

OXÍMORA

Nº 5 otoño 2014

Revista
Internacional
de Ética y Política

ISSN 2014-7708

5

Poderes y contrapoderes



TRANSFORMACIONES PERFORMATIVAS: AGENCIA Y VULNERABILIDAD EN JUDITH BUTLER

Mónica Cano Abadía

Resumen:

El objetivo de este artículo es analizar cómo la teoría de la performatividad de Judith Butler posibilita pensar la capacidad de acción y resistencia de los sujetos. Butler propone deconstruir la categoría de identidad a través de la performatividad, que nos permite pensarnos como sujetos en el límite, interdependientes y vulnerables. Al considerarnos como seres performativos y, además, vulnerables a nuestras interacciones tanto con el contexto como con las demás personas, todo cuestionamiento de las normas sociales que nos rodean llevarán irremediablemente a una transformación del propio yo. Esta transformación que comienza en nuestras propias identidades, conduce a otra manera de entender lo humano y a otra forma de plantear nuestras agencias políticas.

Palabras clave:

Performatividad, identidad, vulnerabilidad, exterior constitutivo, agencia, resistencia.

Abstract: The aim of this paper is to analyze how the theory of performativity by Judith Butler allows us to think subjects' agency and resistance. Butler proposes to deconstruct the category of identity by way of performativity, which enables us to think ourselves as subjects in the limits, interdependent and vulnerable. By considering ourselves as performative beings which are also vulnerable to our interactions with either context and other people, the questioning of the social norms that entour us will lead towards a transformation of the own self. This transformation that starts with our own identities, leads to another way to understand what humanity is and to formulate our political agencies.

Keywords:

Performativity, Identity, Vulnerability, Constitutive outside, Agency, Resistance.

Recibido: 24/10/2014

Aceptado: 6/01/2015

INTRODUCCIÓN

El pensamiento *queer* de Judith Butler es un feminismo contemporáneo interseccional a partir del cual se puede marcar como objetivo la problematización de gran cantidad de opresiones. Se centran los análisis *queer* principalmente en las opresiones derivadas del género, sexo y sexualidades, pero el modo de cuestionamiento y las propuestas de subversión pueden llevarse y se han llevado al terreno de la clase, la raza, la capacidad, el parentesco, las corporalidades o la especie. El feminismo *queer* huye del esencialismo y la rigidez, tratando de no ser prescriptivo. Permite, a través de la deconstrucción y separándose tanto del constructivismo como del voluntarismo, pensar la capacidad de acción de los sujetos dentro de marcos de intelección dados.

La teoría de la performatividad de Butler es el eje que vertebra los análisis *queer* sobre el parentesco, el sexo, el género, las sexualidades, la especie, la raza, la etnia, la capacidad, la edad, etc. La performatividad es un mecanismo lingüístico, social y político que produce aquello que nombra y que, por tanto, tiene efectos ontológicos y materiales sobre nuestras vidas. Es una «práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra» (Butler, 2002: 18) que nos dota de identidad, nos configura como sujetos y nos da un lugar de inteligibilidad en el mundo.

Esta teoría muestra que las categorías culturales que nos atraviesan funcionan basándose en la repetición y la exclusión. Repetir performativamente las normas sociales crea una sensación de estabilidad, naturalidad y coherencia. Sin embargo, ninguna identidad es estable ni coherente pues el proceso performativo está abierto al fracaso. Teniendo esto en cuenta, las estrategias de resistencia han de ir encaminadas hacia el ensanchamiento de las brechas que se abren en y por el proceso performativo.

Por otra parte, resulta estimulante la concepción de Butler de que los sujetos somos interdependientes y vulnerables: establecemos una relación de mutua dependencia con el resto de los sujetos. Esta perspectiva es fundamental para poder pensar los ejercicios de exclusión y de violencia, para poder pensar nuestra responsabilidad y nuestra capacidad de acción. La vulnerabilidad y la interdependencia nos ayudan a pensar las interseccionalidades de nuestras identidades y de las identidades de las demás personas. En palabras de Elvira Burgos Díaz (2012: 131):

La responsabilidad tiene que ver con el reconocimiento de los límites del saber sobre sí, con admitir ese nivel de opacidad que en mí habita y que me conecta y vincula con las otras personas. ¿Cómo el individuo aislado, centrado en sí, cerrado sobre sí, podría sostener una ética de la responsabilidad? Este yo individualista y narcisista promueve, por el contrario, una ética de la violencia.

Esta forma de pensar los sujetos tiene consecuencias directas sobre la consideración de lo humano. La nueva política que busca Butler propone una insurrección a nivel ontológico: una apertura crítica a considerar las categorías de lo humano de forma diferente, vulnerable a las otras y a los otros de forma previa a la individuación

SUJETOS PERFORMATIVOS. REPETICIÓN Y EXCLUSIÓN DE NORMAS DE GÉNERO.

La primera aproximación que Butler realiza a la performatividad del género es a través de la *performance*, de la puesta en escena. Butler opina que no existe una identidad de género previa a las actuaciones de género. De hecho, el género *es* actuaciones de género por lo que no hay una esencia que expresar ni un objetivo que alcanzar: «El género no es una actuación que un sujeto previo elige llevar a cabo; el género *es performativo* en el sentido de que constituye como efecto el mismo sujeto que parece expresar» (Butler, 2000: 102).

Además, no existe un sujeto fijo detrás de las actuaciones de género. Se tiende a creer que un sujeto previo sustenta las actuaciones de género, mas esto es una ilusión; el sujeto existe, pero no previamente: aparece en el proceso y se sitúa en el lugar de lo previo. Este mismo mecanismo performativo se pone en funcionamiento con el concepto de sexo: se considera que el sexo natural es una instancia que sostiene el género; sin embargo, Butler nos dice que «el género es siempre un signo superficial, un significado en y con el cuerpo público que produce esa ilusión de una profundidad, necesidad o esencia interior que en cierto modo se expresa mágicamente, o causalmente» (Butler, 2000: 108).

Para afirmar esto, Butler se apoya en *La genealogía de la moral* de Friedrich Nietzsche, obra en la que se cuestiona la idea de un origen que funcione como fundamento para lo posterior. La labor genealógica de Nietzsche deconstruye el papel del origen. Nietzsche opina que existe un proceso de acción que produce retroactivamente la idea de que un sujeto sustenta la acción y afirma que no hay un «ser» detrás del hacer: “No hay ningún «ser» tras el hacer, el actuar, el devenir: «el

que actúa» es una mera invención añadida al hacer; el hacer es todo” (Nietzsche, 2003: § 13). La crítica al sujeto de Nietzsche será clave para la sugerencia de Butler de pensar los sujetos de otra forma. Butler retoma esta idea nietzscheana y la aplica al género: el género es el propio actuar del género; no existe un género esencial previo a la actuación de género.

Como ejemplo para ilustrar esto, y siempre afirmando que la *performance* es sólo una parte de la performatividad y no el todo, Butler escogió en *El género en disputa*¹ la figura de los y las *drag*: al imitar el género, hacen visible la desconexión que existe entre el cuerpo y el género que actúan. Los y las *drag* ponen en evidencia la estructura contingente e imitativa del género y la incoherencia que existe siempre en todas las personas.

La primera aproximación a la performatividad del género a través de la *performance* dio lugar a ciertos equívocos. Si el género es una puesta en escena, ¿el hacer del género es libre o está totalmente determinado por el contexto? Se ha situado la cuestión del género en Butler como una polémica entre constructivismo/biologismo, o entre determinismo/voluntarismo, pero Butler invita en *Cuerpos que importan* a pensar fuera de la dicotomía constructivista establecida entre voluntarismo/determinismo a través de la senda de la deconstrucción y la performatividad, esto es, mostrando los ejercicios de exclusión y la formación de las identidades a través de lo discursivo.

Hacer género no es libre, sino que se ve inmerso en un complejo contexto de significados culturales que Butler denomina la «matriz heterosexual» (Butler, 2007: 53), una matriz de inteligibilidad desde la cual se organizan las identidades y se distribuyen los cuerpos, otorgándoles ahí significado específico. La matriz heterosexual se corresponde con lo que Wittig llamó «pensamiento heterosexual» (Wittig, 1992: 51) o «contrato heterosexual» (Wittig, 1992: 56) y lo que Adrienne Rich denominó «heterosexualidad obligatoria» (Rich, 1996: 17). Butler (2007: 292, nota 6) explica en una nota el significado de esta matriz heterosexual:

Utilizo la expresión matriz heterosexual (...) para describir un modelo discursivo/epistémico hegemónico de inteligibilidad de género, el cual da por sentado que para que los cuerpos sean coherentes y tengan sentido debe haber un sexo estable expresado mediante un género estable (masculino expresa hombre, femenino expresa mujer) que se define históricamente y por oposición mediante la práctica obligatoria de la heterosexualidad.

¹ Para profundizar en este asunto, véanse: Butler, 2007: 277-289; Butler, 2006a: 301-310.

Butler hace suya la concepción de poder de Michel Foucault, según la cual el poder lo inunda todo. No existe una playa bajo los adoquines, como nos sugiere Foucault en «No al sexo rey»; no es cierta «la idea de que por debajo del poder, sus violencias y sus artificios, sería posible reencontrar las cosas mismas en su vivacidad primitiva» (Foucault, 1981: 158). Butler, así, considera que no se puede salir de esta matriz de inteligibilidad. Los mecanismos performativos lo inundan todo, por lo que no existe un afuera; sin embargo, su visión no es determinista, sino que el propio sistema que proporciona reconocimiento y exclusión da también las herramientas que posibilitan la agencia. La resistencia, como el poder, se extiende por todo el cuerpo social.

Butler, además, profundizó en su teoría de la performatividad del género desde una perspectiva lingüística para tratar de ahondar en su posición deconstructiva sobre el género. La performatividad será entendida desde esta perspectiva como un mecanismo que tiene efectos ontológicos y materiales: «En el marco de la teoría del acto del habla, se considera performativa a aquella práctica discursiva que realiza o produce lo que nombra» (Butler, 2002: 34). Esta teoría del acto de habla se debe a John Austin, quien pretendía demostrar que ciertos enunciados no sólo enuncian sino *hacen* la cosa que enuncian. Con esta afirmación, critica lo que él consideraba una falacia descriptiva, esto es, atender únicamente a los usos descriptivos del lenguaje; se opone a una «una vetusta suposición filosófica: la suposición de que decir algo, al menos en todos los casos dignos de ser considerados, esto es, en todos los casos considerados, es siempre enunciar algo, y nada más que eso. No hay duda de que esta suposición es inconsciente y errónea» (Austin, 1955: 10). En su opinión, y enfrentándose así a toda la tradición del estudio del lenguaje, el lenguaje ordinario no sólo describe sino que también crea realidades. De esta manera, existen los actos descriptivos, o ilocutivos, y los realizativos, o performativos², que son aquellos que realizan cosas al ser enunciados. Además, Austin presta atención a los efectos imprevistos que las palabras pronunciadas pueden tener y postula un tercer tipo de acto de habla: los actos perlocutivos, «los que producimos o logramos porque decimos algo, tales como convencer, persuadir, disuadir, e incluso, digamos, sorprender o confundir» (Austin, 1955: 71). Sin embargo, muchas veces se pueden observar consecuencias perlocutivas sin que la intención del hablante sea la de convencer o persuadir. Esta fuerza perlocutiva del lenguaje será fundamental para

² En países hispanoparlantes se suele utilizar «realizativo», derivado de «realizar», y en el mundo anglosajón se utiliza «performative», derivado del verbo «to perform». Sin embargo, mantendremos a lo largo de todo el texto la expresión «performativo» para conectar mejor esa expresión a la teoría de la performatividad.

comprender que los sujetos no utilizamos el lenguaje de forma soberana, sino que nuestros enunciados son susceptibles de realizar efectos indeseados.

Los enunciados performativos no son ni verdaderos ni falsos, como lo son los ilocutivos, sino que son susceptibles de ser exitosos o no. Un performativo, para tener éxito, ha de seguir un procedimiento convencional y ese procedimiento debe incluir la emisión de ciertas palabras por parte de determinadas personas en circunstancias concretas. Además, las personas y circunstancias particulares del caso deben ser las apropiadas para la invocación del procedimiento particular al que se apela, y el procedimiento debe ser ejecutado por todas las personas que participan.

Para que una expresión performativa como «yo os declaro unidas en matrimonio» tenga éxito, esto es, que el resultado sea que la pareja que se tiene delante se convierta tras la frase en matrimonio a efectos legales, se ha de tener la autoridad para realizar ese casamiento, se ha de estar en un determinado contexto, y ambas personas han de consentir y estar allí por voluntad propia. La misma frase, «yo os declaro unidas en matrimonio», bajo la autoridad del Registro Civil pero pronunciada fuera de los juzgados, no tendrá el efecto deseado. Lo mismo ocurrirá en una obra de teatro en la que alguien tenga la autoridad y represente casualmente un acto de un casamiento: esas dos personas no estarán casadas, aunque la autoridad lo permitiría, porque no se está en el contexto apropiado para ello. El performativo, en todos estos casos ha fallado, pues ha de seguir, para ser exitoso, una serie de fórmulas convencionales en circunstancias adecuadas.

Los performativos que no resultan exitosos, según su teoría de los infortunios, son aquellos que no han respetado el procedimiento convencional. Los performativos emitidos en una obra teatral o en un poema son formas fingidas de actos de habla y son dependientes lógicamente de la existencia del acto de habla no fingido. Sin embargo, Jacques Derrida, en «Firma, acontecimiento, contexto», propone un análisis diferente y revisa la teoría de los actos de habla de Austin.

Lo que para Austin producía performativos no exitosos, es para Derrida la razón de ser de la propia performatividad: las citas no son situaciones ocasionales accidentales sino justamente la condición misma del lenguaje, pues “la posibilidad de repetir, y en consecuencia, de identificar las marcas está implícita en todo código” (Derrida, 1989: 356). Para Derrida es central la iterabilidad del lenguaje, esto es, la capacidad de repetición. Para él, toda escritura debe ser, para ser comunicable, capaz de repetirse “más allá de la muerte del destinatario” (Derrida, 1989: 356). Al explorar la raíz etimológica latina *iter*, que a su vez vendría del sánscrito *itara*, observa que significa «otro»: queda así reunida en la iterabilidad del lenguaje tanto

la repetición como la alteridad. Todo lenguaje se basa en la repetición, y toda repetición conlleva irremediablemente una apertura a la alteridad.

La tesis que defenderá Derrida, y que recogerá Judith Butler, es que lo que Austin excluye como anomalía, fallo o excepción, esto es, la cita, es la condición de posibilidad para la existencia de un performativo exitoso. Un performativo exitoso es justamente lo que Austin consideraba un “performativo impuro” (Derrida, 1989: 367). De la cita no depende sólo el fracaso del enunciado, sino también el éxito.

Para Butler, además, no sólo el aprendizaje del lenguaje es performativo, sino que el género también se incorpora a nuestras identidades a través de un proceso repetitivo de aprendizaje. El género es un proceso que nunca acaba, que hay que ir haciendo y deshaciendo constantemente, un “acto diario de reconstrucción e interpretación” (Butler 1990: 197).

En la introducción a *El género en disputa* Butler nos explica que originalmente fue la interpretación de Derrida de “Ante la ley” de Kafka la que le indicó cómo pensar la performatividad del género. En “Ante la ley”, para Derrida, la persona que espera durante años ante el guardián de la puerta de la ley espera una cierta revelación del significado y es precisamente a través de esa expectativa que la autoridad se instala. Nos dice Butler: “Es posible que tengamos una expectativa similar en lo concerniente al género, de que actúe una esencia interior que pueda ponerse al descubierto, una expectativa que acaba produciendo el fenómeno mismo que anticipa” (Butler, 2007: 17).

El proceso por el cual se hace y se deshace el género es un proceso performativo, abierto constantemente a la alteridad. Para Butler, los enunciados de género desde los de «es un niño» o «es una niña» hasta «maricón» o «bollera» no son enunciados constataivos sino performativos: enunciados rituales de la ley heterosexual. Y, a través de este proceso, emergen los sujetos de forma inestable e incoherente. Se presenta como objetivo la incorporación estable y coherente de las normas de género. Sin embargo, vemos cómo la repetición nunca es exacta y el proceso performativo siempre introduce diferencias al reiterar los modelos de género, por lo que nuestras identidades son siempre inestables e incoherentes.

Ser conscientes de que las normas de género no son totalmente aplicables abre perspectivas prometedoras y positivas. Existe la posibilidad de ahondar en la brecha y explotar nuestra capacidad de acción transformadora flexibilizando las normas de género. Al flexibilizarlas y aceptar que no son normas definitivas podemos minimizar los ejercicios de violencia contra nuestras propias identidades y contra las demás personas. Dejaremos así de esperar que se performen de manera rígida y perfecta las

normas sociales tal y como se presentan y pasaremos a saber que podemos problematizarlas.

Resulta interesante destacar que precisamente por la performatividad del proceso es por lo que se pueden dar ejercicios de subversión y de resignificación positiva. El proceso performativo del género está, por su propia naturaleza iterable, abierto al fracaso y a la falla. La repetición nunca es perfecta y siempre genera diferencia. Se abre aquí una posibilidad de transformación que se puede explorar y explotar: la imitación subversiva. Mediante la repetición paródica, Butler propone caminos de transformación social que inicien un cuestionamiento de las normas de género y que sean capaces de flexibilizarlas. Imitando el género subversivamente se puede mostrar que éste no es en realidad un original, sino que siempre ha sido una copia de una copia de otra copia.

IDENTIDADES EN EL LÍMITE. AGENCIA Y RESISTENCIA

Para que nuestras identidades se materialicen, para crear diferencialmente los cuerpos que importan y los que no, la performatividad se sirve de dos mecanismos fundamentales: la repetición y la exclusión. Se excluyen rasgos de la personalidad para incorporar lo más correctamente posible las normas de género. Por otra parte, se excluye a los sujetos que no encajan con lo dictado por el entramado de la matriz heterosexual. Lo rechazado, lo que queda fuera de la definición, lo que queda sin significado, tiene la capacidad de irrumpir en la brecha de las normas de género. Lo rechazado no queda arrojado a un exterior absoluto, sino que configura un “exterior constitutivo” (Butler, 2002: 26)³ que no es completamente ajeno sino que es producido en y por el mismo proceso de significación. Este exterior constitutivo es un espacio potente de subversión generado por el propio proceso performativo, pues tiene la capacidad de irrumpir en el espacio de lo definido y desestabilizarlo.

Los cuerpos abyectos son aquellos cuerpos erróneos, no inteligibles, no significativos: son, para Julia Kristeva, lo repugnante, lo sucio, lo amenazante, lo expulsado. Pero también son el límite y la frontera: “en virtud de este Otro se delimita un espacio que separa lo abyecto de aquello que será un sujeto” (Kristeva, 1988: 19). Este límite tampoco es para Kristeva una delimitación definitiva, sino que considera que “la abyección es ante todo ambigüedad, porque aun cuando se aleja, separa al sujeto de aquello que lo amenaza – al contrario, lo denuncia en continuo peligro” (Kristeva, 1988: 18). De esta manera, lo abyecto aterriza y confronta a los

³ Butler indica que toma el concepto de Derrida, J., *Posiciones*, Valencia, Pre-Textos, 1977.

sujetos con aquello que excluye para configurarse como tal. Lo abyecto está al acecho, amenazando con desbordar el límite en cualquier momento.

Para Butler, los cuerpos e identidades que son considerados como abyectos en nuestras sociedades no se encuentran fuera de la cultura; es más: no existe tal afuera, no se puede acceder a un lugar prediscursivo y precultural. De esta manera, la abyección misma es creada por y en el seno del mismo marco de relaciones de poder y es producto mismo de los mecanismos discursivos configuradores de identidades, y la subversión de esos mecanismos permite la ruptura de abyección, así como de la normalidad. Lo abyecto no es ajeno a la cultura, es un exterior constitutivo al que se puede acceder a través de lo discursivo, por lo cual tiene capacidad de irrumpir y desestabilizar lo normativo.

De esta manera, entendida como práctica discursiva, la identidad no es una esencia monolítica, sino un devenir. El proceso de identificación es, así, una práctica significativa que está abierta a la *différance* en sentido derrideano: una similaridad que no es idéntica (Derrida, 1968: 73). De esta manera, produce efectos de frontera. Las identidades, para conformarse, necesitan el exterior constitutivo, las fronteras. Stuart Hall afirma que “a lo largo de sus trayectorias, las identidades pueden funcionar como puntos de identificación y adhesión sólo *debido* a su capacidad de excluir, de omitir, de dejar ‘fuera’ lo abyecto” (Hall, 1996: 18-19). Así pues, las identidades se forman a través de un proceso de cierre.

Esta concepción de las identidades nos lleva sin duda a una visión (auto) crítica y a una constante problematización de nuestro lugar en el mundo que, lejos de hacernos caer en el inmovilismo de la comodidad identitaria, permite ser más conscientes de las exclusiones que se producen a través de nuestra emergencia como sujetos. Identificar y comprender las fronteras derivadas del proceso de cierre y considerarlas como parte constitutiva de nuestras identidades es clave para poder flexibilizar la rigidez de ciertos procesos significativos que tienen efectos materiales en las vidas de muchas personas que se ven arrojadas a la abyección de la no normatividad de sexo, género, sexualidades, capacidad, corporalidad, etc.

Para desestabilizar lo normativo, se hace necesario pensarnos de otra manera y problematizar el concepto de identidad. Butler problematiza las categorías de género, sexo y sexualidades al desvelar el mecanismo discursivo que opera tras la aparente naturalidad de estos conceptos. Este desvelamiento puede realizarse con otros rasgos de nuestra identidad.

Para seguir comunicándonos hemos de repetir los conceptos de los que disponemos pero no sin antes, y continuamente, destotalizarlos y resignificarlos

positivamente. En palabras de Hall (1996: 14): “La línea que los tacha permite, paradójicamente, que se los siga leyendo”. Siguiendo también a Derrida, Hall nos invita a pensar (nos) en el límite, en el intervalo. Los conceptos con los que nos pensamos han de ser problematizados, tachados y deconstruidos, tal y como lo fue el término *queer*, que pasó de ser un insulto a una forma de autodenominación orgullosa. Judith Butler considera que es necesaria la existencia de categorías, pues son marcas que nos constituyen, sin las cuales no podríamos emerger como sujetos viables y reconocibles. Sin embargo, insiste en evidenciar la contingencia del término *queer*, así como la de todas las categorías de identidad:

La generalización temporal que realizan las categorías de identidad es un error necesario. Y si la identidad es un error necesario, entonces será necesario afirmar el término «queer» como una forma de afiliación, pero hay que tener en cuenta que también es una categoría que nunca podrá describir plenamente a aquellos a quienes pretende representar (Butler, 2002: 323).

Las identidades, pues, son de alguna manera necesarias, pero se ha de evidenciar que funcionan en el intervalo y no pueden pensarse sin reconstruirse. Dice Butler (2002: 322): “La desconstrucción política de lo «*queer*» no tiene por qué paralizar el empleo de tales términos, sino que, idealmente, debería extender su alcance y hacernos considerar a qué precio y con qué objetivos se emplean los términos y a través de qué relaciones de poder se engendraron tales categorías”. El proceso de resignificación positiva que se ha desarrollado con el término *queer* es claro ejemplo de cómo la repetición aberrante, en contextos inesperados, puede ayudar a la liberación de ciertas categorías cuya intencionalidad, en un principio, parecía ser la de ejercer violencia sobre ciertas identidades y herir a ciertas personas. En palabras de Judith Butler (2002: 325): “Una ocupación o reterritorialización de un término que fue empleado para excluir a un sector de la población puede llegar a convertirse en un sitio de resistencia, en la posibilidad de una resignificación social y política capacitadora”.

La repetición del género, al ser un proceso constitutivamente abierto a la diferencia, es susceptible de ser reproducida en contextos inesperados y, por tanto, ser descontextualizada. Las parodias de género muestran la contingencia de ciertos rasgos de nuestras identidades. Estas imitaciones no presuponen la imitación de un original pues “la *imitación* no copia algo anterior, sino que produce e *invierte* los mismos términos de prioridad y derivación” (Butler, 2000: 99).

La proliferación de parodias obstaculiza la existencia de identidades esencialistas,

fijas, estables e inamovibles, pues las identidades quedan desnaturalizadas al ser recontextualizadas: “Todo el entramado de copia y origen se vuelve radicalmente inestable cuando cada posición se convierte en su inversa y frustra la posibilidad de cualquier forma estable de fijar la prioridad temporal o lógica de ambos términos” (Butler, 2000: 99). Sin embargo, toda parodia no es en sí misma subversiva. Las actuaciones paródicas potencialmente subversivas son aquellas que muestran que el género es una acción pública, reiterada, no estable sino formada a través del tiempo y, además, irrealizable: los atributos performativos del género se muestran con una apariencia de sustancia pero son reglas que no pueden interiorizarse completamente: “El género también es una regla que nunca puede interiorizarse del todo; «lo interno» es una significación de superficie, y las normas de género son, en definitiva, fantasmáticas, imposibles de personificar” (Butler, 2007: 274). Butler apuesta por la incorporación deliberada de la ambigüedad como forma de subvertir el binarismo polarizado de género. Así, hace referencia a varios activismos *queer* como pueden ser las performances *drag*, los bailes travestis o *butch/femme* o los *kiss-ins* (protestas que visibilizan besos en los espacios públicos) que pueden ayudar a desestabilizar la rigidez de las normas de género al poner de manifiesto públicamente la existencia de otras sexualidades diferentes a la hegemónica.

TRANSFORMANDO EL PROPIO YO

Todos los diferentes aspectos de las transformaciones que propone el feminismo *queer* pasan por transformar el propio yo: transgrediendo las normas de género, transgrediendo la supuesta naturalidad del sexo, rompiendo las reglas impuestas sobre nuestras sexualidades, transformando nuestras identidades a través de políticas de coalición móviles y fluidas, revolucionando nuestras relaciones afectivas y de parentesco. En sus últimos escritos, Butler hace hincapié en que nuestras identidades se conforman no sólo a través de la performatividad, sino también desde posiciones vulnerables y dependientes de los demás. Butler postula una vulnerabilidad original frente a las demás personas, “una vulnerabilidad que no se puede ignorar sin dejar de ser humano” (Butler, 2006b: 16). Existimos en situación de vulnerabilidad ante la pérdida: pérdida de elementos materiales y de reconocimiento social que sostengan nuestras vidas, pérdida de la vida de seres queridos, pérdida de nuestra vida. Esta vulnerabilidad es constitutiva, y sienta las bases de una comunidad. Además, existe una distribución geopolítica diferencial de la vulnerabilidad, por lo que ciertas comunidades son vulnerables a unas pérdidas y no otras. Por ello, para pensar tanto las comunidades afectivas o sociopolíticas, como para pensar los sujetos que las componen, se hace necesario tener en cuenta esta apertura a la pérdida. Al

comprender esta presencia constante de la pérdida, podemos darnos cuenta de que vivimos en una situación de interdependencia con respecto a los demás: vivimos “en un mundo de seres por definición físicamente dependientes unos de otros, físicamente vulnerables al otro” (Butler, 2006b: 53).

La vulnerabilidad y la dependencia como rasgos constituyentes de la subjetividad llevan a Butler a proponer que tenemos que dar cuenta de nuestros propios yoes para comprender las identidades: tenemos que “poner en riesgo al yo” (Butler, 2009a: 40). La crítica a las normas sociales que, de alguna manera, nos conforman nos aboca a problematizar nuestras propias identidades. La subversión pasa por arriesgar el propio yo y poder así comprender la inestabilidad, la incoherencia y opacidad de nuestras propias identidades. La crítica siempre lleva a que “yo misma quede en entredicho para mí” (Butler, 2009a: 38). Comprendiendo que nuestras propias identidades son vulnerables al cambio conduce también a ejercer menos control sobre el cumplimiento rígido de las normas de género; ser conscientes de la interdependencia y la vulnerabilidad que nos atraviesan ayuda a realizar menos exclusiones y a crear las posibilidades de existencia y preservación de la vida de aquellas personas cuyas identidades están en riesgo de exclusión.

Adoptar una postura ética y política que incorpore la vulnerabilidad, la interrelación y la interdependencia supone la aceptación de nuestras responsabilidades: se nos insta a responder a las demandas de las personas, conocidas o no. No podemos desentendernos de nuestras relaciones constitutivas con otras identidades y otros sujetos. Nuestras posturas políticas y éticas han de ir más allá de nuestro entorno inmediato, e ir encaminadas hacia transformaciones profundas que modifiquen de forma radical el sistema para poder minimizar las exclusiones. Para ello, hemos de atender no sólo a las vidas cercanas, sino comprender que toda vida arrojada a la abyección es digna de duelo y de reconocimiento. Resulta interesante, entonces, desentenderse del modelo individualista de yo que no atiende a sus conexiones con otros individuos, que no contribuye a ninguna transformación social sino que aísla los problemas como problemas individuales.

Abrirse al reconocimiento de nuestra vulnerabilidad e interdependencia supone dejar de pensarnos como mónadas independientes y cerradas y aceptar que las y los demás nos cambian y nos transforman de formas insospechadas. El yo puede quedar así desestabilizado y quebrado, pero esto precisamente posibilita la construcción de un nosotras/os que no apele a esencialidades o a identidades intemporales. Judith Butler escribe así en *Vida precaria* (2006b: 78):

Sólo puedo reunir un «nosotros» encontrando el camino que me liga a «ti», tratando de traducir pero dándome cuenta de que mi propio lenguaje tiene que quebrarse y ceder si voy a saber quién eres. Eres lo que gano a través de esta desorientación y esta pérdida. Así es como surge lo humano, una y otra vez, como aquello que todavía tenemos que conocer.

La interdependencia y la interrelación también permiten poner en perspectiva la interseccionalidad de nuestras identidades y atender a diferentes tipos de opresiones que se superponen, refuerzan y oscurecen mutuamente. Las causas de nuestras opresiones y abyecciones no son monolíticas sino múltiples y, en ocasiones, contextuales. Teniendo presente la interseccionalidad podemos buscar transformaciones más profundas y amplias que puedan contribuir a disipar las coerciones. Para ello, se han de problematizar las múltiples categorías que nos conforman y que sustentan nuestras vidas para poder transformar no sólo las categorías sino también la inteligibilidad misma de nuestras vidas.

El cuestionamiento de las normas que nos proporcionan inteligibilidad supone poner en riesgo y transformar nuestro propio yo: “Si cuestiono el régimen de verdad, también cuestiono el régimen a través del cual se asignan el ser y mi propio estatus ontológico” (Butler, 2009a: 38). Cuestionar las normas que nos conforman supone ponernos en cuestión, poner en cuestión qué vidas merecen la pena ser vividas y qué vidas no. Al cambiar el régimen de verdad, corremos el riesgo de caer en los márgenes: “Cuestionar las normas de reconocimiento que gobiernan lo que yo podría ser, preguntar qué excluyen, qué podrían verse obligadas a admitir, es, en relación con el régimen vigente, correr el riesgo de no ser reconocible como sujeto o, al menos, suscitar la oportunidad de preguntar quién es (o puede ser) uno, y si es o no reconocible” (Butler, 2009a: 38). Teniendo esto en cuenta, el cuestionamiento de las normas de inteligibilidad y de nuestras identidades ha de ser constante, para no crear nuevos regímenes de verdad que se reifiquen y que acaben realizando ejercicios de exclusión permanentes. La problematización de nuestras propias identidades no ha de vivirse como fuente de angustia, sino como una posibilidad que se nos ofrece para crear órdenes diferentes de inteligibilidad: “Significa invocar un devenir, instigar una transformación, exigir un futuro siempre en relación con el Otro. También significa poner en juego el propio ser y persistir en él, en la lucha por el reconocimiento” (Butler, 2006b: 72).

La forma de hacer política y la forma en la que pensamos los sujetos son interdependientes: lo que entendemos por humano nos hará escoger ciertas líneas políticas mientras que, por otro lado, nuestras políticas modificarán sin duda nuestras

concepciones sobre lo humano y sobre la ontología de nuestros cuerpos.

Si queremos ampliar las reivindicaciones sociales y políticas respecto a los derechos a la protección, la persistencia y la prosperidad, antes tenemos que apoyarnos en una nueva ontología corporal que implique repensar la precariedad, la vulnerabilidad, la dañabilidad, la interdependencia, la exposición, la persistencia corporal, el deseo, el trabajo y las reivindicaciones respecto al lenguaje y a la pertenencia social (Butler, 2009b: 15).

Butler trata de pensar lo humano de manera lo más abierta y flexible posible, para poder minimizar las condiciones de inteligibilidad que no sostienen nuestras vidas sino que trabajan para eliminarlas:

Estoy tratando de trabajar con una concepción más general de lo humano por la cual estamos desde el comienzo entregados al otro –entregados a un conjunto primario de otros previo a cualquier individuación y a causa de necesidades corporales: esta concepción significa que somos vulnerables frente a todo aquel que no podemos conocer ni juzgar por ser demasiados jóvenes y, por ende, más expuestos a la violencia; pero también estamos expuestos a otra escala de contactos que va de la eliminación de nuestro ser al sostén físico de nuestras vidas– (Butler, 2006b: 57).

De esta manera, en definitiva, el proyecto teórico y político de Judith Butler pasa por una transformación de lo que se considera como humano. Es fundamental tratar de ampliar lo humano de manera que muchas identidades que hoy se ven arrojadas a la abyección tengan la posibilidad de persistir y prosperar. Lo humano, hoy, “requiere morfologías ideales y la constricción de las normas corporales” (Butler, 2006a: 18). Se hace de esta forma evidente que, para poder pensar nuestra responsabilidad ética y nuestros proyectos políticos, parece necesitarse un cambio de perspectiva sobre las identidades.

CONCLUSIONES

Ciertas transformaciones se hacen necesarias para tratar de problematizar las actuales posiciones de opresión y de privilegio, y para evitar la simple formación de nuevas posiciones que repitan un esquema totalizador y jerarquizador. Quizás estas transformaciones, para poder pensar una transformación social feminista, hayan de pasar por una comprensión performativa de nuestras identidades: somos conformados a través de la repetición y la exclusión de normas socioculturales. Estas normas, sin embargo, no nos determinan de manera cerrada, sino que siempre, por

el funcionamiento del propio mecanismo performativo, introducen una diferencia. Esta brecha en la performatividad de los sujetos puede abrirse más aún a partir de ciertas estrategias subversivas paródicas que tengan como objetivo flexibilizar las normas de nuestras culturas.

Estas subversiones vienen a menudo desde los márgenes de lo que se reconoce como humano, desde posiciones abyectas e ininteligibles. Lo excluido por las normas performativas no se constituye como algo totalmente ajeno a nuestras identidades, sino que se conforma a nuestro alrededor y constituye nuestras fronteras. Así, lo excluido es realmente algo que está a nuestro lado, amenazando con deconstruir nuestras identidades. Precisamente esta amenaza es ya desestabilizadora, y evidenciar la existencia de lo abyecto es ya en sí mismo una subversión del orden establecido.

Nuestras identidades están, así, en una situación de vulnerabilidad constitutiva: existimos de manera inestable, siempre bajo la amenaza de una destrucción de aquello que creemos que somos. Esta vulnerabilidad se materializa de muchas maneras en contextos globales diferentes a los que hay que atender para comprender situaciones concretas; no obstante, es importante tener en cuenta que todas nuestras identidades comparten este rasgo de vulnerabilidad y que, por tanto, somos seres que dependemos de otros. Tener en cuenta esta comprensión global de nuestra precariedad quizás nos lleve a pensar nuestras éticas y nuestras políticas de manera más inclusiva y más flexible, y más respetuosa con los ejercicios de exclusión y de opresión que realizamos con nuestros actos.

BIBLIOGRAFÍA

- AUSTIN, John Langshaw (1955). *Cómo hacer cosas con palabras*. Edición electrónica de www.philosophia.cl/Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. <<http://textosenlinea.com.ar/academicos/Austin%20-%20Como%20Hacer%20Cosas%20Con%20Palabras.PDF>>
- BURGOS DÍAZ, Elvira. (2012) "Deconstrucción y subversión", en Soley-Beltran, Patricia y Sabsay, Leticia (eds.). *Judith Butler en disputa. Lecturas sobre la performatividad*. Madrid: Egales, pp. 101-133.
- BUTLER, Judith. (1990). "Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault" en Seyla Benhabib y Drucilla Cornell (Eds.), *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia: Edicions Alfons El Magnànim, pp. 193-211.
- _____, (2000). "Imitación e insubordinación de género". *Revista de Occidente*, (235),

85-109.

- ____, (2002). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- ____, (2006a). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- ____, (2006b). *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- ____, (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- ____, (2009a). *Dar cuenta de sí mismo: violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- ____, (2009b), *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Madrid: Paidós.
- DERRIDA, Jacques. (1984). "Ante la ley" en *La filosofía como institución*, Barcelona: Juan Granica.
- ____, (1989). Firma, acontecimiento, contexto. *Márgenes de la filosofía*, 347-372.
- ____, (1968). "La différence", en *Bulletin de la Société Française de Philosophie*. LXII (3), pp. 73-101.
- HALL, Stuart. (1996). 1. Introducción: ¿quién necesita 'identidad'?. 1996), *Cuestiones de identidad cultural*, 13-39.
- FOUCAULT, Michel. (1981) «No al sexo rey», en: *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Alianza: Madrid.
- KRISTEVA, Julia. (1988). Poderes de la perversión. Ensayo sobre Louis-Ferdinand Céline. Madrid: Siglo XXI.
- PRECIADO, Beatriz. (2000). *Manifiesto contra-sexual: prácticas subversivas de identidad sexual*. Barcelona: Anagrama.
- RICH, Adrienne. (1996) «Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana». *DUODA, Revista d'Estudis Feministes* (Barcelona). 10, pp. 15-42
- WITTIG, Monique (1992). "El pensamiento heterosexual", en *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Barcelona: Egales.

HIPERCONSUMO Y DEVALUACIÓN POLÍTICA

Lluís Pla Vargas

Universitat de Barcelona

Resumen:

La aserción central de este trabajo consiste en que el desarrollo último de la sociedad de consumo ha implicado la transformación de la política o bien en un *objeto de consumo* o bien en un *objeto para el consumo*. Con objeto de defenderla, mencionaré algunas posiciones que han prevenido acerca del influjo negativo del consumo sobre la esfera pública; propondré después una breve exposición histórica que justifique la deriva hacia el *hiperconsumo*; sobre esta base, discutiré las primeras posiciones; finalmente, argumentaré que, en el contexto del *hiperconsumo*, la política se devalúa en términos de la defensa de los consumidores o en los de la democracia mediática.

Palabras clave:

Capitalismo, *Hiperconsumo*, devaluación política, democracia mediática y marketing político

Abstract:

The central proposition of this article consists in that the last development of the consumer society has implied the transformation of politics either in a *consumption object* or in an *object for consumption*. To defend it, I will mention some positions which have warned against the negative influence of consumption on public sphere; later, I will make a brief historical explanation able to justify the drift to *hyperconsumption*; upon this basis, I will discuss the aforementioned positions; in the end, I will argue that, in the context of *hyperconsumption*, politics is devaluated in terms of the consumers' defense or in terms of a democracy centered on media.

Key words:

Capitalism, *Hyperconsumption*, Political devaluation, Democracy centered on media, Political marketing.

Recibido: 20/10/2014

Aceptado: 8/01/2015

INTRODUCCIÓN

La tesis que este trabajo pretende defender es que el desarrollo último de la sociedad de consumo –que podemos denominar, siguiendo a Gilles Lipovetsky, hiperconsumo (Lipovetsky, 2007)– ha significado la transformación de la política en un *objeto de o para el consumo*. Entendida como *objeto de consumo*, como objeto que se consume principalmente a través de los medios de comunicación, la política se reduce a alguna versión de lo que se ha denominado ‘democracia mediática’; entendida como *objeto para el consumo*, la política se articula como un instrumento para la acción en el seno de la sociedad de consumo que o bien es utilizado por el Estado o bien por las diversas asociaciones que intentan defender los derechos de los consumidores. En cualquier caso, la política de la sociedad de consumo ha asumido en buena medida los principios de la teoría competitiva de la democracia, propuesta en su día por Joseph A. Schumpeter, porque presupone la identificación del ciudadano con el consumidor, comprador, usuario o cliente, ya que, por un lado, en el período electoral, los ciudadanos se comportan como consumidores y los partidos políticos como empresas obligadas a vender su producto, y, por otro, en el período no electoral, o bien el Estado favorece la identificación promoviendo múltiples medidas de incentivación del consumo o bien lo hace el movimiento de defensa de los consumidores cuya actividad en este contexto constituye quizás la única labor política auténtica, responsable y consecuente. Para sostener esta tesis, me limitaré a mencionar, en primer lugar, algunas posiciones que han prevenido acerca del influjo negativo del consumo sobre la esfera pública (sección 2); propondré, en segundo lugar, una breve explicación histórica que justifique la deriva del capitalismo hacia el hiperconsumo (sección 3); sobre esta base, discutiré las posiciones arriba mencionadas (sección 4); y, finalmente, argumentaré que, en el escenario del hiperconsumo, la política en su sentido clásico se devalúa en términos de la defensa de los consumidores o en los de la democracia mediática (sección 5).

EL CONSUMO COMO ENEMIGO DE LA ESFERA PÚBLICA

(a) La sospecha de que la importancia social del consumo, con su énfasis en la elección privada e individual, amenaza, socava o corrompe las esferas cívica y política, en las cuales la elección es pública y colectiva, tiene un cierto arraigo en la tradición de la filosofía crítica. Se la puede detectar alimentando los análisis de la sociedad de consumo que, entre las décadas de 1940 y 1970, hicieron los filósofos de la primera generación de la escuela de Frankfurt: Theodor W. Adorno, Max Horkheimer y Herbert Marcuse (Adorno y Horkheimer, 2003; Morin y Adorno, 1967; Marcuse, 2009), sustancialmente atemorizados por la perspectiva de que el consumo representase el nuevo y lúdico instrumento por medio del cual el totalitarismo fuera a reproducirse en el interior de las democracias. En la *Dialéctica de la Ilustración*,

por ejemplo, Adorno y Horkheimer sostuvieron que, bajo el capitalismo monopolista, la industria cultural había logrado cerrar el horizonte de las expectativas y deseos humanos alimentando toda suerte de pseudonecesidades, con la consecuencia de que los consumidores no sólo “se someten sin resistencia a todo lo que se les ofrece” (Adorno y Horkheimer, 2003: 178), sino que además “se aferran obstinadamente a la ideología mediante la cual se les esclaviza” (*Ibidem*). Y veinte años después Marcuse, por su parte, había señalado que, en el modelo tecnológico, militarista y consumista de la sociedad capitalista ejemplificado por los Estados Unidos, “el aparato productivo tiende a hacerse totalitario en el grado en que determina, no sólo las ocupaciones, aptitudes y actitudes socialmente necesarias, sino también las necesidades y aspiraciones individuales” (Marcuse, 2009: 25-26).

(b) Esa misma sospecha está presente también en los estudios que durante la década de 1950 elaboran en Estados Unidos críticos liberales como John K. Galbraith, Wilhelm Röpke, Vance Packard o David Riesman (Galbraith, 2008; Röpke, 1971; Packard, 1992; Riesman, 1965), los cuales reconocen con intensidad variable el magisterio de Thorstein Veblen y la perspicacia de su tesis acerca del consumo ostentoso mientras destacan, especialmente, la capacidad de manipulación de la industria publicitaria, que crece y se refina en paralelo a una sobreproducción a la que es obligado dar salida. En *Las formas ocultas de la propaganda*, por ejemplo, Packard sostuvo que la tendencia a utilizar técnicas de la psicología profunda por parte de las empresas de publicidad tenía como objetivo detectar los puntos vulnerables de los individuos a fin de que, una vez aislados, pudieran diseñarse “carnadas y anzuelos psicológicos” (Packard, 1992: 34) que debían ser lanzados “a las profundidades del mar del comercio para que fueran tragados por los desprevenidos clientes” (*Ibidem*). Ahora bien, lo más relevante es que esta misma tendencia, aprovechada por los políticos profesionales y aplicada al electorado, convierte forzosamente a éste, según Packard, en un sujeto “a quien se trata cada vez más como a perro de Pavlov con sus correspondientes reflejos condicionados” (Packard, 1992: 5).

(c) Por fin, la sospecha de que la presión de los mercados y el imperio del consumo puedan destruir la especificidad de la esfera pública y desplazar al ciudadano aparece convertida en certeza en los últimos estudios de autores actuales como Zygmunt Bauman, Benjamin Barber, Michael Sandel o Juliet Schor (Bauman, 2007; Barber, 2007; Sandel, 2008; Schor, 2006), los cuales, con todo, aún creen posible en general que puede articularse alguna forma de defensa cívica. En los pasajes finales de su vibrante panorámica sobre el mundo del consumo contemporáneo, Barber constata cómo los mercados se han hecho poderosos y globales mientras que las democracias siguen siendo débiles y locales, y sugiere, como solución a este desequilibrio, la “democratización de la globalización”, la cual, “al superar la esquizofrenia cívica, revitalice el capitalismo y restaure el

equilibrio entre ciudadanos y consumidores” (Barber, 2007: 337). El instrumento que Barber propone para lograr este objetivo es un llamamiento cívico –“a civic calling”– al que ve como absolutamente necesario para el establecimiento de una ciudadanía global capaz de articular un *ethos* alternativo al *ethos* infantilizador que domina la vida cotidiana bajo el capitalismo de consumo.

Mi opinión ante este conjunto de posiciones es la siguiente: creo que hay buenas razones para rechazar las conclusiones de los primeros, rebajar sobremanera el énfasis sobre la manipulación de los segundos y recelar de que las formas de resistencia que sugieren o proponen los terceros puedan restaurar el viejo y digno *status* de la ciudadanía en el seno del capitalismo de consumo. Sostendré que con el hiperconsumo se desbarata no sólo la tentación de pensarnos como huéspedes alienados de un universo totalitario o como meros conejillos de indias fácilmente manipulables a efectos comerciales, sino, sobre todo, la posibilidad de pensarnos como ciudadanos al margen de nuestro papel como consumidores. A continuación, expondré el planteamiento general desde donde razonaré estas críticas.

LA DERIVA HACIA EL HIPERCONSUMO

La sociedad de consumo, junto con su extensión hiperconsumista contemporánea, no es un accidente de la historia ni tampoco el final de la misma: es una estrategia global para la supervivencia del capitalismo que éste no abandonará de manera pacífica hasta que una nueva forma de organizar la producción y extraer beneficios no se perfila con claridad en el horizonte.¹ Su propia historia se remonta a las transformaciones que, a fines del siglo XIX, establecieron los fundamentos de una fase expansiva del desarrollo capitalista tras la denominada Gran Depresión de 1873, a saber, (1) la nueva concentración empresarial y la limitación de la competencia que acarrió, (2) el cambio tecnológico aplicado a la industria en lo que se llegó a conocer como ‘segunda revolución industrial’, y (3) la consolidación del sistema político-económico del imperialismo que articuló el comercio mundial hasta bien entrado el siglo XX. Fueron precisamente los problemas con los cuales se topó este

¹ No se puede descartar que el capitalismo, como modo de producción histórico, colapse algún día y desaparezca. Puede pensarse incluso que las crisis en las cuales se ve sumido recurrentemente parecen avalar esa posibilidad y lo acercan progresivamente a su fin. Con todo, tampoco se puede dejar de reconocer que el capitalismo ha demostrado a lo largo de su historia una increíble capacidad de resistencia frente a sus opositores, que ha usado inteligentemente recursos tecnológicos innovadores para mantener y ampliar su dominio y que, además, sigue realizando con éxito su proceso clave de valorización. A pesar de la abundante literatura teórica que en las últimas décadas ha planteado alternativas globales a este ordenamiento socioeconómico y político, lo cierto es que ninguna de ellas, al margen de algunos experimentos puntuales, se ha incorporado de manera completa y cabal a las realidades institucionales de la mayor parte de las sociedades del mundo. Nuestra reflexión sobre el consumo se inserta en el marco de un capitalismo que, pese a las crisis –las anteriores y la presente–, se revela como un sistema todavía muy potente a nivel global.

modelo en su implementación a lo largo del tiempo los que decidieron el viraje hacia el capitalismo de consumo. La pérdida progresiva de rentabilidad debida a la generalización de innovaciones como la electrificación y el motor de combustión interna, por un lado, y la práctica paralización de la circulación de capitales causada por las tensiones internacionales originadas fundamentalmente por la Primera Guerra Mundial y la Revolución rusa, abrieron la posibilidad de que los excedentes se reinvirtieran en la producción de bienes de consumo duraderos –automóviles y electrodomésticos–. De este modo, el entero sistema capitalista de producción y distribución empezó a evolucionar lentamente desde una orientación extensiva, en la cual el objetivo era siempre acceder a nuevos mercados exteriores, a otra intensiva, en la cual el nuevo objetivo era explotar como nunca antes el mercado interno (*Cfr.* Alonso, 1985: 12-19).

Ahora bien, para que hubiera efectivamente un mercado interno por explotar, era completamente imprescindible no sólo mejorar las condiciones salariales de las masas obreras, sino también *educarlas* en una cultura que, lejos de valorar la previsión, el ahorro y la austeridad de sus abuelos campesinos, premiara en cambio la espontaneidad, el gasto y la ligereza de los que harían gala poco después sus nietos urbanos. De ahí que con inusitada rapidez aparecieran, como ha señalado el sociólogo Luis Enrique Alonso, “normas de consumo, formas de vida y bases salariales incompatibles con las formas clásicas de mantenimiento de la mano de obra en el siglo XIX, presididas por la pobreza y el subconsumo” (Alonso, 1985: 17), normas de consumo, formas de vida y bases salariales que, en sintonía con el durísimo sistema de producción teorizado por Frederick Taylor y aplicado por Henry Ford, prometían a las masas obreras compensaciones materiales y simbólicas frente a las inflexibles e inesquivables exigencias laborales. En un texto más reciente, el mismo Alonso ha iluminado esta conexión entre la producción y la reproducción de la fuerza de trabajo, que daría lugar a la edad de oro del consumo de masas, al sostener que

El paso de una dominación individual –llevada por Taylor hasta sus últimas consecuencias al desmigajar científicamente las tareas–, a una dominación social, en la que no sólo se crean mecanismos capitalistas de dominación sobre el acto mismo y único de trabajar, sino sobre *todas* las condiciones de reproducción de la fuerza de trabajo, fue el origen del consumo fordista, como consumo productivo que revoluciona radicalmente el modo de vida y el espacio económico doméstico cotidiano. (Alonso, 2005: 41-42)

Este modelo fordista de explotación del mercado interno y del consumo de masas se consolidó después de la Segunda Guerra Mundial y obtuvo su apoteosis a finales de la década de 1950 en los Estados Unidos y entre las de 1970 y 1980 en Europa. Por otra parte, las innovaciones técnicas de finales del siglo XX en transporte,

telecomunicaciones y procesamiento de la información, las cuales abarataron extraordinariamente los costes en estos sectores, así como la nueva división internacional del trabajo derivada de la globalización, permitieron que durante esas mismas décadas se incorporaran al mismo modelo de producción y consumo muchos otros países que, tres o cuatro décadas atrás, estaban considerados como claramente subdesarrollados –por ejemplo, Brasil, China, Corea del Sur o la India–. Como explica detalladamente el historiador de la economía Jeffry A. Frieden, en las dos últimas décadas del siglo XX,

Las fuerzas globalizadoras impulsaron y arrastraron a diversas partes del mundo a una división del trabajo cada vez más meticulosa. Las áreas con altos niveles de educación se especializaron en las operaciones de planificación, I+D y actividades anejas. Las que contaban con muchos trabajadores entrenados se concentraron en las producciones que requerían altos niveles de habilidad y especialización. Los países con grandes masas de trabajadores no cualificados aprovecharon su ventaja competitiva en el trabajo barato, del mismo modo que los que contaban con abundantes recursos naturales los explotaban cuanto podían. El capitalismo global introdujo a cientos de millones de personas de Asia oriental, Latinoamérica y otros lugares en la producción para el mercado mundial. (Frieden, 2007: 549)

Pero la otra y necesaria cara de esta moneda en los países ricos de Europa y Norteamérica la representaron, y aún la representan, la desindustrialización galopante, el aumento del sector de servicios, el auge desmesurado de la economía financiera, la extensión imparable de la precariedad laboral, el mantenimiento de altas tasas de desempleo y, en última instancia, la crisis, todo lo cual se solapa, de manera harto contradictoria, con esa revolución dentro de la revolución del consumo que es el hiperconsumo. La contradicción entre la extensión del hiperconsumo y la configuración económica general en Europa y Norteamérica radica en que, mientras se multiplican, diversifican y consolidan en todos los canales y momentos posibles los medios de consumo con sus productos y servicios, sucede que los ingresos con los que se cuenta para convertirlos en valor de cambio surgen de una masa laboral no sólo más reducida sino también más precarizada. A diferencia de la edad de oro fordista, en la cual el consumo ostentó un papel integrador, como emblema de un cierto *status* alcanzado por una ciudadanía atrincherada laboralmente, hoy, con la nueva división del trabajo internacional, el consumo ilustra más bien la dualización social a escala global –la separación entre aquellos afortunados con ingresos regulares y abundantes que están a la última y aquellos que no los tienen y quedan reducidos al subconsumo o a ser, en palabras de Bauman, consumidores frustrados–.

El hiperconsumo *parte de y responde a* las preferencias, exigencias y expectativas estructural y culturalmente condicionadas de esos afortunados con ingresos regulares y abundantes, de esos aproximadamente 2000 millones de personas (VVAA, 2004: 38 y ss.) que constituyen hoy la clase consumidora mundial –“clase consumidora mundial” traduce la expresión “Global Consumer Class”, popularizada a través de diversas publicaciones por Matthew D. Bentley (Bentley, 2008: 17)–. Aproximadamente la mitad de esta clase consumidora mundial se encuentra, en una proporción creciente, en países en desarrollo; China e India, por ejemplo, suman más del 20% del total en la actualidad. Sin embargo, la distribución de consumidores en los casos paradigmáticos de países desarrollados y en desarrollo es ilustrativa: en 2002, el 84% de la población de los Estados Unidos podía ser considerada formando parte de la clase consumidora, mientras que esta calificación sólo podía aplicarse al 12% de la población de India. De ello se deduce que el campo a recorrer por la sociedad de consumo en India y en países como éste es enorme y que, tomando en consideración el conjunto de países en desarrollo, su avance puede implicar en un plazo de tiempo relativamente corto toda una serie de desequilibrios económicos, sociales y ecológicos de alcance global. La clase consumidora mundial constituye un porcentaje de la población mundial que concentraba en 2000 el 81,6% del gasto de consumo privado, una cifra que contrasta nítidamente con el consumo del resto del mundo y, en particular, con el de los 2800 millones de personas que hacia finales del siglo XX vivían con menos de dos dólares al día, cuyo amplísimo subconjunto de los más miserables, los que padecen pobreza extrema, agrupa unos 1200 millones de personas.

¿Cuál es la finalidad del hiperconsumo y de qué modo lo experimentan los miembros de la clase consumidora mundial? Según Lipovetsky, el hiperconsumo tiene como objetivo práctico reducir todos los intercambios sociales a un “continuo consumista cósmico, desincronizado e hiperindividualista” (Lipovetsky, 2007: 10). Pese a ser una extensión o profundización de un conjunto de tendencias ya distinguible en la dinámica del capitalismo de consumo, el hiperconsumo implica un cambio cualitativo en virtud de tres rasgos específicos. (1) En primer lugar, el hecho de que la propia dinámica expansiva de la publicidad y el marketing haya derivado hacia la promoción permanente y omnipresente: “La era del turboconsumismo –dice Lipovetsky– es inseparable de la inflación publicitaria, del mundo como marca y representación: coincide con la desaparición de los espacios desprovistos de signos comerciales.” (*Ibidem*: 167). (2) En segundo lugar, la instauración de un culto a las marcas que, en la fragmentación del sistema de legitimidades impulsada por la moda plena, devienen faros de la elección y el gusto: “Cuando la moda se balcaniza y descentraliza, crece la necesidad de puntos de apoyo y de referentes ‘reconocidos’ por los medios o garantizados por los precios; cuando las normas del ‘buen gusto’ saltan en pedazos, la marca permite tranquilizar al comprador” (*Ibidem*: 45). (3) En

tercer lugar, el hecho de que la modalidad de la experiencia del consumo que se ha impuesto con mayor rotundidad esté asociada más que en ningún otro momento con los rasgos de lo lúdico, lo participativo y lo afectivo: “En este contexto, el hiperconsumidor busca menos la posesión de las cosas por sí mismas que la multiplicación de las experiencias, el placer de la experiencia por la experiencia, la embriaguez de percibir sensaciones y emociones nuevas: la felicidad de las ‘pequeñas aventuras’ compradas *à forfait*, sin riesgos ni inconvenientes.” (*Ibidem*, 57).

DISCUSIÓN

(*Ad a*) Aunque la sociedad de consumo y su extensión contemporánea, el hiperconsumo, alientan la pretensión de configurar totalmente la existencia cotidiana de los hombres, las mujeres y los niños, resulta muy complicado admitir que impliquen necesariamente formas de totalitarismo. Como sugiere Benjamin R. Barber, la historia de las realidades brutales que encierra el término “totalitarismo” representa un argumento bastante fuerte “en contra de usarlo metafóricamente para dramatizar las formas menores de manipulación que caracterizan las relaciones de mercado hoy en día” (Barber, 2007: 213). Adorno, Horkheimer y Marcuse sustentaron su acusación de totalitarismo sobre la base de que la sociedad de consumo fomentaba la presencia de pseudonecesidades frente a necesidades auténticas y la existencia de pseudoindividuos frente a individuos auténticos o no alienados. Pero, por un lado, resulta dudoso determinar en muchos casos cuál es la diferencia entre una necesidad y una pseudonecesidad –¿Es una pseudonecesidad llevar gafas de sol? ¿Y disponer de aire acondicionado en los transportes públicos? ¿Lo es usar un teléfono móvil? ¿O una maquinilla de afeitar con cinco cuchillas? ¿Acaso leer la trilogía de Stieg Larsson?– y, por otro, para comprender la clase de miseria involucrada en ser un pseudoindividuo habría que saber previamente cómo es un individuo auténtico o no alienado, algo que puede ser intuitivo pero que resulta difícilmente especificable.

Por otra parte, la acusación de que la sociedad de consumo es totalitaria, además de inadmisibile, es, como se sugería antes, notoriamente exagerada. Puede decirse que una sociedad totalitaria no sólo procura ahogar toda manifestación de libertad personal, sino que, además, se propone adoctrinar a los individuos para que entiendan su sometimiento como una forma de libre adhesión –falsa consciencia–. Sin embargo, es difícil sostener seriamente que en las sociedades permeadas por el hiperconsumo haya desaparecido la libertad y la mayoría de los individuos no comprendan en la mayoría de los casos cuándo están siendo manipulados. Lo que sí puede decirse, en todo caso, es que el hiperconsumo fomenta un significado limitado de la libertad –soy libre para comprar– en lugar de la extinción de la

libertad y una consciencia igualmente limitada de uno mismo –soy un consumidor– más que una falsa consciencia.

(*Ad b*) La alarma acerca de los peligros de la manipulación publicitaria, justificada en su momento, está hoy hasta cierto punto trasnochada porque el propio desarrollo de la sociedad de consumo la ha convertido en irrelevante. Como estrategia para estimular la motivación de los consumidores que, en la primera sociedad de consumo de masas, todavía estaban anclados familiar y socialmente a rutinas previas a las de la era del consumo, la manipulación publicitaria tuvo su momento, pero hoy el individuo ya se incorpora al consumo motivado, de ahí que, como reza el título del libro de Schor, pueda decirse sin exageración que ha “nacido para comprar”. Demostración de ello es también el cambio de tendencia general observado desde hace tiempo en el discurso publicitario: en lugar de la ramplonería de presentar al producto *X* con su función precisa para cubrir la necesidad *Y*, está en boga suspender toda alusión a sus características concretas, e incluso a la necesidad que viene a satisfacer, y envolverlo en una iconografía o una retórica próxima a la de las visiones generales del mundo. En este sentido, Carlos Lomas sostiene:

El escenario de la persuasión publicitaria es ahora ante todo ese paisaje comunicativo en el que lo que se fomenta, estimula o vende no es ya tanto un producto aislado como una determinada manera de entender las relaciones entre unos y otros (o entre unos y otras), una forma concreta de concebir el mundo (y la organización de las sociedades humanas en él) y un estilo de vida en el que el sentido de la existencia cotidiana sólo es posible si se construye sobre los cimientos de los hábitos de consumo y sobre la convicción de que las cosas son como son (inevitables e imprescindibles) y no es posible imaginarlas, salvo en el espacio alegórico de los anuncios, de otra manera. (Lomas, 1996: 48)².

(*Ad c*) La idea de que en el escenario social y político es posible retroceder a la situación en que las exigencias de los ciudadanos y los consumidores vuelvan a estar equilibradas y, por tanto, sea posible que un llamamiento cívico como el que propone Benjamin Barber encuentre una mayoría de receptores atentos y responsables, simplemente pasa por alto el profundo cambio de escenario. Ciertamente, a lo largo del siglo XX, el acceso a la ciudadanía ha estado vinculado al logro y mantenimiento de un puesto de trabajo. Como escribió cierta vez Ulrich Beck: “El ciudadano tenía que ganar su dinero de una u otra manera para dar sentido a su derecho de libertad política.” (Beck, 1998: 97). Pero hoy estamos en un capitalismo de consumo y, al menos dentro de la clase consumidora mundial, parece que no resulte posible distinguir entre consumidores y ciudadanos. Por consiguiente,

² En un sentido similar, Lipovetsky, 2007: 167. Desde un punto de vista notablemente más crítico, véase Grupo Marcuse, 2006. Para una lúcida comprobación de la afinidad secreta entre los discursos de la publicidad y la filosofía, véase Quessada, 2006.

a diferencia de lo que cree Barber, no tiene por qué predominar la esquizofrenia cívica: cada vez es más claro que el consumidor es ciudadano y el ciudadano consumidor. Por un lado, la tendencia de la sociedad de consumo, agudizada en el hiperconsumo, es a convertir cada vez más ámbitos de la vida social, desde las relaciones sociales a la solidaridad o el ecologismo, en espacios mercantiles. Naturalmente, esta misma tendencia alcanza también a la política (la política como objeto de consumo). Por otro lado, si Hanna Arendt tenía razón al sostener que la libertad política debía significar participación en el gobierno o no significar nada, entonces es evidente que los consumidores la tienen *qua* consumidores en la medida que logran del Estado la satisfacción de sus demandas concretas o la regulación del entero ámbito de sus derechos y obligaciones (la política como objeto para el consumo).

DEVALUACIÓN POLÍTICA: DEMOCRACIA MEDIÁTICA Y DEFENSA DE LOS CONSUMIDORES

A lo largo de la historia, los filósofos políticos y los políticos profesionales han tenido la oportunidad de evocar, indicar, asumir o ejemplificar la grandeza del ideal político, si bien es cierto que, mientras los primeros lo han hecho sistemáticamente, sólo algunos de los segundos lo han podido hacer en ocasiones excepcionales. En todos estos casos, y por ajustarse a la formulación de José Manuel Bermudo, puede decirse que tanto unos como otros han venido a proponer o suscribir versiones distintas de lo que significa construir la ciudad en común (*Cfr.* Bermudo, 2001). Pero hoy la globalización del hiperconsumo dificulta enormemente la necesaria tarea política porque ésta se opone, como nunca antes, a una ciudad pensada y orientada hacia el consumo y a una ciudadanía desgajada en patrones de consumo y estilos de vida distintos. De manera que, si bien tiene razón Barber al señalar que hoy la “paradoja de lo público y lo privado que opone el capitalismo a la civilización trabaja para derrotar las aspiraciones comunes ‘dando poder’ a los deseos privados” (Barber, 2007: 131), tampoco deja de tenerla Bermudo cuando, consciente de este contexto, arguye que el “dar sentido a la vida en común en un momento de máxima individualización y subjetividad” (Bermudo, 2001: 52) se ha convertido en el reto tal vez más importante de la filosofía política contemporánea.

Ahora bien, si las condiciones y las rutinas del hiperconsumo se mantienen, monopolizando el espacio social y extendiéndose en el tiempo a las generaciones subsiguientes, sobre cuya manipulación y adoctrinamiento en el consumo desde muy temprana edad ya advierten Barber y Schor, entonces creo que el reto es sencillamente insuperable. El enfoque mercantil, instrumental e individualizado que el consumo proyecta sobre nuestras relaciones con las cosas y las personas afecta también a la política, a lo que los políticos y los ciudadanos hacen, y cómo lo hacen, entre sí y recíprocamente. De este modo, la política, como expresión de lo común y

universal –en el ideal, el autogobierno de los ciudadanos de una república libre– se devalúa como expresión de lo privado y lo particular, pasando a ser o bien un objeto que se consume o bien la única forma de gestionar por parte del Estado una realidad social particular que el poder del mercado y las grandes empresas han convertido en única y global.

La democracia mediática –o, en otras denominaciones, la democracia centrada en los medios, la democracia espectáculo, la democracia del público, etc.– encapsula la política como un objeto que se consume a través de los medios de comunicación. Desde el punto de vista del espectador, la política, inmersa en las rutinas informativas de medios que operan 24 horas al día y 7 días a la semana, acaba reducida, junto a tantos otros asuntos de calado, a partículas de información – declaraciones, el fragmento de una comparecencia, un gesto durante una rueda de prensa, la aseveración seguida de los aplausos en el *meeting*, flashes de un rifirrafe en el parlamento– que son engullidas y, casi al instante, olvidadas. Desde el punto de vista del político, su consciencia del sesgo de los medios sobre su figura y declaraciones no le hace ignorar que ése es el precio a pagar: sólo la presencia en los medios –y, en especial, en la televisión e Internet– puede garantizar alguna posibilidad de lograr la victoria u obtener una representación relevante. Ahora bien, entre un lado y el otro de la pantalla, entre la escenificación política y la audiencia mediática, el patrón de interacción lo ofrece el hiperconsumo.

Los partidos políticos se han convertido paulatinamente en marcas electorales cuya estrategia, elección de candidatos, diseño de campaña, política de comunicación y retórica estándar responde punto por punto a la creencia de que operan en un mercado y de que, por tanto, no sólo es legítimo, sino tremendamente eficaz utilizar técnicas de mercado para atraer a los votantes. Como ha señalado de manera convincente Pedro Gómez:

Es, pues, importante recalcar que el marketing político parte de la interpretación de los fenómenos de comunicación y de reclutamiento político en términos de mercado, aceptando el dogma del marketing comercial: la oferta debe estar subordinada a la demanda, que es el principio del marketing de posicionamiento. En el marketing político los gobernantes, los partidos políticos y los candidatos se equiparan a empresarios con capitales políticos que quieren conquistar clientelas electorales. Para ello proponen programas, hombres o ideas que responden a la demanda. Adaptan su producto al mercado. (Gómez, 1999: 92)

Las transformaciones sociales que agitaron el final del siglo XX y que, aparentemente, han eclipsado a las clases sociales, junto con el auge de los medios, han producido cambios de tendencia importantes en las formas de la militancia y la adscripción política. En términos generales, puede decirse que se ha consumado la

metamorfosis del electorado en audiencia, la cual, en palabras de Guy Hermet, es “ese público dedicado al *zapping* que en otros tiempos recibía la denominación de pueblo soberano” (Hermet, 2008: 49). En particular, puede decirse que la relación del votante, el simpatizante o el afiliado con su partido se ha hecho mucho más flexible y volátil: ya no es tanto un vínculo de por vida sobre la base de unas convicciones inamovibles como una conexión con lo público que se vive, como la mayoría de las acciones bajo el hiperconsumo, en términos de una experiencia participativa o incluso lúdica. Por eso acierta Lipovetsky al sostener que el “compromiso en cuerpo y alma ha sido substituido por una participación pasajera, a la carta, a la que uno consagra el tiempo y el dinero que quiere y por la que se moviliza cuando quiere, como quiere y conforme a sus deseos primordiales de autonomía individual” (Lipovetsky, 2002: 320). Por estas razones, no debería resultar extraño para nadie que hoy, cuando se habla de redes sociales y acciones sociales, se piense natural y respectivamente en el *Facebook* y las *flashmobs*.

Por último, la política también sufre una devaluación de su sentido clásico cuando se revela como un objeto para el consumo, esto es, como un medio usado por el Estado para gestionar, satisfacer o regular las demandas de los consumidores o, lo que es mucho más frecuente, de las empresas interesadas en vender sus productos o servicios. La movilización de recursos públicos con el único objetivo de facilitar la generación de beneficios comerciales –movilización, por otra parte, inevitable– demuestra la subordinación del Estado al empuje del mercado, es decir, demuestra no sólo el eclipse de los viejos ciudadanos y el ascenso de los nuevos consumidores, sino también la pérdida de la orientación pública y universalista de la política en beneficio –y nunca mejor dicho– de una esfera privada y particular omnipotente.

A pesar de todo, el desarrollo de la sociedad de consumo y el predominio actual del hiperconsumo, que como hemos visto devalúan la política en su sentido más clásico, tal vez estén poniendo las bases para una diferente construcción de la ciudad, una que en lugar de oponerse al mercado, lo asuma como espacio inevitable desde el cual operar. En este sentido parecen estar trabajando múltiples asociaciones, de carácter nacional e internacional, que se esfuerzan por establecer y defender los derechos de un consumidor al que se le entiende como sujeto político pleno. Sin embargo, este fenómeno del consumismo político, del que ya se han ocupado con detalle diversos autores (por ejemplo, *Cfr.* Micheletti, Follesdal y Stolle (eds.): 2009), habrá de ser el tema de otra intervención.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Theodor y Horkheimer, Max (2003). *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Trotta.
- ALONSO, Luis Enrique (1985). "Los orígenes del consumo de masas: el significado de una transformación histórica", en *Estudios sobre consumo*, 6.
- ALONSO, Luis Enrique (2005). *La era del consumo*, Madrid: Siglo XXI.
- BARBER, Benjamin (2007). *Consumed. How markets corrupt children, infantilize adults, and swallow citizens whole*, Nueva York: Norton.
- BAUMAN, Zygmunt (2007). *Vida de consumo*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económico.
- BECK, Ulrich (1998). *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona: Paidós.
- BENTLEY, Matthew (2008). *Planning for Change: Guidelines for National Programmes on Sustainable Consumption and Production*, New York: United Nations Environment Programme.
- BERMUDO, José Manuel (2001). *Filosofía política I. Luces y sombras de la ciudad*, Barcelona: Ediciones del Serbal.
- FRIEDEN, Jeffrey (2007). *Capitalismo global. El trasfondo económico de la historia del siglo XX*, Barcelona: Crítica.
- GRUPO MARCUSE (2006). *De la miseria humana en el medio publicitario*, Barcelona: Melusina.
- GALBRAITH, John Kenneth (2008). *La sociedad opulenta*, Barcelona: Ariel.
- HERMET, Guy (2008). *El invierno de la democracia: Auge y decadencia del gobierno del pueblo*, Barcelona: Los libros del lince.
- LIPOVETSKY, Gilles (2002). *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas*, Barcelona: Anagrama.
- LIPOVETSKY, Gilles (2007). *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*, Barcelona: Anagrama.
- LOMAS, Carlos (1996). *El espectáculo del deseo. Usos y formas de la persuasión publicitaria*, Barcelona: Octaedro,
- MARCUSE, Herbert (2009). *El hombre unidimensional*, Barcelona: Ariel.
- MICHELETTI, Michele, Follesdal, Andreas y Stolle, Dietlind (eds.)(2009). *Politics, Products, and Markets. Exploring Political Consumerism. Past and Present*, New Brunswick: Transaction Publishers.

- MORIN, Edgar y Adorno, Theodor (1967). *La industria cultural*, Buenos Aires: Galerna.
- PACKARD, Vance (1992). *Las formas ocultas de la propaganda*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- QUESSADA, Dominique (2006). *La era del siervoseñor: la filosofía, la publicidad y el control de la opinión*, Barcelona: Tusquets.
- RIESMAN, David (1965). *Abundancia ¿para qué?*, México D.F.: Fondo de Cultura Económico.
- RÖPKE, Wilhelm (1971). *A humane economy: The Social Framework of the Free Market*, Indianapolis: Liberty Fund.
- GÓMEZ, Pedro (1999). "El marketing político como producto de la democracia mediática", en Muñoz-Alonso, A. y Rospir, J. L. (eds.). *Democracia mediática y campañas electorales*, Barcelona: Ariel.
- SANDEL, Michael (2008). *Filosofía pública. Ensayos sobre moral y política*, Barcelona: Marbot.
- SCHOR, Juliet (2006). *Nacidos para comprar. Los nuevos consumidores infantiles*, Barcelona: Paidós.
- VVAA (2004). *La situación del mundo 2004*, Barcelona: Icaria editorial.

DE LA QUIETUD ESTATAL AL MOVIMIENTO SOCIAL

Marta Palacín Mejías¹

Universitat de Barcelona

Resumen:

Partiendo de la idea de Estado en Fichte y de su definición de contrato social y de propiedad mediante el uso, denunciamos el incumplimiento del pacto por parte del Estado y localizamos en tal incumplimiento el surgimiento y la legitimación de los movimientos sociales. Subrayamos también la importancia del espacio público –físico y virtual- como lugar de *ex-presión*², y la presencia de los movimientos en éste como condición *sine qua non* para lograr cambios.

Palabras clave:

movimiento social, quietud estatal, Fichte, contrato social, *communitas* virtual, *auctoritas*, *potestas*

Abstract:

Starting with Fichte's idea of State and his definition of Social Contract and Property by use, we denounce that the State has failed to fulfill its end of the Contract and we place in that failure the emergence and legitimation of social movements. We also stress the importance of public spaces - both physical and virtual- as places of ex-expression and the presence of social movements in them as an imperative in order to attain change.

Key words:

Social Movement, Fichte, Social contract, Virtual *Communitas*, *Auctoritas*, *Potestas*.

Recibido: 2/11/2014

Aceptado: 16/01/2015

¹ Marta Palacín Mejías -marta.palacin@ub.edu-, autora del texto De la quietud estatal al movimiento social es licenciada en Periodismo por la UAB y licenciada en Filosofía por la UB, máster en Tradición Clásica y Pensamiento Contemporáneo UB y doctoranda en la UB. Trabaja como profesora de Filosofía en la Casa Elizalde y en la Universitat de Barcelona como responsable de Dinamització Lingüística en las Facultades de Filosofía, Geografía e Historia y Biblioteconomía y Documentación. Colabora con el *Cicle de Filosofia a les Biblioteques de Barcelona*.

² La intención de intercalar un guión en la palabra *expresión*, convirtiéndola en *ex-presión*, y enfatizando su etimología, atiende a la necesidad de este texto de subrayar que, más allá de la manifestación, del pronunciamiento, se lleva a cabo un pulso, se presiona para recibir una respuesta, para motivar un cambio. Aprovechamos, pues, el prefijo *ex-* (que suele significar *fuera*), en referencia al espacio abierto, y público, y la *-presión* que se pretende ejercer sobre unas estructuras estatales que *per sé* ni propondrían ni fácilmente integrarían esos cambios que demanda la sociedad.

La búsqueda del artista por comprenderse, autoconfigurarse y crearse en su arte tiene a proceder de la liberación de su contexto histórico y sus paradigmas. Como respuesta al Naturalismo escénico se sucedieron vanguardias corporales y teatrales, como respuesta a los Absolutismos, al imperialismo y a las dictaduras surgieron los revolucionarios³.

Cuando Fichte teorizó acerca del Estado, Rousseau terminaba de matizar la idea de contrato social que conocemos y surgía el Estado industrial. Es también en ese tiempo cuando la historia de los movimientos sociales establece su inicio. Y es que así como el Estado es todo flexibilidad en lo que a mercado se refiere, se torna rígido cuando de la sociedad se trata. El hecho de que el Estado no cumpla con su parte del pacto es el germen de tantos movimientos sociales. Abordaremos a continuación este conflicto entre unos ciudadanos que se mueven para lograr cambios y de un Estado estático que se opone a ellos y los combate. Lo haremos de un modo básico y embrionario: embrionario porque nos quedaremos en Fichte, sin llegar a dialogar ni con Hegel ni con Marx, ni con tantos otros autores que pensaron el Estado a posteriori; y básico porque nos centraremos en la cuestión del contrato social, sin profundizar en la cuestión de la soberanía o la figura del monarca. A continuación, podremos plantear Internet como espacio también público –aunque virtual en vez de físico- que permite *re-unir* a la comunidad y organizar sus movimientos; movimientos que el Estado interpreta como amenazas.

PACTO Y PROPIEDAD. EL ORIGEN DEL ESTADO COMO GARANTE

El derecho económico de Fichte data de principios del siglo XIX, cuando el filósofo localiza el derecho a la perdurabilidad como el más original de todos, y afirma que es inviolable. Dicha perdurabilidad pasa por unas condiciones de posibilidad en las cuales el individuo pueda procurarse el sustento. Así, como la propiedad de cada individuo es el propio trabajo, y éste se lleva a cabo gracias al cuerpo; entonces, el derecho a la propiedad consiste en poder trabajar para vivir.

Los ciudadanos cierran el pacto según el cual el Estado debe adoptar las medidas que garanticen que todos puedan trabajar para que todos puedan desplegar sus condiciones y puedan también subsistir. Pero ello implica que una persona pueda utilizar elementos de su entorno, por lo que Fichte ve la propiedad en el uso y no en el objeto. Para ilustrarlo podemos pensar en un terreno que usan diferentes personas sin interferir los unos en las actividades de los otros, siendo éstas, por ejemplo, el cultivo de manzanas, el de trigo, la búsqueda de minerales y el cuidado de abejas en un mismo terreno.

³ Silva Garay, 2010.

Fichte afirma que el Estado debe garantizar tres aspectos. Primero, que el cuerpo viva para llevar a cabo su trabajo; después, el trabajo y el salario deben garantizar la formación y el ocio; y, finalmente, tiempo suficiente como para poder participar activamente en la acción política. De todo ello se deriva que los productos necesarios para poder vivir se deben garantizar y tienen que ser accesibles de modo que sus precios estén en consonancia con los salarios y, éstos, con el trabajo. Entonces, el Estado debe intervenir regulando la distribución: orientando la producción y la relación entre trabajo y salario. A ojos de Fichte, “el Estado, como toda institución humana que es meramente un medio, tiende a su propia aniquilación: el fin de todo gobierno es hacer superfluo el gobierno⁴”. Porque, por otro lado, el mercado libre es el *estado de naturaleza* en la economía, es contrario al *pacto social*. Si el Estado regula la economía, se evitan procesos especulativos que aumenten las desigualdades y desprotejan a parte de la población. Llegados a este punto cabe recordar que la potestad del Estado radica en un ordenamiento jurídico que descansa en la intersubjetividad. El reconocimiento mutuo es la condición necesaria. Por tanto, si el Estado no vela porque alguien pueda procurarse el sustento, el pacto se rompe, y las personas agraviadas quedan legitimadas para cuestionar la potestad del Estado.

Mientras la *auctoritas* de la que habla el derecho romano consiste en una legitimación reconocida socialmente, cuyo origen está en el saber y que se otorga a ciertos ciudadanos o instituciones; la autoridad de la gozan nuestros Estados policiales no es *auctoritas* sino *potestas*. Asociamos su autoridad a la imposición, a la superioridad del que se erige en monopolio de la violencia. Se trata de un poder que llama *violentos* a los manifestantes. Es ese poder que señaló Foucault, que comprobó Weil y que encerró a Artaud.

EL MOVIMIENTO SOCIAL COMO *MAYORÍA DE EDAD*⁵

Nos otorgamos alma, algo difícil de definir y localizar, pero que nos remite unívocamente al movimiento. Tal es el término con el que damos vida: animamos. Ese órgano abstracto que es el alma, los antiguos griegos ya lo asociaron con el sentir y el pensar⁶. Y el movimiento social no deja de ser uno de los resultados del sentir y el pensar de un grupo de personas. Con él se manifiesta un dolor, se denuncia una injusticia y se reclama un cambio. A ese movimiento se oponen los Estados. Tamañas construcciones artificiales son, por definición, enemigas de la diversidad y del cambio; sea cual sea su color o ideología. López Petit ya lo advierte cuando afirma que “el poder impone un

⁴ Fichte (*Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*. 1795: 1-3, 37) citado en Turró (1997) 83-98

⁵ Kant, 1785. En su texto *¿Qué es la Ilustración?*

⁶ Aristóteles en el *De Anima* y Platón en el *Fedón*.

funcionamiento ideal, pero que se reduce al fin y al cabo, (...) al dualismo vida-muerte: aquello que se mueve lleva hacia la muerte, y se mata aquello que se mueve⁷”.

En tal movimiento, en la acción, es donde para Fichte -padre del *No-yo*⁸- tiene lugar la intersubjetividad⁹; de modo que aquello práctico queda por encima de lo teórico dado que sólo escapando del solipsismo alcanzamos aquello superior que resulta de la diversidad de consciencias y de su interrelación. A ese *No-yo* se le debe sumar la dialéctica. No hay proceso sin dialéctica para Fichte: sólo el contraste y la réplica llevan a avanzar, a construir. Como decía Weil, “al hombre no le ha sido dado hacer el bien sino sólo apartar el mal¹⁰”. Pero el Estado entiende tal dialéctica como un problema, como una amenaza a sus inmensas estructuras, y la penaliza: dedica más recursos a acallar las demandas de cambios de los que a menudo implicaría llevarlos a cabo. Sin embargo, el Estado topa en su empeño inmovilista con una sociedad que, por muy castigado o desoído que esté el protestar, no se calla. Esa sociedad es la que ha alcanzado la mayoría de edad, en tanto se expresa, en tanto habla por sí misma y se hace cargo; a diferencia de una sociedad infantil –de *infans*, el que no tiene voz, el que no se expresa en público- que necesita de un tutor para que la represente y hable en su lugar.

Efectivamente, dicha sociedad adulta lleva ya tiempo organizándose en sindicatos, cooperativas y manifestándose. Es por ello que, ahora que vamos a referirnos a cuando se une y alza su voz, la llamaremos *comunidad*. Ambas tienen un origen común¹¹ en la griega *koinonía* –donde se contempla que un grupo de personas tiene algo en común. Al pacto que comparte una sociedad hay que añadir la unión para lograr cubrir necesidades no básicas, y entonces tendríamos una amplia acepción de la palabra comunidad, la que incorpora un movimiento social. *Sociedad y comunidad* son palabras que desde la Modernidad han ido incorporando matices y que aún hoy se suelen usar indistintamente. Debate terminológico aparte, dejamos de usar la palabra *sociedad* –que usábamos para referirnos al conjunto de ciudadanos de un Estado- para referirnos a la *comunidad*, puesto que ahora nos centraremos en cuando partes de la sociedad se unen y se coordinan para lograr cambios. Dicha comunidad ha incorporado Internet como medio no sólo de difusión sino también de encuentro. Esa comunidad potencial, atomizada, relegada al espacio privado que eran las fincas de vecinos y otros contados locales, tiene ahora donde encontrarse. De nuevo en el foro, los ciudadanos tratan sus carencias, dudas y quejas; pues compartir la carencia descansa en los fundamentos de la comunidad, también en su escena virtual. Esos foros han resucitado fruto de la necesidad de lugares de encuentro para el debate y pese a una planificación urbanística que ha ignorado o

⁷ López Petit, 2003.

⁸ El Yo se descubre a través del No-Yo, se ubica a sí mismo en la relación con los otros; así, no habría Tú sin Yo ni viceversa.

⁹ Turró, 2012: 83-113

¹⁰ Weil, 1996: 31.

¹¹ Mazzola, 2011.

dificultado tal necesidad, y que es cómplice de que los centros de las ciudades sean hoy básicamente mercado.

LA *COMMUNITAS* VIRTUAL

El temor a la muerte, como consciencia de la finitud del cuerpo y la incertidumbre acerca de lo que sucede después, distingue al hombre del resto de animales. Y ese miedo, como todo miedo primitivo, en lugar de convertirse a nivel colectivo en una debilidad, la *communitas*¹² lo torna fortaleza. La forma de encarar ese inevitable suceso pasa a ser uno de los rasgos identificadores principales de la comunidad. La cultura aparece en torno a la comunidad, y la *communitas* –como hemos dicho y como observa Espósito- se caracteriza por compartir la carencia de algo. Por eso las derrotas devienen fiestas nacionales y los funerales son públicos. Ambos casos son pérdidas; y unen a los supervivientes¹³. En nuestra cultura, los ritos funerarios, tales como los velatorios, la preservación del luto y el tiempo de duelo, siempre significaban mucho más que una expresión de respeto y afecto a la memoria del difunto. Eran una estrategia defensiva que, tomando como pretexto el interés por el muerto, desempeñaba una función fundamental: preservar el equilibrio individual y social en los vivos. Otros ritos como el doblar de las campanas o el paseo del cortejo fúnebre reforzaban el significado de compartir el dolor con la comunidad. Es por ello que la muerte de algún miembro de la *communitas* a manos de la autoridad ha sido en más de una ocasión la chispa que enciende la hoguera con la que el poder se quema. Un ejemplo reciente es el del inicio de la bautizada *Primavera árabe*, cuando Túnez salió a la calle porque la policía acabó con la vida de un joven; lo mismo que sucedió en más de una ocasión en las *banlieues* francesas.

Las personas hacen uso de las redes sociales, y de internet en general, para informar y convocar las protestas. Pero éstas exigen la presencia y los gritos de los manifestantes; esto es, su cuerpo. Sólo exponiendo el cuerpo demostramos compromiso, cuerpo que es a la vez identidad. Y, en esa acción, la *communitas* no sólo se *re-une* sino que *re-toma* el espacio. Fichte habla también de lo imprescindible de nuestra corporalidad para que se dé el reconocimiento. La colimitación de las libertades, que es el reconocimiento, es el fundamento del Estado de derecho. La colimitación, efectivamente, implica ambas partes, tanto a los ciudadanos como al Estado. Por eso Fichte –a diferencia de Kant y Hegel- es contrario al Estado de excepción, porque con él desaparece, y legalmente, la limitación a la que también por su parte debe someterse el Estado.

¹² Espósito, 2003.

¹³ Del mismo modo, en muchas manifestaciones se teatraliza la muerte de, entre otros, la democracia o los derechos de las mujeres.

RAZÓN DE ESTADO¹⁴

Al Estado degenerado, que sólo busca su perpetuación y que usa el *contra-teatro*¹⁵ para proporcionar versiones amenazadoras de aquellos elementos que únicamente representan una amenaza para su pervivencia, se lo conoce como *Estado-guerra*¹⁶. Este *Estado-guerra* se ha creído a pies juntillas a Carl Schmitt y su teoría del *otro*, pero ese *otro* está ahora dentro de las fronteras. La guerra contra ese *otro* debe entonces cambiar de forma: las murallas y los ejércitos no sirven, y la guerra adquiere una dimensión doméstica, constante. Hay quienes la llaman *biopolítica*. Apela al control de los cuerpos y los encierra en manicomios y cárceles, a veces por sus ideas, a veces por sus actos. En ocasiones incluso encierra los cuerpos dentro de sí mismos, con ayuda de medicación. En cualquier caso, se trata de aquellos *diferentes*¹⁷, de quienes no cumplen las normas de muerte que dicta el Estado.

El Estado -debido a la labor de juristas del corte de Schmitt- acepta la misma violencia que pretende en teoría, más bien en origen, combatir; por eso el Estado es la organización que más violencia ejerce. Los dos últimos siglos han sido testigos de cuántas injusticias se han cometido en y con los Estados, a través de sus ejecutivos y avalados por el Derecho. El Estado, a través del Derecho –que es legal porque se impone¹⁸-, lo ha permitido porque se confunde la *estructura* del Estado con la *forma* del Estado. Los trabajos de Pompeu Casanovas nos recuerdan que el Derecho se adapta a la forma política, una forma que tanto puede ser una dictadura como una democracia. De este modo es posible que Kelsen y Schmitt –como juristas y no como filósofos- escriban desde el totalitarismo leyes contra los judíos en 1933 y 1934. Y por eso Casanovas reclama “encontrar un fundamento moral en el Derecho¹⁹”, algo en lo que coincide con Fichte. En caso contrario, seguiremos viendo como, a ojos de quienes les bautizan desde el poder, *animales, salvajes y enfermos* –esos *diferentes*- coinciden en ver mermado su raciocinio y,

¹⁴ Maquiavelo (1952: 105) escribió: “Cuando se trata de la salvación de la patria, hay que olvidarse de la justicia o de la injusticia, de la piedad o de la crueldad, de la alabanza o del oprobio y, dejando de lado toda consideración ulterior, es necesario salvar a la patria, con gloria o con imaginación.”

¹⁵ Malcom X (1962) afirma: “Si no estáis prevenidos ante los medios de comunicación, os harán amar al opresor y odiar al oprimido”.

¹⁶ López Petit, 2003.

¹⁷ El feminismo, los feminismos, son el ejemplo no sólo de cómo un movimiento social puede devenir paralelamente una corriente de pensamiento sino también de la diversidad que admite. Es decir, si bien el origen del movimiento se halla en la lucha contra el menosprecio a la mujer en todos los ámbitos, hoy el feminismo es portavoz de muchos otros, diferentes como el inmigrante o el homosexual. Y, lo mismo que los obreros con su empeño, a través de huelgas, sindicatos y otras medidas, lograron cambios en las leyes, también el feminismo ha conseguido nuevas medidas.

¹⁸ Hobbes aseguró (1988: II, 26) que “la ley proviene de la autoridad, no de la verdad”: “auctoritatis, non veritatis, fecit legem”.

¹⁹ Casanovas, 2014.

con ello, sus derechos. El Estado, con su *potestas*, detenta el monopolio de la definición de razón y dice actuar en nombre de ella. Todo el que se opone a sus designios queda, pues, privado de razón; con lo que deja de ser humano, y pasa a ser animal. Y animal es entonces el modo de combatirlo.

Hay en este punto que recordar algunos personajes de los relatos kafkianos, que nos reconcilian con esa parte animal que también tiene el ser humano, y que cuanto más la niega más animal se vuelve. El hecho de ser animal en la literatura de Kafka no es despectivo, más bien al contrario. Con pluma cabalista el escritor codifica la reivindicación de la naturaleza, nuestra animalidad; y en la aceptación de ésta radica nuestra toma de consciencia. Apuesta por aceptar esa doble naturaleza que, como en los héroes trágicos, debe jugar a nuestro favor en lugar de someternos. Podemos encontrar un elogio de ello en Giordano Bruno²⁰ cuando dice que el centauro Quirón bien merece permanecer en los cielos. Dada su condición de mitad equino y mitad dios, Quirón parece encarnar lo humano, que es verdaderamente humano cuando considera su condición animal y no sólo la elevada, la divina, esto es, la racional. Adorno valora en Kafka su capacidad de adelantarse a la Alemania que se avecinaba y de plasmar los brotes de inhumanidad que para la mayoría de sus coetáneos no eran suficientemente explícitos. Capta el *Zeitgeist*²¹ y lo encripta de nuevo en su obra con la secreta intención de estarlo, a la vez, desvelando.

En la misma línea, Adorno observa que el hombre que es consciente de su animalidad, y que acepta tal naturaleza, goza de dignidad y que, en esa reconciliación, se da la coherencia. En cambio, el hombre tendente a ser robot es el que ha potenciado únicamente la razón, y queda deshumanizado. Por eso Adorno insiste en lo material sin que lo natural llegue a cosificarnos.

Decimos que en las democracias no hay esclavos, pero el modelo de Estado que tanta homogeneidad demanda puede acabar convirtiéndonos en robots, sólo cumpliendo órdenes, por injustas que sean, por absurdas que sean. Obedeciendo, siendo cívicos, sirviendo al Estado para que se perpetúe. Todo ello con ayuda de la repetición, como señala Weil. Obreros, soldados y niños operan mediante tal repetición; una repetición que impide el pensar, y que recuerda a los protocolos de la omnipresente burocracia. La repetición no nos hace mejores, pero sí previsibles, y cómodo nuestro manejo. Si eso sucede, tendremos que recordar que la palabra robot viene del checo y significa esclavo.

ENFERMEDAD QUE CURA

Como de los tildados *salvajes* o *locos* no se puede conquistar su territorio y someterlos, dado que están en suelo común, a lo que se tiende es a encerrarlos, o a amenazarlos con

²⁰ Bruno, 1989.

²¹ Scheler (1961) dijo: *Zeitgeist* -espíritu del tiempo- consiste en “un anteojeras involuntario sobre ciertos aspectos de la cultura espiritual que los mismos hijos de una época no conocen conscientemente”.

encerrarlos. Entonces, esa patología, la diferencia, se queda sobre todo en cárceles y manicomios; y también se exilia. Artaud veía en la consciencia el origen de la enfermedad, de la disfunción que invalida a ciertos sujetos para el modelo de felicidad de consumo y conformismo que oferta el Estado, y los aboca a un aparente fracaso social y profesional, puesto que no pretenden los estándares de éxito que se inculcan. La consciencia, ese conocimiento que antes nos aproximaba al Bien Supremo, a la *eudaimonía* –entendida como plenitud–, provoca ahora melancolía e impotencia, y rabia, y motiva los movimientos sociales. Cada uno le añade a la consciencia el compromiso, el hacerse cargo.

El concepto de *enfermedad* en Artaud guarda cierto paralelismo con el de *aventura* en López Petit, pues ambos designan estados intermedios entre la vida eterna y la muerte, es decir, la vida-viviéndose: “He estado enfermo toda mi vida y no pido más que continuar estándolo, pues los estados de privación de la vida me han dado siempre mejores indicios sobre la plétora de mi poder que las creencias pequeño burguesas de que: BASTA LA SALUD²²”. La consciencia y la plenitud nos hacen libres, con la carga que ello conlleva. Y, mientras, los doctores de este Estado terapéutico nos recetan felicidad, ya sea en dosis de consumo, ya en cápsulas de autoayuda.

Advierte López Petit que “estamos abocados a vivir en una soledad gregaria en la que la felicidad y la libertad tienden a separarse de modo absoluto²³”. Sobrevalorada la felicidad, la sociedad terapéutica aspira a curar a los incómodos enfermos, cuanto menos, a encerrarlos para contener la epidemia; con lo que ya no pueden ser libres. “Es inútil debatir si la libertad es natural, pues a nadie se le puede hacer siervo sin hacerle daño²⁴”. Es por ello que reivindicamos entonces *enfermos* como Weil, Foucault o Artaud: enfermos de compromiso, de cuestionar la psicología imperante y cómplice de las estructuras, enfermos de lucidez. Con ayuda de su pensamiento hemos elaborado este texto, ansiando que su locura cure por fin la cordura monocolor que pretenden los Estados de muerte – donde se asocia lo diferente a un tumor–, y que colabore en la toma de consciencia, dejándonos enfermos de vida.

Del mismo modo que Castoriadis afirma que la democracia no funciona y reivindica la *democracia radical*, el Estado no cumple con su parte del trato, no funciona. Por tanto, se podría reivindicar en paralelo un *Estado radical*; entendiéndose como tal aquel que no se aleja de la propuesta fichteana, que se responsabiliza de proporcionar las circunstancias que permitan a cada persona ser autónoma, procurarse el sustento y que dejen tiempo para el cultivo personal y la participación política.

²² Artaud, 1972.

²³ López-Petit, 1998: 9

²⁴ De la Boétie, 2002: 33

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Theodor W. (2011). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal.

ARTAUD, Antonin (1972). *El ombligo de los limbos*. Buenos Aires: Aquarius.

BRUNO, Giordano (1989). *Expulsión de la bestia triunfante*. Madrid: Alianza.

CASANOVAS, Pompeu (2014). P. *Camins barrats. Devastació i esperança en la filosofia político-jurídica de la Gran Guerra*. Discurso inaugural del curso de Filosofía 2014-15 en la Universitat de Barcelona.

DE LA BOÉTIE, Étienne (2002). *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Madrid: Trotta.

ESPÓSITO, Roberto (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Amorrortu editores.

FICHTE, J. Gottlieb (2006). *La doctrine de l'État*. Paris: Vrin

FOUCAULT, Michel (2008). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI.

HOBBS, Thomas (1988). *Leviatán*. Madrid: Alianza.

LÓPEZ PETIT, Santiago (2003). *El Estado Guerra*. Hondarribia: Hiru.

LÓPEZ PETIT, Santiago (1998). *Horror vacui. La travesía en la noche del siglo*. Madrid: Siglo XXI.

MAQUIAVELO, Nicolás (1952). *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*. Buenos Aires: Librería El Ateneo.

MAZZOLA, Ignacio (2001). "Comunidad, sociedad. Reflexiones desde la historia conceptual". Consultado el 5 de mayo del 2014, *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*. Vol. 29, núm 1. <http://revistas.ucm.es/index.php/NOMA/article/view/NOMA1111140221A/25651>

SCHELER, Max (1961). *El santo, el genio, el héroe*. Buenos Aires: Nova.

SILVA GARAY, Úrsula. "Del cuerpo sin órganos de Artaud a una nueva configuración revolucionaria del cuerpo". Consultado el 2 de abril de 2012, *Investigartes*, en http://www.investigartes.com/inicio/index.php?option=com_content&view=article

&id=61:del-cuerpo-sin-organos-de-artaud-a-una-nueva-configuracion-revolucionaria-del-cuerpo&catid=36&Itemid=72

TURRÓ, Salvi (2011). *Fichte. De la consciència a l'absolut*. Barcelona: Omicron.

TURRÓ, Salvi (1997). "Llei pràctica i esquematització". *De Kant a Fichte. Anuari Societat Catalana de Filosofia*, pp . 83-98.

WEIL, Simone (1996). *Echar raíces*. Madrid: Trotta.

ZIZEK, Slavoj (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Buenos Aires: Paidós.

LAS FALACIAS DE LA IDEOLOGÍA NEOLIBERAL

César Tejedor de la Iglesia

Resumen:

El neoliberalismo se ha convertido en las últimas décadas en la única brújula de la política en el contexto de la globalización económica. Incluso se ha llegado a dar por sentado que el liberalismo económico constituye el “fin de la historia”. La llamada “ciencia” económica trata de dar forma académica a las tesis neoliberales. Este trabajo tiene como objetivo desvelar las falacias que encierra la ideología neoliberal, y mostrar cómo la deriva que ha tomado últimamente la economía política en los países desarrollados no es ni la única posible ni la más beneficiosa posible.

Palabras clave:

Neoliberalismo, capitalismo, ideología, democracia, Estado del bienestar.

Abstract:

Neoliberalism has become the hegemonic political discourse in the context of globalization in the last decades. Economic liberalism has even been considered as the ‘end of History’. That discipline called economic ‘science’ has stablished the neoliberal theory as something irrefutable. The aim of this report is to demonstrate that the neoliberal ideology is full of fallacies, and to show that the current political economy in developed countries is neither the only possible nor the best choice.

Keywords:

Neoliberalism, Capitalism, Ideology, Democracy, Welfare State.

Recibido: 18/10/2014

Aceptado: 23/12/2014

EL NEOLIBERALISMO COMO IDEOLOGÍA.

Darwin no se daba cuenta de qué sátira tan amarga escribía acerca de los hombres, y en particular acerca de sus compatriotas, al demostrar que la libre concurrencia, la lucha por la existencia que los economistas ensalzan como la más alta conquista de la historia, es el estado normal imperante en el reino animal.

(Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, Introducción)

La tarea del escepticismo en la actualidad es más urgente que nunca. Vivimos en un mundo en el que resulta más fácil dejarse llevar por supuestas opiniones convertidas en dogmas por quienes detentan el poder que atender al mero sentido común. Esto ocurre muy a menudo en el ámbito de la “ciencia económica”, expresión que en la mayoría de los casos enmascara lo que en realidad no es más que “ideología económica”. Hoy, la ideología económica del neoliberalismo es el nuevo dogma del mundo capitalista. Y la cuestión no es baladí, pues tiene repercusión directa en la vida de las personas.

Resulta tan difícil como necesario aplicar la duda escéptica a dogmas ideológicos tan enquistados en la mentalidad colectiva que han llegado a considerarse el último y más excelso estadio de la evolución social de la humanidad. Esta es la famosa afirmación de Francis Fukuyama en su controvertido libro de 1992 *El fin de la historia y el último hombre*. Como su propio nombre indica, el neoliberalismo pretende recuperar y reforzar las tesis del liberalismo económico del s. XIX, al tiempo que declara la muerte del reducto socialista que latía en el corazón del decadente Estado del Bienestar. Estado del bienestar que no duda en declarar fallecido por causas naturales, mientras se afana en asestarle las puñaladas que hagan falta por la espalda. Sin embargo, ahora el contexto ha cambiado. Si el liberalismo económico del siglo XIX se desarrollaba en el marco de un modo de producción eminentemente industrial y nacional, ahora el nuevo caldo de cultivo del neoliberalismo es el contexto financiero en el que se mueve el capitalismo global. No obstante, los dogmas sobre los que se asienta permanecen inalterados, para solaz de Francis Fukuyama y quienes se adhieren hoy a su afirmación apocalíptica.

El neoliberalismo se puede definir como una ideología de carácter economicista que considera como primer y único objetivo del Estado el crecimiento económico, bajo el presupuesto de que la solución a todo problema social pasa por un sistema económico saneado. Identifica el crecimiento económico con la acumulación capitalista, y considera la iniciativa privada y la libre competencia como los únicos

medios rentables para generar crecimiento. Es importante recordar en este punto que el crecimiento económico se refiere al porcentaje en el que la producción de bienes y servicios de un país se incrementa anualmente. El indicador para medir la producción es el PIB (Producto Interior Bruto). Pero el PIB se refiere únicamente al valor monetario de la cantidad producida, es decir, los precios de los productos y la cantidad vendida *en el mercado*, sin tener en cuenta otros factores vinculados al bienestar social o a la sostenibilidad medioambiental. Cualquier traba o intervención del Estado en los propios mecanismos reguladores del mercado es considerada como una injerencia perjudicial para el interés general, además de una inmoralidad en tanto que obstruye la libertad y la iniciativa creadora de los individuos. El profesor de Harvard Robert Nozick consideraba a este respecto que el Estado debe limitarse a ser un “Estado mínimo”, cuya función se desmarca de cualquier ficción intervencionista y se reduce a la mera salvaguarda del derecho a la propiedad privada. Su función se limita a garantizar que se cumplan los contratos privados¹. La receta neoliberal consiste por tanto, entre otras cosas, en implementar políticas de reducción salarial para abaratar el coste de producción, poner el poder del Estado al servicio del capital en general y de las inversiones financieras en particular, fomentar la iniciativa privada, reducir al mínimo las subvenciones y ayudas públicas, reducir la financiación pública de servicios e impulsar su privatización, o contener el poder de los sindicatos.

Como corolario de la consideración del Estado como Estado mínimo, desmarcado de la función correctora del mercado que le atribuye el malogrado Estado del bienestar, la ideología neoliberal tiende a considerar la inversión pública, a la que intencionadamente se tiende a denominar “gasto público”, como algo absolutamente improductivo, en tanto que no genera crecimiento económico. La considera, en todo caso, como un acto gratuito de caridad, no como un deber de justicia social por parte del Estado. Incluso considera la redistribución de las riquezas y la ayuda social como un gasto inútil y contraproducente para los propios beneficiarios, aún en los casos de pobreza extrema². En circunstancias de crisis

¹ El libro de C. Rodríguez Braun y J.R. Rallo titulado *El liberalismo no es pecado*, publicado en 2011, se ha convertido en el referente de los defensores del neoliberalismo en España en la actualidad. Considera que cualquier intervencionismo estatal es “infantil” y ajeno a los intereses reales de los ciudadanos, en tanto que coarta la libertad de los individuos: “El marco de las instituciones es un pilar de la creación de riqueza, pero lo es en la medida en que protege y consolida la libertad de los ciudadanos, su propiedad y sus contratos, y no lo es en la medida en que los restringe o avasalla” (p. 224). Así, por ejemplo, consideran los impuestos como una intromisión intolerable de los Estados en el derecho de los ciudadanos, que ven conculcado su derecho a disfrutar de toda la utilidad y rentabilidad de sus negocios.

² Mientras escribo estas líneas, el señor Manuel Pizarro, recientemente nombrado presidente adjunto de El Corte Inglés en España, hace unas declaraciones (24/09/2014) que revelan

económicas como la iniciada en 2008, los gurús del neoliberalismo afirman que la reducción del déficit público pasa por la eliminación del gasto público, y por la desregulación radical del mercado. Así, considera que el primer paso para salir de la crisis consiste en la externalización (término cargado de intención, en tanto que encubre una simple y llana privatización) de los servicios públicos, que entran automáticamente en el juego de la rentabilidad económica y la libre competencia.

El neoliberalismo va de la mano del proceso de la globalización capitalista. Este proceso viene definido por la idea de que el capital es el único criterio normativo del mercado. La virtud por antonomasia en el capitalismo es el oportunismo para saber invertir en el momento preciso y en el sector preciso, con el único objetivo de maximizar el beneficio financiero. El éxito se calcula en cifras. El capital se convierte en principio y fin del juego capitalista. La economía deja de estar al servicio de las necesidades humanas, para pasar a ser sierva del capital. Este proceso de mundialización capitalista supone en muchos casos la externalización de los costes humanos, ecológicos, sanitarios y sociales, como condición para producir riqueza, lo cual contradice la propia tesis del liberalismo económico según la cual todo emprendedor debe asumir *todos* los costes de su iniciativa para tener legítimo derecho a disfrutar de *todos* los beneficios sin tener que rendir cuentas con el Estado mediante impuestos.

La ambición por el beneficio erigida en meta de la economía de mercado parte de un presupuesto antropológico según el cual el egoísmo y la competencia son componentes intrínsecos a la naturaleza humana. El afán de lucro individual se convierte así en el principal motor de la economía. Incluso se acepta entre los economistas que la búsqueda del beneficio para uno mismo se puede definir como un “comportamiento racional”, considerando racional a quien actúa guiado únicamente por su propio beneficio e irracional a quien actúa guiado por otras motivaciones altruistas. Igualmente se reconoce como un principio derivado de la propia naturaleza humana el principio de “no saturación”, según el cual siempre es mejor más que menos. De este modo, el neoliberalismo favorece que las políticas estatales terminen apoyando a quienes más éxito han acreditado al buscar incrementar sus beneficios particulares, pues son ellos quienes van a conseguir aumentar el porcentaje del PIB de un país, a través del cual se mide el crecimiento económico general.

La idea de que el egoísmo particular no necesariamente es perjudicial para la sociedad se erigió pronto en la piedra angular del liberalismo económico. La expresión de la “Mano Invisible” y del “*laissez faire, laissez passer*” fue acuñada por

claramente el credo neoliberal, contrario a todo tipo de función social del Estado: “*Lo gratis no funciona*”.

Adam Smith en *La riqueza de las Naciones* (1776)³. Si el mercado lo regula todo, el individuo no tiene más que seguir sus intereses egoístas como hacen todos los demás. No hacerlo puede resultar contraproducente, no solo para él mismo, sino también para la sociedad en su conjunto.

Así es como se va reforzando la idea de la atomización de las personas, que se entienden en el ámbito económico como *egoístas racionales*, guiados por una razón instrumental que calcula ventajas y beneficios, sin importarle ya otros fines más allá del dinero. Los medios sustituyen a los fines. El dinero sustituye al ser humano como finalidad última de la actividad económica, y configura una imagen de la sociedad en la que la competencia sustituye a la cooperación, el egoísmo a la solidaridad.

Muchas veces es la realidad empírica la que pone de manifiesto la falacia de ciertos dogmas. Otras veces, la falacia se enmascara con argumentos de tipo ideológico que desacreditan cualquier tipo de opinión heterodoxa. El neoliberalismo se levanta hoy en día sobre una serie de dogmas que es preciso analizar con sentido crítico (en muchas ocasiones basta con el sentido común) y someter al examen de la experiencia. A continuación analizaré lo que a mi juicio son los dogmas principales de la “ciencia económica” actual, con el objetivo de desenmascarar las falacias de la ideología neoliberal.

DE LA BÚSQUEDA EGOÍSTA DEL INTERÉS PARTICULAR SURGE EL BIEN COMÚN.

Los defensores del liberalismo económico suelen afirmar que en el sistema capitalista los emprendedores y las empresas buscan satisfacer las *necesidades* de los consumidores antes que perseguir el *beneficio privado*. Por eso, dicen, las empresas se definen por un impulso altruista más que egoísta. De la misma manera, consideran que la propiedad privada sin restricciones y la división del trabajo obligan a que los empresarios deben preocuparse por satisfacer los fines de los demás antes que los suyos propios (Rodríguez y Rallo, 2011: 30). El egoísmo se disfraza de mezquino altruismo.

Para empezar, considerar que la motivación principal de los emprendedores y de los empresarios es altruista contradice la propia esencia del “capitalismo”, cuyo nombre ya pone de manifiesto la finalidad última del sistema económico. Evidentemente, quien crea una empresa tiene como objetivo vender unos productos o unos servicios para conseguir ganarse la vida y generar beneficios. Y por eso hará estudios de mercado sobre la demanda y el precio de los productos que pretende

³ La idea no era originaria de Adam Smith. Ya había sido formulada más de medio siglo antes por Bernard Mandeville en su magna obra *La fábula de las abejas o cómo los vicios privados hacen la prosperidad pública* (1714),

vender. Elegirá crear una empresa de un producto o servicio que considere muy demandado, con coste lo más bajo posible y con el mayor margen de beneficio posible. Esta es la lógica propia del modo de producción capitalista mercantil o financiero (cuyo excedente se obtiene a partir del intercambio de mercancías o de dinero):

$$C - M/Nec. - C^+$$

Se invierte un dinero inicial (C) con el que se compran los medios de producción, la infraestructura y la fuerza de producción para producir una mercancía que pueda satisfacer necesidades de la población lo más rentables posibles (M/Nec.). Es en este punto donde aparece la falacia: no importa qué tipo de necesidades sean, ni siquiera si son reales. Ya existen mecanismos como la publicidad y el marketing que permiten inocular nuevas necesidades –cuanto más perecederas mejor, totalmente artificiales, y no necesariamente sostenibles ni saludables- a los individuos, indefensos ante la presión que ejercen las marcas en un espacio público cada vez más contaminado comercialmente⁴. No importa si los últimos modelos de telefonía móvil que hay en el mercado se producen con coltán, extraído en condiciones inhumanas y muy nocivas para la salud por niños explotados en las canteras del Congo. Ni siquiera importa si son realmente necesarios esos modelos de vida útil tan reducida, existiendo la posibilidad de satisfacer esa necesidad de comunicación de formas más sostenibles social y ecológicamente. Como dice el economista estadounidense Harvey (2010: 94), “el perpetuo surgimiento de nuevas necesidades es una condición crucial para la continuidad de la expansión sin fin de la acumulación de capital”. El objetivo último de la empresa no es satisfacer las necesidades básicas del mayor número posible de seres humanos, sino la acumulación de capital (C⁺), maximizar el margen de beneficio empresarial. De ahí la defensa neoliberal de la desregulación del mercado. Todo aquello que amenace el margen de beneficios (los costes laborales, los impuestos destinados a financiar servicios públicos y/o sociales, las trabas burocráticas, las restricciones administrativas, etc.) debe ser eliminado para favorecer la acumulación capitalista.

Sin embargo, hay que ser cautos con este análisis. Como ya advertía Marx, no es al empresario al que hay que convertir al enemigo. No necesariamente se puede presuponer maldad y falta de escrúpulos al burgués capitalista. Es el propio sistema

⁴ Naomi Klein ha sabido analizar este proceso de invasión de las marcas en la sociedad mejor que nadie, en su obra ya clásica *No Logo*, de 1970 (Edición española, 2011). Allí dice: “A medida que la privatización se desliza en todos los resquicios de la vida pública, incluso estos espacios de libertad y estos restos de espacios sin marcas comerciales están desapareciendo [...] Esta pérdida de espacios se produce dentro de las personas; ya no es una colonización solo del espacio físico, sino del mental” (p. 94-96)

capitalista el que le obliga a actuar despiadadamente en esa lucha por la supervivencia económica. Una empresa que no se proponga el objetivo de maximizar el capital está condenada al fracaso en el seno de este sistema financiero. La competencia obliga no solo a despreciar los fines altruistas y desinteresados que pudiera motivar comportamientos más éticos y sostenibles en el mundo empresarial, sino que favorece la práctica de medidas abusivas que vulneran la dignidad de los seres humanos. No se podría explicar de otro modo, si no es atendiendo a esta inversión de medios y fines, el hecho de que en determinadas circunstancias una empresa, si quiere sobrevivir, necesariamente se vea abocada a almacenar o incluso destruir parte de su producción para evitar una caída de precios (y consecuentemente una disminución de ganancias), aunque tres cuartas partes de la población mundial, incapaz de adquirirla, la necesite urgentemente por razones de mera supervivencia.

Pero sin duda lo que revela con más claridad la falacia de la finalidad altruista del modo de producción capitalista se nos oculta deliberadamente, y generalmente se encuentra fuera de nuestras fronteras, fuera del alcance de nuestros ojos, en una especie de limbo informativo del que nadie habla ni quiere hablar. Y sin embargo las llevamos adheridas al cuerpo. Se trata de las Zonas de Procesamiento de Exportaciones (ZPE)⁵. Basta con fijarnos en las etiquetas de las prendas que vestimos: el famoso “*Made in...*”. Sri Lanka, Indonesia, China, Vietnam, Filipinas, Taiwán son algunos de los lugares donde se localizan estas ZPE. ¿Cómo es posible que todos los productos de reconocidas marcas multinacionales como Nike, Adidas o Zara hayan sido fabricados en esos lugares? La razón es sencilla. Las grandes marcas multinacionales hace tiempo que dejaron de producir ellas mismas sus propios productos, para centrar su inversión en *la marca*, que es lo que vende. “Los productos se hacen en las fábricas; las marcas es lo que compra el cliente”. Tal es desde hace varias décadas el lema de las grandes empresas multinacionales que llenan de mensajes publicitarios cada esquina por la que pasamos. Las multinacionales (las triunfadoras si nos atenemos a los parámetros de la sociedad capitalista) dejan literalmente de invertir sus pingües recursos en fábricas que exigen mantenimiento físico, máquinas y empleados caros, para dedicarse a expandir su marca, a mejorarla, a ponerla al alcance de los niños, potenciales consumidores de ideas y de estereotipos. En lugar de hacer sus propios productos, “externalizan” su producción. Escarban el mercado para localizar las fábricas capaces de manufacturar productos tan baratos que les permita comprar a un precio irrisorio para vendernos después sus productos con un incremento a veces del 2000% sobre el precio de coste. Esas fábricas están en las ZPE, que son grandes terrenos situados a las afueras

⁵ La Organización Internacional del Trabajo también las denomina “Zonas francas industriales” o “Zonas económicas especiales”.

de las ciudades en países subdesarrollados o en un estadio poco avanzado de desarrollo, a los que se otorgan importantes incentivos para atraer la inversión extranjera (exenciones impositivas, leyes tolerantes con la contratación de trabajadores, servicios militares gratuitos por parte del Estado). Dentro de las ZPE las fábricas no pagan gravámenes de importación y exportación, los sueldos de los trabajadores están por debajo del nivel de la supervivencia, la jornada laboral ilimitada, la gestión de corte militar, las medidas de prevención de riesgos laborales inexistentes. Reina el miedo propio de un sistema donde la competencia atropella a seres humanos sin remordimiento alguno. Los gobiernos de los países pobres temen que cierre su industria, las fábricas temen perder sus marcas-clientes, y los obreros temen perder sus inseguros pero imprescindibles puestos de trabajo. Y en este panorama, las grandes empresas multinacionales logran incrementar sus beneficios desorbitadamente deshaciéndose al mismo tiempo de la incómoda idea de que el fabricante es responsable de sus empleados. Los despidos resultantes de este proceso de externalización de las fábricas son solo una pequeña manifestación del gran despropósito moral que entraña la globalización capitalista. Los grandes empresarios se centran en las necesidades de las marcas, no en las de los obreros. Las grandes marcas traspasan la responsabilidad social de la producción a los contratistas, que se ven obligados a esclavizar a los trabajadores de las ZPE si quieren no ahuyentar a la marca que compra sus productos a precio irrisorio. Para ello los gobiernos de esos países pobres miran para otro lado, temerosos de ahuyentar a las grandes marcas que les hacen pedidos al por mayor.

Sin duda, hay empresas que no siguen estos parámetros y además de buscar un margen de beneficios aceptable intentan hacerlo de modo más sostenible y aplicando políticas de empleo y producción más respetuosas con la dignidad humana. Estas son generalmente las pequeñas y medianas empresas. Pero son estas empresas las que tienen más dificultades para competir con los bajos precios y las políticas intimidatorias de las grandes multinacionales que terminan eliminando a sus humildes competidoras mediante estrategias que solo están al alcance de las empresas con gran volumen de capital. Algunas de esas estrategias son la búsqueda de sinergias, la guerra de precios, los “precios predatorios” (la reducción de precios de venta de un producto por debajo de sus costes medios con el propósito de eliminar a la competencia y, una vez que esta haya desaparecido, elevarlos a niveles estratosféricos), o la “canibalización” del mercado (consiste en saturar una zona con tiendas de un mismo segmento, hasta que la competencia en ese segmento se haga tan feroz que las ventas bajen incluso en las propias tiendas de la cadena caníbal, hasta que desaparezca la competencia⁶).

⁶ Se trata de una estrategia de competencia minorista muy agresiva, que sólo pueden aplicar las grandes cadenas. Son las únicas que están en condiciones de sacrificar algunos de sus

Hay vías tanto a nivel nacional como internacional para hacer la producción más sostenible social, ecológica y éticamente. Por ejemplo, a través de lo que se ha llamado la política de “responsabilidad social de la empresa”, que considera que el Estado debería premiar o incentivar mediante desgravaciones fiscales, leyes u otros mecanismos la creación de empresas que abogan por una gestión cualitativamente más humana de su actividad económica y penalice a aquellas que solamente tengan en cuenta la búsqueda cuantitativa de mayor beneficio para sus propietarios. Pero eso es precisamente a lo que se opone la política neoliberal, pues supone justamente una intervención pública en la economía, una regularización del mercado y una limitación de la propiedad privada.

Por lo tanto, la experiencia cotidiana y la práctica real de las empresas con las que tratamos día a día nos ofrecen una prueba irrefutable de la falacia que supone la fábula de las abejas de Mandeville y la teoría de la mano invisible de Smith. Un mundo donde la única brújula de los individuos es el afán de lucro, donde el crecimiento económico es el único criterio del éxito estatal y empresarial, donde la competencia se erige como el mejor mecanismo para extraer beneficios del capital, en definitiva, un mundo donde cada cual persigue únicamente su propio beneficio como fin supremo, es un mundo donde se instaura la guerra hobbesiana del todos contra todos, donde se convierte en norma la instrumentalización de los seres humanos invirtiendo el imperativo categórico kantiano. Los daños se extienden como una plaga hacia la vulneración de la dignidad humana y la consecuente reducción de la libertad de muchos seres humanos, paradójicamente bajo la coartada del mercado “libre”.

EL MERCADO ES EL MÁS JUSTO REGULADOR Y GENERADOR DE BIEN PÚBLICO.

Las falacias se sostienen unas en otras. Para los paladines del neoliberalismo, un mercado desregularizado (la “Mano invisible” de Adam Smith) es el único mecanismo legítimo para no obstaculizar la libertad de los individuos a la hora de fijarse sus propios objetivos y sus prioridades. El mercado por sí solo, a través de la ley de la oferta y la demanda, regula y tiende a equilibrar las posibles distorsiones que se produzcan en las transacciones comerciales. En este marco, los especuladores que operan en el mercado tienen un papel claramente beneficioso para la sociedad, pues “evitan las grandes fluctuaciones en los precios y redistribuyen los bienes económicos a aquellas zonas o momentos en los que resultan más valiosos”

establecimientos para lograr un beneficio económico más importante a largo plazo. La marca Starbucks o McDonald’s son ejemplos de grandes cadenas que han aplicado este tipo de estrategias (Klein, 2011: 172-176).

(Rodríguez y Rallo, 2001: 49). Este es probablemente el dogma más representativo, y a la vez más falso, del neoliberalismo.

Nuevamente basta con abandonar las alargadas pantallas de inestables números verdes y rojos de las bolsas del mundo y asomarse a la realidad social que muestra el panorama mundial para advertir su evidente falsedad. La tesis de que el mercado es un mecanismo de autorregulación que genera utilidad pública conlleva un juicio de valor implícito injustificable, el consistente en considerar el equilibrio que surge de la ley de la oferta y la demanda como un *buen* equilibrio. La gran desigualdad a nivel mundial es el resultado de un mercado que a falta de regulación favorece la acumulación capitalista de unos pocos y condena a la miseria a la mayor parte de la población mundial. La idea de la desigualdad creciente como consecuencia inmediata de la desregularización y la privatización neoliberal la han demostrado numerosos economistas –Basu (2013), Harvey (2010), Piketty (2013) y Felber (2012)– sobre la base de diferentes estudios empíricos y datos estadísticos que no podemos reproducir aquí. Es esta la “gran mentira” de nuestro mundo actual que ha sabido muy bien denunciar el profesor J. A. Pérez Tapias (2007: 95): “la de un mercado global que solo cínicamente se puede llamar mundial, cuando centrifuga a la marginalidad más absoluta a millones de personas de nuestra humanidad”.

Pero antes de analizar las motivaciones ocultas y las consecuencias de la desregularización en nombre de las leyes del mercado, es preciso analizar a qué nos referimos cuando hablamos del mercado.

El 17 de septiembre de 2012 la canciller alemana Angela Merkel hacía unas declaraciones que se han convertido en el leitmotiv de todos los gobiernos liberales del mundo desarrollado: “*La Eurozona no puede decepcionar a los mercados*”. De entrada, sorprende la facilidad con la que se tiende a humanizar a los mercados, al tiempo que se instrumentaliza y se deshumaniza a las personas. “No hay que asustar a los mercados”; “conviene seducir a los mercados”; “los mercados ven con buenos ojos las medidas del gobierno X”; “los mercados no se fían de las medidas X. Son solo algunos de los tópicos que escuchamos en los telediarios o que leemos día tras día en los periódicos, al lado de otras noticias sobre desahucios de personas en paro, pateras de inmigrantes, o tragedias en fábricas textiles del Tercer Mundo (en alguna de las ZPE). ¿Pero *quiénes* son los mercados? Es importante aclarar que en el contexto actual, cuando hablamos de los mercados nos referimos a los mercados financieros. Ya no estamos en el mismo contexto en el que Adam Smith desarrollaba la idea de la búsqueda del propio interés. Por aquel entonces la economía aún tenía un carácter local y las empresas eran pequeñas y carentes de poder. No había sociedades anónimas ni globales, ni un movimiento libre de capital, ni billonarios fondos de inversión. Hoy aquel liberalismo económico en ciernes se ha convertido en neoliberalismo, cuyo signo distintivo es la deslocalización del mercado, así como

la inmaterialidad y la volatilidad de los valores con los que se especula en él. Los mercados ya no están compuestos por gente que quiere comprar o que quiere vender *productos o servicios*. Ahora los únicos mercados que importan a nivel macroeconómico y político son los centros donde confluyen quienes quieren comprar o vender *dinero*. Por un lado, acuden a ellos quienes necesitan dinero para financiar sus actividades económicas, y por otro, quienes están dispuestos a prestarlo si ven una oportunidad de rendimiento segura sin que ello suponga asumir un riesgo excesivo a perder su dinero. En resumen, solo dos tipos de personas o entidades confluyen en los mercados: los financiados y los financiadores.

Cuando la canciller alemana advierte de la imperiosa necesidad de no decepcionar a los mercados, en realidad no se está refiriendo a todos los componentes que acuden a él, ni siquiera a la mayor parte de ellos. La dignidad y el respeto incondicionado quedan reservados a una parte: solamente a los financiadores. Prestamistas con holgura económica, particulares ricos, y sobre todo, entidades financieras, son los potenciales financiadores en los mercados, y a los que hay que mimar y rendir pleitesía para poder acceder a un préstamo o un crédito que en ningún caso se concede, de hecho, de forma altruista o solidaria, sino bajo la condición ineludible del beneficio económico que ha de generar para quien lo concede. Particularmente irrisorio para el sentido común es el caso de los bancos, que se erigen como meros intermediarios en los mercados de capitales: captan el capital que ahorran unos agentes para proporcionárselo a otros que lo necesitan para llevar a cabo sus actividades, y se lucran con altos intereses por traficar y especular con un dinero que ni siquiera les pertenece⁷. De esta forma, quienes viven únicamente gracias a su trabajo asalariado, que como mucho pueden acceder a formar parte del grupo de los financiados, quedan vendidos ante el frenesí por el lucro económico que genera la especulación (no el trabajo) de los financiadores. Los gobiernos neoliberales de los distintos Estados se imponen como primera obligación atender a los deseos y peticiones de aquellos que tienen suficiente dinero para poder prestarlo. Se endiosa así a los financiadores, que pasan a ser valores en sí mismos, de modo que se impone como primer deber común de toda la ciudadanía impedir que tengan pérdidas o que se topen con algún obstáculo en la carrera por la acumulación del capital que solo ellos libran, aunque suponga un coste social alto.

⁷ Antiguamente esta función era la que tenían solo los llamados “bancos de inversión”, que se diferenciaban de la “banca comercial”, cuya función era la de acreditar las promesas de pago de mayor calidad, las menos sospechosas de incumplimiento. Hoy esta distinción ya no se mantiene, pues todos los bancos, atraídos por la posibilidad de lucro que les ofrecían los mercados financieros, han asumido la función de mero intermediario. Hoy cualquier banco financia un préstamo a cuarenta años a través de un depósito a la vista, por ejemplo.

La recapitalización del sector financiero con enormes cantidades de dinero público pone de manifiesto la contradicción interna de esta suerte de fundamentalismo del mercado, contradicción que consiste en criticar la financiación por parte del Estado de los servicios públicos, que a pesar de ser justamente de interés general son considerados por el neoliberalismo como un lujo carísimo, y aceptarla implícitamente para reparar los daños inducidos por las más inverosímiles especulaciones financieras de empresas o intermediarios de capital privados. Peña-Ruiz (2010: 54) ha denunciado esta contradicción interna entre los principios del neoliberalismo y la realidad visible: “La externalización de ciertos costes es una forma de hacerse asistir por la colectividad pública y el Estado, mientras se está rechazando el principio mismo de la intervención de este en la vida económica. [...] La economía capitalista globalizada es, por tanto, una economía asistida”.

El mercado “libre”, lejos de ser un mecanismo mágico de autorregulación de las transacciones económicas y financieras, es el marco en el que se impone una nueva dictadura, la dictadura del capital. Se genera un sistema en el que el capital llama al capital. Las grandes fortunas gozan cada vez de mayores oportunidades de enriquecerse a través de la simple especulación, a costa de quienes dependen de su trabajo para ganarse la vida. El mercado se pone al servicio tan solo de aquellos que lo utilizan para sacar beneficio privado, en ningún caso contempla la promoción de la utilidad pública. En definitiva, el mercado “libre” solo es libre para algunos (Felber, 2012:34), los que pueden participar en él activamente y retirarse indemnes de cualquier transacción comercial. En cambio, muchas personas no disfrutan de tanto margen para decidir si comprar alimentos hoy o esperar a que las condiciones del mercado sean más favorables, o para alquilar o comprar una casa donde vivir. Muchas pequeñas empresas no pueden decidir si pueden renunciar a las transacciones como otros, porque son en gran medida dependientes, de la misma manera que muchas personas no pueden decidir si quieren aceptar un crédito hoy o mañana. La urgencia de la insolvencia cae sobre ellos como la espada de Damocles, y se ven obligados a asumir las condiciones que se le imponen al solicitar el crédito.

En la nueva dictadura que viene de la mano de la ideología neoliberal, la ética y la política quedan al servicio del capital. La *economía monetaria o financiera*, en la que se mide el medio (valor de cambio) en vez de la meta (utilidad social), ha fagocitado a la *economía real*, en la que los intercambios comerciales deberían ir orientados a satisfacer las necesidades de la población mundial, es decir, a maximizar la utilidad social. El neoliberalismo se constituye así como una ideología económica que defiende los intereses de aquellos que acumulan más capital, sin ningún tipo de repercusión en el bienestar de la sociedad en su conjunto. Los valores monetarios sustituyen a los valores sociales, las necesidades humanas se ponen al servicio del capital. Según Felber (2010: 19), “la medición unilateral del rendimiento

mediante indicadores monetarios es una causa importante de la deshumanización de la economía científica". Así, puede darse el caso de que un país con un alto PIB albergue más pobreza que otros con menor PIB, de la misma forma que puede ocurrir que en épocas de crisis económicas aumente el porcentaje de población que vive por debajo del umbral de la pobreza al mismo tiempo que aumentan los beneficios de los más ricos. Tal es el caso de España desde que comenzó la crisis económica de 2008⁸.

Diversos ejemplos de medidas neoliberales que se han convertido en habituales estos últimos años ponen de manifiesto esta tergiversación de medios y fines. El 11 de noviembre de 2012 el ministro de exteriores español García-Margallo anunció una serie de medidas que servirían para atraer la inversión en España de capital extranjero. La medida estrella consiste en importantes ventajas fiscales para las grandes multinacionales que se asienten en España. Si las grandes multinacionales en España tributaban ya al 5%, ahora se les permite no tener que pagar impuestos, mientras que los ciudadanos tienen que pagar un 21% de impuestos por la barra de pan que compran todos los días para comer, o las pequeñas y medianas empresas, que tributan algunas de ellas por encima del 30%. "Ahora España tiene un régimen fiscal de los más competitivos de la UE", anunciaba orgulloso el ministro. Esta medida es otro ejemplo de una regulación al servicio del capital, no de las necesidades de la sociedad. España se convierte así en un paraíso fiscal para las grandes empresas multinacionales, que ni mucho menos están en las mismas condiciones que los ciudadanos y las pequeñas y medianas empresas, cada vez con más dificultades para competir con los grandes monstruos del mercado global.

El economista Enrique Lluch ha desvelado el componente discriminatorio de otras medidas de carácter neoliberal, entre las que destaca la subida de impuestos a los ciudadanos, bajo la doble coartada de la imperiosa necesidad de ganar la confianza de los mercados cumpliendo con los objetivos de reducir el déficit público, a la vez que se eliminan derechos sociales. Dice Lluch (2012: 50): "Es evidente que estos [impuestos] son los que mayor capacidad recaudatoria tienen, pero también lo es que sigue manteniéndose así un trato privilegiado a aquellos que tienen mayores ingresos ya que, ni se suben los impuestos a las rentas más altas ni se plantean nuevos impuestos sobre los movimientos de capital". Especialmente sangrante para el sentido común es este segundo aspecto que destaca Lluch: "Mientras que cada vez que compramos una barra de pan para comer tenemos que pagar un porcentaje en concepto de impuestos, no sucede lo mismo cuando adquirimos una acción, o un bono del tesoro o cualquier instrumento financiero". Es

⁸ Según el informe de Intermón Oxfam "Iguales: acabemos con la desigualdad extrema. Es hora de cambiar las reglas" (octubre 2014), España es el país con la mayor brecha entre ricos y pobres de la OCDE.

evidente que quienes tienen capacidad para comprar productos financieros o para especular con su dinero en la bolsa no son precisamente los que se ven acuciados por las urgencias del presente. Se da así una situación rocambolesca. Aquellos que viven de su trabajo sufren mayor presión fiscal que quienes no necesitan trabajar para engordar sus arcas particulares o quienes ganan dinero especulando a través de movimientos de capital, que están libres de impuestos.

Estas dos pinceladas de la gran falacia del mercado desregularizado (que como hemos visto solo lo es para algunos, en beneficio de otros) muestra la doble moral que lleva asociada la ideología neoliberal: las obligaciones éticas y las virtudes públicas se exigen solo a los ciudadanos, mientras que el libre albedrío se reserva a las grandes fortunas. Los poderosos no se cansan de predicar la misericordia y la solidaridad desde púlpitos de oro, del mismo modo que la clase política impone la austeridad sin renunciar en ningún caso a sueldos y sobresueldos vitalicios.

Como apuntábamos más arriba, la consecuencia inevitable que se deriva de esta falacia del mercado “libre” es el incremento de las desigualdades. Al convertir la maximización del beneficio en un fin en sí mismo, el neoliberalismo se convierte en una ideología económica rentable a corto plazo para los más ricos, despreciando el coste ético, social y ecológico que supone a largo plazo para la ciudadanía en general. Definitivamente, el capitalismo neoliberal es alérgico a valores éticos de carácter universalista. Pérez Tapias (2007: 108) ha resaltado esta contradicción evidente de la política neoliberal: “El capitalismo neoliberal es una solución regresiva –esto es, no es solución– a las crisis de la postmodernidad, y no aporta salidas positivas ni para lo urgente, que es la supervivencia amenazada, ni para lo importante, que radica en la defensa incondicional de la dignidad quebrantada”.

LA LÓGICA DE LA DESREGULACIÓN ES NEUTRAL Y ASÉPTICA, RESPETA LA LIBERTAD DE TODOS.

Veamos ahora otro dogma de la ideología neoliberal que tiene que ver con su propia nomenclatura, en tanto que encierra un significado falaz del término “libertad”. La libertad de todas las personas para perseguir sus propios fines solo es preservada en un contexto donde no se les impongan restricciones de ningún tipo ni se beneficie a unos a costa de otros. La redistribución de las riquezas que defienden las teorías socialistas del Estado es una clara imposición coactiva por parte del Estado que coarta la libertad de los individuos. Quitarle a las personas lo que poseen en contra de su voluntad no es digno, ni tampoco crea riqueza. La libertad y la propiedad privada son la condición indispensable de la prosperidad. Sin el respeto incondicionado de las primeras tampoco se da la segunda. Este es el tercer dogma del neoliberalismo. Pero también este se revela esencialmente falaz cuando

desenmascaramos la lógica de la dominación que lleva asociada la idea de la privatización de los servicios públicos.

Privatizar servicios públicos significa abandonar a muchas personas a su suerte, desde el momento en que el acceso a determinadas necesidades básicas (educación, sanidad, transporte...) dependen exclusivamente de su capacidad económica. Los derechos sociales dejan de estar garantizados por el Estado, con el grave riesgo que supone para la equidad y la igualdad de oportunidades, así como para la libertad de conciencia y de pensamiento. Desde mi punto de vista, es esta relación de proporcionalidad inversa entre marginalidad social y libertad uno de los principales riesgos que entraña la ideología político-económica del neoliberalismo. A mayor marginalidad social, menor libertad, y viceversa.

Un libro ya clásico de T. Marshall publicado bajo el título *Ciudadanía y clase social* en 1949 expuso la idea de que el ejercicio genuino por parte de toda la ciudadanía de los derechos cívico-políticos (los derechos y libertades de primera generación) no es posible en un sistema donde no se garantizan los derechos económico-sociales (derechos de segunda generación). Dicho de otra forma, los derechos sociales son la condición *real* de posibilidad del ejercicio efectivo, autónomo y responsable de los derechos de primera generación. Un ejemplo puede ilustrar esta tesis: a un minusválido cuya movilidad queda reducida a lo que le permite su silla de ruedas le sirve de muy poco que se le reconozca el derecho a la libertad de movimientos, si no hay *de hecho* transportes públicos con acceso adecuado para personas en su situación o si todos los bordillos de la vía urbana levantan un palmo del suelo. ¿Puede considerarse justo desde el punto de vista de la dignidad humana apelar a la libre iniciativa particular de los ciudadanos para cargar a esa persona con todos los gastos que suponga el efectivo ejercicio de su derecho? De la misma manera, la libertad de opinión, de pensamiento, de conciencia, el derecho al voto, y todos los demás derechos de primera generación quedan en papel mojado si el Estado no garantiza la igualdad de oportunidades protegiendo a los más desfavorecidos, pues la ignorancia (efecto inmediato de la ausencia de un sistema de educación público, laico y gratuito) y la miseria (consecuencia de la ausencia de una vida digna en el ámbito más elemental, el de la supervivencia) anulan de raíz cualquier posible beneficio que puedan reportar tales derechos, tanto a nivel individual como a nivel colectivo. En otras palabras, el derecho *de* implica el derecho *a*. Kant (1986: 38) ya había adelantado que los ciudadanos no son meros depositarios pasivos de derechos, sino que tienen que hacerse “capaces de poder ejercerlos”, y en ello radica la responsabilidad de un buen gobierno. No se puede entender que a un individuo se le reconozca solo legalmente un derecho si no se le ofrecen los medios necesarios para ejercer ese derecho.

Privatizar servicios públicos significa eludir la responsabilidad que el Estado tiene con la dignidad de las personas en tanto que se desentiende del irrenunciable coste social y humano que conlleva. Se impone la versión liberal de la ley del más fuerte, la versión más salvaje y deshumanizadora, aquella que discrimina en función de las capacidades económicas de cada cual. Y es entonces cuando la teoría de la irresponsabilidad en materia social, tal y como queda instituida a través de la externalización de los costes sociales, deja de ser neutral y aséptica y se convierte en un instrumento ideológico al servicio del capital, en tanto que se constituye como el resorte más efectivo de la búsqueda del beneficio económico de unos pocos.

El ejemplo paradigmático lo encontramos en el ámbito de la educación. La educación pública se caracteriza esencialmente por la independencia ante los grupos de presión de la sociedad, la neutralidad valorativa y la universalidad de la enseñanza. Cuando la educación se privatiza se convierte en mercancía, y entonces queda a merced de los intereses vigentes en la sociedad del momento. Este proceso solo puede desembocar en una perversión del ideal emancipatorio que define a la Escuela, pues despoja a la educación de su carácter universal, humanista y desinteresado, que es lo que define a la escuela pública, laica, democrática y gratuita.

La privatización de los servicios públicos es otra forma de clientelismo, más capciosa y falaz en cuanto que aparece disfrazada de neutralidad y beneficencia, pero muy eficaz. Que el acceso a la educación, o a la sanidad, o al transporte, o a la justicia dependa exclusivamente de la capacidad económica de quienes pretenden hacer uso legítimo de derechos que emanan directamente de la dignidad humana es una forma de violar los derechos humanos, además de una vía directa hacia la institucionalización de una jerarquía de poder en la sociedad marcada por una evidente deriva ideológica.

En definitiva, frente al dogma neoliberal que pretende hacer depender la prosperidad general de la libertad del mercado y la propiedad privada, está demostrado que las sociedades que han sabido articular medidas para asistir a los más necesitados y garantizar un nivel aceptable de igualdad de oportunidades para toda la ciudadanía han logrado unos niveles de paz y de confianza mayores, que han redundado incluso positivamente en el propio mercado. Estos estudios demuestran que las desigualdades crecientes en una sociedad minan la confianza y la sostenibilidad del mercado, ese bien tan preciado para el neoliberalismo (Hargreaves Heap, Tan, Zizzo, 2009; Kumhof y Rancièrè, 2010). No asumir como una responsabilidad pública el coste humano o social que supone un determinado modo de producción, o lo que es lo mismo, no incluirlo dentro de lo que se considera el "coste contable", el único que se registra en clave económica, contribuye a generalizar una serie de injusticias y problemas colectivos de los que ya

nadie se hace cargo, los afectados por imposibilidad y los causantes por irresponsabilidad. La fatiga nerviosa y la depresión fruto de una forma precaria y alienante de trabajo, la devastación de los recursos naturales y la perturbación del entorno natural, el coste social del desempleo, o la contaminación son figuras de esta irresponsabilidad que tienden a suscitar formas patógenas de violencia y desconfianza en la sociedad⁹. Todas esas peligrosas consecuencias de la desregulación son las que curiosamente el neoliberalismo atribuye a la intervención del Estado (o de los organismos internacionales vinculantes) en la economía, como si el derecho que asiste a los trabajadores a un sueldo mínimo fuera la causa de la miseria, o como si la limitación legalmente impuesta por el Estado a las empresas más contaminantes para la emisión de gases tóxicos a la atmósfera fuera la causa de la contaminación.

“NO HAY ALTERNATIVA”.

Esta frase de Margaret Thatcher sigue siendo hoy el arma más poderosa de quienes tienen el poder para impedir cualquier cambio en las relaciones de fuerza económicas y sociales que mantienen a gran parte de la población mundial en la miseria. Con el pretexto de la crisis económica se nos pretende convencer de que la única salida es la receta neoliberal, y para ello se sirven de una serie de instrumentos que conviene analizar.

Por un lado la frase de Margaret Thatcher tiene como objetivo inocular en la mente de los ciudadanos el discurso del miedo, para que la ciudadanía no solo perciba como un mal menor la situación de desamparo propiciada por las relaciones de fuerza establecidas, sino para que renuncie resignadamente a los derechos que han constituido el resultado de conquistas históricas. La periodista canadiense Naomi Klein, en su obra *La Doctrina del Shock: el auge del capitalismo del desastre*, desenmascara la falacia del fatalismo neoliberal. Demuestra que las doctrinas neoliberales (representadas por Milton Friedman y la Escuela de Chicago) se han convertido en hegemónicas en países con libre mercado no por su popularidad ni mucho menos por su necesidad, sino solo a través de instrumentos mediáticos que han aprovechado desastres u otras contingencias que provocan confusión y conmoción social, muchas veces inducidas o con la colaboración de regímenes dictatoriales (como el de Pinochet en Chile), para provocar impactos en la psicología

⁹ El 10 de mayo de 2013 aparecía en el periódico El País (versión digital) una noticia inquietante: “El CO₂ en la atmósfera alcanza su máximo histórico”. El cuerpo de la noticia pone de manifiesto el fracaso de las políticas ecológicas impulsadas por el Tratado de Kioto. Es fácil imaginar este fracaso en el contexto liberal en el que vivimos, donde la codicia y la carrera por la acumulación de capital necesariamente tiende a despreciar lo que se han llamado los “males públicos”, otra forma de denominar a lo que venimos denominando el coste social del modo de producción capitalista.

social que permitieran aplicar medidas impopulares sin reacción por parte de la población atemorizada. El miedo es el arma más eficaz de la clase capitalista para perpetuar la explotación y la coacción de la fuerza de trabajo. Harvey (2010: 90) ha mostrado cómo en realidad el que tiene la sartén por el mango en la relación de producción capitalista es el trabajador, y por eso “es el capitalista el que tiene que esforzarse por someter a los trabajadores allí donde son potencialmente todopoderosos”, y no al revés. Con tal fin utiliza el capitalista el miedo para someter a los trabajadores y enfrentarlos entre sí. Desgraciadamente en épocas de crisis como la que vivimos actualmente la resignación se constituye como ingrediente principal en el discurso cotidiano de la gente, que se alegra “al menos” de tener trabajo, por indignas que sean las cláusulas de su contrato. La táctica maquiavélica del *divide y vencerás* es hoy una de las más rentables para la clase capitalista, que mientras tanto aprovecha la situación para aumentar beneficios gracias a la reducción del coste del trabajo.

Los medios de comunicación suponen un buen instrumento de condicionamiento social. La propaganda, la publicidad y el entretenimiento se convierten en un sector estratégico de inversión de capital (y pierden así su independencia y neutralidad). La televisión genera así una ciudadanía sumisa, escasamente reflexiva y con pocos recursos para formar una opinión propia de las cosas. Los medios de información se convierten a menudo en medios de desinformación, muy útiles para las clases poderosas. No extraña desde esta perspectiva que el fútbol, desgraciadamente convertido en el único desahogo de la mayor parte de la población asfixiada ante la situación de sus vidas cotidianas, se haya convertido en el nuevo opio del pueblo. Los poderosos lo saben, y utilizan todos los medios a su alcance para mantener a la población sometida a los dictados del capital. ¿A alguien le sorprende que desde hace varios años, precisamente los años del gran auge del neoliberalismo en España, se haya institucionalizado el *fútbol todos los días*?¹⁰.

Mediante estos instrumentos de condicionamiento psicológico y social se legitima sibilinamente una lógica de la dominación que es a su vez una lógica de la exclusión, en tanto que reduce el campo del “nosotros” a los económicamente más rentables, y presenta a “los otros” (mujeres, inmigrantes, dependientes, enfermos, etc.) como un lastre para los intereses generales. Así, por ejemplo, se difunde el odio a lo extranjero, pero no a cualquier extranjero, solo a aquel que viene con más

¹⁰ Es interesante a este respecto el documento recientemente publicado y difundido por el filósofo Noam Chomsky *Las diez estrategias de manipulación mediática* (2012), disponible en <http://www.slideshare.net/matsmadrid/n-chomski-diezestrategiasdemaniplacionmediatica>. Muy recomendable es igualmente el libro publicado por Grupo Marcuse, *De la miseria humana en el medio publicitario* (2009).

necesidades que dinero. Se difunden proclamas ofensivas y discriminatorias contra los más necesitados, sin reparar en el hecho de que son los grandes defraudadores y los que se sirven de paraísos fiscales para eludir su responsabilidad fiscal quienes arruinan los servicios públicos, y no los que necesitan de su asistencia.

El neoliberalismo se nutre así de un discurso primario, populista, cortoplazista, embaucador de masas acríticas, en tanto que ensalza las pasiones más bajas del ser humano (egoísmo, codicia, envidia, avaricia, falta de consideración y de responsabilidad). Esto explica en parte el éxito de esta ideología en momentos de crisis: cuanto más ignorancia y primitivismo mental, más vulnerable se vuelve la población a los cantos de sirena de la carrera por el capital. La sociedad del hiperconsumo, tal y como la define el sociólogo francés Lipovetsky, erigida sobre la base de la teoría de la acumulación capitalista, ha fabricado un individuo que identifica el tener más con el estar mejor. Y en la medida en que nunca logramos la satisfacción de los deseos, que se incrementan constantemente al tiempo que vamos satisfaciéndolos –lo que he llamado en algún otro lugar “el síndrome de Tántalo” (Tejedor de la Iglesia, 2010)–, vamos amoldándonos a los dictados que nos imponen los grandes monstruos que manejan los hilos del capitalismo mundial. Se crea una sociedad dependiente, pero con la ilusión de la máxima libertad. Cuando lo único valioso es la acumulación del capital (el crecimiento económico), se genera un sistema perverso de exclusión, competencia y falta de solidaridad. Mientras que los defensores del neoliberalismo siguen alimentando la falacia de que los mercados tienen que ser libres para crear riqueza, y que lo contrario de los mercados es la coacción o el intervencionismo, la realidad nos muestra que en un mercado libre solo unas pocas transacciones o intercambios son voluntarios. A mayor mercado, menor libertad para la mayor parte. Y es que la carrera por el capital de unos pocos solo es posible pisoteando a muchos, del mismo modo que la industria del armamento solo es rentable si sigue habiendo guerras en el mundo, ya sean “frías” o descarnadamente infernales.

CONCLUSIÓN: HACIA UN PROYECTO ECONÓMICO-POLÍTICO ALTERNATIVO.

Frente a este discurso artificialmente fatalista, se alza una voz discordante: “*There is always an alternative*” (Siempre hay una alternativa). Es la frase que el economista austriaco Christian Felber dedica a Margaret Thatcher y Ángela Merkel en el prólogo a la nueva edición (2012) de su obra *La economía del bien común*, en la que presenta un nuevo modelo económico que en dos años han asumido ya más de 500 empresas en Europa y Latinoamérica.

Felber parte de un juicio de hecho: la evidente contradicción entre los valores que triunfan en nuestras relaciones cotidianas (la confianza, la sinceridad, el aprecio,

el respeto, la empatía, la cooperación, la ayuda mutua, la voluntad de compartir) y los valores que encarna la economía capitalista del libre mercado, que al ensalzar como fin prioritario la búsqueda de beneficios a través de la competencia, incentiva justo lo contrario. La disyuntiva se hace evidente: “¿Debemos ser solidarios y cooperativos, ayudar a los demás y estar constantemente pendientes del bien de todos? ¿O debemos tener siempre en cuenta primero nuestro propio beneficio y al resto, como competidores, atarles en corto? Lo incomprensible de esta discrepancia es que el legislador prefiere la guía falsa. La confirma y con ello incentiva valores que todos sufrimos” (Felber, 2012: 30). A partir de esta constatación, Felber diseña un modelo económico mucho más coherente para las empresas, basado en una premisa: dada la evidencia de que el ser humano valora más en su vida cotidiana los valores asociados a la cooperación y la ayuda mutua, igualmente se encontrará más motivado en un marco económico y empresarial donde los incentivos no provengan de la competencia y el egoísmo. Para ello es imprescindible instaurar un cambio esencial, por el cual el éxito económico deje de medirse a través de indicadores de valores de cambio para medirse mediante indicadores de utilidad social, lo que llama el *bien común*. “La economía del bien común quiere medir sólo aquello que cuenta, lo que el ser humano necesita primordialmente, aquello que le hace sentirse satisfecho y feliz. El producto del bien común de una economía nacional y el balance del bien común de una empresa reemplazan respectivamente al PIB y a los beneficios financieros” (Felber, 2012: 19). Se trata en definitiva de reenganchar la economía a la filosofía moral, de la cual se separó con el surgimiento del liberalismo económico hace más de dos siglos. De esta forma, el beneficio económico, dice Felber, deja de ser un fin en sí mismo, para convertirse en lo que realmente debe ser, un medio para la verdadera finalidad de una economía realmente humana: maximizar el bienestar de toda la población (mundial). La democracia y la participación conjunta de todas las personas es la esencia del bien común. Por tanto, la gestión autocrática y jerárquica de las empresas dejaría paso a un modelo económico donde los puntos de referencia y las decisiones se tomen por múltiples personas en una amplia asamblea participativa. La lógica de la inclusión sustituiría a la lógica de la exclusión. El objetivo final es que mediante la nueva organización legal de las empresas, aumente la libertad del individuo, además del bienestar de todos. No es cuestión aquí de desentrañar cada uno de los puntos que constituyen el modelo de la economía del bien común, para lo que es mejor acudir directamente a la fuente. Pero es importante señalar que lejos de ser una utopía irrealizable, el balance del bien común se ha convertido ya en la brújula de numerosas empresas que se han adherido a este modelo, a través del movimiento *Attac* en Austria, Alemania, norte de Italia y Suiza, y comienza tímidamente en España y Latinoamérica. “Con la economía del bien común nadie será nunca más desmesuradamente rico ni poderoso, pero sí será posible un estado de bienestar

material incluso lujoso. Los beneficios son: más igualdad de oportunidades, calidad de vida y democracia, una situación en la que todos ganan, perder resulta imposible. Por este motivo ya se han unido al movimiento muchas empresas y gente adinerada” (Felber, 2012: 26).

De entre todas las consecuencias que trae consigo este nuevo modelo, que ya ha empezado a dar sus frutos en términos de balance del bien común en numerosas empresas, destaca una que evita una eventual recaída en las falacias del neoliberalismo: “No se volverán a crear normas para la economía basándose en dogmas no probados, sino que éstas se elaborarán democráticamente” (Felber, 2012: 22).

BIBLIOGRAFÍA

BASU, Kaushik (2013). *Más allá de la mano invisible. Fundamentos para una nueva economía*. México: FCE.

CHOMSKY, Noam (2012). “Las diez estrategias de manipulación mediática”. Consultado 15/10/2014, disponible en la web <http://www.slideshare.net/matsmadrid/n-chomski-diezestrategiasdemanipulacionmediatica>

DE FRANCISCO, Andrés (2007). *Ciudadanía y democracia. Un enfoque republicano*. Madrid: Catarata.

FELBER, Christian (2012). *La economía del bien común*. Barcelona: Deusto.

GUERRERO, Diego (1997). *Historia del pensamiento económico heterodoxo*. Madrid: Trotta.

GRUPO MARCUSE (2009), *De la miseria humana en el medio publicitario*, Barcelona: Melusina.

HARGREAVES HEAP, Shaun P.; TAN, Jonathan H.W.; ZIZZO, Daniel John (2009). *Trust, Inequality and the Market*. Consultado 15/10/2014, disponible en la web http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1374844

HARVEY, David (2010). *El enigma del capital y las crisis del capitalismo*. Madrid: Akal.

KANT, Immanuel (1986). “En torno al tópico: Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”, en KANT, Immanuel (1986). *Teoría y práctica*. Madrid: Tecnos.

- KINTZLER, Catherine (2005). *La república en preguntas*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- KLEIN, Naomi (2007). *La doctrina del shock: El auge del capitalismo del desastre*. Barcelona: Paidós.
- KLEIN, Naomi (2011). *No Logo*. Madrid: Espasa.
- KUMHOF, Michael Y RANCIÈRE, Romain (2010), *Inequality, Leverage and Crisis*. Consultado 15/10/2014, disponible en la web <http://www.imf.org/external/pubs/ft/wp/2010/wp10268.pdf>
- LIPOVETSKY, Gilles (2007). *La felicidad paradójica: ensayo sobre la sociedad del hiperconsumo*. Barcelona: Anagrama.
- LLUCH, Enrique (2012). *Economía para la esperanza. Cómo virar hacia un sistema económico más humano*. Instituto Teológico de Murcia.
- MARSHALL, T. H. y BOTTOMORE, Tom (2007). *Ciudadanía y clase social*. Madrid: Alianza.
- NOZICK, Robert (1988). *Anarquía, Estado y utopía*. México: FCE.
- OXFAM INTERMÓN (2014), Informe “*Igualdad: acabemos con la desigualdad extrema. Es hora de cambiar las reglas*”, disponible en la web http://www.oxfamintermon.org/sites/default/files/documentos/files/InformeIGUALES_AcabemosConlaDesigualdadExtrema.pdf
- PEÑA-RUIZ, Henry (2010). *La solidarité, une urgence de toujours*. Paris: Rue des écoles.
- PIKETTY, Thomas (2013), *Le capital au XXIème siècle*, Paris: Seuil.
- PÉREZ TAPIAS, José Antonio (2007). *Del bienestar a la justicia. Aportaciones para una ciudadanía intercultural*. Madrid: Trotta.
- RODRÍGUEZ BRAUN, Carlos y RALLO, Juan Ramón (2011). *El liberalismo no es pecado*. Barcelona: Deusto.
- SMITH, Adam (2001). *La riqueza de las naciones*. Madrid: Alianza.
- TEJEDOR DE LA IGLESIA, César (2010). “¿Por qué está en crisis el Estado del bienestar?”, *Revista de investigación Universitaria, UNED Plasencia*, nº 10, Diciembre, pp. 97-110.
- VVAA. (2011). *Aprender sin dogmas. Enseñanza laica para la convivencia*. Santander: Milrazones-Europa Laica.
- WEBER, Max (1998). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Istmo.

“GOBERNANZA” y “GOBERNANZA EN SALUD”: ¿UNA NUEVA FORMA DE PRIVATIZAR EL PODER POLÍTICO?

(Análisis filosófico crítico)¹

María Graciela de Ortúzar

Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET); Profesora Adjunta Ordinaria de Ética, UNPA, Argentina.

Resumen:

La “gobernanza” es presentada como un modelo de gestión horizontal basado en la co-responsabilidad entre el gobierno y las organizaciones privadas y sociales. En el presente trabajo propongo desenmascarar dicho concepto a través de un análisis histórico-conceptual (Parte I) y normativo (Parte II). En tercer lugar, a modo de ejemplo, estudiaré la “gobernanza en salud” (Parte III). Mi hipótesis general es la siguiente: bajo el discurso globalizado de la gobernanza se esconde el recurrente ataque neoliberal al Estado de Bienestar, promoviendo un modelo de eficacia que reduzca el poder del Estado distributivo a Estado mínimo, y generando mayor desigualdad por asimetrías de poder.

Palabras claves:

Gobernanza, gobernanza reflexiva, gobernanza en salud, Tecnologías de la información y comunicaciones (TIC), desigualdades.

¹ El presente trabajo ha sido desarrollado en el marco del Proyecto “*Igualdad, democracia participativa y TICs: nuevos desafíos*”, PIP 0056,2012-2015; Consejo Nacional e Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET), Argentina, y en el marco del Proyecto grupal H607 “*Desigualdad de ingresos, justicia y bienestar social*”; Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FAHCE), Universidad Nacional de La Plata (UNLP), 2012-2015, Argentina.

Abstract:

The "governance" is presented as a model of horizontal management based on the co-responsibility between the government and the private and social organizations. In the present work I propose to unmask the above mentioned concept across a historical-conceptual analysis (I) and normative (II). Thirdly, like example, I will study it "governance and health" (III). My general hypothesis is the following one: under the global speech of the governance he hides the appellant attacks to the Welfare State, promoting a model of efficiency that reduces the power of the distributive State to minimal State, generating major inequality for asymmetries of power

Key words:

Governance, Reflexive governance, Governance and Health, Information and Communications Technology (ICT), Inequalities.

Recibido: 24/10/2014

Aceptado: 14/01/2015

INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas los estudios filosóficos, sociológicos y políticos sobre "democracia y participación ciudadana" han sido relegados, a nivel global, por los nuevos análisis sobre "modelos de gobernanza y democracia deliberativa". Que esto ocurra en Europa, no es de sorprender, debido a que los citados modelos surgen en el hemisferio norte como "novedosos instrumentos de gestión", tendientes a resolver *problemas de déficit de legitimidad y crisis de gobierno, con el fin de fortalecer una responsabilidad compartida -accountability- entre los ciudadanos y el Estado* (Cohen, 2013)² -Volveré sobre este punto en la Parte I-. Ahora bien, en nuestra región (Argentina), la razón de ser de la extensa literatura sobre la democracia se debe precisamente a la necesidad de analizar y conocer nuestro pasado dictatorial y las interrupciones continuas de los procesos democráticos que hemos sufrido hasta hace algunas décadas atrás. Por lo tanto, éste acento en la *eficacia, la legitimidad y la co responsabilidad*, propio del discurso de la gobernanza, constituye una clara extrapolación de modelos europeos a realidades políticas y económicas muy diferentes, como lo es la compleja realidad de éstas tierras del sur y sus particulares relaciones entre el Estado y la Sociedad Civil. Pero, *¿por qué giran, entonces, los nuevos discursos y estudios sureños en torno a "la gobernanza"? ¿Qué es y qué implicancias tienen dicho "modelo de gobernanza" para nuestra realidad?*

²Véase Cohen, M A, "Democracia deliberativa y gobernanza ambiental: ¿conceptos transversales de una nueva democracia ecológica?"; *Sociología*, año 28, número 80, enero-abril de 2013, p.p. 73-122.

Antes de avanzar en el análisis planteado, corresponde definir qué entendemos por “gobernanza”. En una primera aproximación podríamos definir “la gobernanza”, de acuerdo a Mayntz (Mayntz, 2006), como *un nuevo modo de gobernar conforme al cual, en la formulación y aplicación de políticas públicas, no sólo participan las autoridades estatales, sino también las organizaciones privadas (arreglos neocorporativos, redes políticas, entre otros)*³. Supone, en teoría, menos jerarquía y más formas colaborativas de gobierno; lo cual, desde ya, resulta atrayente en términos generales (¿quién puede no desear menos jerarquía y más formas colaborativas para la toma de decisiones que involucran el bienestar de la comunidad?). Tal vez por estas cuestiones volitivas, suele aplicarse la gobernanza a temas cruciales en relación a bienes comunes y bienestar general, como lo son la “gobernanza ambiental” y la “gobernanza en salud”, entre otros. (Sobre *gobernanza en salud* véase la Parte III)-

El hecho curioso es que la “gobernanza” ha sido y es defendida por pensadores de derecha y de izquierda, aún cuando se reconoce que el uso del modelo en América Latina⁴ resulta problemático (Jiménez, 2008).

He aquí que en el presente trabajo propongo desenmascarar el concepto de gobernanza a través de un *análisis filosófico* (histórico-conceptual) y de un estudio *normativo* sobre sus implicancias. Una vez esclarecido el citado objetivo general, me interesa abordar, como objetivo específico, el estudio del modelo de “gobernanza en salud” en el contexto actual de la “Sociedad de la Información”. Por último, considero oportuno señalar que, por ser éste un análisis filosófico, no se estudiarán aquí los aspectos sociológicos, descriptivos e históricos del tema en cuestión; mereciendo los mismos un trabajo aparte para su desarrollo.

En pos de simplificar la lectura, la estructura del trabajo se divide en tres partes.

En *primer lugar (Parte I)*, comenzaré analizando el origen histórico del modelo; su significado y las ambigüedades existentes en torno al mismo (confusión entre *gobernabilidad y gobernanza*); como así también sus variantes (tipos de gobernanza). En este ítem abordaré los enfoques críticos latinoamericanos, quienes denuncian el discurso “globalizante” y neoliberal del concepto. En *segundo lugar (Parte II)* analizaré, desde un enfoque normativo, el modelo de “*gobernanza reflexiva*” propuesto desde algunos sectores de izquierda; estudiando las condiciones de

³ Véase Mayntz, R. “Governance en el Estado moderno”, Revista *Postdata*, Nro. 11, abril de 2006

⁴ Véase Jiménez R, 2008, “La gobernanza un concepto problemático en América Latina”. *Análisis de la Asamblea constituyente como dispositivo para re construir y problematizar la Gobernanza en interacción con el específico contexto latinoamericano, Foro Latinoamericano sobre la Gobernanza*, Venezuela.

posibilidad que supone el mismo y los problemas de asimetría de poder existentes en nuestra región sur (Argentina). Se analizará aquí el rol de la Sociedad Civil y la responsabilidad central del Estado en políticas distributivas igualitarias. Por último, en *tercer lugar (Parte III)*, aplicando la metodología del "equilibrio reflexivo" entre el marco general conceptual de gobernanza y el modelo teórico de "gobernanza en salud", analizaré las condiciones de viabilidad del modelo para Argentina.

La hipótesis general que guía el presente trabajo podría sintetizarse de la siguiente manera: *bajo el discurso globalizado de la gobernanza se esconde el recurrente ataque neoliberal al Estado de Bienestar, promoviendo un modelo de eficacia que reduzca el poder del Estado distributivo a Estado mínimo, con el consiguiente aumento de las desigualdades por asimetrías de poder*. Esto ocurre al traspasar el *poder de decisión* sobre la resolución de conflictos a las corporaciones más poderosas (dada la asimetría de poder entre los participantes). Asimismo, se transfiere la *responsabilidad* de las decisiones políticas (tomadas por unos pocos) a toda la sociedad civil (incluyendo a los excluidos), diluyendo la misma responsabilidad social. Justamente por esta razón, como desarrollaré más adelante, aún la denominada *gobernanza reflexiva* planteada por sectores de izquierda contribuye a reforzar el citado modelo de eficacia debido a que, sin un Estado fuerte responsable último de la igualdad de condiciones (económicas y sociales), no es posible equilibrar las fuerzas y el poder en la toma de decisiones.

PARTE I. GOBERNABILIDAD Y GOVERNANZA

Para comenzar, resulta imprescindible distinguir dos conceptos claves usualmente confundidos entre sí. Me refiero a los conceptos de *1.1 "Gobernabilidad" y 1.2 "Gobernanza"*. Estos conceptos son problemáticos en sí mismos, ya que constituyen términos polisémicos, es decir poseen más de un significado y tienen implicancias mutuas, no existiendo claridad conceptual ni de uso.⁵

Siguiendo el análisis de Camou (Camou, 2000)⁶, la primera diferencia que puede establecerse entre *gobernanza y gobernabilidad*, es que la *governabilidad* admite su

⁵El concepto de *governabilidad* se encuentra "marcado por implicaciones pesimistas (crisis de gobernabilidad) y a menudo conservadoras. El término se presta a múltiples interpretaciones". "No es tarea fácil extraer de la literatura especializada, vasta pero poco sistematizada, amplia pero a menudo confusa, hipótesis claramente planteadas". Véase Pasquino, G, "Gobernabilidad", en Norberto Bobbio et al., *Diccionario de Política*, (Segunda Edición, 1983), México, Siglo XXI, 1988, pp. 192-199.

⁶Para ello, seguiré especialmente el exegético trabajo de Camou, A, *Tres miradas sobre la (in) gobernabilidad: eficacia, legitimidad y estabilidad política*, 2000, <http://www.antonioacamou.com.ar>

contrario (ingobernabilidad) y no así la gobernanza (no decimos 'ingobernación'). Podemos preguntarnos si la acción de gobernar es buena, mala, legítima o ilegítima. Pero al preguntarnos sobre su *calidad*, hacemos referencia específica a la noción de *governabilidad*. En este sentido, la categoría de *governabilidad*, a diferencia de las más genérica noción de *governación/governanza*, lleva implícita la idea de que existen *parámetros de evaluación* de la acción gubernamental, ya sea (la opinión de los gobernados), o extrínsecos a ella (observador externo).⁷

Avancemos un poco más en la profundización de dichos conceptos, estudiando su origen.

1.1 GOVERNABILIDAD

a)Gobernabilidad: análisis histórico conceptual

En *Tres miradas sobre la (In)Gobernabilidad...*⁸ Camou señala que las preocupaciones asociadas a la noción de *governabilidad* comenzaron a ingresar en la agenda de los políticos y estudiosos de los países centrales desde mediados de los años setenta, junto con la crisis de las economías desarrolladas, la creciente diferenciación de las sociedades complejas, el surgimiento de nuevos movimientos e identidades sociales, y la parábola declinante del Estado de Bienestar⁹. Por lo tanto su origen se remonta a Europa, más precisamente a un Informe específico de la Comisión Trilateral de 1975: "*La crisis de la democracia- Informe sobre la Gobernabilidad de las Democracias*". El mismo refiere a que los gobiernos democráticos no estaban siendo eficaces o eficientes en su desempeño, generando un estado de peligroso "desequilibrio" entre el aluvión de demandas societales y la capacidad de los gobiernos para responderlas de manera satisfactoria. Dicho de otro modo, había *governación* (que era democrática), pero *el problema era su calidad, su estado o su eficacia (governability)*¹⁰.

En América Latina, el debate sobre la *governabilidad* se extrapoló en las décadas de fines de los setenta y principios de los ochenta, conjuntamente con el proceso de

⁷ Ejemplos: 1-"buen" o mal gobierno, 2-equilibrado, inestable, 3-eficaz, eficiente.

⁸Camou, *op. cit*, 2000- Cfr. Crozier, Samuel Huntington y Joji Watanuki, *The Crisis of Democracy. Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Comission*, New York University Press, 1975

⁹Desde mediados de los años setenta "el concepto de 'ingobernabilidad' proyecta una trayectoria ascendente muy pronunciada, tanto en la teoría de la política internacional como en las publicaciones políticas. Véase sobre el tema Offe, Claus, "Algunas contradicciones del moderno Estado de Bienestar", en *Contradicciones en el Estado de Bienestar*, México, Alianza Universidad, 1988.

¹⁰ Camou, *op. cit*, 2000

crisis, ajuste y reestructuración económica; el (supuesto) agotamiento del modelo del Estado interventor y su consiguiente redefinición en términos de la “Reforma del Estado”. A diferencia de la situación europea, como la historia argentina se encuentra signada por dictaduras, no podía sostenerse que existían problemas de *(in)governabilidad* apelando a la *eficacia o de la calidad de su gobierno*. Justamente porque América Latina sufre *la falta de las condiciones mínimas para el ejercicio del gobierno y el respeto de la autoridad gubernamental por parte de fuerzas y actores que no reconocen reglas básicas de convivencia política (gobernación)*¹¹.

Por lo tanto, en nuestra región podría denunciarse un problema de democracia/gobernación; pero no de gobernabilidad y menos de eficacia del Estado. En este sentido, considero que el origen del concepto de gobernabilidad – usualmente confundido con la gobernanza- se encuentra vinculado a una concepción de derecha que fomenta el ajuste y control del Estado, limitando el mismo a un Estado mínimo.

En síntesis, del análisis histórico-conceptual se desprende que existe –a partir de la extrapolación del uso de gobernabilidad de Europa a nuestra región- una confusión de los conceptos, cuya aplicación no resulta apropiada para nuestra compleja realidad, por responder a realidades históricas muy distintas, como así también lo son sus problemáticas y necesidades-

b)Gobernabilidad en la Sociedad de la Información: uso actual

En lo que respecta al uso actual del concepto de gobernabilidad en el contexto de la Sociedad de la Información-SI-, la UNESCO¹² ha definido la *governabilidad electrónica* como el uso de Tecnologías de la Información y Comunicaciones –TICs- por parte del sector público con el objetivo de suministrar la información y el servicio proporcionado. Se trata de estimular la participación ciudadana en el proceso de toma de decisiones, *haciendo que el gobierno sea más responsable, transparente y eficaz*.¹³ Como podemos observar, esta definición también conjuga tanto el término gobernanza como gobernabilidad, confundiendo los mismos en su definición.

En nuestra región, Argentina, la brecha digital y las desigualdades socio económicas se traducen también en capacidades ciudadanas desiguales (*capacidad*

¹¹ *Ídem*

¹²Véase UNESCO, *Governabilidad electrónica*,

<http://portal.unesco.org/ci/en/files/14896/11412266495e-governance.pdf/e-governance.pdf>

¹³Véase Catalá, Joan Prats I, “Gobernabilidad democrática para el desarrollo humano. Marco conceptual y analítico”, *Revista Instituciones y Desarrollo*, Nro. 10 (2001)

informativa y deliberativa), siendo las mismas un claro indicio de las fuertes asimetrías a ser consideradas en la evaluación de las condiciones de posibilidad de la gobernabilidad electrónica y la participación ciudadana (*Sobre capacidad informativa y deliberativa véase De Ortúzar, 2008*).¹⁴

1.2. GOBERNANZA

a) Gobernanza: análisis histórico conceptual

De acuerdo a Mayntz (Mayntz; 2006)¹⁵, como hemos anticipado en la introducción, la gobernanza se refiere a un nuevo modo de gobernar, conforme al cual, *en la formulación y aplicación de políticas públicas no sólo participan las autoridades estatales, sino también las organizaciones privadas*. Las formas características de la cooperación Estado/sociedad son los arreglos neocorporativos y las redes de políticas sectoriales. La cooperación entre los actores públicos y privados puede tener lugar, en principio, en cada nivel político en donde existen autoridades públicas y organizaciones privadas, desde el nivel local hasta el subnacional y del nacional al regional.

La gobernanza moderna incluiría ciertas formas de autorregulación social, en la que los actores privados cumplen *funciones reguladoras* que son en definitiva *de interés público*. Al respecto, Aguilar¹⁶ (Aguilar, 2006) entiende por *gobernanza*:

“El proceso mediante el cual los actores de una sociedad deciden sus objetivos de convivencia –fundamentales y coyunturales- y formas de coordinarse para realizarlos: su sentido de dirección y su capacidad de dirección” “La “nueva gobernanza consiste entonces en que el proceso social de decidir los objetivos de la convivencia y la forma de coordinarse para realizarlos, se lleva a cabo en modo de interdependencia-asociación-coproducción-co-responsabilidad entre el gobierno y las organizaciones privadas y sociales” .

De acuerdo al citado autor, la *gobernanza* integra y rebasa la problemática de la (in)governabilidad y representa un enfoque más productivo heurística y políticamente.

¹⁴ Véase De Ortúzar, M.G., “TICs, Igualdad y democracia deliberativa”, Actas de las VII Jornadas de Investigación del Departamento de Filosofía, Pasaje Dardo Rocha, 10-12 de Nov, 2008. Publicación en CD. ISBN 979-950-34-0578-9

¹⁵ Véase Mayntz, R. “Governance en el Estado moderno”, Revista *Postdata*, Nro. 11, abril de 2006

¹⁶ Véase Aguilar Villanueva, *Gobernanza y gestión pública*, México, FCE, 2006 p.p. 90, 99, 38

Si aplicáramos el término a nuestra región –Argentina-, suponiendo desde ya un proceso democrático, deberíamos también suponer -como condición de posibilidad del modelo de gobernanza- la igualdad de oportunidades de los ciudadanos para poder participar libremente en el proceso de toma de decisiones en las cuáles, las asociaciones privadas y corporaciones poderosas, cumplen un rol activo y decisorio en la defensa de sus intereses. Dada las desigualdades económicas y sociales existentes en nuestro país, cabe cuestionar en qué medida puede co-responsabilizarse al ciudadano/ONGs por las decisiones tomadas entre el gobierno y las organizaciones privadas más poderosas, o –en algunos casos- simplemente por las decisiones tomadas por los monopolios. *¿No existe aquí una clara asimetría de poder? ¿Quién es libre de elegir? ¿Puede elegir el que no tiene dinero ni financiamiento. ¿No se diluye así la responsabilidad de los que realmente deciden? ¿Es esto la libre participación ciudadana de la sociedad civil?* (Volveré sobre éste punto en la Parte II).

b)Gobernanza en la Sociedad de la Información/Gobernanza global

El *modelo de gobernanza en la Sociedad de la Información –SI-* plantea una nueva forma de gobernar muy diferente a los viejos sistemas de control jerárquicamente organizados. Se sostiene que los protagonistas, individuos y comunidades, son actores sociales centrales que participan en redes mixtas público-privadas a través de un *diálogo* desde punto de vistas diferentes, para favorecer el *consenso* (Volveré sobre este tema en la Parte II). En teoría, constituye un proceso interactivo e integrador entre el Estado, la sociedad civil¹⁷ y las organizaciones empresariales en

¹⁷ Al respecto, en la *Comisión Mundial de la Sociedad de la Información; la sociedad civil* organizada a nivel internacional, fijó su postura y demandas políticas alrededor de los siguientes 7 puntos vertebrales: 1.- *Desarrollo Sustentable*. Una Sociedad de la Información equitativa necesita estar basada en la economía sustentable, el desarrollo social y la justicia de género. Está no puede ser lograda solamente mediante las fuerzas del mercado. 2.- *Gobernabilidad Democrática*. Las Tecnologías de información y comunicación (TIC) deberán facilitar la gobernabilidad democrática y fomentar la participación de ciudadanos y ciudadanas. Estas deben establecer estructuras de *governabilidad* transparentes y confiables, a nivel local, nacional e internacional.3.- *Alfabetización, Educación e Investigación*. Solamente ciudadanos y ciudadanas informadas y capacitadas, con acceso a los medios y productos de investigación plural, pueden participar y contribuir en las Sociedades del Conocimiento. Es necesario crear, extender y asegurar facilidades y herramientas que permitan un aprendizaje duradero y sostenido.4. *Derechos Humanos*. Los marcos existentes de derechos humanos deberán ser aplicados e integrados en la Sociedad de la Información. Las TIC deberían ser usadas para promover la concientización, el respeto y el fortalecimiento de los estándares universales de derechos humanos. 5. *Conocimiento Global de Dominio Público*. El conocimiento global de dominio público constituye recursos que son piedra angular de interés público global. Ellos deben ser protegidos, expandidos y promovidos.6.- *Diversidad Cultural y Lingüística*. Mediante el reconocimiento de que el desarrollo cultural es un proceso vivo y en evolución, es necesario no solo preservar sino también fomentar

un contexto dinámico y complejo en el el cuál, las tecnologías de la información y comunicaciones –TICs-, serían canales “eficaces” de conexión y articulación entre actores.

De acuerdo al PNUD, *Informe sobre Desarrollo Humano 2000*, la “gobernanza” es el *marco de reglas, instituciones y prácticas establecidas que sientan los límites para el comportamiento de los individuos, las organizaciones y las empresas, los recursos comunitarios y medioambientales, suficiente para asegurar que la globalización trabaje para la gente y no sólo para los beneficios*”.¹⁸ En esta definición se agrega un nuevo nivel de gobernanza, la gobernanza *global*, vinculado con los niveles de justicia internacional. Se plantea aquí la articulación de la gobernanza nacional con la gobernanza internacional. No obstante, se reconoce que muchos de los problemas internos responden a causas globales, y sólo pueden resolverse mediante la acción internacional. He aquí un círculo vicioso.

Este modelo es propio de los países que *acostumbraban tener Estados fuertes e intervencionistas*. Es también algo típico de la Unión Europea. Pero,...¿es este modelo de gobernanza extrapolable a Argentina?

ALGUNAS CRÍTICAS AL CONCEPTO DE GOBERNANZA

De acuerdo con Médici (Medici; 2010¹⁹) resulta evidente que existe una serie de “redes de gobernanza global”, “nuevo multilateralismo” o más clásicamente, “regímenes transnacionales”, que pretenden asumir la regulación de problemas globales que exceden las capacidades regulatorias de los estados y del mercado. No obstante, lejos de expresar una racionalidad deliberativa y sus presupuestos exigentes que permitan solucionar los problemas de unilateralidad o carencia reflexiva de los sistemas político- administrativos nacionales y de los mercados transnacionales, las propias “redes de gobernanza” y/o “regímenes” aparecen sesgados y transidos como mencionan los críticos de esta noción (Santos, Medici, entre otros²⁰) por las

activamente la diversidad lingüística, la identidad cultural y el contenido local.7.- *Seguridad de la Información*. Las preocupaciones sobre la Seguridad de la Información no deberán infringir de ninguna manera la privacidad de las personas y su derecho a comunicarse libremente, usando las tecnologías de comunicación e información. Véase *Informe sobre el Desarrollo Mundial de las Telecomunicaciones/TIC de 2010, CMSI-*

¹⁸ PNUD, *Informe sobre Desarrollo Humano, 2000*

¹⁹ Medici, A, “Sociedad civil trasnacional. Una introducción a su análisis”. *Revista de Relaciones Internacionales*, UNLP, nro. 29, dic.2010.

²⁰Santos De Sousa, B, “El derecho, la política y lo subalterno en la globalización contrahegemónica, en Santos De Souza Y Rodríguez Garavito eds, *El derecho y la globalización desde abajo*, *Anthropos*, UAM, Cuajimalpa, Barcelona, 2007. Véase también Medici ,A,“La complejidad y tensiones de la sociedad civil en las negociaciones del ALCA: entre la participación reglada y la movilización contestataria”, IRI; UNLP; 2012; Véase

asimetrías de poder entre los actores estatales (estados, organizaciones internacionales) y no estatales -de los mercados transnacionales y de la sociedad civil "global"- ETS, ONG's.

Es por ello que desde el constitucionalismo, siguiendo al citado autor, la gobernanza se asocia a la *crisis o vaciamiento del constitucionalismo*, especialmente en sus aspectos democráticos:

- a) Debido a las asimetrías, la gobernanza se potencia como un vector de reproducción de relaciones hegemónicas al interior del mundo colonial;
- b) La sociedad civil global debe ser distinguida de los actores de mercado (transnacional, internacional, regional). Cumple una función relativa de control y apertura (*countervailing power*), pero no sustituye la función de participación, deliberación, legitimación democrática de las ciudadanías y sujetos constitucionales con derechos exigibles y acceso institucional.

CONCLUSIONES PARCIALES DE LA PARTE I

El análisis conceptual nos ha permitido distinguir entre *gobernabilidad* (evaluación del gobierno, buena o mala); *gobernación* (acción de gobernar), y *gobernanza reflexiva* (modelo horizontal, co-participativo y democrático de equilibrio poder entre el Estado, la sociedad civil y los sectores privados, basado en el diálogo auténtico y el consenso). No obstante, el estudio histórico del uso del concepto de *gobernabilidad* en Europa y América Latina muestra cómo en el primer caso de los países centrales la *gobernabilidad* se aplicaba a un estudio de calidad sobre la *eficacia* del gobierno auténticamente democrático, criticando el Estado intervencionista. Al extrapolar el concepto de gobernabilidad a la realidad latinoamericana en las décadas de los setenta y ochenta (crisis, ajuste, reestructuración económica; y agotamiento del modelo del Estado de Bienestar), este uso de gobernabilidad no pudo extenderse sin confundirlo con el concepto de gobernanza, debido a que los problemas de *(in)gobernabilidad* en América Latina no se refieren a la calidad o eficacia del gobierno, sino a una cuestión más elemental: *la falta de las condiciones mínimas para el ejercicio del gobierno y el respeto de la autoridad gubernamental*.

En este sentido, debido a la histórica carencia de tradición democrática en la realidad argentina, se hallan confundidos dos conceptos diferentes, *la gobernanza y la gobernabilidad*. A diferencia de Europa, en nuestro país es importante que las

también Medici, A, "Globalización, crisis del estado de derecho y derechos humanos (inédito)-

autoridades políticas sean fuertes y competentes, aunque no arbitrarias ni omnipotentes (Camou, 2000)²¹. Justamente el discurso de la gobernanza tiende a criticar el Estado democrático fuerte, intervencionista, que ejerza la dirección deliberada de la sociedad ante conflictos sociales, políticos o económicos, sobre los cuáles no siempre es posible consensuar; proponiendo un modelo horizontal y participativo. Al respecto, si bien la participación de la sociedad civil es clave como impulsora de la defensa de los derechos humanos en nuestra región, no podemos olvidar que en una sociedad desigual, como la nuestra, los intereses privados encuentran una expresión organizada en el modelo de gobernanza horizontal, reforzando las desigualdades y asimetrías de poder por compromisos débiles.²²

PARTE II. GOBERNANZA REFLEXIVA: ANÁLISIS FILOSÓFICO CRÍTICO

La *gobernanza reflexiva* busca establecer instrumentos institucionales para lograr una forma más crítica del sistema de gobernanza y sus paradigmas en pos del ideal de democracia deliberativa. Constituye un modelo teórico (de izquierda) de los países Europeos desarrollados, y descansa en el *diálogo auténtico* como una forma de legitimar las decisiones políticas de la democracia deliberativa.²³ En la teoría de la *gobernanza reflexiva* se estudian las formas de organización colectiva (nuevos movimientos sociales) y la distribución de la información como formas alternativas. La red, como organización colectiva, permite su autoregulación como un modelo policéntrico (Ostroms, 1999)²⁴ y la creación de conocimiento colectivo, base para la toma de decisiones²⁵. *En este contexto se ha sugerido una teoría de diálogo colaborativo como estrategia deliberativa de gobernanza* (Innes And Booher, 2003)²⁶ *para la creación de soluciones a problemas públicos.*

Condiciones:

²¹ *La solución del problema resulta más efectiva cuando existe coherencia entre el conjunto de actores que lo provocan, los actores que sufren su impacto y los actores que intentan resolverlo. Con la internacionalización creciente, esa coherencia está cada vez más ausente.* Véase Camou, *op.cit.*,2000

²² Véase CAMOU 2000, *op. cit*

²³Véase INNES AND BOOHER, Collaborative policymaking: governance through dialogue; in: *Deliberative policy analysis. Understanding governance in the network society*, Hajer, Maarten and Hendrik Wagenaar eds, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 33-59

²⁴ Véase Ostroms, E. et al; Revisiting the commons: local lessons, global challenges, *Science*, vol. 284, 9 April 1999, pp 278-282.

²⁵Véase Hass, Peter et al, Learning to learn: improving international governance, *Global governance*, Nrol 1; 1995 ,pp. 225-285.

²⁶ Véase Innes And Booher, 2003, *op. cit.*

a) Auténtico diálogo: cada participante persigue su interés, pero con el fin de encontrar una solución que pudiera ser aceptable para todos los participantes dados sus intereses. (*Interest based bargaining*). El diálogo es colaborativo en tanto busca soluciones para que todos ganen (*mutual gain solutions*).

b) Requisitos de los participantes/actores:

1) Condición inclusividad: debe incluir a todas las personas afectadas con la cuestión (*la exclusión de alguna persona o grupo provoca la pérdida de legitimidad del acuerdo para el público*)

2) Condición de diversidad: los actores deben mostrar intereses diversos;

3) Condición de interdependencia: los actores son interdependientes en tanto cada uno de ellos tiene algo que ganar de la cooperación y algo que ofrecer.

Tarea: el grupo tiene que ser capaz de definir sus propias reglas y misión, definiendo adecuadamente la misma, reconsiderando su marco y buscando el camino para llegar al mejor resultado final.

Los efectos de este diálogo pueden ser inmediatos o de primer orden; y/o secundarios o de segundo orden. Los primeros incluyen la reciprocidad entre los participantes hacia escenarios cooperativos; nuevas relaciones y capital social construido entre los actores, aprendizaje en el proceso de desarrollo de la solución del problema y creatividad. Los segundos implican un sistema complejo adaptativo que incluye compartir identidades para el diálogo y la cooperación, compartir el significado, y generar nuevas herramientas heurísticas o reglas para guiar las acciones.

Ahora bien, más allá de las virtudes de este modelo ideal de diálogo auténtico para la gobernanza reflexiva, resulta claro -como bien ha sido señalado por Elgarte (ELGARTE, 2005)²⁷- que los participantes más débiles no pueden, aún reclamando y denunciando la injusticia, cambiar los acuerdos a los que llegan los participantes más fuertes. Ésto no impide el ejercicio de la gobernanza y la misma aceptación de la injusticia como algo inevitable, legítimo, etc. Por ello, si bien el *requisito de la inclusividad* tendería a revertir esta situación desde el punto de vista normativo, *las asimetrías de poder* en el mundo contemporáneo muestran que no basta con la *inclusión formal* de los más débiles.

²⁷ Véase ELGARTE, J, *An evaluation of Innes and Booher collaborative policymaking*, Inédito, Bélgica, May 2005.

En términos generales, de acuerdo con Pettit (Pettit, 1999)²⁸, podemos sostener que vivimos en una *sociedad libre* cuando en esa sociedad, y en virtud de sus arreglos institucionales, no existen relaciones entre sus miembros que estén signadas por una situación de dominación. La libertad como no dominación implica:

- 1) *no ver estorbadas nuestras elecciones por otros de modo arbitrario,*
- 2) *no padecer la incertidumbre que inevitablemente sufre quien está a merced de la voluntad de otro, ni la consiguiente ansiedad e incapacidad para hacer planes,*
- 3) *no vernos obligados a recurrir a la deferencia y la anticipación estratégica ante los poderosos para evitar la interferencia, y*
- 4) *no vernos ni ser vistos como subordinados a otro, como sucede cuando existe (como en la mayoría de los casos) una conciencia común de la asimetría de poder que da lugar a la dominación.*

Por lo tanto, si existe asimetría de poder, como ocurre en nuestro país, no pueden cumplirse las *condiciones de inclusividad y legitimidad del diálogo auténtico* y, por lo tanto, *no puede ejercerse la gobernanza reflexiva*. Al menos, hasta que los movimientos sociales sean suficientemente poderosos para romper con esas situaciones de dominación históricas. Y he aquí, justamente, lo que es necesario reforzar de la anterior definición de libertad como no dominación: *sus condiciones materiales*. La libertad, en su sentido positivo, sólo puede realizarse si no existe la pobreza y la falta de dinero: *¿Cómo es posible enunciar, con sensatez, que una persona es libre de hacer lo que no es capaz de hacer? La falta de medios es tan limitante como la falta de libertad, y por lo tanto, es algo importante que el Estado debe rectificar.* (COHEN, 2014)²⁹

Una vez más, se requiere la presencia de Estados suficientemente fuertes para garantizar la democracia y el proceso de distribución igualitaria de ingresos y bienes públicos para la realización de la libertad. Esta libertad no es posible alcanzarla desde la gobernanza reflexiva, porque la misma parte de criticar, justamente, el

²⁸ PETTIT, P, *Republicanism*, "Una teoría sobre la libertad y el gobierno", Paidós, 1999, p.p.116-127.

²⁹ "Las personas de derecha celebran la libertad que gozan todos en una sociedad capitalista liberal. Las de izquierda replican que la libertad celebrada por la derecha es sólo *formal*, que, mientras los pobres son formalmente libres de hacer todas esas cosas que el Estado no les prohíbe a nadie, su situación lamentablemente implica que en realidad no son libres de hacer muchas de ellas, ya que no pueden permitírselas, y por lo tanto, no pueden hacerlas." Cohen, G, *Por una vuelta al socialismo*, México, Siglo XXI, 2014, p.117

poder del Estado distributivo.³⁰ Por lo tanto, no basta con la *inclusión formal* para la participación democrática en la gobernanza reflexiva, porque ésta no garantiza la libertad de cada ciudadano, reproduciendo relaciones de poder ya existentes.

Para que una sociedad sea libre, de acuerdo con Van Parijs (VAN PARIJS, 1991)³¹, debe ser una sociedad justa, y en ella la libertad de elegir no se reduce a tener derecho sino también los *medios* para hacer cualquier cosa que pudiéramos querer hacer. No se trata de libertad para comprar o para consumir, es la libertad para buscar la felicidad y vivir como a uno le pueda gustar vivir. Esto es libertad real. Exige *independencia material*, o, en términos pragmáticos, exige ingresos básicos para todos.

CONCLUSIONES PARCIALES DE LA PARTE II

Desde la izquierda, se propone el modelo de *gobernanza reflexiva como modelo alternativo en la SI*. Pero éste sólo puede surgir y funcionar si en la *sociedad civil* los individuos *gozan de igualdad o libertad real como ciudadanos*, garantizando el acceso igualitario a ingresos, al conocimiento/TICs; el desarrollo de la *capacidad informacional* y el desarrollo de la *capacidad deliberativa* para la participación democrática, el diálogo y el ejercicio de la autonomía crítica. Si estas condiciones no se cumplen, la gobernanza se ve constantemente amenazada por la falta de compromisos fuertes que atiendan los problemas de fondo. Resulta claro que en nuestra región existe aún una considerable brecha del conocimiento y asimetrías de poder creadas por las profundas desigualdades económicas y sociales, históricas. En este sentido, para que pueda existir una real gobernanza reflexiva en Argentina se requiere, paradójicamente, un Estado intervencionista, que favorezca la igualdad bajo un modelo integral, incentivando la distribución del ingreso, el acceso al conocimiento y a los bienes públicos. Sólo este Estado democrático fuerte, conjuntamente con la participación de los movimientos sociales a través de redes, puede permitir la dirección deliberada de la sociedad ante conflictos sociales, políticos o económicos, sobre los cuáles no siempre es posible consensuar ni fomentar un diálogo auténtico, dada la falta de condiciones y prerequisites para el mismo. En la medida en que este proceso de distribución contribuya a la igualdad, será posible entonces avanzar hacia decisiones compartidas, hacia la participación democrática deliberativa de todos los ciudadanos, adaptando el modelo teórico de

³⁰Véase De Ortúzar, M. Graciela, "La relación Estado- Ciudadanía en el nuevo contexto de la sociedad de la Información", *VII Conferencia Latinoamericana de Crítica Jurídica*, 29 y 30 de Agosto de 2013, FCJS, UNLP

³¹ Van Parijs, P., *¿Qué es una sociedad justa?*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991.

gobernanza reflexiva a la compleja y cambiante realidad de la SC, o, mejor aún, pensando un modelo propio.³²

PARTE III. ¿GOBERNANZA EN SALUD?

El concepto de gobernanza, como mencionamos anteriormente, se ha aplicado en áreas específicas, como lo es salud. De acuerdo a Mayntz, la *gobernanza en salud* significa “una nueva forma de gobernar diferente del modelo de control jerárquico tradicional, en la que una pluralidad de actores e instituciones, públicas y privadas, comparten, participan y cooperan en la responsabilidad de definir política públicas.”³³ La misma supone un cambio ético, legal, social y cultural, exigiendo la generación de nuevos espacios públicos de participación. Se trata de incorporar formas de participación directa en los procesos de decisiones, individual (decisiones por participación activa del paciente) y colectiva (decisiones sanitarias por participación de representantes de asociaciones de pacientes).

Esta concepción de la participación libre del paciente parte de la premisa que existe un acceso igualitario a la información y un ejercicio también igualitario del derecho de autodeterminación informativa. Es decir, concibe la relación entre el profesional y el paciente bajo un *modelo de deliberación y diálogo*. Se postula, así, que el *tradicional modelo médico*, caracterizado por relaciones jerárquicas, sería gradualmente reemplazado por un *nuevo modelo*, basado en relaciones de igualdad, horizontalidad, políticas intersectoriales, autodeterminación informativa y *responsabilidad compartida* en salud.

El citado modelo, en el contexto de la Sociedad de la Información, se basaría en tres pilares básicos:

³² Véase 1- de Ortúzar, M. Graciela, “¿Equidad y “gobernanza en salud...? Pensar lo propio”, 2014 (Inédito); 2- de Ortúzar, M. Graciela “Condiciones para la gobernanza en la Sociedad del Conocimiento, democrática y deliberativa”; *VI Congreso de Relaciones Internacionales*, 21-23 de Noviembre de 2012, UNLP. Con referato; 3-de Ortúzar, M. Graciela “Gobernanza, democracia participativa y TICs”; *2º Encuentro de Investigadores, Becarios y Tesistas de la Pagonía Austral*, San Julián, Septiembre 2012; 4-2013 de Ortúzar, M. Graciela, “La relación Estado- Ciudadanía en el nuevo contexto de la sociedad de la Información”, *VII Conferencia Latinoamericana de Crítica Jurídica*, 29 y 30 de Agosto de 2013, FCJS.

³³ Mayntz, R., “Governance en el Estado moderno”, *Revista Postdata*, Nro. 11, abril de 2006. Véase Maynz, R., “El Estado y la sociedad civil en la gobernanza moderna”, *Reforma y Democracia*, *Revista del CLAD* Nro. 21, 2001.

a)Autodeterminación informativa y simetría de la información en salud. Supone una relación igualitaria entre el médico-paciente, centrada en la confianza construida a través del diálogo intercultural³⁴, el acceso igualitario a la información, y la libre decisión del paciente plasmada en el consentimiento informado.

b)Co responsabilidad de la salud del paciente- Responsabilidad *compartida* por la salud en la comunidad, expresada a través de la participación activa del paciente, su *capacitación informacional*, y la responsabilidad del mismo por su salud y por el sistema de salud.

c)Modelo igualitario de toma de decisiones compartidas - Informatización de la relación médico paciente por historia clínica electrónica. Participación de pacientes y asociaciones de pacientes en la toma de decisiones en salud.

A pesar de lo atractivo del discurso del nuevo modelo horizontal y participativo, caben aquí algunas observaciones sobre su viabilidad, y especialmente, sobre su viabilidad en sociedades como la nuestra, caracterizada por históricas desigualdades sociales, que se traducen también en relaciones jerárquicas entre profesionales y pacientes.

A)¿AUTODETERMINACIÓN Y SIMETRÍA DE LA INFORMACIÓN EN SALUD?

En *primer lugar*, si bien el acceso a la información y la autodeterminación informativa constituye una de las banderas centrales de los pacientes, la misma no es nueva, y se remonta a la década del 60³⁵, con el movimiento global de reivindicación de derechos civiles, y derechos de los pacientes en particular. No obstante, desde entonces se ha denunciado la profunda *asimetría informativa* que existe entre los profesionales de la salud y los pacientes. Ya en la década del 60 Arrow (ARROW,1963)³⁶ mostró como en el sistema privado de salud el consumidor está desarmado frente al médico. El paciente confía en su médico y supone que los servicios que este le ofrece no están dictados por su interés egoísta. Dado la asimetría de la información (acentuada por el lenguaje técnico del médico) y dada la situación de vulnerabilidad del paciente (quien encuentra deteriorada su capacidad de comprensión por el *shock* emocional de su enfermedad y estado general), sólo la

³⁴ Este diálogo exige sumo cuidado en la eliminación de barreras digitales, culturales, lingüísticas, sociales

³⁵ Véase GERT, B, CULVER, KD, *Philosophy in medicine*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1982.;Gert, B, *Bioethics*, "Consent", chapter 7, Oxford, Oxford University Press, 1997.

³⁶ Véase ARROW K, "Uncertainty and the welfare economics of medical care", *The American economic review*, Voll. LIII, Dec 1963, Nro. 5.

buena voluntad de quien dispone de más información evita las estafas. No obstante, la libertad de decisión y la competencia perfecta defendida por el mercado supone que los individuos disponen todos de la información relevante, que son capaces de procesarla y que existe igualdad y simetría de la información. *¿Cómo crear una relación igualitaria y de confianza entre el médico y el paciente?*

En Argentina, la repercusión de la nueva tecnología y los problemas de acceso y distribución de la misma han sido agravados por la crisis del sistema de salud. La misma fue producto de las reformas sanitarias neoliberales impuestas por el FMI (privatización, recorte del gasto administrativo, descentralización y flexibilización), políticas que terminaron de fragmentar al sistema de salud argentino en las décadas del 80 y 90.³⁷ Esta privatización y reformas en salud coinciden con la extrapolación del debate de gobernabilidad/ gobernanza, cuestionando el Estado de Bienestar y la eficacia del sistema. En dicho marco de desregulación y fragmentación del sistema de salud, la relación de confianza centrada en el viejo médico de familia se ha perdido. El médico hospitalario, sumergido en una situación de crisis general del sistema, se encuentra dividido entre una tradición *autonomista* impuesta por el modelo del consentimiento informado, y exigido por los juicios de mala praxis, y la vieja tradición *paternalista*, propia de nuestra cultura y nuestras necesidades (comunitaria y familiar). No todo el paternalismo es visto con mala cara, ya que se trata de proteger al más vulnerable. Si bien el acceso a la información y la libre decisión del paciente -de acuerdo a sus ideales de vida- constituyen derechos de autodeterminación insoslayables *más allá de la cultura (principio del disenso)*, en la práctica no siempre es viable aplicar este instrumento, meramente formal, del consentimiento informado.

B) ¿CO RESPONSABILIDAD DE LA SALUD DEL PACIENTE?

La *segunda observación*, se refiere a la *co-responsabilidad de la salud del paciente*. La defensa de la responsabilidad individual en salud ha sido enarbolada tanto por autores de derecha como de izquierda. Supondré aquí la segunda, partiendo de la premisa moral igualitaria que sostiene que la sociedad debería compensar a las personas por consecuencia de causas que se encuentran más allá de su control, pero no debería compensar a las personas por los resultados que son consecuencia de causas que están bajo su control, y por lo tanto, bajo su responsabilidad.³⁸

³⁷Véase Banco Mundial, *Invertir en Salud, Informe sobre el desarrollo mundial*, Washington, 1993

³⁸ Esto implica la posibilidad de distinguir entre las circunstancias o suerte bruta (*brute luck*) y la elección individual u opciones de suerte (*option luck*). Aplicado a salud, la distinción se reflejaría, en la atribución de responsabilidad individual por los gastos de salud producto de malas elecciones individuales (*bad option luck*). *Por ejemplo, si una persona sufre un*

Si tomamos en cuenta el paradigma de los *determinantes sico sociales* (Wilkinson, 2009)³⁹, observaremos que las responsabilidades centrales en salud son *sociales*, y no individuales. Las desigualdades económicas y sociales, expresada en la desigualdad de ingresos y en las diferencias sociales, produce relaciones sociales débiles (el otro es el rival) que afectan nuestra salud (vulnerabilidad por factores sicosociales), y, por consiguiente, nuestra calidad de vida general, nuestra felicidad; atentando contra nuestra naturaleza social. *La salud no se reduce al acceso a la atención de la salud en servicios hospitalarios, sino que debe ser considerada en un sentido amplio. Las diferencias en salud no son reflejo de las diferencias de acceso hospitalario, sino producto de las desigualdades sociales.* Los gradientes en el trabajo y la posición social constituyen el mejor predictor del nivel de salud⁴⁰. Estos estudios epidemiológicos, nos llevan a afirmar que los “estilos de vida individuales” no constituyen los elementos centrales a la hora de determinar *responsabilidades en salud*, porque las mismas no recaen – principalmente- en la responsabilidad individual sino *social*, en los determinantes estructurales (ingresos, educación, género, ocupación, etnia, posición social) e intermedios (condiciones materiales, cohesión social, factores sico sociales, conductas y factores biológicos) que condicionan la salud. Aquí, nuevamente, las desigualdades económicas y sociales juegan un rol central en la salud de la comunidad, encontrándose lejos del individuo la posibilidad de elegir o cambiar su situación individual (“estilo de vida”).

accidente practicando deportes de alto riesgo, no debería –bajo la concepción igualitarista- tener derecho a reclamar el acceso igualitario a la atención de su salud en razón de que sólo la persona es responsable por las malas consecuencias fruto de su elección. Por lo tanto, de acuerdo con dicha perspectiva, los costos del accidente no deberían ser compartidos por todos en el sistema público. En tal sentido, la tesis igualitarista de responsabilidad individual debilita la precedentemente mencionada intuición básica de ayuda al necesitado, y sostiene que debe negarse tal ayuda en caso de que la causa de la situación, o el problema médico, se encontraran bajo el control individual.

³⁹ Los procesos sico-sociales citados tienen su base en los problemas materiales de la estructura (desigualdades de ingresos), y éstos se reflejan en la calidad de relaciones sociales contraídas por esos fundamentos materiales. Véase Wilkinson, *The impact of inequality*, NY, THE NEW PRESS, 2005; Véase Wilkinson, *Desigualdad*; Turner Noema, 2009.

⁴⁰ Wilkinson muestra que existen “gradientes sociales de salud”; es decir, la salud está dividida en grados por el estatus social (gradiente socio económico: ingreso, educación, ocupación). Por cada rango de ejecutivos senior hacia abajo, hasta ejecutivos rasos, hay más anginas, más diabetes y más bronquitis. El Informe Black de 1980, Inglaterra y Gales, muestra también una fuerte correlación entre salud y clase social, pero la asociación entre la posición en el trabajo y el estado de salud era más fuerte que la asociación entre la clase social y el estado de salud o que la asociación entre hábitos de vida y salud.

C)¿MODELOS IGUALITARIOS DE PARTICIPACIÓN DE PACIENTES Y ASOCIACIONES?

En *tercer lugar*, las desigualdades existentes en lo que respecta a la informatización del sistema de salud en nuestra región tornan imposible extrapolar los modelos de participación de pacientes y asociaciones de pacientes. Se ha avanzado en la historia clínica electrónica y la información al paciente, pero esta tecnología se encuentra principalmente *al servicio del sector privado*, como un instrumento más de marketing del mismo (*confección de historias clínicas, páginas web para pacientes, registros de profesionales, pacientes, y bases de datos transnacionales*, responde a la revolución informática, pero continúa con los tradicionales problemas éticos del manejo de la información sanitaria y de determinación de responsabilidades profesionales en salud).⁴¹ Usualmente las encuestas de opinión de eficiencia y medios electrónicos son usados para medir, una vez más, la eficacia del sistema. La brecha tecnológica y digital constituye un problema aún no resuelto. Esta claro que el no acceso a la información repercute en el acceso a la salud como un determinante social global, y es por esto que surgen nuevos derechos. Estos derechos y nuevas leyes reconocen problemas éticos centrales originados por la aplicación de TIC y el manejo general de la información sanitaria. Ahora bien, *pensar en estrategias para el acceso igualitario a TIC y al conocimiento es pensar también en estrategias para mejorar la calidad de vida y la salud de la población, dado que el acceso al conocimiento constituye también un determinante clave para el derecho a la salud*. Avanzar hacia la *alfabetización sanitaria de la población* exige un *marco integral* de desarrollo de las capacidades básicas, entre las cuáles se encuentra la *capacidad informacional*⁴², como estrategia de participación para el ciudadano en la SI. Aquí, el marco general no se centra sólo en la autodeterminación, sino en la *justicia distributiva*. Se trata de proteger grupos vulnerables e incentivar la autonomía crítica y autodeterminación del paciente. Se trataría de generar acciones

⁴¹ En este punto es importante reconocer que la posibilidad de cruzar dicha información individual –*data mining*– a partir de bases de datos diversas; ha provocado cambios importantes en la protección de la privacidad y el derecho de autodeterminación. Asimismo, se han creado nuevas Leyes que promueven los *Derechos del Paciente* y protegen su *Privacidad* Por ejemplo, en Argentina se creó la *Ley de Derechos de los Pacientes Ley 26.529/09; Ley de Protección de datos Personales Nro. 25.326 ; además de la -Ley de Ejercicio Profesional de la Medicina 17.132/67, Ley de Protección de Niños y Adolescentes, Nro 26.061.*

⁴² Por ello, la capacitación informacional realizada en los cibercomunitarios, los NAC de regiones aisladas de nuestro país, y la creación de páginas web sobre salud de las Universidades y ONGs para el empoderamiento de grupos vulnerables (Discapacitados, ONG sobre drogadicción, ancianos, etc), constituyen instrumentos centrales para permitir desarrollar la capacidad informacional del ciudadano, con claro impacto en su salud y calidad de vida

interinstitucionales, creando espacios comunitarios para la promoción de la salud, la igualdad de acceso a TIC en salud, el derecho a la información, y el fomento de nuevos instrumentos (telemedicina) para superar el aislamiento en zonas desérticas (radio, Internet, educación a distancia, páginas web, redes sociales, etc), empoderando grupos y permitiendo transitar un nuevo camino hacia una sociedad realmente inclusiva, y ante todo, justa, igualitaria, y libre.⁴³

CONCLUSIONES PARCIALES DE LA PARTE III

La *gobernanza en salud* supone un paradigma basado en la autonomía, siendo sus ideales normativos la *autodeterminación informativa* y la *co responsabilidad en salud*. Pero, además, supone el acceso a los medios y la capacitación informacional y deliberativa de los ciudadanos. Esto hace que dicho modelo sea difícil de aplicar en sociedades con desigualdades estructurales y tradiciones culturales diversas. No se trata de defender el paternalismo fuerte y criticar el modelo autonomista. Se trata de discriminar qué tipo de paternalismo sería aceptable y estaría moralmente justificado en nuestra región (Ej. violación de la confidencialidad en casos de epidemia, por salud pública, es un modelo paternalista universalmente aceptado). Se trata de determinar qué tipo de modelo de autodeterminación informativa es posible aplicar a nuestra realidad del sur (debido a la complejidad del sistema de salud, la brecha digital, las diferentes culturas y necesidades, las desigualdades económicas y sociales). Justamente teniendo en cuenta los efectos de las desigualdades, sostenemos –junto con Wilkinson– que la responsabilidad central de la salud es siempre social, y no individual.

Por lo expuesto, el modelo de *gobernanza en salud*, tal cual como es extrapolado desde Europa, es inaplicable a nuestra sociedad y no se encuentra justificado. En su lugar, se propone enfatizar el rol del Estado como actor clave para promover políticas igualitarias, incentivando la *alfabetización sanitaria*. Para esto se requieren políticas específicas de empoderamiento de grupos vulnerables (discapacitados, enfermos mentales, etc), el uso de la telemedicina y cibercomunitarios en zonas aisladas (*e-health paradox*), y un marco normativo que tenga en cuenta los problemas éticos de integración de las comunidades indígenas a la SI (consentimiento comunitario, interculturalidad, entre otros).

Sin una concepción fuerte de equidad y políticas integrales no es posible hablar de *autodeterminación informativa del paciente* en nuestra región.

⁴³ Para una ampliación de los argumentos sobre gobernanza en salud véase De Ortúzar, M. Graciela, “¿Equidad y gobernanza en salud...? Pensar lo propio”, 2014 (Inédito)

CONCLUSIÓN GENERAL

Si bien el modelo de *gobernanza reflexiva*, planteado por pensadores de izquierda, persigue *ideales* igualitarios de ampliación de espacios horizontales de participación ciudadana en las decisiones políticas; un análisis profundo del origen y las implicancias prácticas de la *gobernanza* evidencia que:

1. que bajo el discurso de la gobernanza, y enmascarado en la coparticipación y corresponsabilidad democrática de los ciudadanos, continúa la crítica neoliberal hacia el Estado de Bienestar (o hacia cualquier Estado fuerte igualitario e intervencionista en lo social), predicando a favor de un modelo de eficacia y un Estado restringido;

2. que el concepto de gobernanza, el cual surgió en sociedades donde existía un Estado fuerte responsable de la igualdad de condiciones, resulta inaplicable a nuestra realidad Argentina por las razones históricas, políticas, filosóficas y económicas mencionadas anteriormente en I;

3. que el supuesto equilibrio de poderes entre los participantes no es posible dadas las asimetrías de poder existentes en nuestra región, las cuáles reproducen enmascaradamente las relaciones hegemónicas de dependencia y colonialismo;

4. que si bien la participación y co responsabilidad de la sociedad civil es clave en la lucha por la ampliación de la libertad efectiva de los ciudadanos, ésta no puede dejar en segundo lugar el rol del Estado, ya que es el Estado el responsable central de la distribución de recursos, ingresos y poderes para el desarrollo de la igualdad de oportunidades y libertad real de todos los ciudadanos -por las razones expuestas anteriormente-;

5. que en lo que respeta a salud, no es posible aplicar un modelo de gobernanza en salud para nuestra región; no sólo por cuestiones culturales (modelo de consentimiento informado y autonomía formal vs. consentimiento comunitario indígena), no sólo por las fuertes asimetrías de la información características de la práctica sanitaria (Arrow); no sólo por la brecha digital que sufre América Latina; sino también, y muy especialmente, *por las desigualdades económicas y sociales responsables últimas de las desigualdades en salud* (determinantes sico sociales), las cuáles constituyen una ineludible responsabilidad social del Estado, y no una responsabilidad individual.

En consecuencia, *el modelo de gobernanza* (tanto en su forma general como en su aplicación a salud), no constituye un modelo participativo y equitativo de toma de decisiones compartidas, sino una nueva forma de *privatizar* el poder político y social.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR Villanueva, *Gobernanza y gestión pública*, México, FCE, 2006 p.p. 90, 99, 38
- ARROW K, “Uncertainty and the welfare economics of medical care”, *The American economic review*, Voll. LIII, Dec 1963, Nro. 5.
- CAMOU, A *Tres miradas sobre la (in) gobernabilidad: eficacia, legitimidad y estabilidad política* 2000, <http://www.antonioacamou.com.ar>
- CATALÁ, Joan Prats i “Gobernabilidad democrática para el desarrollo humano. Marco conceptual y analítico”, *Revista Instituciones y Desarrollo*, Nro. 10 (2001)
- COMISIÓN MUNDIAL DE LA SOCIEDAD DE LA INFORMACIÓN, *Informe sobre el Desarrollo Mundial de las Telecomunicaciones/TIC* de 2010.
- COMISIÓN TRILATERAL DE 1975: “*La crisis de la democracia- Informe sobre la Gobernabilidad de las Democracias*”
- COHEN, G, *Por una vuelta al socialismo*, México, Siglo XXI, 2014
- COHEN, M A, “Democracia deliberativa y gobernanza ambiental: ¿conceptos transversales de una nueva democracia ecológica?”; *Sociología*, año 28, número 80, enero-abril de 2013, pp 73.122.
- CROZIER, Antonio· Michel Samuel Huntington y Joji Watanuki, *The Crisis of Democracy. Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*, New York University Press, 1975
- DE ORTÚZAR, M. Graciela; “Condiciones para la gobernanza en la Sociedad del Conocimiento, democrática y deliberativa”; *VI Congreso de Relaciones Internacionales*, 2012, UNLP,
- ___, “TICs, Igualdad y democracia deliberativa”, *Actas de las VII Jornadas de Investigación del Departamento de Filosofía*, Pasaje Dardo Rocha, 10-12 de Nov, 2008. Publicación en CD. ISBN 979-950-34-0578-9
- ___, “Gobernanza, democracia participativa y TICs”; *2º Encuentro de Investigadores, Becarios y Tesistas de la Pagonia Austral*, San Julián, Septiembre 2012;
- ___, “La relación Estado- Ciudadanía en el nuevo contexto de la sociedad de la Información”, *VII Conferencia Latinoamericana de Crítica Jurídica*, 29 y 30 de Agosto de 2013, FCJS

- ___, "Hacia la telemedicina en el MERCOSUR. Análisis ético comparativo de las normativas de Brasil y Argentina", *RevistaeSalud.com*; vol.8 Nro.30; 2012; p.p.1-17, ISSN: 1698-7969.
- ___, et. al; "Teleeducación en teleenfermería : de la utopía a la realidad en la Cuenca Carbonífera", *Primeras Jornadas ...*, UNPA, Calafate, 12 de marzo de 2012
Con
- ___, "Gobernanza en salud: educación y participación comunitaria", *Primeras Jornadas de Educación...*, UNPA, Calafate, Marzo de 2012. Con referato: SI,
-
- ___, et.al, "Aspectos éticos y legales de la teleeducación de grado y postgrado. El caso de salud", *Primeras Jornadas de Educación y TIC: La enseñanza y el aprendizaje en Entornos Virtuales*, UNPA, Calafate, 12 de marzo de 2012
Con referato: SI
- ___, "Acceso igualitario a la telesalud", en Álvarez Díaz J, comp.; *Ensayo sobre bioética: aspectos clínicos, biomédicos y sociales*, Editorial de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, México, en prensa)
- ___, "Una revisión crítica del consentimiento informado en Telesalud" ,*op. cit* Año 1, Nro 1, Sept. 2012;
- ___, et. al; *Marco ético legal y modelo prospectivo de telemedicina en la Cuenca Carbonífera de Río Turbio*, ICT, Latindex,UNPA, marzo 2012 (aceptado)-
- ___, *Desigualdades y salud*, FAHCE; UNLP, 2010. (Actas)
- ___, "¿Equidad y "gobernanza en salud...? Pensar lo propio", 2014 (Inédito)
- ELGARTE, J, *An evaluation of Innes and Booher s collaborative policymaking*, Inédito, Bélgica, 2005.
- GERT, B, CULVER, KD, *Philosophy in medicine*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1982.
- GERT, B, *Bioethics*, "Consent", chapter 7, Oxford, Oxford University Press, 1997.
- HASS, Peter et al, Learning to learn: improving international governance, *Global governance*, Nro1 1; 1995, pp. 225-285.
- INNES AND BOOHER, Collaborative policymaking: governance through dialogue; in: *Deliverative policy analysis. Understanding governance in the network society*, Hajer, Maarten and Hendrik Wagenaar eds, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp.. 33- 59
- JIMÉNEZ R, 2008, "La gobernanza un concepto problemático en América Latina". Análisis de la Asamblea constituyente como dispositivo para re construir y

- problematizar la Gobernaza en interacción con el específico contexto latinoamericano, *Foro Latinoamericano sobre la Gobernanza*, Venezuela.
- MAYNTZ,R. “Governance en el Estado moderno”, Revista *Postdata*, Nro. 11, abril de 2006
- ___, “El Estado y la sociedad civil en la gobernanza moderna”, *Reforma y Democracia*, Revista del CLAD Nro. 21, 2001.
- MEDICI, A, Sociedad civil trasnacional. Una introducción a su análisis. *Revista de Relaciones Internacionales*, UNLP, nro. 29, dic.2010.
- ___, “La complejidad y tensiones de la sociedad civil en las negociaciones del ALCA: entre la participación reglada y la movilización contestataria”, IRI; UNLP; 2012;
- ___, “ “Globalización, crisis del estado de derecho y derechos humanos (inédito)-
- OFFE, Claus, “Algunas contradicciones del moderno Estado de Bienestar”, en *Contradicciones en el Estado de Bienestar*, México, Alianza Universidad, 1988.
- OSTROMS, E. et al; Revisiting the commons: local lessons, global challenges, *Science*, vol. 284, 9 April 1999, pp 278-282.
- PASQUINO, GIANFRANCO "Gobernabilidad", en Norberto Bobbio et al., *Diccionario de Política*, (Segunda Edición, 1983), Suplemento, México, Siglo XXI, 1988, pp. 192-199
- PETTIT, P, *Republicanism*, “Una teoría sobre la libertad y el gobierno”, Paidós, 1999, p.p.116-127.
- PNUD, *Informe sobre Desarrollo Humano*, 2000
- SANTOS DE SOUSA, B, “El derecho, la política y lo subalterno en la globalización contrahegémica, en SANTOS DE SOUZA Y RODRÍGUEZ GARAVITO eds, *El derecho y la globalización desde abajo*, Anthropos, UAM, Cuajimalpa, Barcelona, 2007.
- UNESCO, *Gobernabilidad electrónica*, <http://portal.unesco.org/ci/en/files/14896/11412266495e-governance.pdf/e-governance.pdf>
- VAN PARIJS, Phillippe, *¿Qué es una sociedad justa?*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991.
- WILKINSON, *The impact of inequality*, NY, THE NEw Press, 2005;
- ___, *Desigualdad*; Turner Noema, 2009.

FOUCAULT Y SARTRE

MUERTE DEL HOMBRE Y ONTOLOGÍA DEL PRESENTE

Teresa Torra Borràs
Universitat de Barcelona

Resumen:

A finales de los años sesenta, tras la publicación de *Las palabras y las cosas*, tuvo lugar una importante polémica en la que los autores implicados fueron muchos y los temas abordados sobrepasaron rápidamente el debate inicial. Tuvo, sin embargo, dos protagonistas principales, Sartre y Foucault, y dos importantes campos de batalla: la muerte del hombre y la concepción de la historia. Intentaremos realizar un recorrido por los puntos principales del debate y mostrar cómo, en última instancia, se estaban enfrentando dos maneras de entender la historia, el hombre, la filosofía y, finalmente, la política; se estaban enfrentando dos visiones del mundo.

Palabras clave:

Foucault, Sartre, humanismo, hombre, historia.

Abstract:

After the publication of *The Order of Things*, at the late sixties, a great controversy took place, in which a number of authors were involved and a wide range of subjects were discussed. Two were however its main actors: Sartre and Foucault, and two its main fields of battle: the death of Man and the conception of History. We will try to retrace the principal points of the polemic and show how, ultimately, two ways of understanding the Man, Philosophy and, finally, Politics were being confronted – two views of the world, after all.

Key words:

Foucault, Sartre, Humanism, Man, History.

Recibido: 7/11/2014

Aceptado: 7/12/2014

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este artículo era centrarme en una importante polémica que tuvo lugar entre Sartre y Foucault, tras la publicación de *Las palabras y las cosas*. Pero al adentrarme en los textos me di cuenta de que hacer frente a esta polémica era una tarea más difícil de lo que parecía, ya que los autores implicados son muchos y los temas abordados sobrepasan los límites del debate abierto con la publicación de la obra. La polémica entre humanismo y antihumanismo atraviesa todo el debate y es lo que está en el fondo de casi todas las discusiones. Pero el encuentro entre Sartre y Foucault es solo un asalto de una polémica que recorrió gran parte del siglo XX y que empezó en 1946, cuando Sartre publica *El existencialismo es un humanismo*, en respuesta a los ataques que el existencialismo había recibido por parte de pensadores marxistas, implicó a varios autores más, como Heidegger o Lévi-Strauss, y culminó con las opciones antihumanistas que se consolidaron durante los años sesenta con Foucault y Althusser, entre otros.

Para tratar de dar el máximo de coherencia al texto aquí expuesto, me centraré en las críticas principales que la obra *Las palabras y las cosas* recibió, sobretudo en la crítica de Sartre, y las respuestas a estas críticas.

La obra *Las palabras y las cosas*, que fue recibida de entrada como una provocación des de los círculos intelectuales de la izquierda francesa, suscitó un gran debate que tuvo dos importantes campos de batalla. El primero estaba relacionado con el tipo de concepción histórica que proponía Foucault, en todo lo que suponía esta nueva concepción y en el peligro que corría la concepción tradicional de la historia. El segundo gran campo de batalla fueron las últimas páginas de la obra donde Foucault sostiene que el hombre es un invento reciente y que, posiblemente, está próximo su fin.

Publicada en 1966, *Las palabras y las cosas* es una obra que trata de delimitar en qué momento apareció el hombre como objeto de saber en la cultura occidental. Este planteamiento ya tiene implicaciones muy importantes: que la pregunta por el hombre no es la más universal ni la más antigua; que el hombre forma parte de un proceso histórico sin continuidad, sin sujeto y sin fines; que el hombre no tiene un lugar central en la historia, sino que es un efecto de unas determinadas condiciones de posibilidad que se dan en un momento histórico concreto, nuestro presente, por una reordenación de la red que se da a consecuencia de la formación de las ciencias humanas; que por una nueva reordenación de esta red, el hombre podría desaparecer.

Cada época histórica se forma a partir de una configuración del saber que perfila la cultura, que hace posibles, o no, determinados discursos. La *episteme* es lo que delimita lo que una época puede o no pensar, ordena la arqueología de las ciencias

humanas. Las mutaciones del saber a partir de las cuales se distribuye la cultura no implican un progreso histórico, solo un cambio, un salto en el orden que configura el saber. Y el hombre, como nudo epistémico que no existía antes en el campo del saber, posiblemente desaparecerá cuando se produzca una nueva modificación en el orden de las cosas. Acerca del final de *Las palabras y las cosas*, sostiene Deleuze:

Que el hombre sea una figura de arena entre dos mareas debe entenderse literalmente: una composición que solo aparece entre otras dos, la de un pasado clásico que la ignoraba y la de un futuro que ya no la conocerá.
(Deleuze, 1987: 118)

FOUCAULT Y LA ONTOLOGÍA DEL PRESENTE

Uno de los campos de batalla más importantes de la polémica que se desencadenó a partir de la publicación de *Las palabras y las cosas*, fue, sin duda, el problema de la historia. Este tema fue el que marcó principalmente las críticas que recibió Foucault desde el marxismo y desde los círculos sartreanos. Foucault fue acusado de intentar demostrar la imposibilidad de una reflexión histórica. Para abordar esta polémica, nos tenemos que detener en una breve caracterización de la concepción de la historia que propone Foucault en sus textos. Esta concepción consta de cinco frentes contra la concepción tradicional de la historia –contra el origen, la memoria, la concepción continua, el sujeto fundador y el sentido de la historia– y una propuesta: una apuesta por un análisis histórico de nosotros mismos, por una ontología del presente.

La mirada que utiliza Foucault para analizar el pasado está en contra del principio de la ‘racionalidad retrospectiva’¹. Así, Foucault sostiene que no se puede contemplar nuestro pasado según los valores de nuestro presente. Se tiene que ver cuáles eran específicamente sus problemas, aquellos que ya no podemos recuperar. Cada época histórica es una estructura con un reparto determinado y propio de lo visible –prácticas, instituciones– y de lo enunciable –lo que se puede decir y lo que no– que la hace incomparable con nuestra época. En definitiva, y como sostiene Foucault en la obra *Nietzsche, la genealogía, la historia* «Ya no se trata de juzgar nuestro pasado en nombre de una verdad que nuestro presente sería el único de poseer.» (2000: 74).

¹ El término ‘racionalidad retrospectiva’ lo extrae Foucault del primer aforismo de *Aurora* de Nietzsche: «Todo lo que pervive durante mucho tiempo se ha ido cargando poco a poco de razón, hasta el extremo de que nos resulta inverosímil que en su origen fuera una sinrazón. ¿No nos parece sentir que estamos ante una blasfemia o ante una paradoja siempre que alguien nos muestra el origen histórico concreto de algo? ¿No está todo buen historiador constantemente en *contradicción* con su medio ambiente?» (Nietzsche, 1994: 35)

La crítica de Foucault contra la racionalidad retrospectiva es también la crítica contra el origen, como lugar de la verdad y del sentido, como aquello que justifica nuestro presente. Lo más importante no es preguntarse por el origen mítico de algo, sino preguntarse 'desde cuándo' funciona como verdadera esta práctica, este objeto, este discurso; cuál ha sido su comienzo efectivo; cuál ha sido el momento concreto de emergencia, históricamente fechable, donde se encuentra el umbral a partir del cual esto ha nacido. En *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Foucault afirma que este método no se opone a la historia, sino a un tipo de despliegue metahistórico, a un relato teleológico, a la búsqueda del origen. Y es que buscando el origen « (...) uno se esfuerza en recoger la esencia exacta de la cosa, su posibilidad más pura, su identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma, su forma inmóvil y anterior a lo que es externo, accidental y sucesivo. Buscar tal origen es tratar de encontrar 'lo que ya existía', el 'eso mismo' de una imagen exactamente adecuada a sí misma.» (2000: 17-18). Pero si no se busca el origen, se descubre «Que detrás de las cosas hay 'otra cosa bien distinta': no su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que no tiene esencia, o de que su esencia fue construida pieza a pieza a partir de figuras extrañas a ella.» (2000: 18)

Oponerse a la búsqueda del origen es oponerse al modelo de la memoria, que pretende mirar el pasado buscando las semejanzas; tratando de reconocer lo que ya somos en este pasado. Pero buscar en el pasado los antecedentes que apuntan a nuestras formas presentes no nos ayuda a conocer el pasado, no permite realizar una tarea verdaderamente historiográfica. El modelo de la memoria supone una concepción lineal y continua de la historia «como si se tratara, en la historia de las ideas, de narrar el progresivo y puro avance de éstas hacia formas cada vez más nobles, más ricas y más adecuadas.» (Morey, 1987: 47). Lo realmente importante son las discontinuidades, los cortes, las desviaciones, los errores, las rupturas y los accidentes; las derrotas y las victorias; los acontecimientos, los desplazamientos que recorren la historia y que dibujan umbrales que transforman las prácticas, las experiencias y los objetos hasta convertirlos en completamente extraños entre sí.

Y en este espacio de dispersión de acontecimientos, el hombre no aparece como sujeto fundador, en una posición privilegiada en la cual es quien realiza la historia, sino como un efecto de este recorrido histórico, irregular y discontinuo. En *La verdad y las formas jurídicas*, nos dice Foucault, acerca del sujeto de la historia:

Sería interesante intentar ver cómo se produce, a través de la historia, la constitución de un sujeto que no está definitivamente dado, que no es aquello a partir de lo cual la verdad acontece en la historia, sino un sujeto que se constituye en el interior mismo de la historia, y que la historia funda y refunde a cada instante. (Foucault, 1973: 540)²

² Todas las traducciones de las citas del francés al castellano son propias.

El hombre es el producto de un determinado saber, dentro de un particular régimen de verdad, en una época histórica concreta. El hombre es el efecto de superficie de unas condiciones de posibilidad que definen nuestro presente. El hombre siempre es lo derivado. En *Arqueología del saber*, Foucault sostiene:

La historia continua es el correlato indispensable de la función fundadora del sujeto: la garantía de que todo cuanto le ha escapado podrá serle devuelto; la certidumbre de que el tiempo no dispensará nada sin restituirlo en una unidad recompuesta; la promesa de que el sujeto podrá un día – bajo la forma de conciencia histórica – apropiarse nuevamente de todas esas cosas mantenidas lejanas por la diferencia, restaurará su poderío sobre ellas y en ellas encontrará su morada. (Foucault, 2003: 20)

Llegados a este punto ya no es posible la pregunta por el sentido de la historia. Dotar de sentido el pasado es una tarea de la concepción continuista de la historia, una estrategia que intenta justificar el presente, el orden actual. Los procesos históricos no tienen sentido. Se puede analizar su funcionamiento, pero no buscar su sentido.

La concepción continuista de la historia entiende que nuestro presente solo tiene sentido en la medida que culminamos nuestro pasado histórico. Pero eso, según Foucault, solo nos lleva a ratificar nuestra superioridad ante las épocas pasadas y a un desconocimiento absoluto de estas. Si pensamos la historia en términos continuistas no hay ninguna manera de someter los valores de la cultura occidental a una crítica radical. Las críticas solo podrán ser superficiales, periféricas. El pasado está formado por otras formas de crear cultura, de producir sociabilidad, que no tienen nada que ver con las nuestras. Buscar la continuidad, el sentido y el origen es buscar un suelo que justifique los valores de nuestro presente. Pero según Foucault, «la función del historiador no es decir *la verdad de nuestra historia*, sino analizar *la historia de nuestras verdades*.» (Morey, 1987: 48).

Con este giro, Foucault consigue el distanciamiento que permite someter a crítica los valores de nuestro presente: el hombre, la literatura, la locura, la clínica, la sexualidad, la prisión. Los objetos que constituyen nuestro presente, que nos dicen qué somos y a qué nos enfrentamos, son el efecto de un determinado reparto entre el saber, el poder y la verdad. Se trata de elementos fundamentales para el establecimiento de nuestra normalidad. Dentro de nuestras prácticas y de nuestros discursos, ocupan un lugar y desempeñan una función que nos es específica. Pero esta especificidad es reciente y caduca, es decir, que está próxima su desaparición. Si estas condiciones que posibilitan nuestro presente, por cualquier acontecimiento, se desplazaran, entonces estas nociones desaparecerían.

La intención de Foucault es hacer una ontología del presente, pero no solo para decir la verdad de este presente, sino para someterlo a crítica a favor de un posible futuro –por eso el gesto intempestivo heredado de Nietzsche del final de la mayoría de sus obras. Para someter a crítica el presente se trata de perseguir el poder en su ejercicio. En definitiva, se trata de saber a quién sirve cada verdad, cada práctica, cada discurso, cada saber. El presente, para Foucault, no es una construcción inocente o fruto del azar. En su historia se puede leer la inteligibilidad de las luchas, de las victorias y de las derrotas que lo han construido. Hacer una genealogía histórica del presente, en el caso de Foucault, será la opción para analizar estos surgimientos desde los que se puede entender lo que somos y empezar una lucha contra el poder. Una lucha contra todos los modos de dominación que, cotidianamente, nos someten, y contra las verdades y los saberes que los justifican y los envuelven.

LA POLÉMICA ACERCA DE LAS PALABRAS Y LAS COSAS

En un ambiente intelectual profundamente politizado, la obra *Las palabras y las cosas* – a pesar de conseguir un gran e inesperado éxito editorial – fue acogida con gran hostilidad desde los ambientes de la izquierda francesa, que la entendieron como una provocación. Desde los círculos marxistas denuncian *Las palabras y las cosas* como un libro reaccionario, que niega la historia y defiende los intereses de la burguesía. Sostienen que Foucault lleva a cabo una apología del orden establecido, que intenta deshacerse del marxismo y conducir a la imposibilidad de la acción política.

En 1967, Jeannette Colombel escribe *Les Mots de Foucault et les choses* donde ataca a Foucault desde el marxismo:

Desembocando en la pura discontinuidad, Foucault presenta el mundo como un espectáculo y como un juego. Es a una actitud mágica a lo que se nos invita. (...) De esta manera el apocalipsis se calma. El estructuralismo así comprendido habrá contribuido a la conservación del orden establecido, aunque nos desvele que este orden es el del absurdo, aunque notemos, de una forma intolerable, nuestra propia fragilidad y nos sintamos amenazados. La locura que nos envuelve no incomoda a nadie. Más bien, su reconocimiento refuerza la impotencia. (Eribon, 1987: 167)

Jacques Milhau publica un artículo llamado *Les Mots et les choses*, en 1968, hace referencia a Foucault en los siguientes términos: «El prejuicio antihistórico de Michel Foucault está apoyado por una ideología neonietzscheana que sirve demasiado bien, se dé cuenta o no, a las intenciones de una clase cuyo único interés es enmascarar las vías objetivas del porvenir.» (Eribon, 1987: 166)

Los círculos de pensamiento católicos también se habían unido a la polémica. El director de la revista *Esprit*, Jean-Marie Domenach, formulará una serie de preguntas a Foucault, en el artículo *Une nouvelle passions*. La última y más importante de las preguntas va más allá de algunas de las críticas superficiales que le habían hecho, y apunta a una de las cuestiones políticas más graves que plantea la obra de Foucault. La pregunta es la siguiente:

¿Un pensamiento que introduce la coacción del sistema y la discontinuidad en la historia del espíritu, no le quita acaso todo fundamento a una intervención política progresista? ¿No conduce al dilema siguiente: o bien la aceptación del sistema, o bien el llamamiento al acontecimiento salvaje, a la irrupción de una violencia externa, lo único capaz de trastornar el sistema? (Eribon, 1992: 220)

Desde los círculos sartreanos critican Foucault más o menos en el mismo registro que los marxistas. Y, una vez más, es el rechazo de la historia lo que se encuentra en el centro del debate. En *Les belles images*, Simone de Beauvoir también ataca a Foucault con dureza y, de nuevo, pone su obra al servicio de la burguesía:

Pero esta literatura³ y Foucault en particular proporciona a la conciencia burguesa sus mejores coartadas. Se suprime la historia, la praxis, es decir, el compromiso, se suprime el hombre, de manera que no hay más miseria ni desgracia, solo hay sistemas. *Las palabras y las cosas* es para la burguesía tecnocrática un instrumento de lo más útil. (Eribon, 1987: 171)

Pero la crítica más importante es la de Sartre. Sartre responde a Foucault, y con una ferocidad a la altura de los ataques recibidos en *Las palabras y las cosas*⁴. En 1966, en una entrevista con Bernard Pigaud llamada *Sartre répond*, sostiene lo siguiente:

Una tendencia dominante, por lo menos, ya que el fenómeno no es general, es el rechazo de la historia. El éxito que ha tenido el último libro de Michel Foucault es característico. ¿Qué nos encontramos en *Las palabras y las cosas*? No una arqueología de las ciencias humanas. El arqueólogo es quien busca los restos de una civilización desaparecida para intentar reconstruirla. (...) Lo que Foucault nos presenta es, como muy bien ha visto Kanters, una geología: la serie de los estratos sucesivos que forman nuestro 'suelo'. Cada uno de esos estratos define las

³ En referencia al nouveau roman y al grupo *Tel Quel*.

⁴ François Mauriac, en referencia a la virulencia de los ataques de Foucault contra Sartre en *Las palabras y las cosas*, comenta: «Sartre, que fue mi adversario, acabará usted por volvérmelo fraternal», (Eribon, 1992: 220)

condiciones de posibilidad de un determinado tipo de pensamiento que ha triunfado durante un cierto período. Pero Foucault no nos ha dicho lo que sería lo más interesante, saber cómo cada pensamiento es construido a partir de estas condiciones, y saber cómo los hombres pasan de un pensamiento a otro. Para hacer esto sería necesaria la intervención de la praxis, es decir la historia, y eso es precisamente lo que él rechaza. Es verdad, su perspectiva sigue siendo histórica. El distingue épocas, un antes y un después. Pero reemplaza el cine por la linterna mágica, el movimiento por una sucesión de inmovilidades.

El éxito de su libro prueba que era esperado. Pero a un pensamiento verdaderamente original no se le espera. Foucault aporta a la gente lo que la gente necesitaba: una síntesis ecléctica donde Robbe-Grillet, el estructuralismo, la lingüística, Lacan, *Tel Quel* son utilizados para demostrar la imposibilidad de una reflexión histórica. (Eribon, 1987: 168-169)

Después de eso, Sartre establece un paralelismo entre el rechazo de la historia y el rechazo del marxismo: «Tras la historia, sin duda es el marxismo el que está en el punto de mira. Se trata de construir una ideología nueva, la última muralla que la burguesía puede alzar aún contra Marx.» (Eribon, 1987: 169)

La crítica de Sartre es, sin duda, la más precisa y la más peligrosa. Podríamos dividirla en seis críticas:

1. Foucault rechaza la historia, intenta demostrar la imposibilidad de una reflexión histórica y, a pesar de que conserva cierta perspectiva histórica, sustituye el movimiento por una sucesión de inmovilidades.
2. Acabar con la historia implica acabar con la posibilidad de la acción política misma, con el compromiso y con la responsabilidad
3. Lo que presenta Foucault en *Las palabras y las cosas* no es una 'arqueología' de las ciencias humanas, sino una 'geología'.
4. Foucault no explica cómo los hombres pasan de un pensamiento a otro, ya que para hacerlo tendría que recorrer a la praxis y a la historia, cosa que no está dispuesto a hacer.
5. El éxito de su libro demuestra que era un libro esperado y que, por lo tanto, no puede ser un pensamiento verdaderamente original.
6. Finalmente, en última instancia, lo que se encuentra en el punto de mira de la obra de Foucault es el marxismo. Su obra es la última muralla que puede poner la burguesía contra Marx.

FOUCAULT RESPONDE A SARTRE

RESPUESTA A LA PRIMERA CRÍTICA

La virulencia de los ataques de los sartreanos contra Foucault hicieron que George Canguilhem abandonara su habitual discreción y reserva y publicara en la revista *Critique* un largo ensayo sobre Foucault bajo el título *¿Muerte del hombre o agotamiento del Cogito?* En un tono cargado de ironía, Canguilhem sale a defender a Foucault de las críticas recibidas:

En un siglo en que la religión y las leyes ya han dejado de oponer a la crítica, una su santidad y las otras su majestad, ¿será en nombre de la filosofía que se proscribe la impugnación del fundamento que ciertos filósofos creen encontrar en la esencia o en la existencia del hombre? Porque en las últimas páginas del libro el lugar del rey se convierte en el lugar del muerto, o por lo menos del moribundo, tan próximo a su fin como a su comienzo, o mejor de su 'invención reciente', porque se nos dice que 'el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano', ¿debemos perder la calma, como hicieron algunos que figuran entre las mejores cabezas de hoy? Cuando se ha dejado de vivir según la rutina universitaria, ¿hay que comportarse como un catedrático malhumorado por la inminencia de su relevo? ¿Veremos constituirse una Liga de los derechos del Hombre a ser el sujeto y el objeto de la filosofía, bajo la divisa: 'Humanistas de todos los partidos, ¡Uníos!?' (Canguilhem, 1967: 600)

Sobre el primer punto de las críticas de Sartre, sobre la afirmación de que la historia se encuentra en peligro, a la vista de Canguilhem, Foucault simplemente propone un programa sistemático de inversión de los métodos de la historia. Sostiene que si ese proyecto escandaliza a alguien es porque la historia se entiende como un 'campo mágico' donde se identifican, en beneficio de los filósofos, la existencia y el discurso. Por esto, todo programa de inversión histórica es tachado como manifiesto de subversión del curso de la historia.

También Foucault contestará los ataques de Sartre y de los sartreanos en numerosas entrevistas y conferencias, y en la obra *Arqueología del saber*⁵, donde las referencias negativas a Sartre son constantes. En 1967, en una entrevista con Raymond Bellour para *Les Lettres françaises*, Foucault sostiene que las controversias

⁵ Foucault escribe esta obra para contestar las críticas recibidas tras la publicación de *Las palabras y las cosas*. Al final de la introducción nos dice: «Más de uno, como yo sin duda, escriben para perder el rostro. No me pregunten quién soy, ni me pidan que permanezca invariable: es una moral de estado civil la que rige nuestra documentación. Que nos deje en paz cuando se trata de escribir.» (Foucault, 2003: 29)

que surgen alrededor de la publicación de *Las palabras y las cosas* provienen de una «'curiosa sacralización' de la historia por parte de ciertos intelectuales. El respeto 'tradicionalista' hacia la historia es para ellos una manera cómoda 'de poner de acuerdo su conciencia política y su actividad de búsqueda o de escritura'». (Eribon, 1987: 176)

En marzo de 1968, aparece, en *La Quinzaine littéraire*, una entrevista de Jean-Pierre el Kabbach a Foucault⁶, en la que Foucault sostiene que la filosofía ha sido, de Hegel a Sartre, una tarea de totalización, pero que la actividad filosófica, hoy, tiene que ser un diagnóstico del presente: «(...) decir qué es nuestro presente, señalar en qué nuestro presente es absolutamente diferente de todo lo que no es, es decir, de nuestro pasado (...)» (Foucault, 1991: 42). Cuando el entrevistador hace referencia a la afirmación de Sartre de que Foucault menosprecia la historia, Foucault responde:

Ningún historiador me ha hecho este reproche. Existe una especie de mito de la Historia entre los filósofos (...) La Historia para los filósofos es una especie de grande y tosca continuidad en la que se engarzan la libertad de los individuos y las determinaciones económicas o sociales (...). Cuando se atenta contra uno de esos tres mitos inmediatamente los hombres de bien claman contra la violación o el asesinato de la Historia. (...) En cuanto al mito filosófico de la Historia, ese mito de cuyo asesinato se me acusa, me gustaría haberlo realmente destruido porque era precisamente con él con quien pretendía acabar y no con la historia en general. La historia no muere, pero la historia para los filósofos, esa, sin duda, me gustaría terminar con ella. (Foucault, 1991: 44)

Aún hay un punto más, en la crítica de Sartre, que está relacionado con la historia y que Foucault contestará. El primer párrafo de la crítica termina con la afirmación de que Foucault reemplaza el cine por la linterna mágica, el movimiento por una sucesión de inmovilidades. Foucault también ironizará acerca de esa frase: «Esto no es una pequeña imagen fija que se coloca ante una linterna comportando la gran decepción de los niños que, por supuesto, a su edad, prefieren la vivacidad del cine.» (Eribon, 1987: 176)

Pero lo que se está poniendo en juego aquí es más importante. Es cierto que parece que Foucault presenta la historia como una sucesión de imágenes inmóviles, pero es que está haciendo una defensa de los espacios y no del tiempo. Lo importante no es la reflexión histórica, sino una política de los espacios. En la conferencia *Espacios diferentes*, de 1967, Foucault explica:

⁶ La publicación de esta entrevista creó tal escándalo que Foucault escribió a la revista para afirmar que él no había autorizado que se publicara. (Eribon, 1992: 223)

La gran obsesión del siglo XIX fue, como sabemos, la historia: temas del desarrollo y de la paralización, temas de la crisis y del ciclo, temas de la acumulación del pasado, gran sobrecarga de los muertos, enfriamiento amenazante del mundo. (...) La época actual sería más bien quizá la época del espacio. Estamos en la época de lo simultáneo, en la época de la yuxtaposición, en la época de lo próximo y de lo lejano, de lo contiguo, de lo disperso. (...) Acaso se podría decir que algunos de los conflictos ideológicos que animan las polémicas actuales se desarrollan entre los piadosos descendientes del tiempo y los encarnizados habitantes del espacio. (Foucault, 2001: 430)

RESPUESTA A LA SEGUNDA CRÍTICA

El segundo punto de la crítica de Sartre a Foucault era también una crítica muy dura que hacían la mayoría de los sartreanos y los marxistas: la afirmación que terminar con la historia suponía terminar con la posibilidad de la acción política misma. El final del artículo de Canguilhem, *¿Muerte del hombre o agotamiento del cogito?*, sirve de respuesta a esta crítica. En un tono marcadamente político, Canguilhem termina su ensayo recordando a Jean Cavaillès, resistente francés que murió fusilado por los alemanes. Cavaillès defendía una filosofía del concepto frente a una filosofía de la conciencia y no creía en la historia, en el sentido tradicional. A pesar de todo, eso no impidió que se implicara políticamente en la lucha contra el fascismo hasta el final trágico de su vida. En este punto, a las acusaciones recibidas, Canguilhem opone un contraejemplo eminente y difícilmente cuestionable⁷.

Foucault también responde a esa crítica en la entrevista *Foucault responde a Sartre*, publicada en *La Quinzaine littéraire*. Sostiene que dedicarse a la actividad teórica y especulativa no implica necesariamente alejarse de la acción política. Lo que pasa es que se da cuenta de que toda acción política tiene que ir estrechamente ligada a una reflexión teórica rigurosa. Cuando el entrevistador observa que el existencialismo va unido al compromiso y a la acción y que, en cambio, a Foucault se le reprocha una actitud contraria, responde:

Una vez más la diferencia no radica en que ahora hayamos separado la política de lo teórico, sucede justo lo contrario: en la medida en que acercamos al máximo lo teórico y lo político rechazamos esas políticas de la docta ignorancia como eran aquellas, pienso, conocidas con el nombre de compromiso. (Foucault, 1991: 42)

⁷ Eribon, en referencia a los motivos de Canguilhem para escribir este artículo, sostiene que este texto «se explica ante todo por la exasperación que sintió cuando filósofos que no habían hecho nada, o muy poco, durante la ocupación, vinieron a dar lecciones de moral sobre el compromiso y la responsabilidad ante la historia.» (Eribon, 1987: 176)

RESPUESTA A LA TERCERA CRÍTICA

El tercer punto de la crítica de Sartre está relacionado con la utilización del término 'arqueología' para definir el método de Foucault. Sartre sostiene que lo que hace Foucault no es una arqueología sino una geología. También respecto a ese punto, Canguilhem responderá a Sartre, defendiendo que esta propuesta de cambio terminológico esconde una estrategia de los existencialistas para convertir a Foucault en una especie de naturalista de la cultura. Es cierto que Foucault utiliza términos de la geología, pero los utiliza como analogía. Los desniveles son de la cultura occidental y no de la corteza terrestre. Canguilhem sostiene: «El hombre habita una cultura y no un planeta. La geología conoce sedimentos y la arqueología monumentos.» (Canguilhem, 1967: 602)

Foucault da varias razones para utilizar el término 'arqueología' (Foucault, 2001: 63-64). En primer lugar, porque puede jugar con las dos definiciones: *arché*, que en griego significa 'principio' y, en francés, 'archivo', que es la forma en la que los acontecimientos quedan registrados. Otra razón es porque este sistema le permite establecer relaciones entre los distintos acontecimientos discursivos que constituyen una época histórica. Finalmente, eso le permite realizar una tarea de diagnóstico del presente, saber qué somos. Y de alguna manera, según Foucault, solo somos lo que ha sido dicho desde hace unos siglos.

RESPUESTA A LA CUARTA CRÍTICA

Sobre el cuarto punto de la crítica, que se centra en la cuestión de cómo los hombres pasan de un pensamiento a otro, sin la praxis ni la historia, Foucault deja muy claro, en innumerables ocasiones, que su tarea no pasa por analizar qué tipo de pensamiento poseen los hombres. Al contrario, su tarea consiste en analizar de qué manera los discursos articulan lo que se dice, se hace y se piensa, sin recorrer a ningún trascendental. Así, el centro y objeto de la arqueología no es el hombre sino lo que se dice y se hace en una época histórica concreta. El hombre, como núcleo epistemológico, es alejado del objeto de interés. La cuestión es doble: las redes de discursos que establecen las reglas de lo que se puede decir y de lo que no, y las condiciones de posibilidad de esos discursos. Los cambios de régimen discursivo no comprometen al hombre, sino a la mutación de las condiciones de posibilidad de una época:

En todo caso, una cosa es cierta: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano. Al tomar una cronología relativamente breve y un corte geográfico restringido – la cultura europea a partir del siglo XVI – puede estarse seguro de que el hombre es un invento reciente. El saber no ha rondado durante largo tiempo y oscuramente en torno a él y a sus secretos. De hecho, entre todas las mutaciones que han afectado al saber de las cosas

y de su orden, (...) una sola, la que se inició hace un siglo y medio y que quizá está en vías de cerrarse, dejó aparecer la figura del hombre. Y no se trató de la liberación de una vieja inquietud, del paso a la conciencia luminosa de una preocupación milenaria, del acceso a la objetividad de lo que desde hacía mucho tiempo permanecía preso en las creencias o en las filosofías: fue el efecto de un cambio en las disposiciones fundamentales del saber. El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin.

Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo, a finales del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena. (Foucault, 1999: 375)

El marxismo necesitaba dos polos: historia y praxis. El gran relato marxista se caería en el momento en que se negara alguno de esos dos polos. Y, precisamente Foucault, con *Las palabras y las cosas*, niega los dos. No solo la historia ya no tiene una dirección única sino que esa actividad transformadora ya no es la prioridad. Lo importante, según Foucault, es el régimen de saber de una época. Después viene lo que el hombre puede saber y lo que sabe. Y las prácticas históricas son efecto de ese régimen discursivo. Mediante la arqueología, Foucault nos muestra que cuando las prácticas humanas no se corresponden a los regímenes de saber, a la red de pensamiento posible, sucede otro paradigma, un salto histórico, y los antiguos objetos de saber se borran en el mar como un rostro dibujado en la arena. Pero Foucault ofrece una descripción de los cambios de saber que no agota la polémica. Muy acertadamente Sartre ataca a Foucault por no dar una explicación causal que la praxis y la historia sí que poseen. Pero no será hasta que Foucault pase a la problemática del poder que no podrá dar una explicación causal de ese remover de paradigmas que es el cambio de época.

RESPUESTA A LA QUINTA CRÍTICA.

La quinta crítica de Sartre es la más mordaz e incisiva. Sartre nos dice que el libro de Foucault no es original ya que, sin duda, era esperado, teniendo en cuenta la expectación que levantó y el éxito editorial que tuvo. Añade que las grandes mentes intempestivas siempre serán incomprendidas por sus contemporáneos. Esta afirmación esconde una lógica casi siniestra: o bien Foucault ha roto el paradigma de su época y, por lo tanto, corresponde a la práctica humana la tarea de hacer historia;

o bien Foucault, al ser ‘esperado’, está inscrito en las redes de saber del orden establecido y su obra es una simple repetición de lo que se dice.

Es cierto que el libro de Foucault no pasó inadvertido y que, ciertamente, era esperado. Aún así, seguramente era ‘esperado’ en otro sentido. Quizás un nuevo tipo de prácticas y discursos se estuviera formando, lentamente, en el seno mismo de la cultura francesa. Quizás lo que se estaba esperando fuera un nuevo método que rompiera con las viejas formas de justificación de la historia. Una nueva mirada que, al mismo tiempo que proporcionara otro método, permitiera escapar de las categorías absolutas de la historia, la política y el hombre. La recepción del libro de Foucault se podría deber a que marca la fecha de defunción de ciertas nociones históricas, filosóficas, metodológicas y, sobre todo, políticas, que eran vistas como un obstáculo por numerosos frentes intelectuales (Descombes, 1979). Sirve de ejemplo el manifiesto de Robbe-Grillet sobre el *Nouveau Roman*, pidiendo el abandono de nociones como la historia lineal, el psicologismo de los personajes, el sentido de la historia, o el compromiso político entendido en el sentido marxista (Morey, 1987: 52-54). Se abrían, pues, una serie de problemáticas de todo tipo que requerían una nueva mirada. Y todo eso se encontraba en el libro de Foucault: «Si estas sospechas resultaran fundadas, tal vez residiera en ellas la justificación de por qué su discurso (...) ‘era esperado’, es decir, solicitaba otro tipo de reconocimiento mediante la transformación de las maneras como nos narramos nuestro pasado.» (Morey, 1987: 53) Y, efectivamente, los acontecimientos posteriores pusieron en evidencia que la espera a la que Sartre se refería provenía del advenimiento de un saber diferente en el que se inscriben una multiplicidad de nombres, y no solo el de Foucault.

RESPUESTA A LA SEXTA CRÍTICA

Y para evidenciar esta ruptura, este cambio de coordenadas que supuso la irrupción del pensamiento foucaultiano, la última crítica de Sartre dirigida a Foucault es paradigmática. En esta última crítica, Sartre denuncia que la obra de Foucault va dirigida contra el marxismo, que *Las palabras y las cosas* es el último muro que la burguesía opone al marxismo. En definitiva, Sartre está acusando de burguesa e ideológicamente conservadora la obra de Foucault. El marxismo se había erigido, en aquel momento, como única alternativa al pensamiento y la acción conservadora. Y el pensamiento marxista ortodoxo tomó el estructuralismo como enemigo. Sin duda se estaba librando una batalla para ocupar el lugar de la izquierda. Así, en la entrevista en *Bonniers litterära Magasin*, en 1968, Foucault sostiene:

Comprenderá en qué consiste la maniobra de Sartre y de Garaudy (...) cuando pretenden que el estructuralismo es una ideología típicamente de derechas. Eso les permite tachar de cómplices de la derecha a gente que en realidad se encuentra a su izquierda. Cosa que también les permite presentarse como los únicos representantes de la izquierda francesa y

comunista. Pero no se trata más que de una maniobra. (Eribon, 1992: 224-225)

Maniobras y polémicas que acaban en mutuas incomprensiones. Todo eso nos lleva a la evidencia que se estaban enfrentando dos maneras de entender el mundo, la historia, el hombre, la filosofía y, finalmente, la política. Cambios convulsos, pues, los que afectaban la escena filosófica, donde se jugaba algo más que la definición de un concepto: se estaba jugando la cosmovisión del mundo. Y, en esta línea, nos dice Foucault:

Ha habido una gran época de la filosofía contemporánea, la de Sartre, la de Merleau-Ponty, en la que un texto filosófico, un texto teórico debía finalmente decir lo que era la vida, la muerte, la sexualidad, si Dios existía o no existía, lo que era la libertad, lo que había que hacer en la vida política, cómo comportarse con el otro, etc. Tengo la impresión de que esta especie de filosofía no tiene cabida en la actualidad, que, si usted quiere, la filosofía si no se ha volatilizado se ha, al menos, dispersado, que hoy el trabajo teórico en cierto modo se conjuga en plural. (...) Y precisamente en esta pluralidad del trabajo teórico, desemboca una filosofía que aún no ha encontrado su pensador único ni su discurso unitario. (Foucault, 1991: 39-40)

Precisamente sobre esa nueva política que conllevaba la obra de Foucault, una de las preguntas más lúcidas y profundas que recibió fue la de Jean-Marie Domenach. Este sostenía que la posición de Foucault suponía un rechazo a toda política progresista, y nos enfrentaba a la siguiente dicotomía: o la aceptación del sistema o su destrucción. En definitiva: o el poder o la resistencia. Foucault responderá a esta pregunta en 1968, en un artículo en la revista *Espirit*, llamado *Réponse à une question* (Foucault, 1994: 673-696), precisando su posición epistemológica. Pero, en el fondo, como reconocerá posteriormente, ni siquiera hay dicotomía. La única respuesta posible será la lucha contra el poder, el derribo del sistema. Él defiende una política donde no hay lugar para ninguna política progresista⁸. Siguiendo esta línea, en 1975, en *Conversaciones con los radicales*, Foucault sostendrá:

⁸ Como ejemplo, podemos observar la respuesta que dirigirá a Chomsky durante una discusión acerca de la justicia: «Contrariamente a lo que usted piensa no me puede impedir creer que estas nociones de naturaleza humana, de justicia, de realización de la esencia humana, son nociones y conceptos que se formaron en el interior de nuestro tipo de saber y de nuestro modo de filosofar, y que, en consecuencia forman parte de nuestro sistema de clases, y que no podemos, por tanto, por muy lamentable que esto resulte, servirnos de estas nociones para describir o justificar un combate que debería – que debe en principio – dar la vuelta completamente a los fundamentos mismos de nuestra sociedad. No acabo de encontrar una justificación histórica para seguir manteniendo esto...» (Foucault, 1999: 96)

Entiendo por humanismo (...) el conjunto de discursos a través de los cuales se le ha dicho al hombre occidental: 'Aunque no ejerzas el poder, puedes no obstante ser soberano. Mejor aún: cuanto más renuncies a ejercer el poder y más te sometas al que te impongan, más soberano serás'. El humanismo es quien ha inventado sucesivamente todas estas soberanías sometidas, tales como el alma (soberana del cuerpo, sometida a Dios), la conciencia (soberana en el orden de los juicios, sometida al orden de la verdad), la libertad fundamental (soberana interiormente, pero que consiente y está 'de acuerdo' exteriormente), el individuo (soberano titular de sus derechos, sometido a las leyes de la naturaleza o a las reglas de la sociedad). En resumen, el humanismo es todo aquello con lo que, en Occidente, *se ha suprimido el deseo de poder*, se ha prohibido querer el poder y se ha excluido la posibilidad de tomarlo. (Morey, 1989: 132)

A MODO DE CONCLUSIÓN

El problema de renunciar a los fundamentos y, a pesar de esto, seguir pensando y actuando fue una preocupación que compartieron unos y otros. Pero, para Foucault la cuestión del hombre ya no es un problema. La generación francesa de posguerra – Sartre, Camus, Merleau-Ponty – poseía una pesada consciencia del hombre. La generación de Foucault – Althusser, Barthes, Robbe-Grillet, Deleuze – se sitúa en otro lugar. Respecto a esta cuestión, en una entrevista en *La Quinzaine littéraire*, Foucault sostiene:

Hemos percibido la generación de Sartre como una generación ciertamente valiente y generosa que sentía pasión por la vida, por la política, por la existencia. Pero nosotros nos hemos descubierto otra cosa, otra pasión: la pasión por el concepto de lo que yo llamaría el 'sistema'.

(...) Sartre trató al contrario de mostrar que había *sentido* en todo. (...) El punto de ruptura está situado en el día en que Lévi-Strauss, en cuanto a las sociedades, y Lacan, en cuanto al inconsciente, nos mostraron que el 'sentido' tan solo era probablemente una especie de efecto superficial, un reflejo, una espuma, y que lo que nos impregnaba profundamente, lo que ya estaba antes de nosotros, lo que nos sostenía en el tiempo y en el espacio, era el sistema. (Eribon, 1992: 217-218)

Para el marxismo y el existencialismo – para el humanismo – el hombre aún es el centro del pensamiento⁹. Pero con Foucault se ha producido un cambio: lo

⁹ Así, por ejemplo, en *Sartre répond*, Sartre afirmará: «Lo esencial no es lo que ha hecho al hombre, sino *lo que él hace con lo que han hecho con él*. Lo que ha hecho al hombre son las estructuras, los conjuntos significantes que estudian las ciencias humanas. Lo que él hace es la historia misma, la superación real de estas estructuras en una praxis totalizadora» (Morey, 2014: 53)

importante no es ya el hombre, ni su esencia, sino el sistema, la estructura. El hombre es producto directo de las estructuras de un tiempo y de un lugar. Aquello que el hombre puede decir y pensar depende de una época, de un determinado régimen de saber. Ya no se trata de encontrar un sentido, sino de analizar las condiciones que posibilitan que una cosa produzca o no efectos de sentido. El hombre es un efecto de superficie, un juego de dominaciones. Y, precisamente, este abandonar la mirada sobre el hombre es conocido como anihumanismo. Foucault nos invita a renunciar a todo relato legitimador, a todo fundamento, renunciar al mismo hombre, y, a pesar de todo, seguir pensando, seguir actuando.

Para Foucault ya no se puede hablar de sujeto libre. El hombre es un efecto de un poder concreto en relación con la construcción de un saber, que se da en un momento histórico determinado, bajo unas condiciones de posibilidad particulares. El problema, para Foucault, es saber cuáles han sido las condiciones que han permitido la emergencia del hombre, qué efectos ha tenido ese surgimiento, qué precio se ha tenido que pagar para convertir al hombre en blanco del poder y en objeto de un conocimiento sobre él. En definitiva, lo intolerable, nos dice Foucault, no es lo que no nos deja ser lo que somos, sino, justamente, aquello que nos hace ser lo que somos.

El hombre, que es una pieza fundamental para el establecimiento de nuestra normalidad, ha nacido de unas condiciones que definen nuestro presente. Es cierto que en la época anterior no se sabía qué era. Nos dice Foucault que es falsa la afirmación de que el hombre ha sido siempre la cuestión principal de la filosofía. El hombre solo ha surgido como problema a partir del siglo XVI, cuando se ha entendido que su cuerpo era útil y productivo, era inteligible y analizable, cuando se ha entendido que se podía someter al hombre, que podía ser objeto de un saber y objetivo de un poder. Que se podía utilizar el hombre, se lo podía educar, enculturar y socializar. El hombre, dentro de este esquema, solo puede aparecer como el resultado de una batalla perdida.

BIBLIOGRAFIA

- BEAUVOIR, Simone de (1966). *Les belles images*. París: Gallimard
- DELEUZE, Gilles (1987). *Foucault*. Barcelona: Paidós Estudio
- DESCOMBES, Vincent (1979). *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. Madrid: Cátedra
- ERIBON, Didier (1992). *Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama
- ERIBON, Didier (1987). *Michel Foucault et ses contemporains*. París: Fayard
- FOUCAULT, Michel (1975). *Conversaciones con los radicales*. Barcelona: Kairós en MOREY, Miguel (1989). *El hombre como argumento*. Barcelona: Anthropos
- FOUCAULT, Michel; CHOMSKY, Noam (1971). *De la naturaleza humana: justicia contra poder* en FOUCAULT, Michel (1999). *Estrategias de poder*. Barcelona: Paidós
- FOUCAULT, Michel (1975). *Diálogo sobre el poder* en FOUCAULT, Michel (2001). *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós
- FOUCAULT, Michel (1968). *Dits et Écrits*, volumen I (1954-1969), París: Gallimard
- FOUCAULT, Michel (1967). *Espacios diferentes* en FOUCAULT, Michel (2001). *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós
- FOUCAULT, Michel (2003). *La arqueología del saber*. México D.F.: Siglo XXI
- FOUCAULT, Michel (1973). *La vérité et les formes juridiques*, en FOUCAULT, Michel (1973). *Dits et Écrits*, volumen II (1970-1975), París: Gallimard
- FOUCAULT, Michel (1999). *Las Palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI
- FOUCAULT, Michel (2000). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-Textos
- FOUCAULT, Michel (1991). *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta
- MOREY, Miguel (2014). *Escritos sobre Foucault*. Madrid: Editorial Sexto Piso
- MOREY, Miguel (1987). "Erase una vez... Foucault y el problema del sentido de la historia", en VVAA (1987). *Discurso, poder, sujeto*. Santiago de Compostela: Universidad Santiago de Compostela
- NIETZSCHE, Friedric (1994). *Aurora*. Madrid: M.E. Editores
- SARTRE, Jean Paul (1972). *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Huascar.

ARTÍCULOS

- CANGUILHEM, Georges (1967). "Mort de l'homme ou epuisement du cogito?"
Critique, 242
- COLOMBEL, Jeannette (1967). "Les Mots de Foucault et les choses". *La Nouvelle Critique*, abril
- DOMENACH, Jean-Marie (1966). "Une nouvelle passions", *Esprit*, julio-agosto
- FOUCAULT, Michel (1967). "Deuxième entretien avec Michel Foucault", *Les Lettres françaises*, 1187
- FOUCAULT, Michel (1968). "Foucault responde a Sartre" (entrevista con Jean-Pierre El Kabbach), *La Quinzaine littéraire*, 46
- FOUCAULT, Michel (1968). "Réponse à une question", *Esprit*, 371
- FOUCAULT, Michel (1968). Entrevista en *Bonniers litterära Magasin*, Estocolmo, marzo
- FOUCAULT, Michel (1966). Entrevista en *La Quinzaine littéraire*, 5
- MILHAU, Jacques (1968). "Les Mots et les choses". *Cahiers du communisme*, febrero
- SARTRE, Jean-Paul (1966). "Sartre répond", *L'Arc*, 30

NATURALEZA HUMANA Y POLÍTICA EN DENIS DIDEROT

Pablo Scotto Benito

Resumen:

El presente trabajo se propone relacionar la concepción que Diderot tiene del ser humano con sus ideas políticas. A pesar de que no se pueda hallar en la obra del "filósofo" un tratado sistemático en el que el estudio de la naturaleza humana sirva como fundamentación de un determinado sistema político, la epistemología empirista y el monismo materialista diderotianos, con la consecuente revalorización de las pasiones corporales, conducen a una moral y una política universalistas, acordes con la naturaleza humana y centradas en la felicidad de los individuos.

Palabras clave:

Materialismo, empirismo, naturaleza humana, política, felicidad.

Abstract:

The present paper aims to connect Diderot's conception of human being with his political ideas. Although we can't find in the philosopher's work a systematic treatise in which the study of human nature is used to support a certain political system, Diderot's empiricist epistemology and materialistic monism, with the consequential revalorization of body's passions, lead on to a moral and political thought in accordance with human nature, based on the idea of "universalism" and focused on individuals' happiness.

Key words:

Materialism, Empiricism, Human nature, Politics, Happiness.

Recibido: 9/10/2014

Aceptado: 10/2/2014

EL MATERIALISMO DE DIDEROT

EL PROBLEMA: EXPLICAR TODO NATURALMENTE

La Revolución de la Astronomía, fraguada entre los siglos XVI y XVII gracias a los trabajos de Copérnico (1473-1543), Kepler (1571-1630) y Galileo (1564-1642) —entre otros—, trae consigo el nacimiento de una Nueva Física. La teoría geocéntrica y la física aristotélico-tomista formaban una sólida alianza, y el derrumbamiento de la primera viene acompañado de una crisis de la segunda. La Tierra echa a rodar por los Cielos, cayendo así la oposición cualitativa entre el Mundo Celeste inmutable y el mundo sublunar del cambio y la corrupción. Progresivamente, la naturaleza deja de ser vista como un orden jerárquico y teleológico, y se convierte en un espacio homogéneo y mensurable. Por decirlo en pocas palabras: la física finalista de Aristóteles da paso a la mecánica inercial de Galileo.

Descartes (1596-1650), al enterarse de la condena de Galileo en 1633, retira de la imprenta *El mundo o tratado de la luz*, que contiene su física mecanicista y está en línea con los desarrollos de la Nueva Ciencia. Su teoría se caracteriza por la concepción de la materia como un principio totalmente pasivo, por la idea de que solo opera la causalidad mecánica en la naturaleza y por la consideración de que la naturaleza en su conjunto y todos los seres naturales son máquinas. Este mecanicismo supone una ruptura con la concepción animista del Renacimiento —que mezclaba la física con la magia—, favoreciendo con ello el desarrollo de una comprensión natural del mundo.

Pero Descartes, a pesar de contribuir a eliminar los “espíritus” de la naturaleza, está lejos de ser un monista. Junto al mundo físico (*res extensa*), considera la existencia de otras dos sustancias: el alma (*res cogitans*) y Dios (*res infinita*). Dejando de lado la sustancia divina, cuyo papel en la filosofía de Descartes ha sido objeto de innumerables disputas, nos encontramos ante un dualismo asimétrico: de un lado, el pensamiento humano (*res cogitans*), del otro, el conjunto de la naturaleza (*res extensa*), incluido el propio cuerpo humano.

La motivación fundamental de este dualismo —además del peso de la tradición religiosa y su concepción inmortal del alma— reside en la consideración de que el pensamiento, esencia del ser humano, no puede ser explicado naturalmente. La materia, para Descartes, es pura extensión, es un principio pasivo: los movimientos que observamos en la naturaleza no son más que choques, consecuencia de un “primer movimiento” generado por Dios. El alma, centro de nuestra actividad razonadora, no puede ser natural, debe poseer una naturaleza radicalmente distinta de la materia. Pero lo cierto es que, reducida la materia a pura extensión, no resulta sencillo explicar la vida y su origen. La “biología”, en Descartes, queda reducida a la

física. ¿Cómo pueden vivir y desarrollarse los seres naturales si no tienen alma alguna?, ¿acaso no se diferencia en nada nuestro cuerpo de la materia inerte?¹

Por decirlo en pocas palabras: Descartes puede explicar el pensamiento, pero a costa de establecer un dualismo de sustancias; no es capaz de explicar la vida, que queda del lado de la *res extensa*. Superar esta dicotomía de modo pleno es en lo que consiste el monismo materialista, hacia el cual se vuelcan muchos filósofos del XVIII, como reacción contra el pensamiento especulativo del XVII y, sobre todo, contra la tradición teológica. En Francia, los principales son La Mettrie (1709-1751), Diderot (1713-1784), Helvétius (1715-1771) y el barón d'Holbach (1723-1789). No obstante, si bien todos ellos se alejan del abstracto pensamiento de Descartes, solo d'Holbach y —especialmente— Diderot abandonan su mecanicismo².

Es aquí donde es necesario situar la figura de Diderot. Su objetivo fundamental es la fijación de un sistema filosófico de la naturaleza —un monismo materialista— que permita explicar el mundo sin recurrir a entidad trascendente alguna. Este monismo no es solo una alternativa ideológica, sino que «aparece como exigencia teórica, como presupuesto filosófico necesario para pensar la realidad, especialmente la realidad abordada por las ciencias de la vida, bloqueadas no sólo por la presión teológico-ideológica sino por la herencia cartesiana» (Bermudo, 1981: 121-122). La física mecanicista no permite explicar la “biología”: se hace necesaria una nueva ontología, acorde con los desarrollos científicos en el mundo de la vida.

EL MONISMO COMO SOLUCIÓN AL PROBLEMA DE LA VIDA

La primera tarea de todo monismo materialista es la negación de la existencia de Dios. En época de Diderot, además de la física de Newton, la otra gran prueba teológica la constituyen las “maravillas de la naturaleza”: desde la segunda mitad del siglo XVII, la utilización de los primeros microscopios permite descubrir la extrema perfección de los seres naturales, provocando un rechazo de las argumentaciones *a priori* de la existencia de lo divino, a favor de las pruebas basadas en la experiencia.

¹ Este es el principal problema de la ontología cartesiana. Dificultad, no obstante, que hemos llevado hasta el extremo para nuestros propósitos, no sin cierto artificio. Descartes es un autor “poliédrico”, del cual caben muchas interpretaciones, y que además matiza su mecanicismo en los últimos años.

² El que más claramente continúa con las tesis de Descartes es La Mettrie, quien, en *El hombre-máquina* (1748), reduce la vida y el pensamiento a formas de esa materia “pobre” que es la *res extensa* cartesiana: no solo el cuerpo y los animales son máquinas, sino también el propio ser humano.

La asombrosa belleza y complejidad del mundo, dicen los teólogos, remite necesariamente a la existencia de un Supremo Artesano. Diderot, en la *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven* (1749), les responde en boca del ciego Saunderson:

¿Un fenómeno nos parece estar por encima del hombre? Decimos corriendo que es obra de un Dios; nuestra vanidad no se conforma con menos. ¿No podríamos dar a nuestro discurso un poco menos de soberbia y algo más de filosofía? Si la naturaleza nos ofrece un nudo difícil de deshacer, tomémoslo por lo que es, y no empleemos para cortarlo la mano de un Ser que enseguida se nos convierte en un nudo más indisoluble que el primero. Preguntad a un indio por qué el mundo permanece suspendido en el aire, os responderá que está encima de un elefante; ¿y en qué se apoyará el elefante?, en una tortuga; ¿y quién sostendrá a la tortuga?... Ese indio os da lástima y podrían decirle como a vos: señor Holmes, amigo mío, confesad primero vuestra ignorancia y ahorradme el elefante y la tortuga (Diderot, 2002: 43).

Este es el primer paso de Diderot para la posterior construcción de su filosofía materialista: carece de sentido apelar a entidad trascendente alguna y, por lo tanto, todo en la naturaleza debe ser explicado a partir de la propia naturaleza, a partir de la materia y el movimiento. Diderot no cree que la naturaleza sea una maravillosa creación de una sabiduría infinita. Los *Pensamientos sobre la interpretación de la naturaleza* (1753) consolidan y desarrollan lo planteado en la *Carta*. Durante los años que separan las dos publicaciones, Diderot tiene contacto con muchos trabajos científicos que le permiten dar una forma más acabada a sus teorías.³ Por citar solo algunos ejemplos: comienza su andadura la Anatomía Comparada, que constata la similitud de los sentidos y de la morfología del cerebro entre los hombres y otros animales; Maupertuis publica su *Venus física* (1745), que contribuye a la crisis del preformacionismo⁴ y permite que la generación de la vida comience a ser explicada

³ Son los años de elaboración de los tres primeros tomos (1751-1753) de la *Enciclopedia* (1751-1772), obra monumental en la que Diderot comienza a colaborar en 1746 y de la cual será el director y principal promotor. Este proyecto marca profundamente su quehacer intelectual, tanto en el contenido de sus obras —siempre dialogantes con los problemas de su tiempo— como en la metodología empleada —escribiendo generalmente en confrontación ante tal o cual texto—. Favoreciendo, en cualquier caso, que su pensamiento permanezca bien pegado a la tierra, rehuendo siempre de la sistematización, pero provocando también una cierta dispersión de ideas, lo que dificulta el acceso a su obra.

⁴ Según el cual el desarrollo de un embrión no es más que el crecimiento de un organismo que estaba ya preformado, y que es una creación divina.

naturalmente⁵; Buffon, en su *Historia y Teoría de la Tierra* (1749), da una explicación natural de la formación del planeta.

Gracias a estos —y otros— desarrollos en las ciencias de la vida, Diderot puede quebrar todos aquellos esquemas que intentan petrificar la *physis*. No solo critica la naturaleza geometrizada de d’Alembert (1717-1783) y la naturaleza-máquina de La Mettrie, sino que incluso arremete contra spinozistas y newtonianos:

Ten siempre presente que la naturaleza no es un Dios; que un hombre no es una máquina; que una hipótesis no es un hecho (Diderot, 1992a: 3).

No se trata de materializar el “*Deus, sive Natura*” de Spinoza, ni de mecanizar al hombre para incluirlo en la *res extensa* cartesiana (La Mettrie), ni tampoco de creer que las leyes de Newton, más que hipótesis científicas, expresan propiedades indubitables de la materia. Lo realmente necesario es pensar el mundo desde las incipientes ciencias biológicas: la reflexión racional debe estar en relación recíproca con la observación empírica de los fenómenos de la naturaleza. Diderot comienza a pensar el todo desde la variabilidad de los seres concretos.

En el *Sueño de d’Alembert* (1769) —que forma una trilogía con la *Conversación entre d’Alembert y Diderot* (1769) y la *Continuación de la conversación* (1769)— Diderot «desarrolla de manera acabada su concepción materialista del universo y abandona definitivamente todo resabio mecanicista. En este trabajo es donde las teorías de Diderot adquieren mayor coherencia, en resumen: a) la naturaleza es una, b) nada hay fuera de la naturaleza, c) todo está en movimiento, d) no hay diferencia cualitativa entre los reinos animal, vegetal y mineral, e) el movimiento es inherente a la naturaleza» (Ratto, 2010: 137-138). Diderot introduce la noción de “sensibilidad”, que puede ser inerte —como sucede en la tierra, la piedra o el agua— o activa —como en el caso de las plantas y los animales—. Los seres vivos tienen la asombrosa capacidad de transformar la sensibilidad inerte en sensibilidad activa.

D’ ALAMBERT [*sic*]. —[...] no logro ver cómo se hace pasar un cuerpo del estado de sensibilidad inerte al estado de sensibilidad activa.

DIDEROT. —[...] Sucede cada vez que coméis. [...] Apartáis los obstáculos que se oponían a la sensibilidad activa del alimento. Lo

⁵ «[...] las maravillas de la Naturaleza posiblemente no sean más que eso mismo: maravillas de la Naturaleza» (Rodríguez Camarero, 1997: 21-22).

asimiláis a vos mismo; hacéis de él carne; lo animalizáis; lo hacéis sensible (Diderot, 1981: 25).

Desde esta perspectiva, la explicación natural de la vida resulta más plausible: no surge de la nada, sino que es fruto de la organización de otra forma de sensibilidad.⁶ Existe una vida latente en la materia inerte, que puede activarse si sus moléculas salen de la dispersión y forman un conjunto unitario. Ahora, la sensibilidad lo inunda todo, de forma que la materia deja de ser reducida a un conjunto de fuerzas y reacciones: la máquina de Descartes se “animaliza”. «La materia ha sido enriquecida para poder, desde ella, pensar el mundo en una representación biologicista que sustituye así a la imagen físicomatemática, mecanicista, imperante» (Bermudo, 1981: 120). Existe una unión profunda entre todos los elementos que conforman la naturaleza:

[...] todo está en flujo perpetuo. Todo animal es más o menos hombre; todo mineral, más o menos planta; toda planta, más o menos animal. En la naturaleza nada está totalmente precisado (Diderot, 1992b: 19).

EL EMPIRISMO MATERIALISTA COMO EXPLICACIÓN DEL PENSAMIENTO

Rota la barrera entre la materia inerte y el mundo de la vida, queda todavía por explicar naturalmente el fenómeno del pensamiento, el cual es precisamente el motivo principal de adoptar una ontología dualista. El dualista dice: en los humanos, de un lado está el alma, la razón, el entendimiento (*res cogitans*); del otro, el cuerpo, la percepción, la imaginación, la memoria (*res extensa*). Percibir, imaginar, recordar... son procesos mecánicos, involuntarios e incontrolables, ligados a nuestra corporalidad, completamente distintos de la actividad razonadora. Ahora, el objetivo es eliminar este dualismo. El pensamiento debe ser “incluido” en la materia. Esta no es tarea sencilla: ¿cómo explicar la complejidad de la actividad razonadora consciente desde la materia y su movimiento? La solución pasa por adoptar una epistemología empirista, que rechaza la ontología racionalista de la filosofía tradicional.

Unida a la constitución de la medicina como saber empírico (primera mitad del XVII), y en paralelo a la constitución de la Nueva Física, de la que ya hemos hablado (Newton, *Principia*, 1687), nace en Inglaterra una nueva teoría del conocimiento, que no acepta otro conocimiento más que aquel que procede de la experiencia

⁶ De un modo similar, Aristóteles había explicado el nacimiento y desarrollo de los seres vivos como el paso del ser en potencia al ser en acto, en lugar del no-ser al ser.

(Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, 1690). Locke (1632-1704) considera que no existen las ideas innatas (nuestra mente al nacer es una *tabula rasa*), pero mantiene todavía algunos conceptos de la metafísica tradicional, como el de “sustancia”. Es Hume (1711-1766), el principal exponente de la Ilustración Escocesa —y en contacto directo con muchos ilustrados franceses, entre ellos Diderot— quien lleva a cabo una crítica radical.

Para Hume, las percepciones sensibles se dividen en impresiones e ideas. Las impresiones son las percepciones que entran con mayor fuerza y violencia y las ideas son las imágenes débiles de las impresiones suscitadas al razonar y al pensar. Las impresiones dan lugar a ideas y estas, a su vez, hacen aparecer nuevas impresiones: de las impresiones de sensación (información sensorial y placeres corporales) se pasa a las ideas de sensación, que generan las impresiones de reflexión (pasiones, deseos y emociones) y estas las ideas de reflexión. Este proceso tiene lugar a través de las dos facultades del entendimiento: la memoria y la imaginación. Se puede decir que se trata de dos modos distintos por los que opera una facultad corporal única, llámese esta alma, razón o entendimiento. La memoria retiene la vivacidad primera de las impresiones, mientras que la imaginación asocia unas ideas con otras.

Diderot no es tan preciso: ni distingue entre impresiones e ideas ni las subdivide en tipos, pero su epistemología es muy similar a la de Hume. Lo fundamental es que nuestro conocimiento proviene de la percepción sensible y que esta información de los sentidos es “procesada” por una única facultad corporal, que realiza dos operaciones fundamentales, a las que podemos denominar memoria (almacenamiento de percepciones) e imaginación-razón (combinación de percepciones). La actividad razonadora no se distingue cualitativamente de la imaginativa: las dos son el resultado de unir unas percepciones con otras, solo que a distintos grados de abstracción. El fundamento de ambas es la memoria, al permitir la retención en la mente de las experiencias pasadas.

La concepción del ser humano es acorde a esta epistemología: «Diderot en su concepción del hombre es como un Hume que se expresa con absoluta claridad y que lleva hasta sus últimas consecuencias su teoría de la génesis del pensamiento y de la conciencia de sí en el cuerpo, en su memoria» (Rodríguez Camarero, 2002: 136). La memoria ocupa el lugar que en las epistemologías racionalistas estaba reservado al “alma”. Ahora, la asociación de unas ideas con otras, la actividad y creatividad presentes en todo razonamiento, deben ser explicadas desde un punto de vista natural. Diderot emplea una metáfora: somos instrumentos de cuerda — clavecines— dotados de sensibilidad y memoria; la sensibilidad nos da una conciencia momentánea de las cosas, la memoria retiene esas ideas en el recuerdo;

la asociación se realiza entre ideas presentes y pasadas, y el paso de una a otra se asemeja a la propagación del sonido de una cuerda a otra.

La epistemología empirista es, pues, la única posible: la impresión es el primer paso de todo saber. Ahora bien, esta teoría del conocimiento no solo está detrás del sensualismo materialista de Diderot, sino que sirve también de base para una teoría antagónica: el idealismo inmaterialista de Berkeley (1685-1753). Dice Diderot:

Hubo un momento de delirio en el que el clavecín sensible pensó que era el único clavecín que había en el mundo y que toda la armonía del universo sucedía en él (Diderot, 1981: 37).

Diderot considera necesario preguntarse por el origen de las impresiones, averiguar qué hay detrás de ellas, establecer dónde está su causa. En pocas palabras: trata de conciliar el empirismo epistemológico con su filosofía de la naturaleza materialista. En la *Carta* (1749), Diderot es ya empirista y materialista, pero es en el *Sueño* (1769) donde sus teorías se combinan plenamente, adquiriendo una mayor fuerza: «el hombre no es más que materia organizada, con calor, movimiento, sensibilidad, memoria, conciencia, pasiones, pensamiento. Sólo eso: una parte de la naturaleza, un momento de la misma, una forma de organización de una única sustancia. El pensamiento, el gran problema teórico —y el gran peligro teológico— es una simple facultad, no más maravillosa que la asimilación de la materia inerte por la viva, que la conversión del mármol en carne, que la transformación de la sensibilidad inerte en activa» (Bermudo, 1981: 123). El pensamiento es solo uno de los principios que actúan en la naturaleza, igual que el calor o el frío, la atracción o la repulsión, la generación de los seres, etc. La facultad de pensar no es más que una “propiedad de la materia”, un tipo de sensibilidad activa, fruto de una organización perfeccionada. Con ello, desaparece la distancia infinita que separaba al más inteligente de los animales del más estúpido de los hombres.

LA CONCEPCIÓN DE LA NATURALEZA HUMANA

Conjugados empirismo y materialismo, el pensamiento —cuyo origen está en la experiencia que tiene el sujeto de la realidad— se muestra como una parte más dentro del gran sistema del mundo. El ser humano aparece reducido a un eslabón de la cadena de los seres, de forma que en su pensamiento rigen las mismas leyes causales que en la naturaleza. La necesidad que gobierna los fenómenos naturales queda extendida a la esfera de la acción humana. La libertad, pues, no es más que una palabra vacía. Surge aquí un importante problema teórico, que muchos estudiosos han entendido como una inconsistencia de Diderot: por un lado, su

fatalismo materialista; por el otro, sus teorías humanistas en relación al arte, la moral o la política.

Pero esta pretendida incongruencia desaparece si se tiene en cuenta la cronología de las sucesivas formulaciones del pensamiento de Diderot, que sufre cambios progresivos hasta llegar al materialismo vitalista de su etapa de madurez. Si bien Diderot, hacia 1750, piensa que las leyes del pensamiento están determinadas por una acción mecánica externa, en el *Sueño* (1769) —y ya en obras anteriores— otorga mayor importancia a la organización interna del individuo. Ningún hombre se parece perfectamente a otro, y los pensamientos de cada individuo son producto —además de los condicionantes externos— de la peculiar organización biológica de cada uno.

Este desplazamiento de la cuestión es madurado en la *Refutación de Helvétius* (1774). Helvétius considera al hombre como una suerte de “materia prima”, sobre la cual actúan los condicionantes externos —especialmente la educación—, dando lugar a un individuo que es producto de su medio político y cultural. Para Diderot, este esquema materialista es excesivamente mecánico, excesivamente cartesiano. El hombre pensante no es un engranaje más dentro de una gran máquina, sino una unidad organizada, biológica, que —aunque perteneciente al todo— tiene sus características propias. Su conducta es efecto tanto de los agentes externos como de su estructura interna, con su ritmo propio y su especificidad. «Diderot nunca puso en duda el condicionante externo, desde el medio físico [...] al político-moral y, mucho menos, el papel de la educación. Lo que ocurre es que, en sus estudios científicos, había aprendido la fuerza de la vida, la capacidad de reproducción, perpetuación, resistencia, de los seres vivos; había aprendido la individualidad orgánica de éstos, su capacidad de actuación, iniciativa, proyecto, fuerza... Los seres vivos y, en especial, el hombre, no son simples piezas de una máquina movidos desde fuera» (Bermudo, 1981: 129).

En la *Refutación*, pues, Diderot reafirma la importancia del sujeto, del individuo como centro de iniciativas, con capacidad de una gran diversidad de respuestas ante los estímulos externos. No vuelve por ello a la concepción del “hombre libre”, situado por encima de la naturaleza, ya que es la estructura orgánica la que garantiza la individualidad, y esta opera en el terreno de la necesidad natural. La asombrosa capacidad humana de razonar, crear y soñar deja de explicarse a través de un “alma inmaterial”, para entenderse como el resultado de la organización corporal de cada sujeto, sin que por ello se vean reducidas su complejidad e insondabilidad.

LA POLÍTICA DE DIDEROT

FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA Y PENSAMIENTO POLÍTICO

Pronto volveremos a la *Refutación de Helvétius*, pues es una obra clave para comprender tanto la filosofía de la naturaleza de Diderot como su teoría de la sociedad, que es lo que ahora nos interesa. Pero antes es necesario hacer un breve recorrido a través de la evolución de sus ideas políticas, que surgen más tardíamente que sus reflexiones acerca del orden del mundo.⁷ La primera producción política de Diderot se encuentra vinculada a la *Enciclopedia*. Los únicos dos artículos de esta temática firmados por Diderot son “Autoridad Política” (1751) y “Derecho Natural” (1755). Los especialistas consideran que también son suyos los artículos anónimos: “Poder”, “Potencia” y “Soberanos” (aparecidos en 1765). En todos se insiste en la necesidad de poner límites al poder político de los soberanos, fundamentando estos límites en el origen contractual de la política: la ley como garantía de los derechos pre-políticos de los ciudadanos. Esta tesis, en línea con los planteamientos de John Locke, está lejos de ser original; más bien constituye un “lugar común” en la época, y generalmente viene acompañada de un elogio hacia el modelo político británico, tópico consagrado en las *Cartas filosóficas* (1734) de Voltaire. Decimos “tópico” porque, aunque dicho sistema guarda claras ventajas en relación al Antiguo Régimen, un ingenuo embellecimiento del mismo —como hace Montesquieu (1689-1755)— bloquea el debate teórico-político, sin dejar ver otra alternativa: o despotismo francés o constitucionalismo británico.

⁷ De todas formas, esta distinción entre obras de filosofía natural y obras políticas, aunque pueda servir para acercarse a la producción del filósofo, no deja de tener algo de artificial, pues toda su obra se puede denominar “política”, en un sentido amplio —y muy contemporáneo—: se preocupa de luchar contra el poder en sus formas de concreción social, más que tratar los “grandes temas políticos”. Para Diderot, «la política —al menos el arte político justo— no persigue reproducir el poder y la sumisión, la dominación y la obediencia, sino conseguir la felicidad del pueblo [...] Desde esta perspectiva se puede considerar toda la obra de Diderot como “política” [...] Sus intervenciones se extienden a todos aquellos elementos que dificultan o impiden esa felicidad [...] la técnica de intervención consiste en pensar su momento, en *dialogar* con su tiempo» (Bermudo, 1981: 136). Diderot piensa su tiempo y escribe, y sus obras son una amenaza para el poder. La *Enciclopedia*, además de un compendio del saber de la época, es un arma política contra el Antiguo Régimen. La negación de la existencia de Dios —en una época en la que el monarca legitima su poder en la divinidad, y en la que la Iglesia ejerce una enorme influencia en la sociedad— tiene una evidente dimensión política. La filosofía de la naturaleza de Diderot, en fin, es también profundamente política: el empirismo gnoseológico libera al hombre de toda adhesión dogmática a las ideas de la tradición, el monismo materialista acaba con la legitimación de la jerarquía social en la jerarquía natural.

Es en este ambiente en el que va madurando el pensamiento político de Diderot. Tiene importancia en este proceso su amistad con el barón d'Holbach, cuya casa se convierte en lugar de reunión de la élite intelectual europea. D'Holbach es quien comienza a criticar de forma más contundente a las instituciones, especialmente al poder religioso. De todas formas, cuando se trata de proponer una alternativa, considera que el perfeccionamiento de la política no puede ser más que el fruto de sucesivas transformaciones implementadas desde arriba. Los ilustrados franceses, por lo general, ven en el pueblo, falto de educación y reaccionario, una amenaza para la defensa de las libertades y del bienestar social. Confían por ello en que los “déspotas ilustrados”, monarcas con poder absoluto pero amantes de las letras, acometan las reformas necesarias para extender la cultura y crear una sociedad conforme a la razón. Unos más reformistas que otros, más partidarios o menos de limitar el poder del monarca, todos ellos son contrarios a cualquier política que suponga una ruptura radical con lo establecido.

Diderot es aquí la nota disonante. Si empieza denunciando solo los abusos de poder, progresivamente empieza a poner en cuestión la legitimidad de cualquier monarca, sea este un tirano o un “hombre de letras”, como muestran las *Páginas contra un tirano* (1771), un ataque a Federico II, prototipo de déspota benevolente y mecenas de muchos ilustrados. Esta posición aparece también en sus *Conversaciones con Catalina II* —mantenidas en la corte de San Petersburgo en 1773— y sus *Observaciones sobre el Nakaz* (1774), en las que marca distancias con respecto a su protectora Catalina II.⁸ El monarca debe jurar la constitución, someterse a la ley y ser responsable ante el pueblo de sus actos.

No hay más soberano verdadero que la nación; no puede haber más legislador verdadero que el pueblo» (Diderot, 1989: 183).

Esta defensa de la soberanía del pueblo es una de las claves de la política diderotiana. Volveremos sobre ella al final de este ensayo, pero antes, y para comprenderla en toda su fuerza, es necesario insistir en su filosofía de la naturaleza, de la que su política forma parte. Comencemos recordando que Diderot, al igual que

⁸ Además de estas tres obras, trataremos, en esta segunda parte del artículo, el *Suplemento al viaje de Bougainville* (1772) y la ya citada *Refutación de Helvétius* (1774), todas ellas de la década de 1770. Examinaremos, por tanto, el pensamiento político de madurez del autor, sin tener en cuenta, para este ensayo, al último Diderot, comprometido con la lucha anticolonialista y partidario, incluso, de la insurrección violenta; a la par que envuelto por un cierto escepticismo y desencanto, ante la ausencia de referencias en las que confiar. Destacan, en este período, su colaboración en la tercera edición de la *Historia de las dos Indias* (1780), del abate Raynal, y el *Ensayo sobre los reinados de Claudio y de Nerón* (1782).

Helvétius, defiende un monismo materialista. Ambos pensadores no reconocen más diferencia entre el hombre y la bestia que la de organización. Pero Diderot, en la *Refutación* (1774), se separa de Helvétius cuando este defiende la identidad orgánica entre todos los hombres, con la consecuente identidad de espíritus.

Helvétius debilita la presencia del elemento biológico en la naturaleza humana, pensándolo como neutral, como indeterminado. Las diferencias entre los individuos se deben por entero a los hábitos adquiridos a través de la educación y —sobre todo— de las leyes. Esto tiene sus efectos políticos: si es la legislación la que hace a un pueblo estúpido o esclarecido, malvado o benevolente, es posible llegar a una sociedad justa haciendo las reformas necesarias, inculcando las costumbres apropiadas. Helvétius puede fundamentar así su defensa del despotismo ilustrado: el pueblo no tiene que mandar, sino simplemente esperar a que el monarca le diga cómo debe mejorar su condición. Pero esta mejora, que hace a la sociedad más recta, no se realiza respecto a un determinado ideal de justicia, sino que atiende únicamente a lo que es útil para la comunidad. Esto supone caer en un relativismo moral exagerado e insensible: todas las costumbres que tienen su fuente en la utilidad real de los pueblos que las observan son buenas, y hacen a los hombres virtuosos. No hay justicia ni injusticia absolutas, desaparece toda responsabilidad moral individual.

Diderot, en cambio, postula una unidad estructural entre los hombres, pero no una identidad orgánica. Para un materialista consecuente, no solo hay diferencias de grado entre especies, sino también en el interior de cada una: en los humanos existen diferencias individuales, diversidad de gustos y de talentos, desigualdad entre los espíritus. Cada hombre es psico-biológicamente diferente. La lucha no es solo teórica. La *Refutación* es un debate político jugado en el terreno de la filosofía: el determinismo social de Helvétius apoya el absolutismo; su pragmatismo moral desemboca en un relativismo extremo, pudiendo legitimar las costumbres más bárbaras y despóticas. Diderot rompe con él. Frente a la imagen de la sociedad como una masa de esclavos, aunque sea de esclavos felices, defiende la libertad política del individuo.

Pero se podría seguir preguntando: ¿cómo conjugar una concepción materialista del mundo con tendencias humanistas en el plano social? La solución no es otra más que aquella en la que ya hemos insistido repetidamente: Diderot es materialista, pero se aleja claramente de todo mecanicismo o determinismo burdos, y asienta su filosofía sobre los desarrollos de las ciencias naturales del momento. El ser humano es una unidad organizada con capacidad de iniciativa y de toma de decisiones, no

una especie de “masa informe” a la que los agentes externos pueden dar cualquier forma.⁹ El ser humano y la sociedad están regidos por la necesidad, pero sus leyes son de una complejidad tal que es inútil intentar explicarlas a partir de la materia y su movimiento. El ser humano no es metafísicamente libre, no está hecho de una sustancia diferente a la del resto del universo, pero eso no excluye que podamos hablar de libertades políticas: no es lo mismo decidir por uno mismo que acatar una decisión tomada por otro.

LA SOCIEDAD IDEAL: EL ACUERDO ENTRE NATURALEZA Y POLÍTICA

Una vez aclarado que no existe contradicción entre la filosofía de la naturaleza de Diderot y su pensamiento político, es el momento de ahondar en este último. Empecemos por el principio: por su teoría del origen de la sociedad. Esta cuestión, en época de Diderot, distaba de tener algún apoyo empírico. De ahí que el filósofo comience a tratar el asunto de un modo poco firme, como si se tratase de ensoñaciones:

Se han imaginado tantos orígenes de la sociedad; buen texto para esa especie de pájaros que engordan en la niebla y se les llama metafísicos. [...] Dado que cada uno sueña a su modo en este tema, espero que también a mí se me permita soñar (Diderot, 1989: 159).

Una vez establecidas estas precauciones, afirma:

Si al nacer el hombre encuentra un enemigo, y un enemigo temible, si tal enemigo es infatigable, si es perseguido por él sin cesar, si no puede prometerse ninguna superioridad mientras no reúna sus fuerzas con las de otros, muy pronto hubo de sentirse llevado a hacerlo. Ese enemigo es la naturaleza, y la lucha del hombre con la naturaleza es el primer principio de la sociedad (Diderot, 1989: 160).

Si la tierra hubiese satisfecho por sí misma todas las necesidades de los hombres no habría habido sociedad; de lo que deriva, creo, que es la necesidad de luchar contra el enemigo común, siempre existente, la naturaleza, lo que ha juntado a los hombres. Estos advirtieron que luchaban más ventajosamente unidas sus fuerzas que con éstas separadas [...] Haced que la naturaleza sea mejor madre y que la tierra satisfaga todas las necesidades del hombre sin que éste tenga que trabajar: al

⁹ De un modo similar, Marx objetó a Helvétius —y a Feuerbach— que la educación y las circunstancias no solo forman el espíritu humano, sino que a su vez pueden ser cambiadas por el hombre.

instante habréis disuelto la sociedad. No quedará ni vicio, ni virtud, ni ataque, ni defensa, ni leyes. Por lo demás, si esta causa no es la primera, ni la sola, de la formación de la sociedad, sí que es una que no tuvo inicio y que no tendrá fin (Diderot, 1989: 242-243).

Al situar el origen de la sociedad en la lucha por la supervivencia, Diderot está defendiendo que el hombre necesita a la sociedad desde el momento en el que nace hasta su muerte, pues lucha por sobrevivir durante toda su vida. Se separa así de quienes piensan al ser humano como una mónada aislada, y equiparan el origen de la sociedad al origen de la política, esto es, a un pacto que hace salir a los hombres de su estado de aislamiento (Hobbes, Rousseau). Sin embargo, no afirma todavía que el ser humano es social por naturaleza —como sabemos hoy gracias al desarrollo de la antropología—, tal vez debido al deseo de distanciarse de una tesis que por entonces estaba vinculada a los escolásticos.

El desarrollo natural es lo que produce el paso desde el estado de pura naturaleza, donde el individuo solo presta atención a sí mismo —piénsese en los niños—, al estado social —que Diderot llama también “estado de rebaño”—, donde establece relaciones con sus semejantes. No se trata de un instinto social innato —Diderot es empirista—, sino que es consecuencia del efecto poderoso y continuo de nuestras sensaciones: primero, es nuestro propio cuerpo lo que nos llama la atención, de ahí el amor de sí; después, empezamos a considerar los objetos externos, de ahí el interés por el otro, reconocido como semejante a uno mismo.

El hombre, en este estado de rebaño, no conoce más límite a sus deseos que su fuerza natural. Esto, unido a la desigualdad de talentos y de fuerza que la naturaleza ha distribuido, lleva a los más poderosos a adueñarse de todos los bienes, que los más débiles solo pueden disputarles por sorpresa. De ahí, un estado de guerra, o de “anarquía original”, que obliga a los hombres a establecer convenciones¹⁰.

En Diderot, existe una sociedad pre-política, y también una desigualdad pre-política, a diferencia de Hobbes (1588-1679), para quien en el estado de naturaleza hay individuos aislados e igualmente capacitados. En consecuencia, el Estado no surge para controlar y limitar a los todopoderosos individuos (Hobbes), sino para

¹⁰ Es necesario hacer aquí una precisión terminológica. Diderot distingue claramente entre la sociedad, a la que considera natural al ser humano, y la política, fruto de la convención. Pero tiende a denominar a la sociedad pre-política como “estado de rebaño”, o “estado de aislamiento”, en su creencia de que una mera adición de individuos no conforma una verdadera sociedad. Lo que Diderot denomina “sociedad”, en sentido propio, es lo que generalmente se conoce por sociedad política o Estado.

reducir la desigualdad social. Tampoco se trata de eliminar totalitariamente esta desigualdad, sino de evitar su exceso, que pone en riesgo a la sociedad misma. La política debe adecuarse a lo natural, pero corrigiendo los excesos que surgen de la falta de normas. No hay, como en Hobbes, una persona artificial (Estado) cuyo objetivo sea la protección de la persona natural: en Diderot, naturaleza y política no se oponen.

El hombre natural es un individuo que forma con su especie un ser colectivo y que se asocia en sociedades naturales. Este hombre social-natural es el objeto único al cual la moral y la legislación deben referir sus principios. La identidad de la especie es el fundamento de una moral universal, fundada en la organización, y que vale para todos los lugares y para todos los tiempos. Para Diderot, es posible encontrar en nuestras necesidades naturales una base eterna de lo justo y de lo injusto.

Ahora bien: aunque hay una moral universal, no existe un código universal. Dondequiera se conoce lo justo y lo injusto, pero universalmente no se han ligado estas ideas a las mismas acciones. Hay tantos sistemas políticos y morales como sociedades. Existe una gran diversidad de leyes y costumbres, según las circunstancias concretas.¹¹ Podemos distinguir, pues, entre:

- a) La ley de la naturaleza propiamente dicha. Tiene dos “preceptos”: la conservación del individuo y la propagación de la especie. Es la expresión inmediata del instinto que rige a la especie entera.
- b) El código de la naturaleza:¹² transcripción al lenguaje del derecho positivo o de la moral de las reglas de lo justo y de lo injusto en el estado social-natural. Es una moral universal, basada en la ley de la naturaleza —en las necesidades y las pasiones compartidas por la especie—, y prescribe las acciones útiles o perjudiciales para el mantenimiento y equilibrio del cuerpo social.

¹¹ Helvétius se deja confundir por esta diversidad de costumbres, y cae en el relativismo. Para Diderot, en cambio, la diversidad no excluye que se pueda hablar de una moral universal, basada en la naturaleza humana.

¹² Otra aclaración terminológica: en ocasiones, Diderot llama a este código “ley de la naturaleza”, y se refiere a lo que aquí denominamos “ley de la naturaleza” simplemente como “instinto natural” o “naturaleza”. Lo importante no son aquí los términos, sino el tener presente la distinción.

- c) Los códigos civiles y morales concretos: leyes, normas y convenciones, expresiones de la moral universal adecuadas a las circunstancias de cada sociedad. Deben corregir el exceso de desigualdad natural, asegurando la felicidad de los individuos.

Más allá de los preceptos de la moral universal, concretizados del modo que sea, el individuo puede hacer lo que le plazca. Obligar al hombre a contentarse con poco y a limitar sus deseos es conducirlo a la insensibilidad, más que a la dicha. Los excesos deben ser castigados por la propia naturaleza, no por las normas positivas, sean jurídicas o morales:

Hay dos leyes y dos grandes procuradores generales: la naturaleza y el hombre público. La naturaleza castiga bastante generalmente todos los errores que escapan a la ley de los hombres. Ningún exceso se comete impunemente. ¿Os dais [*sic*] sin moderación al vino o a las mujeres? Tendréis gota, padeceréis de tisis. Tristes y cortos serán vuestros días (Diderot, 1989: 173).

La sociedad bien organizada es aquella que se ajusta a la moral universal. Moral materialista —fundada sobre el instinto natural, que induce a la conservación individual y a la propagación de la especie—, que no reprime las pasiones humanas, y que solo obliga a las acciones que aseguren el mantenimiento de la sociedad —la cual es imprescindible para la supervivencia del individuo—. De su concretización surgen los preceptos morales y jurídicos, que están de acuerdo tanto con el progreso de la especie como con el interés y felicidad del individuo. «Toda la problemática estatal se inserta dentro de la ineluctable pasión que posee ese ser racional que es el hombre por ser feliz; la política es una necesidad dentro de otra necesidad, es la respuesta, necesaria y convencional, a la incapacidad del hombre de satisfacer por sí mismo su necesidad radical» (Diderot, 1989: XV-XVI).

Toda filosofía opuesta a la naturaleza del hombre es absurda, como lo es toda legislación [en] la que el ciudadano se halle de continuo obligado a sacrificar su deseo y su felicidad al bien de la sociedad. Yo quiero que la sociedad sea feliz; pero también yo lo quiero ser; y hay tantas maneras de ser feliz como individuos. Nuestra propia felicidad es la base de todos nuestros verdaderos deberes (Diderot, 1989: 245).

No hay más que un deber: el de ser feliz. Dado que mi inclinación natural, invencible, inalienable, es ser feliz, tal es la fuente única, de mis deberes, y la única base de toda buena legislación (Diderot, 1989: 176).

EL EXAMEN DE LAS SOCIEDADES CONCRETAS: PRIMITIVISMO Y CIVILIZACIÓN

Bajando del terreno de lo teórico a la realidad social, surge la cuestión de si las sociedades concretas se adecúan a este ideal. Debemos colocarnos en el interior de cada sistema para examinar la única cuestión que importa: ¿el derecho positivo y las reglas morales respetan el código de la naturaleza o lo contrarían? En el primer caso, las normas son buenas, en el segundo, malas.

Diderot considera que toda sociedad civilizada —en lugar vivir conforme a normas adecuadas a la moral universal— se rige por tres códigos, que están en contradicción: el natural, el civil y el religioso. Mientras persista este desacuerdo, es imposible ser virtuosos.

B. —Recorra usted la historia de los siglos y la de las naciones, antiguas y modernas, y verá a los hombres sometidos a tres códigos, el de la naturaleza, el civil y el religioso, y forzado[s] a infringir alternativamente esos tres códigos que jamás han estado de acuerdo [...].

A. —De donde usted concluye, sin duda, que si la moral se funda en las relaciones eternas que subsisten entre los hombres, la ley religiosa está de más y que la ley civil no debe ser sino enunciación de la ley de la naturaleza. [...] O que, si se considera necesario conservar las tres¹³, es preciso que las dos últimas no sean sino el calco exacto de la primera, la que llevamos inscrita en el fondo de nuestro corazón y que será siempre la más fuerte.

B. —No es exactamente así. Al nacer, no traemos más que una semejanza de organización con los demás seres: mismas necesidades, inclinación a los mismos placeres, una aversión común hacia los mismos dolores; al hombre le constituye lo que es, y tiene que fundar la moral que se le ajusta (Diderot, 1992: 93-94).¹⁴

¹³ Diderot no es tan extremo en su crítica a la religión como d'Holbach. Dice que el código de la religión podría simplemente eliminarse, pero también reconoce que podría ajustarse al código de la naturaleza.

¹⁴ En esta última intervención de B se deja claro que el código de la naturaleza, o la moral universal, no es lo mismo que el simple instinto natural, sino que más bien se construye sobre este. Acerca de esta distinción, ver la nota 12.

Para llegar a la sociedad bien organizada, hay que adecuar los códigos civil y religioso al código de la naturaleza, a los preceptos de la moral universal, basada en la organización de la especie, en la ley natural.

Qué corto sería el código de las naciones si se conformase estrictamente al de la naturaleza. ¡Cuántos vicios y errores se le ahorrarían al hombre!
(Diderot, 1992b: 97).

Nos encontramos, pues, con que las sociedades bien ordenadas son solo ideales: en todas las sociedades reales los deberes contrarían a los deseos. ¿Cuál es el motivo de esto? Rousseau (1712-1778) dice que es la sociedad misma, que corrompe al individuo bueno y feliz. Diderot considera que eso no es más que un mito: el verdadero motivo es el despotismo, el exceso de civilización, la desigualdad llevada al extremo. Considera que el hombre civilizado se aleja cada vez más de un estado social primitivo, donde el bien general y la utilidad particular son los fundamentos de la moral. Pero, contra Rousseau, refuta la idea de un estado salvaje ideal y quimérico. El ser humano no ha nacido para trabajar, como se piensa en las sociedades civilizadas, pero tampoco para vivir aislado en la selva. Son falsas todas aquellas teorías que han llevado a imaginar:

[...] al hombre de Rousseau a cuatro patas y al de los economistas al extremo del arado (Diderot, 1989: 288).

De una moral materialista, que ensalza las pasiones humanas, se sigue una política de la abundancia, en la que se alientan las artes, las ciencias y el comercio.

No son las bellas artes lo que ha(n) corrompido las costumbres; no son las ciencias lo que ha(n)¹⁵ depravado a los hombres. Estudiad con atención la historia y comprobaréis lo contrario: la corrupción de las costumbres, debida a causas siempre diferentes, ha traído consigo la corrupción del gusto, la degradación de las bellas artes, el desprecio de las ciencias, la ignorancia, la imbecilidad y la barbarie; no aquélla de la que la nación había salido, sino una barbarie de la que nunca saldrá. La primera es la de un pueblo que aún no ha abierto los ojos; la segunda, la de un pueblo al que le han sacado los ojos. (Diderot, 1989, 288).

¹⁵ He eliminado las dos enes que están entre paréntesis en esta cita. Cuando he añadido alguna letra o palabra en las citas, lo he hecho entre corchetes.

El exceso de civilización trae consigo multitud de necesidades artificiales, que alejan al hombre de la dicha. Es víctima de una perfección funesta, de la que no sabe disfrutar.

El hombre se ha reunido para luchar con la máxima ventaja contra su enemigo permanente, la naturaleza; pero no se ha contentado con vencerla: ha querido triunfar. Ha encontrado la cabaña más cómoda que el antro, y se ha alojado en una cabaña; muy bien, ¡pero qué distancia enorme la existente entre la cabaña y el palacio! ¿Está mejor en el palacio que en la cabaña? Lo dudo [...] Helvétius ha dicho, con razón, que la felicidad de un opulento era una máquina constantemente necesitada de arreglo. Eso me parece mucho más certero si se aplica a nuestras sociedades. No pienso, como Rousseau, que habría que destruirlas siempre que se pudiese, pero sí que tengo claro que la operosidad del hombre ha sido llevada demasiado lejos, y que si se hubiese detenido mucho antes y fuese posible simplificar su obra, no por ello estaríamos peor (Diderot, 1989: 308).

Helvétius considera que la dicha del individuo y de la sociedad reside en la mediocridad —en la laboriosidad, en el trabajo útil—, lo que le lleva a considerar la condición del obrero más dichosa que la del cortesano. Diderot lo rechaza. Es consciente de la pesadez de los trabajos y de la miseria:

Por la preferencia que Helvétius da a la condición del esclavo sobre la del amo, veo que él ha sido un amo bueno, y que ignora la brutalidad, la dureza, las manías, la extravagancia, el despotismo de la mayoría de los demás (Diderot, 1989: 306).

[...] hay demasiadas actividades en la sociedad que matan de cansancio, que agotan rápidamente las fuerzas y que acortan la vida (Diderot, 1989: 306).

Todo lo que el autor dice en elogio de la mediocridad será desmentido por todos los que padezcan sus inconveniencias (Diderot, 1989: 309).

Toma, sin embargo, esta idea de la mediocridad, entendida ahora como un “punto de equilibrio”, para postular una sociedad a medio camino entre la salvaje y la civilizada, que tenga las comodidades de la civilización pero que mantenga la libertad y la despreocupación de los salvajes:

Helvétius ha situado la felicidad del hombre social en la mediocridad; del mismo modo considero que hay un límite en la civilización, un límite más conforme a la felicidad del hombre en general y más cercano a la condición salvaje de cuanto no se piense; ¡pero cómo volver ahí una vez

alejados, cómo permanecer una vez en él? Lo ignoro (Diderot, 1989: 308-309).

Si en vez de predicarnos la vuelta a la foresta, Rousseau se hubiera ocupado de imaginar una suerte de sociedad mitad y mitad civilizada y salvaje, me parece que hubiera sido hartamente difícil contradecirle (Diderot, 1989: 308).

LA SOBERANÍA POPULAR Y EL DERECHO DE INSURRECCIÓN: LA LUCHA CONTRA LA ARBITRARIEDAD

A la luz de los desarrollos precedentes, las críticas hacia los soberanos y las instituciones de las que hablábamos más arriba adquieren un nuevo matiz. La sociedad debe estar al servicio del individuo y de su felicidad, pero por doquier se observa que sucede exactamente lo contrario. Diderot nos llama a desconfiar del poder:

[...] convéncete para siempre de que no es en vuestro favor, sino en el suyo como esos sabios legisladores os han amasado y conformado tal como sois. Apelo a todas las instituciones políticas, civiles y religiosas; examínalas atentamente y mucho me equivoco si no ves en ellas a la especie humana, a lo largo de los siglos, sometida al yugo que un puñado de pícaros se propuso imponerle. Desconfía de los que quieren imponer orden. Ordenar es siempre hacerse amo de los demás, poniendo obstáculos (Diderot, 1992b: 98).

¿Cuál es entonces la solución a las “miserias” de la política? ¿Será acaso la acción de un soberano justo y benevolente? Ya sabemos que no. De una filosofía que tiene en cuenta las necesidades biológicas de los humanos, que no las oculta ni criminaliza, no se puede seguir una política que confíe el bienestar de la sociedad a la acción de un solo hombre. Hacerlo sería actuar arbitrariamente:

Todo gobierno arbitrario es malo; y ni siquiera cabe exceptuar al gobierno arbitrario de un amo bueno, firme, justo e ilustrado. Dicho amo habitúa a respetar y a amar a un amo, sea cual fuere. Priva a la nación del derecho de deliberar, de querer o no querer, de oponerse incluso al bien. En una sociedad de hombres, considero el derecho a oponerse un derecho natural, inalienable y sagrado. Un déspota, aun si fuere el mejor de los hombres, gobernando según su capricho comete un delito. Es un buen pastor que reduce a sus súbditos a la condición de animales; al hacerles olvidar el sentimiento de la libertad —sentimiento tan difícil de recobrar una vez perdido—, les procura una felicidad de diez años que pagarán con veinte siglos de miseria. Entre los mayores infortunios que pudiera suceder a una nación libre se cuenta la sucesión de dos o tres

reinados consecutivos de despotismo justo e ilustrado (Diderot, 1989: 127-128).

He aquí los peligros de un poder tolerante, dulce, que favorece la pasividad del pueblo y le hace olvidar su derecho de soberanía. Lo único que no es arbitrario es que la política responda a los legítimos intereses y sentimientos del pueblo soberano. El pueblo tiene siempre el derecho de deliberar, de aceptar o rechazar la voluntad del monarca, de oponerse a este incluso cuando practica una política justa y benevolente. Es un derecho sagrado, que nace de la soberanía del pueblo. Un error de un pueblo que se autogobierna es preferible a un éxito de un pueblo que ha renunciado a gobernarse, pues tal éxito se basa en la arbitrariedad.

¿Es Diderot, por tanto, un teórico de la democracia? Hay que responder negativamente, pues cuando se plantea quiénes han de constituir el poder legislativo, responde sin ambages: los propietarios. ¿Es un revolucionario? Más bien es un reformista radical, al que su evolución intelectual va llevando a posiciones cada vez más extremas —acentuadas en su última etapa por su lucha anticolonialista—. En cualquier caso, pensador ecléctico y original, al que tal vez la historia no ha recordado como se merece. Hay razones para pensar que no es casualidad. Como dice Bermudo, repitiendo una pregunta de Proust: «*¿Se ha leído [a] Diderot en España? Y si no se ha leído, ¿por qué? [...] recordemos, inquietó al poder, inquietó a la Universidad, inquietó incluso a los maestros liberales de su tiempo...*» (Bermudo, 1981: 156).

BIBLIOGRAFÍA

BERMUDO, J. M. (1981). *Diderot*. Barcelona: Barcanova.

DIDEROT, D. (2002). *Carta sobre los ciegos seguido de Carta sobre los sordomudos*. Traducción y notas de Julia Escobar, Valencia: Fundación ONCE y Editorial Pre-Textos.

DIDEROT, D. (1992a). *Sobre la interpretación de la naturaleza*. Barcelona: Anthropos.

DIDEROT, D. (1992b). *El sueño de d'Alembert y Suplemento al viaje de Bougainville*. Introducción de Jean Paul Jouary, traducción de Manuel Ballester, Madrid: CSIC y Editorial Debate.

- DIDEROT, D. (1989). *Escritos políticos*. Estudio preliminar, traducción y notas de Antonio Hermosa Andújar, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- DIDEROT, D. (1986). *Artículos políticos de la «Enciclopedia»*. Selección, traducción y estudio preliminar de Ramón Soriano y Antonio Porras, Madrid: Tecnos.
- DIDEROT, D. (1981). *Escritos filosóficos*, introducción, traducción y notas de Fernando Savater, Madrid: Editora Nacional.
- DUCHET, M. (1975). *Antropología e historia en el siglo de las luces*. México: Siglo veintiuno editores.
- GINZO, A. (1998). "El problema de la filosofía y el poder en D. Diderot". *Éndoxa: Series Filosóficas*, 10, Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), pp. 257-286.
- GINZO, A. (1997). "Las aporías de la utopía. Progreso y primitivismo en Diderot". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 14, Madrid: Universidad Complutense, pp. 43-71.
- HERMOSA ANDÚJAR, A. (1984). "El problema del control del poder en el pensamiento político de Diderot". *Revista de Estudios Políticos* (nueva época), 41 (septiembre-octubre), Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales (CEPC), pp. 131-159.
- LUPPOL, I. K. (1985). *Diderot*. México: Fondo de Cultura Económica.
- PROUST, J. (1984). "Diderot o la política experimental". *Revista de Estudios Políticos* (nueva época), 41 (septiembre-octubre), Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales (CEPC), pp. 9-14.
- RATTO, A. (2010). "Naturaleza e historia en la obra de Denis Diderot". *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 41, La Plata: Universidad Nacional de la Plata, pp. 129-153.
- RODRÍGUEZ CAMARERO, L. (2013) "El desarrollo de la comprensión natural desde Copérnico hasta Darwin: crisis del finalismo y autonomía de la naturaleza". *Ágora. Papeles de filosofía*, 32 (2), Universidade de Santiago de Compostela, pp. 81-100 (fuente web: Dialnet).

RODRÍGUEZ CAMARERO, L. (2002). “La novela del alma: la comprensión natural del hombre en la ilustración inglesa y francesa”, en RODRÍGUEZ CAMARERO, L. & GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, M. (coords.). *O legado das Luces*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, pp. 119-136.

RODRÍGUEZ CAMARERO, L. (1997). “Las maravillas de la Naturaleza en los siglos XVII y XVIII”, en BARREIRO BARREIRO, X. L.; RODRÍGUEZ CAMARERO, L. & GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, M. (coords.). *Censura e Ilustración*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, pp. 13-22.

RESEÑA

**MUNDO BRAZ. EL DEVENIR-MUNDO DE BRASIL Y EL
DEVENIR-BRASIL DEL MUNDO**

Rodrigo Guillermo Martínez Reinoso

MundoBraz. El devenir-mundo de Brasil y el devenir-Brasil del mundo es el título que lleva la obra del filósofo italiano radicado en Brasil Giuseppe Cocco.¹ Fue publicada originalmente en portugués (Río de Janeiro, 2009) y editada en español por la Editorial Traficantes de Sueños tres años después (Madrid, 2012). Sus principales aportaciones se relacionan con el análisis político y social de nuestra realidad contemporánea bajo una línea de investigación *neo-marxista* que ha dado origen a dos emblemáticas publicaciones, las cuales son en rigor los antecedentes inmediatos del espíritu crítico, transdisciplinario y altermundista que caracteriza a *MundoBraz*.

Por una parte, nos estamos refiriendo a *Imperio*,² obra que fue resultado de la colaboración dada entre Toni Negri y Michel Hardt, la cual —siendo breves— vino a reactualizar el legado teórico-práctico de Karl Marx. Asumiendo una doble coyuntura que se explica a partir de las dramáticas transformaciones dadas en el mundo después de culminada la Segunda Guerra Mundial.

Primero, por la crisis radical padecida por la Izquierda y la *mitología revolucionaria*³ que articulaba el sentido de las luchas sociales dadas contra el capitalismo hasta ese entonces. Crisis que se precipitará de modo irreversible tras Caída del Muro de Berlín (1989), implicando una auténtica *Spaltung* del mundo

¹ Cocco, Giuseppe (2012): *MundoBraz. El devenir-mundo de Brasil y el devenir-Brasil del mundo*. Traficantes de Sueños, Madrid. Giuseppe Cocco se formó en Italia y Francia y fue activista político en los años 70 de Autonomía Obrera. Es Licenciado en Ciencias Políticas (Università degli Studi di Padova, 1981), Licenciado en Ciencias Políticas (Université de Paris VIII, 1984), Master of Science Technologie et Société (Conservatoire National des Arts et Métiers, 1988), MA en Historia Social (Universidad de París I (Panthéon-Sorbonne, 1986) y Doctor en Historia Social (Universidad Paris I Panthéon-Sorbonne, 1993). Ejerce como profesor de la Universidad Federal de Río de Janeiro y es editor de diversas revistas de perfil neomarxista y altermundista: *Global Brasil*, *Common Place* y *Multitudes*.

² Hardt, Michel y Negri, Toni (2002): *Imperio*. Paidós, Buenos Aires.

³ Reszler, André (1984): *Mitos políticos modernos*. Fondo de Cultura Económica, México, p. 283.

comunista. Cuestión que ya había sido anunciada al despuntar la década del 70 por Gilles Deleuze,⁴ uno de los autores más citados en *MundoBraz*.

Y, segundo, por reconocimiento de las mutaciones que ha presentado el propio capitalismo al comenzar la década de los 80, cuestión que ha dejado en entredicho precisamente una serie de categorías y conceptos que ya eran tópicos en el mundo de la politología y ciencias sociales, no sólo en la Izquierda, sino también del Liberalismo.

Tal perspectiva es la que será nuevamente retomada en una segunda publicación co-escrita esta vez por Toni Negri y Giuseppe Cocco: *Global: Biopoder y luchas en una América Latina globalizada*.⁵ La novedad que implica esta segunda obra consiste básicamente en proponerse ampliar las principales tesis desarrolladas en *Imperio*, extendiéndolas al análisis del rol que ha jugado América Latina en la configuración de la escena política mundial que todavía hoy nos domina. En efecto, especial atención se ha prestado en *Global* a las transformaciones sufridas en el continente americano en los órdenes económico, social y político, siendo así dicha región la precursora de la forma que ha adquirido el capitalismo neoliberal, sobre todo respecto de las nuevas relaciones que cabe comprender entre los llamados Primer Mundo y Tercer Mundo, que constituyen precisamente las nuevas relaciones productivas de la globalización.

Sumariamente, *Imperio* y *Global*, al igual que *MundoBraz*, asumirán como propias una serie ideas recogidas de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt y, principalmente, de las tesis críticas del post-estructuralismo francés (Michel Foucault, Gilles Deleuze, Félix Guattari, François Lyotard y Philippe Descola): sea para renovar los presupuestos ontológico-políticos que requiere el análisis de las llamadas *sociedades de control* o *sociedades de la era del capitalismo mundial integrado*;⁷ sea para denunciar las propias transformaciones que implican las nuevas políticas surgidas a partir de la Segunda Guerra Mundial, las cuales se han intensificado mucho más tras el desarrollo de la Tercera Revolución Industrial (Informática, Telemática, Comunicación y Marketing). Procesos que han repercutido en la propia relación del hombre con el trabajo y con la fábrica, a partir de la hipertrofia de una

⁴ Deleuze, Gilles (1972): "Tres problemas de grupo" (prefacio a Guattari, Félix (1972): *Psychanalyse et transversalité*), en Deleuze, Gilles (2005): *La isla desierta y otros textos. Testos y entrevistas (1953-1974)*. Pre-Textos, Valencia, p. 253.

⁵ Cocco, Giuseppe y Negri, Toni (2006): *Global: Biopoder y luchas en una América Latina globalizada*. Paidós, Buenos Aires.

⁶ Deleuze, Gilles (1995): "Post-scriptum sobre las sociedades de control", en Deleuze, Gilles (1995): *Conversaciones*. Pre-Textos, Valencia, *passim*.

⁷ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (2006): *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos, Valencia, pp. 466-470.

economía que cabe reconocer como *informal*.⁸ Cuestión sobre la cual Giuseppe Cocco comenta: “En el paso de lo industrial (material) a lo postindustrial (inmaterial) los elementos básicos de la psicología y de la moral sobre los que se fundamentan todas las teorías económicas (y sus supuestas «leyes») ya no funcionan. La escasez es sustituida por la abundancia; la valorización se desplaza de la producción a la transacción (circulación)”.⁹ Lo que se ha traducido en la irrupción de un *neo-despotismo* que desde Foucault cabe identificar como *biopolítica* y *biopoder*: “el poder sobre la vida”.¹⁰ Dicha cuestión, según Cocco, ya había sido prevista por Marx: la era de la *subsunción real*.¹¹ Momento donde la “humanidad se instala en la monocultura; se prepara para producir una civilización masiva, como la remolacha”.¹²

Por otro lado, Giuseppe Cocco va a reconocer una orientación contraria inherente al propio neo-capitalismo, que ha sido definida por Jean Luc Nancy como un *movimiento de mundialización*. Dicho proceso debe ser comprendido como un movimiento opuesto al de la *globalización* y su monocultura: “«un mundo hecho de otros mundos», de muchos mundos”.¹³ Esta segunda tendencia concebida como *mundialización*, es precisamente la que va a articular el sentido revolucionario de la obra *MundoBraz*. Para Giuseppe Cocco, es Brasil quizás el mejor ejemplo para comprender el doble carácter que acusa el capitalismo actual, puesto que, por una parte, el *devenir-Mundo de Brasil* no significa otra cosa que insertar a la gran nación sudamericana en las profundas mutaciones que ha llevado adelante el capitalismo global. Significando esto, entre otras cosas: la pauperización de la vida laboral de millones de trabajadores y desocupados, la devastación del ecosistema (Amazonia), el desarrollo desmedido de una actividad productiva informal que queda fuera de los índices macroeconómicos y la implementación de políticas rapaces y expansionistas que han dado como resultado el estallido demográfico que se puede corroborar sólo recordando el fenómeno de *mestizaje* o *créolisation universal*¹⁴ de las grandes ciudades, no sólo del Brasil, sino del mundo. Fenómeno cuya prueba más patente son las *favelas*,¹⁵ índice de la creación de miseria y anomia que crea el neoliberalismo. Y, sin embargo, índice también de la resistencia de la *vida* al propio

⁸ Cocco, Giuseppe, op. cit., 168 y ss.

⁹ *Ibíd.*, p. 168.

¹⁰ Cocco, Giuseppe, op. cit., pp. 23, 76 y ss..

¹¹ *Ibíd.*, p.175 y ss.

¹² *Ibíd.*, p. 176. Frase de Claude Levi-Strauss citada por Giuseppe Cocco.

¹³ *Ibíd.*, p. 23.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 67.

¹⁵ *Ibíd.*, pp. 35-50.

capitalismo, pues lo que Giuseppe Cocco denomina como *devenir-Brasil del mundo* implica nada menos que el *devenir-Sur del mundo*,¹⁶ movimiento que problematiza la propia idea de globalización.

Siendo más precisos, el mérito mayor de esta última tesis —la del *devenir-Brasil del mundo* o *devenir-Sur del mundo*— radica en su capacidad para desarticular, en primer término, toda una serie de tópicos sobre las relaciones entre *centro* y *periferia*, en el contexto de las relaciones dadas entre los países industrializados y los países sub-desarrollados. Es decir, subvirtiendo algunas certezas propias de la era del *fordismo* y *keynesianismo*, los dos fenómenos que configuran lo que se ha denominado como era del Estado de Bienestar. En tal modelo se situaba al *centro* en las naciones industrializadas del Primer Mundo y se identificaba a la *periferia* con un mundo de sub-desarrollo, hecho por el cual precisamente se utiliza el término Tercer Mundo.

Para Giuseppe Cocco la relación dada entre *centro* y *periferia* y el modo diferido en que se debe pensar la misma a partir de las condiciones actuales, resulta fundamental para comprender el nuevo *sistema-mundo* que implica el capitalismo global. No es sólo en Tercer Mundo el que sigue transformándose a pasos agigantados, a partir de la implementación de las políticas neoliberales, hacia formas de vida que están volviendo *difuso* el estrecho límite que suponía la distinción de Estados soberanos y zonas de desarrollo y sub-desarrollo. Es también el Primer Mundo el que está padeciendo una suerte de *tercermundiarización*. O, más exactamente, son las propias categorías de *centro* y *periferia* las que ya no son posibles de ser pensadas en términos regionales o nacionales, como lo era hasta antes del fin de la Guerra Fría. Después del triunfo de modelo neoliberal y tras la caída del Muro, es en el propio corazón de las naciones del Tercer Mundo donde se están desarrollando auténticos *centros* inherentes a la formación del capitalismo más avanzado, auténticos conglomerados conformados por lo que Arnold Toynbee denominará como *megalópolis* y donde es reconocible el fenómeno que Giuseppe Cocco denomina como “planeta favela”.¹⁷ Ciudades que conforman las *redes metropolitanas* del capitalismo tardío y que son prueba de la propia complejidad del fenómeno de *mundialización* en cuanto exige pensar el capitalismo no obviando el problema de la *tercermundiarización*. En síntesis, es también el propio Primer Mundo, fruto de las grandes migraciones de masas de trabajadores y sus familias, el que se encuentra repleto de bolsas de Tercer Mundo, de ingentes poblaciones que están transformando la fisonomía de las grandes ciudades como París, Berlín, Londres, Madrid, Barcelona, Los Ángeles, San Francisco o Nueva York. Tal es el

¹⁶ *Ibíd.*, pp. 307-313.

¹⁷ Cocco, Giuseppe, op. cit., “La apología inversa del poder: Planeta Favela”, pp. 50-66.

sentido preciso de lo que Giuseppe Cocco ha denominado como el *devenir-mundo de Brasil* y el *devenir-Brasil del mundo*.

Un último aspecto que resulta valioso destacar de esta obra y que en gran medida se debe a la magistral apropiación de los conceptos de la *micro-sociología y ontología política de la diferencia* de Gilles Deleuze y Félix Guattari,¹⁸ en estricta afinidad con el pensamiento antropológico post-estructuralista de Pierre Clastres, y Philippe Descola, y particularmente afinidad con las tesis del antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro, es su aportación a la consideración de la relevancia de la antropología post-estructuralista para un análisis de las anteriores mutaciones bajo un *punto de vista relacional y diferencial* que diluye la frontera precisa entre *naturaleza y cultura*. Bajo tal perspectiva, por ejemplo, y considerando los análisis de las transformaciones dadas en Brasil a partir de las *políticas sociales* implementadas por Lula da Silva, para Giuseppe Cocco es un hecho que quiénes han jugado el rol principal en el proceso de *democratización* de la sociedad brasileña son las propias *grandes minorías*, los *sin-tierra*, los *sin-nombre* y los *sin-casa*, ya que a pesar de ser masas de desposeídos y excluidos, ellos son quienes han hecho mutar la fisionomía del gigante sudamericano mediante sus prácticas productivas informales y su participación activa en los llamados *presupuestos populares*. Cuestión que vino a subvertir el problema de la redistribución y las políticas sociales tradicionales, por ejemplo, las del asistencialismo.¹⁹ Y, más allá de las repercusiones inmediatas que impliquen dichas políticas sociales, lo cierto es que es incontrastable que el capitalismo actual, con toda su creación de miseria y pobreza, no sólo implica la certidumbre de que vivimos en un mundo fatídico. Nos estamos refiriendo a una serie de torsiones y cambios de sentido que obedecen a una nueva forma de establecer las relaciones entre *naturaleza y cultura*, entre *cuerpo y espíritu*, entre *población y política*, entre *actividad económica y sociedad*. Relaciones que, por un lado, desmitifican la tesis desarrollista y progresista asumidas tanto por el marxismo como por el liberalismo, donde *la relación naturaleza-hombre* era una comprendida sólo bajo las ideas de *dominio y explotación*. En efecto, relaciones que apuestan, por otra parte, por subvertir también la propia apreciación de la cuestión del *mestizaje o hibridación*, que no sólo se relaciona con las razas y los pueblos, sino también con las propias relaciones que el hombre mantiene con los animales, la selva, la tierra y con los propios hombres, que son, desde ya y desde siempre: naturaleza.

¹⁸ Cocco, Giuseppe, op. cit., Capítulo 3: "De las máquinas antropológicas a una ontología maquínica", pp. 199-264. Este capítulo es magistral respecto de tal apropiación de la obra de Deleuze y Guattari.

¹⁹ *Ibíd.*, "El *impasse* de las Viejas categorías: el ejemplo del debate sobre política social", pp. 122-136.

Es en dicha línea de pensamiento que se inscribe precisamente Eduardo Viveiros de Castro y su *perspectivismo amerindio*. Línea que permite analizar el problema de las luchas contra el capitalismo considerando el problema de la relación de Brasil con Amazonia e incluso de Amazonia con el propio sistema-mundo. No es una posición ingenua ni cándida el apostar por una nueva relación con la naturaleza, ya que en última instancia: ¿qué es el hombre? ¿No es, acaso, el hombre mismo quién está en juego cuando nos preguntamos quiénes están comprometidos cuando se define a la naturaleza como algo que sólo es objeto a explotar, algo ajeno al hombre? ¿No es la relación inherente al capitalismo (la de dominio) la que se pone en entredicho, si para el punto de vista del *perspectivismo amerindio* de Eduardo Viveiros de Castro la mirada etnocentrista del desarrollismo y progresismo queda desplazada por situarnos ante el problema de la existencia de modos de vida diferidos, no sólo propios de mundos pasados, sino modos de vida vigentes en el corazón de Brasil, de Amazonia y de las propias selvas que son las bolsas de Tercer Mundo vivas en el seno del Primer Mundo, es decir, selvas constituidas por humanos que son también naturaleza explotada?

Un modo de resumir el valor de esta bella y asombrosa obra quizás consista en decir que cumple a cabalidad con el sentido de lo que Deleuze y Guattari han denominado como una *política menor*.²⁰ La cual, paradójicamente, si bien derriba una serie de dogmas del liberalismo y del marxismo, tal mirada no se queda en un diagnóstico fatídico y determinista (como sería el economicismo que acusa al neoliberalismo de hipertrofiarse en el capitalismo financiero en desmedro del viejo modelo industrial del Estado de bienestar). Para *MundoBraz* es a partir de las propias *fuerzas vitales* que el capitalismo intenta controlar y expropiar, fuerzas que preceden por tanto al modelo de producción capitalista, que nace la *resistencia* a reducir el mundo a una sola mirada monoculturalista y etnocentrista. Tal es precisamente el doble sentido de *MundoBraz*: mostrar cómo, tras los propios efectos desastrosos de la globalización, se cierne un movimiento contrario llamado mundialización, que se presenta como la *potencia* que resulta irreductible al sistema capitalista y a la propia mirada *mayoritaria* que lo legitima. Una perspectiva que sólo cabe identificar con las *minorías* que pueblan el *devenir-Sur del mundo* y eso que se puede reconocer como *planeta favela*.

²⁰ *Política menor* que ha sido profundizada por Lazaratto, Maurizio (2006). *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Traficantes de Sueños, Madrid.

RESENHA

***O FIM DA POBREZA* de Jeffrey D. Sachs¹**

Rebecca Hoffmann

Resumo:

Jeffrey D. Sachs propõe em seu livro "O fim da pobreza", publicado em 2005, que 0,7% do orçamento do produto nacional bruto dos países desenvolvidos seja destinado para ajuda oficial aos países em desenvolvimento (AOD), renovando uma proposta de 1970 da Organização das Nações Unidas. Em números percentuais, menos de 1% é um valor baixo, mas em números absolutos seria um grande valor alocado para o extermínio da pobreza extrema. Há que se concentrar os recursos financeiros na população definida, propiciando um mínimo de dignidade a esse segmento.

Abstract:

Jeffrey D. Sachs proposes in his book "The End of Poverty", published in 2005, that 0.7% of the gross national product of developed countries budget should be intended for official aid to developing countries, renewing a proposal of the United Nations from 1970. In percentage numbers, less than 1% is a small value, but in absolute numbers would be a great amount allocated for the extermination of extreme poverty. Financial resources should be concentrated in the defined population, providing a minimum of dignity to this segment.

Jeffrey D. Sachs é economista, diretor do Instituto da Terra da Universidade de Columbia² e assessor especial do secretário-geral da Organização das Nações Unidas para os Objetivos do Milênio. Visitou mais de cem países, com cerca de 90% da

¹ SACHS, Jeffrey D (2005). **O fim da pobreza**: como acabar com a miséria mundial nos próximos vinte anos. trad. por Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras.

² Mais informações em: <<http://www.earthinstitute.columbia.edu/sections/view/9>>. Acesso em 20 abr. 14.

população mundial, e neles trabalhou em projetos de economia, desenvolvimento e direitos humanos. Seu livro “O fim da pobreza”, objeto desta resenha, traz estatísticas, dados e fotografias que mostram a realidade desumana de muitos países que vivem em extrema pobreza e explora a ideia da força dos mercados globais para emancipar os mais pobres. Para ele, “quando as precondições de infra-estrutura básica (estradas, energia e portos) e de capital humano (saúde e educação) estão disponíveis, os mercados são poderosas máquinas de desenvolvimento. Sem essas precondições, os mercados podem cruelmente esquecer grandes parcelas da população mundial, deixando-as na pobreza e no sofrimento sem alívio” (Sachs, 2005: 29).

O autor utiliza a metáfora de uma escada para explicar o alcance do desenvolvimento econômico. Há cerca de um bilhão de pessoas no mundo (um sexto da humanidade) que não conseguiu ainda pôr um pé no primeiro degrau dessa escada; são os “mais pobres dos mais pobres”, os miseráveis do planeta. Alguns degraus acima está quem vive no ápice do mundo da baixa renda, os “pobres” (aproximadamente 1,5 bilhão de pessoas). Mais alguns degraus acima se encontram as pessoas de renda média, que totalizam 2,5 bilhões de pessoas. E, no topo da escada, estão as pessoas de alta renda (mais um bilhão de pessoas, um sexto da humanidade) (Sachs, 2005: 44-45). Para Sachs, essa imagem mostra duas situações: a positiva, pois muitas pessoas estão subindo essa escada (conforme mostram vários índices mundiais, como maior expectativa de vida, queda na taxa de mortalidade infantil, aumento no nível de escolaridade e maior acesso a água e esgoto), mas também a negativa, pois “um sexto da humanidade nem está na escada do desenvolvimento” (Sachs, 2005: 46). Com o objetivo de problematizar a metáfora, o autor detalha o estudo de caso que realizou em quatro países (Malauí, Bangladesh, Índia e China), como pertencentes a cada um dos estágios da pobreza. Os dados são vastos e demonstram que é possível haver desenvolvimento social e econômico em cenários diferentes com propostas responsáveis. Frente a esse cenário, o autor esclarece que entende como “fim da pobreza” o alcance de dois objetivos: “O primeiro é acabar com o sofrimento de um sexto da humanidade que vive na miséria e luta diariamente para sobreviver. Todos os habitantes da Terra podem e devem gozar de padrões básicos de nutrição, saúde, água e saneamento, moradia e outras necessidades mínimas para a sobrevivência, bem-estar e participação na sociedade. O segundo objetivo é assegurar que todos os pobres do mundo, inclusive aqueles que estão na pobreza moderada, tenham uma chance de subir na escada do desenvolvimento” (Sachs, 2005: 51).

Para tanto, propõe um novo método para a economia do desenvolvimento, que denomina de “economia clínica”, por ser uma analogia com a boa prática médica de diagnósticos, que avalia os obstáculos econômicos por diferentes lentes e a partir delas desenha um planejamento estratégico para enfrentá-los, considerando inclusive

que cada economia nacional é única, e portanto há necessidade de um diagnóstico diferencial para cada país (Sachs, 2005: 105). Além da economia clínica, outro conceito importante na teoria de Sachs é a “armadilha da pobreza”: os pobres gastam todos seus recursos exclusivamente em sua própria sobrevivência, e portanto não sobram recursos para uma poupança que gere renda. (Sachs, 2005: 285).

Para solucionar a armadilha da pobreza, Sachs propõe a assistência oficial ao desenvolvimento (AOD), que é a ajuda externa para desencadear o processo de acumulação de capital, crescimento econômico e aumento de renda familiar (Sachs, 2005: 286). Para o autor, a ajuda externa deve ser dividida em três frentes: “Um pouco vai diretamente para as famílias, principalmente para emergências humanitárias tais como auxílio alimentar em meio a uma seca. Muito mais vai diretamente para o orçamento a fim de financiar investimentos públicos, e um pouco é também direcionado para negócios privados (por exemplo, agricultores) por meio de programas de microfinanciamento e outros esquemas em que a ajuda externa financia diretamente pequenos negócios privados e melhorias agrícolas” (Sachs, 2005: 288).

Essa ajuda externa, para ser eficaz, deve ser desenvolvida com base num diagnóstico diferencial rigoroso do país em questão, para saber onde exatamente se aloca o capital, já que vários setores necessitam do investimento. Para tanto, esse diagnóstico deve estar respaldado numa divisão de trabalho entre os setores público e privado. (Sachs, 2005: 292).

Ele ilustra o mote da obra com dez exemplos de modelos bem-sucedidos de luta contra a pobreza que foram replicados, aumentando-se sua escala de abrangência (Sachs, 2005: 300-306) e propõe uma estratégia para acabar com a pobreza extrema até 2025 (Sachs, 2005: 266), ao se “criar uma rede global de conexões que vá das comunidades pobres aos centros do poder e da riqueza mundial e retorne a elas” (Sachs, 2005: 282). Sugere, para isso, além de um aumento nos investimentos financeiros no combate à pobreza, uma estratégia de mão dupla que confira poder aos pobres concomitantemente com maior responsabilidade pelas suas escolhas (Sachs, 2005: 283).

Para o autor, o sistema de ajuda atual é incoerente, pois primeiramente os atores que coordenam as atividades de ajuda levantam com os países doadores a previsão do montante que será disponibilizado para redução da pobreza, e em seguida informam o país receptor, para que formule um plano de ação baseado nessa quantia. No entanto, o processo deveria ser o inverso: primeiramente levantar-se o montante que o país receptor efetivamente necessita para resolver o problema da pobreza em seu território, para depois buscar-se a quantia total junto aos países doadores (Sachs, 2005: 312-313). Apenas dessa forma traçar-se-ia uma verdadeira estratégia de redução da pobreza, a longo prazo, que consideraria a realidade atual

dos países pobres e saberia que, para mudar esse panorama, é necessário um planejamento de rotina, com previsibilidade (Sachs, 2005: 315-319). O poder explicativo do livro baseia-se num cálculo da própria Organização das Nações Unidas (ONU), que, em 1970, estipulou o valor de 0,7% do produto nacional bruto para a AOD³.

Para o autor, o montante de recursos necessários para erradicação da pobreza extrema (U\$ 0,07 de cada U\$ 10,00) — menos de 1% da renda do mundo rico — não deve ser gasto em transferências de dinheiro, mas sim em investimentos em infraestrutura e capital humano, através de um método de avaliação do custo dos investimentos, composto dos seguintes passos: “identificar o pacote de necessidades básicas; identificar, para cada país, as necessidades atuais não satisfeitas da população; calcular os custos de atender às necessidades não satisfeitas por meio de investimentos, levando em conta o crescimento populacional futuro; calcular a parte dos investimentos que pode ser financiada pelo próprio país; calcular a lacuna de financiamento das Metas de Desenvolvimento do Milênio que precisa ser coberta por doadores e avaliar o tamanho das contribuições dos doadores em relação à renda deles.” (Sachs, 2005: 335)

Sua solução para o fim da pobreza, portanto, é desenhada em nove fases em direção à meta, assim resumidas: “[...] comprometer-se com o fim da pobreza, adotar um plano de ação (como os ODM), elevar a voz dos pobres, redimir o papel dos Estados Unidos no mundo, resgatar o FMI e o Banco Mundial, fortalecer as Nações Unidas, aproveitar a ciência global, promover o desenvolvimento sustentável e assumir um compromisso pessoal” (Sachs, 2005: 411-414). A doação dos países ricos aos pobres voluntariamente, como Sachs propõe e como a ONU deseja desde a década de 70, levará investimentos adicionais necessários aos países menos favorecidos.

Sachs, com base em seu método de investigação denominado de economia clínica, correlaciona portanto a valorização da dignidade da pessoa humana com o

³ Segundo o art. 43 da Resolução n. 2626 (XXV) da Assembleia Geral da ONU, aprovada em 24 de outubro de 1970: “Como reconhecimento da especial importância do papel que somente a assistência oficial para o desenvolvimento pode desempenhar, uma importante parte das transferências de recursos financeiros aos países em desenvolvimento deverá proporcionar-se na forma de assistência oficial para o desenvolvimento. Cada país economicamente desenvolvido aumentará progressivamente sua assistência oficial para o desenvolvimento aos países em desenvolvimento, e fará os maiores esforços para alcançar, para meados da década, uma quantidade mínima equivalente a 0,7% de seu produto nacional bruto a preços de mercado” (Disponível em: <[http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/2626\(XXV\)&referer=/english/&Lang=S](http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/2626(XXV)&referer=/english/&Lang=S)>. Acesso em 07 jul. 14.)

desenvolvimento econômico. Para ele existem meios possíveis para erradicar a pobreza mundial; basta não haver acomodação em obviedades retóricas. Não questionar é continuar a compactar com a indiferença.