sinpermiso

república y socialismo,
también para el siglo xxi

Nº 1
mayo 2006 revista semestral

Ensayos de **Antoni Domènech, Adolfo Gilly, Raquel Gutiérrez Aguilar, Rhina Roux, Mike Davis, Sam Bowles.**

Artículos de **Daniel Raventós, Joaquín Miras, Erik Olin Wright, Noam Chomsky.**

Entrevistas a **David Harvey, Jacques Bouveresse, Carlo Ginzburg.**

Obras, libros ,autores: **Daniel Dennett, María Julia Bertomeu, Adolfo Gilly, Tariq Ali, Antoni Domènech.**

Cine: **Mike Davis.**

Portada: *Homenaje al espíritu de George Grosz*.
Ilustración de MR Cabot

sinpermiso

república y socialismo,
también para el siglo xxi

N° 1
2006
revista semestral

EDITOR GENERAL

Antoni Domènech
(Barcelona)

COMITÉ DE REDACCIÓN

María Julia Bertomeu
(Buenos Aires)
Adolfo Gilly (México, D.F.)
Raquel Gutiérrez Aguilar
(México, D.F.)
Joaquín Miras (Barcelona)
Jordi Mundó (Barcelona)
Daniel Raventós
(Barcelona)
Rhina Roux (México, D.F.)
Carlos Abel Suárez
(Buenos Aires)

CONSEJO EDITORIAL

Tariq Ali (Londres)
Guillermo Almeyra
(Buenos Aires)
Elmar Altvater (Berlín)
Xosé Manuel Beiras
(Santiago de Compostela)
Hugo Blanco (Cuzco)
Frei Betto (Sao Paulo)
Dieter Boris (Marburgo)
Robert Brenner
(Los Ángeles)
Gustavo Búster
(Madrid)
Miguel Candel
(Barcelona)
Luciano Canfora (Bari)
David Casassas
(Lovaina)
Mike Davis (San Diego)
Javier Díez Canseco
(Lima)
José Luis Fiori
(Río de Janeiro)
Josep Fontana
(Barcelona)
Alberto Omar García
(Buenos Aires)
Florence Gauthier
(París)
Óscar González
(Buenos Aires)
Jordi Guiu (Barcelona)
Ángeles Lizón (Barcelona)
Rubén Lo Vuolo
(Buenos Aires)
Marcos Mariño
(Ginebra)
Hugo Moreno (París)
Jaime Pastor (Madrid)
Victorio Paulón
(Villa Constitución/
Buenos Aires)
Javier Peña (Valladolid)
Raul Pont (Sao Paulo)
Enric Prat (Sabadell)
Miguel Riera (Mataró)
Emir Sader
(Rio de Janeiro)
Amaranta Süss
(Barcelona/
Buenos Aires)
Carlos Taibo (Madrid)
Iñaki Uribarri
(Vitoria-Gasteiz)
Philippe Van Parijs
(Bruselas)
Araceli Varela (Ginebra)
Tullo Vigevani
(Sao Paulo)
Julie Wark
(Barcelona/Sidney)
Erik Olin Wright
(Wisconsin)

© *Sin permiso*

Edición propiedad de Ediciones de Intervención Cultural
Rev. técnica: Isabel López Arango
Diseño: M. R. Cabot
Desarrollo y Diseño Web:
www.tresmallosistemas.com
ISSN: 1886-3507
Depósito legal: B-21779-2006
Imprime: Novagràfik
Impreso en España

www.sinpermiso.info

Antoni Domènech:
editor@sinpermiso.info
Daniel Raventós:
redaccion@sinpermiso.info

sinpermiso

nº 1

Sumario

Propósito de sinpermiso 9

ENSAYOS

República y socialismo, también para el siglo XX 17
ANTONI DOMÈNECH

América Latina: mutación epocal y mundos de vida 47
ADOLFO GILLY, RAQUEL GUTIÉRREZ AGUILAR Y RHINA ROUX

Héroes del infierno 67
MIKE DAVIS

El trabajo de los guardianes 81
SAMUEL BOWLES Y ARJUN JAYADEV

NOTAS Y APOSTILLAS

Dios y el diseño inteligente 115
DANIEL RAVENTÓS

Para fundar una República 125
JOAQUÍN MIRAS

La Renta Básica como programa socialista 145
ERIK OLIN WRIGHT

Sobre la universalidad del lenguaje y de los derechos 153
NOAM CHOMSKY

ENTREVISTAS

La geografía como arma antiimperialista 171
DAVID HARVEY

Bouveresse, lógica y política 191
ENTREVISTA A JACQUES BOUVERESSE
REALIZADA POR LUCIEN DEGOY Y
JÉRÔME-ALEXANDRE NIELSBERG

La cadena de las citas 205
CARLO GUINZBURG

OBRAS, LIBROS, AUTORES

Postmodernismo y verdad 217
DANIEL DENNETT

Terry Eagleton:
La crítica cultural, la filosofía y el socialismo 229
MARÍA JULIA BERTOMEU

José María Arguedas, Mario Vargas Llosa
y el Papacha Oblitas 237
ADOLFO GILLY

Río místico. Sobre *El hindú argumentativo*,
de Amartya Sen 253
TARIQ ALI

Azarosas elites bajo palabra de honor 263
ANTONI DOMÈNECH

Cine: Lucha de clases
en las calles de Nueva York 277
MIKE DAVIS

CONTRAPORTADA

Cita de Marx

Propósito de sinpermiso

1 Por qué sinpermiso

Pocas cosas parecen tan moribundas como el socialismo, a tenor de lo acontecido en los últimos treinta años de triunfalmente publicitado rejuvenecimiento del capitalismo. Es evidente el fracaso de las dos corrientes sedicentemente socialistas que lograron sobrevivir, como realidades políticas con base social importante, a la guadaña de los fascismos europeos, a las criminales purgas masivas estalinianas, a la II Guerra Mundial y a la guerra mundial fría y a las diversas guerras civiles, más o menos frías, que siguieron al aplastamiento militar del Eje nazi-fascista. Estamos asistiendo ahora a un verdadero fin de trayecto del ala derecha de la socialdemocracia, que intentó con bastante éxito político hasta mediados de los 70 variados experimentos de socialismo limitadamente estatista dentro de un capitalismo restaurado y reformado. Y el comunismo de ascendencia estalinista, que intentó, con relativo éxito económico hasta la década de los 80, un llamado "socialismo real", despóticamente estatista, y pretendidamente fuera del capitalismo, quedó completamente destruido y desacreditado después de la caída en Berlín, a manos de un movimiento popular imparable, del símbolo por excelencia de su mentira y su oprobio.

Es valor deslucido durar en la vida cuando parece que se alarga adrede. ¿A qué, pues, precisamente ahora, una publicación político-cultural periódica de propósito declaradamente socialista?

El núcleo promotor de esta iniciativa está compuesto de gentes de tres generaciones y de los dos lados del Atlántico cuya biografía política e intelectual ha estado ligada de diversas formas –incluidas, por ejemplo, en los más veteranos, la experiencia de la militancia revolucionaria bajo las dictaduras militares y en las cárceles políticas latinoamericanas o la resistencia clandestina al franquismo– a distintas corrientes y subculturas de la gran tradición socialista contemporánea. Entre las muchas equivocaciones que admiten haber cometido en su vida política, no está la de haberse equivocado nunca de enemigo. Siguen considerándose socialistas, si más no porque en estos últimos lustros de desconcierto y disolución, atenidos con latina terquedad al programa moral cervantino, no han sido "movidos por promesas", ni "desmoronados por dádivas", ni "inclinados por la sumisión" –ni, habría que añadir, íntimamente vencidos por la calumnia–. Pero nuestra relación con la tradición socialista es laica: todos rechazamos el narcisismo moralizante de los redentores de cátedra aupados a las espaldas de los gigantes revolucionarios del pasado, no con ánimo de ganar una atalaya que colabore en el esfuerzo de seguir viendo y entendiendo lo que está pasando precisamente ahora, sino para lograr de barato la peana intemporal de una santidad incompetente.

Sea dicho de entrada: no nos proponemos resolver o aun enfrentar la crisis del ideario y la derrota de la acción socialistas con que ha terminado el siglo XX reduciéndonos al procedimiento, estérilmente académico, de limpiar, pulir y dar esplendor semántico a la palabra "socialismo", a fin de disputar conceptualmente que ésta o aquélla experiencia, tal o cual doctrina sedicentemente socialistas hayan sido "genuinamente socialistas". Para bien o para mal (tal vez para bien y para mal), el socialismo, en el amplio sentido de la palabra –que incluye a los diversos anarquismos, a los diversos comunismos y a los diversos laborismos que en el mundo han sido y, de uno u otro modo, siguen siendo– ha llenado la historia social y política real de los últimos ciento cincuenta años, encarnado en los más diversos y encontrados movimientos populares del planeta entero, empezando, claro está, por el tronco principal del movimiento obrero de los países industria-

lizados o semiindustrializados. El socialismo –con todos sus "ismos"– ha sido una realidad histórica de primer orden, proteica y multiforme. Una imponente realidad de época, en la que han cabido de hecho lo mejor y, no pocas veces, lo peor que hasta ahora ha dado de sí el género humano; no un ideario ahistórico o desencarnado, meramente rescatable o redimible con repetidas exégesis de unos cuantos textos sagrados –necesariamente malas, como todas las interpretaciones sacadas de contexto–, o estilizadamente reductible a audaces teoremas, filosofemas, o ideologemas que zascandilean más o menos sutilmente con la eternidad. Y como tal realidad histórica, complicadísima, versátil y tornadiza, ha de ser el socialismo comprendido, criticado y –he aquí nuestro primer designio– autocriticado, y acaso, recobrado, y acaso, humildemente continuado.

Las nuevas generaciones que están ingresando ahora políticamente en los múltiples movimientos contra la globalización imperialista de nuestros días no han conocido ya sino el brutal capitalismo contrarreformado que se ha ido imponiendo en el mundo en el último cuarto de siglo. Y apenas han creído ver como socialismo lo que en realidad fueron las ruinas de burocracias estatales derrotadas que abusaron de ese nombre y la sectaria publicidad incansablemente cantada por los jilguerillos a sueldo de los autoproclamados vencedores.

Es nuestra convicción más profunda que las raíces y el tronco de la tradición socialista, a pesar de tantas cosas –también del veneno difamatorio interesada o frívolamente vertido–, siguen vivos y con savia. Y que nada puede alimentar mejor a la nueva consciencia anticapitalista que se está desarrollando en los actuales y crecientes movimientos contra los desastres humanos y naturales engendrados por la violencia globalizada del capital, que los frutos nuevos, cosechables de ramas nuevas y menos nuevas, que todavía puede dar el viejo árbol.

He aquí, pues, nuestro segundo designio: llamar la atención sobre la aparición aquí y allá de brotes jóvenes y aun de esquejes prometedores; mostrar el vigor y la solidez de ciertas ramas nuevas y menos nuevas interesantes –y tratar de podar otras, claro–; contribuir, con la ridícula modestia de una revista semestral, a producir, a apoyar o a difundir en el mundo de habla castellana frutos nuevos y en nuestra opinión valiosos de la reflexión

socialista actual. Promover pensamiento fértil, no esterilizado por la superficial política politizante de la intriga táctica y el miope afán de cada día. Estimular la elaboración intelectual radical: radical por ir a la raíz de los problemas, pero también, por bien hincada en sus raíces morales y doctrinales. Pues, finalmente, como cantó Goethe, quien quiere ver fruta en la copa del árbol, está obligado a nutrir sus raíces.

2 Por qué "sin permiso"

El socialismo encarnado en el movimiento obrero decimonónico heredó y transmitió, casi en solitario, al mundo contemporáneo la radicalidad de la vieja noción de "libertad" del Mediterráneo antiguo, la misma noción republicana de libertad que había animado unas décadas antes a los revolucionarios norteamericanos, a los revolucionarios franceses y a buena parte de los independentistas latinoamericanos, y que empezó a eclipsarse con el triunfo de la contrarrevolución termidoriana y del liberalismo monárquico doctrinario, del lado europeo del atlántico; de Hamilton y las fuerzas sociales grancapitalistas, del lado norteamericano del océano; y de lo que Mariátegui llamó "falsas repúblicas", excluyentes del grueso de la población indoamericana, en la antigua América española y portuguesa.

Hasta comienzos del XIX, la republicana fue la única idea seria de libertad que conoció la cultura europea: la idea, esto es, de que libertad es independencia respecto de la voluntad arbitraria de otro particular (ya sea la de la autoridad política más carismáticamente legitimada), y de que esa independencia se funda siempre en la posesión de bases materiales suficientes para asegurar la existencia social propia (y de los propios); lo demás, en uno u otro grado, esclavitud y servidumbre. Cualesquiera que fueran sus diferencias, ésa es la noción de libertad que ha compartido una larga estirpe de pensadores y luchadores políticos, desde la Antigüedad clásica hasta las revoluciones de 1848 en Europa. Y es la noción –¡faltaría más!– de Don Quijote:

> *"La libertad, Sancho, es uno de los más preciados dones que a los hombres dieron los cielos... ¡venturoso aquél a quien el cielo dio un pedazo de pan, sin que le quede obligación de agradecerlo a otro que al mismo cielo!"*

Además de esa inveterada noción de libertad, que la graduaba según la obligación en que se estaba de agradecer a otro el pan de cada día, el socialismo del movimiento obrero decimonónico transmitió al mundo contemporáneo, y también esta vez casi en solitario, los ideales de otra noción casi tan antigua: la de "democracia".

Democracia significaba en la Grecia clásica, como enseña su crítico Aristóteles, gobierno o poder político de los pobres libres; extensión de la libertad republicana a los pobres no esclavos que vivían por su manos. Eso mismo seguía significando aproximadamente a finales del XVIII también para Jefferson y el ala izquierda –democrática– de los *founders* de los EEUU. Jefferson, como muchos demócratas del mediterráneo clásico, era propietario de esclavos –de pobres no-libres–, y apenas se interesó por los no muy numerosos trabajadores asalariados de su tiempo, a quienes en la mejor tradición republicana tendió a ver siempre como "esclavos a tiempo parcial", es decir, como gentes acaso políticamente peligrosas, porque, al igual que las mujeres, no estaban completamente exentas de la obligación de agradecer a otro el pan de cada día.

Pero la antigua idea de democracia como gobierno o poder de los pobres ya libres sufrió un cambio radical del lado europeo cuando, por esa misma época, y a través de Robespierre, Marat y el movimiento social todo de la extrema izquierda plebeya jacobina, se combinó con la exigencia de la plena universalización de la libertad y la igualdad republicanas, con la exigencia, esto es, de "fraternidad", que eso significaba el programa de abolición completa de todo tipo de esclavitud (en las colonias) o semiesclavitud y dependencia material (en la metrópoli). La democracia "fraternal" implicaba, pues, y por lo pronto, una reestructuración radical de los institutos de propiedad privada en los que se fundaba lo que Robespierre llamó una "economía política tiránica", una forma, esto es, de organizar la vida económica que perpetuaba, y aun agravaba, la subordinación material y espiritual de quienes viven por sus manos. Y, en su faz positiva o constructiva, la democracia fraternal llamaba a la conservación y a la revigorización de una "economía política popular" (lo que el historiador Eduard P. Thompson ha rebautizado en nuestros días como "economía moral") que desbarataba o cuando menos mitigaba aquella dependencia.

El desarrollo del capitalismo ha significado aumento de la riqueza, innovación tecnológica y disolución de ancestrales servidumbres; en pocas palabras, civilización y progreso. Tal vez. Pero como advirtió famosamente Walter Benjamin en uno de los más agudos ejercicios de crítica del "progresismo" que ha hecho el socialismo, hasta ahora todo documento de cultura y civilización ha sido también un documento de barbarie. Y el vigoroso despliegue del capitalismo que siguió a la revolución industrial del primer tercio del XIX fue –no sólo, claro está, pero también– el triunfo de la "economía política tiránica" sobre la "economía política popular". Fue –no sólo, claro está, pero también– un proceso de expropiación gigantesco que convirtió, y sigue convirtiendo, en "asalarizables" (en "proletarios") a centenares de millones de personas, primero en Europa, y luego, más y más –y hasta el día de hoy–, en el mundo entero, privándolas de sus bases materiales de existencia tradicional y echándolas en brazos de nuevas y menos nuevas servidumbres. Un proceso de crecimiento, desarrollo y "acumulación ampliada", pero también, y paralelamente, un proceso de expolio y de "acumulación por desposesión"; un incierto proceso de *creación destructiva*, como lo rotuló en su día el más inteligente –y por lo mismo, el más escéptico– de sus defensores. Un proceso que –no sólo, claro está, pero también– destruyó, y sigue destruyendo, ancestrales economías naturales y deshizo, y sigue deshaciendo, viejas y nuevas economías morales, con resultados cultural, social y ecológicamente catastróficos, que sólo ahora empezamos tal vez a entender en toda su magnitud[1].

El pleno triunfo de la economía tiránica moderna –y la consiguiente derrota de la economía democrática fraternal– tuvo su prólogo político europeo en el golpe de Estado antirrobespierrano de Termidor. El diputado Dupont de Nemours expresó en 1795 con claridad admirable el programa del liberalismo doctrinario naciente, y su nueva noción de libertad, que, dando a todos ciudadanía, hacía, a unos, a los ricos, ciudadanos por excelencia –políticamente "activos"–, y a otros, al grueso de quienes viven por sus manos, ciudadanos "pasivos" de segunda clase –excluidos de la vida política, subalternos en la nueva vida civil–:

"Es evidente que los propietarios, sin cuyo permiso

1. Las grandes y originales contribuciones socialistas actuales a esta nueva comprensión de la historia de la cultura económica y política del capitalismo (por ejemplo, Mike Davis, *Late Victorian Holocausts* (Londres, Verso, 2001), o David Harvey, *El nuevo imperialismo.*

nadie podría en el país conseguir alojamiento y manutención, son los ciudadanos por excelencia. Ellos son los soberanos por la gracia de Dios, de la naturaleza, de su trabajo, de sus inversiones y del trabajo y de las inversiones de sus antepasados."

Hay un sentido –el sentido que a nosotros nos interesa sobre todo proseguir– en que el socialismo fue continuador del republicanismo democrático revolucionario europeo, continuador, en las condiciones ya muy cambiadas de un capitalismo plenamente desplegado –que volvía imposible o utópica la universalización de la pequeña propiedad privada fundada en el trabajo personal–, de la política "fraternal" de oposición insobornable a la economía política tiránica del capitalismo incipiente. Y en ese sentido, se puede desde luego decir que el socialismo del movimiento obrero decimonónico arrancó en Europa como réplica democrática a Termidor, ofreciéndose como renovado desarrollo de la exigencia de una vida económica, social, política y espiritual en la que nadie –mucho menos, el grueso de la población– necesitara tener que pedir permiso a otro particular, o al Estado, para vivir. El socialismo político no arrancó como un movimiento sectario, es decir, en fingida ruptura –"epistemológica", moral, o del tipo que sea– con todo pasado, negando toda raíz y todo antecedente. Con plena autoconsciencia de sus raíces, y precisamente para dar a otros socialistas esa consciencia, escribió Marx en su Crítica del Programa de Gotha:

"El trabajo no es "la fuente de toda riqueza". La naturaleza no es menos fuente de los valores de uso (¡y en éstos consiste la riqueza objetiva!) que el trabajo, el cual no es sino la manifestación de una fuerza natural, la fuerza humana de trabajo. Aquella frase se halla en todas las fábulas para niños, y sólo es verdadera, si se supone que en el trabajo van incluidos los medios y los objetos que le acompañan. Pero un programa socialista no puede permitirse esos modos burgueses de hablar, en los que se pone sordina a los supuestos que le dan su sentido a la frase. Sólo en la medida en que el hombre se relaciona de buen principio como propietario con la naturaleza –que es la primera fuente de todos los medios y los objetos del trabajo–, sólo en la medida en que la trata como cosa suya, será el trabajo fuente de valores de uso, es decir, de riqueza. Los burgueses tienen muy buenas razones para fantasear que el trabajo es una fuerza creativa sobrenatural; pues precisamente de la

determinación natural del trabajo se sigue que el hombre que no posea otra propiedad que su propia fuerza de trabajo, en cualesquiera situaciones sociales y culturales, tiene que ser el esclavo de los otros hombres, de los que se han hecho con la propiedad de las condiciones objetivas del trabajo. Sólo puede trabajar con el permiso de éstos, es decir: sólo puede vivir con su permiso."

Y a eso aún habría que añadir hoy, tras siglo y cuarto de experiencia histórica, que la apropiación tiránica de las riquezas naturales por parte de particulares, combinada con el uso tiránico de fuerza humana natural de trabajo, no siempre crea más riqueza, sino que, más y más, genera también destrucción, saqueo y ruina irreversible del común patrimonio natural (incluida la fuerza natural de trabajo). Los socialistas del siglo XXI han de empezar por admitir, como quería el último Manuel Sacristán, que "ellos mismos han estado demasiado deslumbrados por los ricos, por los descreadores de la Tierra", es decir, por los tiranos que albergan la megalómana –y suicida– pretensión de que la Tierra misma, y no sólo los humanos a ellos sujetos, les pida permiso para existir.

De aquí –y hasta aquí– "sin permiso".

María Julia Bertomeu, Antoni Domènech, Adolfo Gilly, Raquel Gutiérrez, Joaquín Miras, Jordi Mundó, Daniel Raventós, Rhina Roux, Carlos Abel Suárez

Barcelona; Buenos Aires; México, D.F.

República y socialismo, también para el siglo XXI

Antoni Domènech

¿Una nueva *belle époque* capitalista?

Se ha dicho a veces que el capitalismo contrarreformado de nuestros días recuerda mucho al de la era del imperialismo clásico (1871-1914). Y si hay que creer a muchos de sus pregoneros, la llamada "globalización" neoliberal es una especie de nueva *belle époque*, de rejuvenecimiento del capitalismo.

Y es verdad que también ahora los grandes "caudillos empresariales" –los "tiranos económicos" vituperados por Robespierre; los "monarcas financieros" denunciados por Roosevelt siglo y medio después– que para el Schumpeter de 1911 debían protagonizar la dinámica de las sociedades industriales avanzadas vuelven a dominar políticamente a sus anchas los mercados, y a través de ellos, la vida económica. También ahora, como en la Era de la Codicia norteamericana, como –décadas después– en la agonía de la República de Weimar, las dinastías empresariales y los grandes imperios privados económicos vuelven a desafiar con éxito el derecho inalienable de las Repúblicas a determinar el bien público. También ahora los "rentistas", cuya "eutanasia" consideró Keynes imprescindible para el desarrollo de una economía productiva sana, vuelven a tener un papel de primer orden en una economía remundializada, crecientemente dirigida por el

capital financiero. También ahora vivimos en una época de mercados de capitales liberalizados, desregulados y políticamente descontrolados. Y consiguientemente, es verdad, también ahora vivimos en una época neocolonialista o neoimperialista de avilantez belicista amalgamada con una espectacular penetración de la cultura material y espiritual del capitalismo en zonas del planeta hasta ahora, mal que bien, substraídas a su voraz dinámica esquilmadora de ecosistemas, desorganizadora de ancestrales economías naturales y aniquiladora de tradicionales mundos de vida populares.

Y dicho sea sólo de pasada: es verdad, como nos recuerdan ácidamente de vez en cuando algunos científicos sociales que todavía conservan el buen sentido académico tradicional, que también ahora parece dominar la escena intelectual una mediocre vulgata gacetillera hecha de confusionarias modas terminológicas pseudoacadémicas: "postmodernidad", "globalización", "flexibilidad", "sociedad del riesgo", "multiculturalismo", "gobernanza", "comunitarismo", "deconstrucción", "competitividad", "choque de civilizaciones". Desde luego que esa vulgata es capaz de hinchar nóminas universitarias, de llenar con "debates" los medios de comunicación más "respetables", y hasta de fabricar con las más avanzadas tecnologías verdaderos *Retablos de maravillas* en los que, como en el entremés de Cervantes, (post)modernísimos Chanfallas y (post)novísimas Chirinos sacan truhanescamente ventaja de la arcana sabiduría del sabio Tontonelo. No es menos superficial, veleidosa y –la predicción es fácil– episódica que el "darwinismo social" spenceriano, el discurso spengleriano de la "decadencia de occidente", u otras aportaciones por el estilo que contribuyeron a dar tono y gala a la vida publicística de la *belle époque*.

Pero la *belle époque* de un capitalismo en pleno despliegue mundializador tuvo la grandeza de una tragedia, y terminó trágicamente: con revoluciones y contrarrevoluciones por doquier, con una terrible y duradera depresión económica planetaria y con dos devastadoras guerras mundiales. En la llamada "globalización" de nuestros días, la *belle époque* se repite, si acaso, y por lo pronto, como farsa insegura de sí misma. Índices tal vez infalibles: el ninguneante martilleo difamatorio aplicado a los más variados enemigos de un sistema supuestamente sin alternativa concebible, y las grandes absolvederas con que los confesores de sus insolencias están dispuestos a dar la bendición a ese mismo sistema.

Para resistir la retórica difamatoria de los autoproclamados vencedores

en la partida del "Fin de la Historia", no es necesario –ni menos suficiente– el dogmatismo abroquelado de los incorregibles. Guiados por el Caballero de los espejos, basta quizá con intuir la íntima inseguridad de los inquisidores triunfantes:

> .... tanto el vencedor es más honrado,
> cuanto más el vencido es reputado.

Y para oponerse a las grandes absolvederas neojesuíticas de los apologetas del capitalismo contrarreformado de nuestros días, tampoco es necesaria –ni menos suficiente– la pesadez moralizante de los redentores de cátedra. Basta tal vez una mirada sobria, escépticamente empírica a lo ocurrido en los últimos treinta años.

Medida la obra con la vara de quien obra, los "globalizadores" han fracasado

Si las obras han de empezar a medirse con la vara de quien obra, el caso es que la contrarreforma neoliberal del capitalismo iniciada a finales de los 70 no ha cumplido ninguno de los criterios de éxito fijados por sus propios peritos en legitimación:

1. Crecimiento.- Por lo pronto, no sólo no ha repetido las espectaculares tasas de crecimiento económico y beneficio empresarial productivo del capitalismo prerreformado de la *belle époque*, sino que tampoco ha logrado reestablecer la senda de crecimiento económico y beneficios empresariales medios de los años de oro del capitalismo reformado (1945-1970).[1]

2. Generalización por "derrame" de la riqueza. –Tampoco ha pasado la prueba de los hechos el pronóstico de la llamada "teoría del derrame" o del "chorreo". Al frontal ataque gubernamental y empresarial a los derechos adquiridos de los trabajadores del primer mundo –y señaladamente, de los EEUU–, ha seguido desde luego un desplome de las organizaciones y de las condiciones de vida de los mismos. Eso lo reconoció hace unos meses, ante su junta de accionistas,

1. Cfr. Robert Brenner, *The Boom and the Buble*, Verso, Londres, 2002.

uno de los cuatro hombres más ricos de los EEUU, William Buffet:

> *Si se está librando en los EEUU una guerra de clases, hay que decir que mi clase la está ganando.*

Pero el hecho mismo de que el contexto de esta rotunda afirmación no fuera precisamente celebratorio (sino agriamente crítico con la política económica seguida en los últimos años por la administración Bush), refleja bien otro hecho decisivo y profundo, y es a saber: que el desbaratamiento de los mercados de trabajo regulados, el desplome de las tasas de sindicalización, y el consiguiente robustecimiento de una autoridad patronal neoabsolutista dentro de la empresa, no han traído en general consigo, ni en los EEUU ni en ningún otro país de la OCDE, mejoras apreciables en las tasas de crecimiento económico o de beneficio empresarial. Y cuando, débil y efímeramente, las han traído, no se han "derramado", traducidas a incrementos de bienestar y salariales para las poblaciones trabajadoras. Desde 1980, la tasa de sindicalización se ha reducido, en la media de los países de la OCDE, a menos de la mitad (en Francia, el sindicalismo casi ha desaparecido de la economía privada, un sector que en los EEUU apenas registra ahora una tasa de sindicalización del 9%). El supuesto "gran culpable", pues, del poco crecimiento y de las bajas tasas de beneficio empresarial de los 70 ha dejado prácticamente de existir. Y sin embargo, muerto el perro, pervive la rabia: la economía de esos países no ha recobrado ni de lejos la senda de crecimiento, beneficio empresarial, inversión y creación de empleo de las décadas del capitalismo reformado (y sindicalizado) de postguerra.

Por otra parte, en lo atinente al llamado "tercer mundo", el frontal ataque a sus economías públicas y a las "políticas sociales" más o menos tradicionales –ya fueran corrompidas, ya fueran paradigma de "mala gobernanza"– que significaron las Políticas de Ajuste Estructural (PAE) impuestas con mano de hierro, muchas veces a través de dictaduras militares fanáticamente neoliberales en los setenta y ochenta, por el Fondo Monetario Internacional trajo en general consigo menos crecimiento, y siempre, más paro, más pobreza, más desigualdad y más precariedad. Muy especialmente en América Latina, en donde, en los últimos 20 años, casi 91 millones de personas han cruzado la línea de pobreza; en donde 226 millones –sobre 400– viven con menos de dos dólares por día; en donde ha aumen-

tado en términos absolutos el número de indigentes (hay 40 millones más de indigentes que hace 20 años); y en donde, hoy, el 57% de la población activa que trabaja, lo hace, precarizada, en el sector informal de la economía.

Y en los antiguos países de "socialismo real", las PAE llevaron en los 90 a una catástrofe económica sin precedentes históricos: entre 1989 y 1995 se pasó de 14 a 168 millones de personas bajo la línea de pobreza, al tiempo que ávidas elites cleptómanas –a menudo procedentes de la burocracia "socialista real" dominante– privatizaban *pro domo sua* el grueso de los recursos públicos.

En fin, el siglo XX acabó con una marca simbólica no mejor, y probablemente peor, que el siglo XIX: con un coeficiente global de Gini que arroja una desigualdad de 0,67 (que es como si 1/3 de los habitantes del planeta se quedaran con todos los recursos, y los 2/3 restantes no tuvieran absolutamente nada).

3. Eficiencia.– Tampoco es verdad que las políticas neoliberales de ajuste estructural, con sus privatizaciones y sus soluciones "de mercado" a todos los problemas sociales y económicos, hayan logrado implantar mercados más eficientes y competitivos. Con la puesta en almoneda de las economías públicas y la erosión de las tradicionales estructuras burocrático-administrativas de tipo clientelar, neocorporativo o –en el mejor de los casos– bienestarista; con la devastación de ancestrales economías naturales; con la destrucción de tradicionales mercados locales y nacionales; con todo y con eso, ni por remota aproximación ha venido un mercado global anónimo, descentralizado, eficiente y competitivo (por precios). Sino más economía tiránica: concentración acelerada de la gran propiedad, con su parafernalia de fusiones, ofertas de adquisición de acciones y tomas de control a través de los mercados financieros internacionales, y particularmente, a través de los mercados de valores (más del 50% del comercio mundial hoy se realiza, no a mercado abierto, sino dentro de las empresas, es decir, entre diversas filiales dispersas por el mundo); concesión estatal de nuevos oligopolios y monopolios y creación de auténticos protectorados económicos, ya a través de subvencio-

2. En los Estados Unidos, la economía que podríamos llamar "rectora" de la globalización, la descripción de la desigualdad en la distribución del ingreso registrada en 2000 daba una cifra de concentración de la riqueza en el 1% de la población que era la segunda peor del siglo XX, sólo un poco por debajo de la que llegó a registrarse en plena Gran Depresión: el 1% más rico detentaba el 21,7 del ingreso total (en 1929, el 22,5). Y en términos de riqueza (patrimonio más ingresos), el 1% más rico disponía del 33% de la riqueza nacional norteamericana.

3. Informe de la ONU (Slums, pág. 48): "La causa principal del aumento de la pobreza y la desigualdad en los 80 y los 90 fue el retroceso del Estado."

nes públicas directas, o de un vergonzoso régimen neoproteccionista de patentes, que llega en muchos casos a expropiar y desposeer a la humanidad toda del patrimonio natural común, entregándolo a la tiranía particular de magnates del *agrobusiness* y del *biobusiness* (como en el caso de las patentes y "derechos intelectuales" sobre secuencias genéticas, incluido el genoma humano). Sin olvidar el robustecimiento del poder político sobre los mercados (y sobre los gobiernos) de gigantescos imperios privados autocráticamente regidos, tal vez más peligrosos políticamente y desde luego mucho más despilfarradores de recursos que el más faraónico de los despotismos estatales. En su eficaz balance de los años 90, Joseph Stigliz ha dejado dicho:

> *El mantra conservador sostiene que, cuanto más pequeño el gobierno y cuanto más bajos los impuestos, tanto mejor; el dinero gastado por el gobierno sería, por mucho, un despilfarro, mientras que el gastado por el sector privado, bien gastado estaría. Los acontecimientos de los 90 deberían haber acabado con este tipo de pretensiones: pues el sector privado despilfarró dinero en formas y ritmos que ni siquiera en sueños podría haber imaginado el grueso de los funcionarios estatales. Los ejecutivos de las corporaciones manejan sus imperios de maneras completamente incontroladas, rivalizando con el menos democrático de los gobiernos.*[4]

4. Intervención del Estado.– Ni es verdad tampoco que la contrarreforma neoliberal del capitalismo haya traído siempre menos intervención estatal en el plano interior. En primer lugar, lo que sí ha habido es redistribución del gasto y de la intervención pública en la vida social: hoy, por ejemplo, el gasto público en instituciones penitenciarias en algunos estados norteamericanos (como Florida y California) se acerca al presupuesto educativo, y mientras que en una Europa que después de Maastricht y de los Acuerdos de Lisboa va en carrera libre hacia el desmontaje del Estado social la tasa de población reclusa es todavía de 1 por 600 mil, en los Estados Unidos es ya de 1 por 60 mil. En

4. *The roaring nineties*, Londres, Allen Lane, 2003, pág. 283. Pero no es necesario siquiera ser un crítico moderado del sistema para reconocer las amenazas que esa realidad pone a las libertades públicas; nada menos que Alan Greenspan acaba de reconocerlo: "Creo que el incremento efectivo en la concentración del ingreso que anda implícito en todo esto no es deseable en una sociedad democrática (Washington Post, 22 de julio de 2004).

segundo lugar, las desgravaciones fiscales a los muy ricos y a las grandes empresas (no sólo en EEUU: la BMW alemana, multimillonaria en beneficios, dejó de pagar impuestos en 1993, y desde 1994, y crecientemente, tiene declaraciones negativas de impuestos) equivalen, en términos de costes de oportunidad, a inversiones públicas. En tercer lugar, las políticas neoliberales de patentes, y la creación estatal de monopolios privados a través de ellas, son otra forma de intervención estatal. Y no hay ni que hablar de las ayudas financieras estatales directas a las grandes empresas, particularmente al *agrobusiness*.

5. Guerra y paz.– Ni es verdad tampoco que la "globalización" y el famoso "final de la Historia", tan celebrado a comienzos de los 90, hayan traído consigo una vuelta a los buenos y viejos tiempos del orden internacional liberal clásico del segundo tercio del siglo XIX –"paz y libre comercio"—, sino, precisamente, un orden internacional que recuerda inevitablemente cada vez más al del período clásico del imperialismo, el colonialismo rapaz y las belicistas rivalidades interimperialistas del tercer tercio del siglo XIX y la primera mitad del XX. La máscara liberal de los "globalizadotes neoliberales" se ha caído definitivamente en este nuevo cambio de siglo, y asoma, descarnado, el rostro de los nacionalistas–"universalistas", es decir, de los imperialistas. Los múltiples y dramáticos ejemplos son demasiado recientes o siguen todavía ahí, palpitando ante nuestra horrorizada vista, y no precisa recordarlos. Pero, sólo por enlazar con el punto anterior, se puede recordar el agresivo keynesianismo militar del segundo mandato del neoliberal por excelencia (Reagan) y el desorbitado presupuesto militar público que, en sólo cuatro años de gobierno, consiguió hacer aprobar, amenaza terrorista mediante, la primera administración de Bush júnior: más de medio billón de dólares anuales, que han contribuido decisivamente a que el déficit por cuenta corriente norteamericano rebase la astronómica cuota de un 5% de su PIB. Con un diez por ciento de esa cifra se erradicaría el hambre en el mundo, y empezaría tal vez a cegarse una de las fuentes sociales más importantes de las que se alimenta la geométrica expansión de los fundamentalismos religiosos de los pobres. (Dicho sea de paso: cegar la fuente caudal de la que se alimentan los fundamentalismos religiosos de los ricos, parece harto más complicado.)

6. Igualdad de género.– Ni es verdad tampoco que las "soluciones de

mercado" y la progresiva erradicación del estilo de producción industrial de tipo fordista (con varones de calificación media trabajando por buenos sueldos en la fábrica, mientras sus mujeres, económicamente dependientes de ellos –y a ellos sujetas en el hogar–, no tenían sino atender a las labores reproductivas pretendidamente "propias de su sexo") hayan traído consigo una nueva igualdad de género. Salvo para las mujeres de clase media y alta, particularmente de los países del núcleo capitalista, la "globalización" ha traído consigo fenómenos como éstos: creciente feminización de la pobreza, en el primer y en el tercer mundo (familias monoparentales); creciente incorporación de las mujeres al mercado de trabajo para compensar la disminución de los salarios reales de sus maridos o –sobre todo en el tercer mundo— el paro de éstos, forzadas a trabajar ellas mismas por sueldos inferiores a los de los varones, sin dejar de llevar el peso principal de los trabajos del hogar.

Y más importante aún, si cabe: creciente deterioro de las condiciones materiales y morales de su vida. Cada vez más se han ido convirtiendo las mujeres trabajadoras en el verdadero soporte último de las familias, y del ámbito social reproductivo en general, en la medida en que los nuevos procesos productivos implican una verdadera intromisión desestructurante en la vida y en la socialidad privadas de las poblaciones trabajadoras. Pues la "globalización" ha traído consigo una especie de "capitalización" de la vida social familiar, el uso desgastante del "capital social" familiar preexistente –mucho, o poco— como un factor productivo más, capitalizable por las empresas. Tal vez sea éste el hecho sociológico más radicalmente novedoso y uno de los más tremebundos y preñados de consecuencias que ha generado la contrarreforma capitalista planetaria, porque apunta a una especie de fusión tendencial de los ámbitos productivo y reproductivo, a una verdadera colonización del mundo de vida del segundo por parte del primero. Quizá eso explique en parte el hecho de que, de ser tradicionalmente una de las reservas del voto y la opinión conservadores, estén pasando las mujeres a ser en todas partes una reserva de la sensatez resistente, como se pudo acaso vislumbrar en las últimas elecciones presidenciales en los EEUU.

7. El final de la era de los combustibles fósiles baratos.– Ni es verdad, por acabar en algún sitio, que la contrarreforma del capitalismo haya situado a la humanidad en una situación mejor para emprender la verdadera reforma

de la civilización que se necesita para afrontar la inminente transición a una era de petróleo crecientemente escaso. Unos combustibles fósiles más y más caros –el barril de *brent* ha rebasado ya ampliamente los 70 dólares, en el momento de escribir estas líneas— tendrán un impacto catastrófico sobre la economía mundial, y acelerarán el deterioro ecológico del planeta a medida que la creciente escasez obligue a la extracción de crudos de peor calidad. Nadie tiene honradamente derecho a esperar que el mercado internacional, en su constitución actual, pueda contribuir a regular eficientemente la transición a una civilización sostenible, fundada en energías renovables. Entre otras cosas, porque ese mercado (con la interesante excepción del eje geopolítico que se está formando en el continente sudamericano en torno al gobierno de Venezuela) está hoy tiránicamente dominado por los intereses económicos de cinco corporaciones firmemente aliadas a intereses políticos –geoestratégicos, o de supervivencia oligárquica– tan poco recomendables como los del propio gobierno "petrolero" de los EEUU –que ha boicoteado activa y criminalmente los modestos acuerdos internacionales de Kyoto–, los de los generales nigerianos, los de los príncipes sauditas, los de la cleptocracia rusa, y los de otros ministros de la iniquidad por el estilo. Esas corporaciones están, como es natural, completamente dispuestas a sacar el máximo provecho de las ingentes rentas monopólicas que inevitablemente trae consigo el valor de cambio creciente de un recurso no renovable que se agota. Si esas rentas, transferidas de los consumidores a la industria petrolera y a sus protectores políticos, llegan a alcanzar, como algunos especialistas han sugerido, más de un billón de dólares por década, el primer tercio del siglo XXI registrará, en paralelo a la mayor catástrofe ecológica antropogénica global conocida, el mayor latrocinio perpetrado por una elite rentista en toda la historia de la humanidad.

A la necesidad lo que es de la necesidad,
y a la virtud lo que es de la virtud

Cuando en la segunda mitad de los 90, y por vez primera desde 1973, la economía capitalista pareció encontrar inopinadamente una senda de crecimiento y hasta de creación de empleo, se desató una euforia fatalista-progresista que al tiempo que llevó a delirar sobre una "nueva economía", pareció dar la razón ex post a todos los desmanes reaganistas y thatche-

ristas de comienzos de los 80. Esa euforia contagió a buena parte de la *intelligentsia* procedente de una izquierda académica y publicística por lo visto sólo incorregible en la superficialidad veleidosa con que se adapta a los sucesivos apremios de las modas.

La "nueva economía" fantaseada en la segunda mitad de los 90 se hundió con la espectacular crisis financiera de marzo del 2000. Y aunque la recesión inducida por ésta, al menos en los EEUU, terminó oficialmente en noviembre de 2001, la recuperación económica vivida desde entonces no resulta prometedora ni siquiera para las mentes mejor dispuestas a confundir necesidad y virtud: por vez primera en la historia del capitalismo, una recuperación económica no trajo consigo en los EEUU la creación de empleo. Y en lo que hace a la Europa permanentemente estancada en el paro y en el débil crecimiento, la experiencia de un gobierno rojiverde, cuyo empeño en una reforma liquidadora del Estado social alemán puso por vez primera desde 1950 la conflictividad capital/trabajo en el centro de la agenda política y en la primera plana de la prensa; o la mefítica obra de un gobierno laborista británico heredero del thatcherismo e inclinado ante las más crudas y descarnadas políticas belicistas y neoimperialistas de la mediocre pandilla de fundamentalistas plutócratas y filoteócratas que gobierna hoy los EEUU, deberían de llevar al menos a aquella *intelligenstia* apresuradamente conversa a las "soluciones de mercado" –como ha empezado a llevar ya en los propios EEUU a sólidos *left liberals* de siempre como Krugman, Stieglitz y tantos otros– a la más incómoda de las meditaciones: la que obliga a dar a la virtud –cuando lo es— lo que es de la virtud, y a la necesidad –cuando lo es– lo que es de la necesidad.

La exizquierda académica y mediática que en la España de Felipe González, movida por promesas, se conformaba ya sólo con "un país que funcione" debería empezar a darse por avisada de lo que puede significar hoy, en la Europa de sus sueños –y de sus coartadas–, un país que "funciona". La que, tal vez inclinada por la sumisión, calló pudorosamente en México cuando en 1986 Salinas de Gortari se hizo con el poder después de un golpe de Estado técnico contra el verdadero ganador de las elecciones –el Ingeniero Cárdenas– tendría que echar cuentas nuevas después de las aleccionadoras experiencias "modernizadoras" del salinismo y el foxismo. Y la que, desmoronada por la "plata fácil" en la Argentina de Alfonsín y Menem decía resignarse a un "país normal", ha tenido tiempo sobrado de escarmentar en cabeza propia con la "normalidad" impuesta desde fuera por el

FMI y las nuevas empresas transnacionales españolas nacidas de las privatizaciones iniciadas por González, culminadas por Aznar y fervorosamente aplaudidas por el grueso de la elite política y mediática restauracionista que "consensuó" la transición a la monarquía borbónica, cerrando el paso al restablecimiento de la legalidad y la memoria republicanas, a la recuperación de la independencia de la política exterior española y a la definitiva autovertebración democrática de España como una realidad plurinacional.

El comienzo del siglo XXI ha traído el final del mundo ilusorio de un capitalismo contrarreformado, triunfante y rejuvenecido, que ni siquiera se ha revelado capaz de acceder a su propio paraíso de necios: competir sin cuartel todos más para trabajar todos más para ingresar todos más para consumir todos más para contaminar todos más para construir todos más para destruir todos más para invertir todos más para competir sin cuartel todos más... –¡triste emulación de la neurótica carrera en rueda del solitario hámster, que no tiene sino correr más y más para quedarse cuando mucho en el mismo sitio!—. Parte indiscutible en el final de ese mundo ilusorio ha sido una crecida resistencia popular planetaria seria, vigorosa y radical que, sobre todo en América Latina, ha empezado ya a traducirse también en incipientes éxitos políticos de variado pero inequívoco significado antiimperialista: Brasil, Argentina, Venezuela, Uruguay, Bolivia.

Eso no puede hacer olvidar el hecho de que dos mundos entraron en quiebra en la última década del siglo XX: el mundo del "socialismo real", pretendidamente fuera del capitalismo, y el mundo del socialismo reformista dentro de un capitalismo reformado. Cualquiera que sea el valor que legítimamente podamos atribuir a distintos restos subsistentes de esos mundos como baluartes defensivos frente a la ofensiva planetaria del capitalismo contrarreformado (la difícil y hasta cierto punto admirable resistencia frontal de Cuba, o el cada vez más precario mantenimiento del Estado social en varias naciones europeas y en el Canadá), hay que saber

5. Cfr. *The State of Working America 2004-2005*, informe del Economic Policy Institute, en donde, además, se dan cifras sobre el desplome de la tasa de sindicalización en los EEUU (24% en 1980, 13% en 2004 –9% en el sector privado–), y de su impacto en el nivel del salario medio: el salario de los trabajadores sindicalizados es, de media, un 43% más elevado. Los autores del informe (Lawrence Michel, Jared Bernstein y Sylvia Allegretto) calculan que el 98% del incremento de ingresos reales que se ha producido con la recuperación económica desde 2001 en el sector económico de las corporaciones ha ido a parar a los ingresos del capital (beneficios, intereses y pagos de dividendos), una cifra espectacular, si se tiene en cuenta que los ingresos de capital en ese sector representaban sólo el 16,3% de los ingresos totales del setor, cuando empezó la recesión.

que, ambos, corresponden a una época histórica definitivamente pasada. La nostalgia, abierta o velada, directa o rodeada, de esos dos grandes mundos arruinados es tal vez uno de los mayores obstáculos intelectuales que se atraviesan hoy en el camino de renovación programática de una izquierda socialista no falsaria, es decir: realista de verdad, no irracionalmente palabrera –como la que hace de la virtud una falsa necesidad–, ni hiperrealistamente filistea –como la que hace de la necesidad una falsa virtud–, ni logreramente acomodaticia –como la que falsea por igual virtud y necesidad–.

El naufragio de los socialismos del siglo XX, némesis del socialismo decimonónico

De las múltiples experiencias que cómodamente se agrupan bajo el rótulo de "socialismo real" fuera del capitalismo, las peores tienen directamente que ver con la refutación de uno de los pronósticos centrales de Marx. Contra lo esperado, el siglo XX no conoció grandes revoluciones encabezadas por el proletariado industrial urbano en los países del núcleo capitalista, particularmente violentas en aquellos que, a la vez que altamente industrializados, conservaran formas monárquicas más o menos autocráticas de gobierno. El siglo XX ha conocido, básica y principalmente, insurrecciones revolucionarias rurales y guerras campesinas de liberación nacional. No combates industriales decisivos victoriosos en los países metropolitanos –pacíficos o armados, según la naturaleza de su régimen político– por una superación democrática de la economía política tiránica que conservara y continuara con otras formas sociales –socialistas– su acumulación de riqueza. Sino sobre todo luchas encarnizadas en los países "periféricos", espoleadas por la expropiación y la desposesión imperialista de sus masas campesinas. (La gran importancia de la triunfante Revolución rusa de 1917 y de la fracasada Revolución española de 1934-1938 para la historia social y política del siglo XX deriva en buena parte de que tanto Rusia como España constituían un *unicum sui generis*: viejas monarquías imperial e industrialmente fracasadas, se hallaban precisamente en un quicio, entre la "periferia" y el "centro".) Ese es el fondo de verdad de la lúcida premonición benjaminiana sobre el designio de las revoluciones en el siglo XX: no el de acelerar la marcha de la historia, sino acaso el de echar un circunspecto

freno de urgencia a la enloquecida locomotora.

1. Balance del socialismo real, pretendidamente fuera del capitalismo.– El arranque de la III Internacional comunista pudo en buena medida entenderse como una audaz e interesante respuesta a la incapacidad de la II Internacional socialdemócrata para reaccionar políticamente a esa refutación empírica de las previsiones de Marx y Engels y fijar una estrategia socialista adaptada a la era del colonialismo y el imperialismo del cambio de siglo: una política que tuviera en cuenta más la dinámica expropiatoria, desposesora y esquilmadora, que la dinámica de "reproducción ampliada" de la vida económica capitalista madura. Gracias a la III Internacional empezaron a prestar todos los socialistas "políticos" al campesinado proletarizado de los países industrializados una atención que hasta entonces sólo los socialistas libertarios les habían prestado. Gracias a la III Internacional se deshicieron muchos prejuicios "obreristas" y empezaron todos los socialistas a prestar a las viejas clases medias europeas en vías de "proletarización" y expropiación, y a los defensivos y complejos sentimientos nacionales de éstas, una atención política que sólo los socialistas "revisionistas" alemanes y los socialistas republicanos franceses les habían prestado antes. Sólo con la III Internacional ingresó de lleno en la consciencia socialista occidental el problema de los pueblos y las "culturas inferiores" (como se las llamaba en la II Internacional) y su fabuloso potencial revolucionario, antiimperialista y emancipatorio. Sólo con la III Internacional regresó al fulcro de la consciencia democrática –¡más de un siglo después de que Robespierre hubiera proclamado: *périssent les colonies plutôt que les principes*!– el problema de las naciones oprimidas y saqueadas.

Y lo que tal vez fue la principal aportación del bolchevismo inicial a la democracia contemporánea, da también la medida de los más graves fracasos de sus epígonos. Pues si se mira con cierta perspectiva histórica, los peores vicios –los grandes crímenes— del "socialismo real" tuvieron que ver central y precisamente con su condición de despotismo industrializador. Con su pretensión de realizar con otros métodos, insólitos en la tradición del movimiento obrero socialista del siglo XIX –y en buena parte aprendidos del llamado "socialismo de guerra" burocrático-estatalista ensayado con éxito por la monarquía Guillermina en 1914-1918–, procesos de industrialización forzada (de "reproducción ampliada") fundados, como en el capitalismo imperialista moderno, en la expropiación, en la desposesión, en

la aniquilación tiránica de toda "economía política popular". Del estalinismo –del propia e históricamente dicho— podría decirse lo que con toda razón afirmó una vez Franz Fanon a propósito del nazismo, y es a saber: que aprendió a tratar a sus propios ciudadanos como los Estados colonialistas, también los "democráticos", venían tratando desde hacía décadas a los que –¡todavía en 1930!– el liberal Ortega llamaba "pueblos-masa".

2. Balance del socialismo reformista dentro del capitalismo.– Por otra parte, del socialismo reformista de la segunda mitad del siglo XX queda, cuando mucho, y sobre todo en Europa occidental y septentrional, un Estado social o de bienestar en evidente retroceso. Más allá de polémicas académicas superficiales, ese tipo de régimen está grave e irreversiblemente dañado allí dónde triunfó, y no es hoy reproducible o revivible en otras zonas del planeta, porque con el capitalismo contrarreformado de nuestros días se ha roto la médula del consenso político-social atlantista de la postguerra que lo alumbró. Por al menos estas tres vértebras cruciales:

* **E**n el plano *microeconómico*, se ha roto la "ecuación humana" predicada por Henry Ford III en 1946, de acuerdo con la cual, en las relaciones industriales, los trabajadores y sus organizaciones sindicales renunciaron a la libertad republicana en el puesto de trabajo (control democrático obrero de las decisiones empresariales: el santo y seña del movimiento obrero socialista anterior a la guerra), a cambio de seguridad en el empleo y bienestar material, mientras que la patronal, por su parte, se acomodó al pleno empleo, se allanó a negociar colectivamente salarios crecientes y aceptó la imposición gubernamental de derechos constitucionales mínimos en el puesto de trabajo a cambio de creciente productividad. Muerta la "monarquía constitucional" que aquella ecuación humana instituía en la empresa capitalista, ha regresado una monarquía empresarial neoabsolutista, en la que lo que se cambia es, si acaso, mayor productividad por un puesto de trabajo cada vez menos seguro en todos los sentidos de la palabra.

*** E**n el *plano macroeconómico*, ha quedado destruido el vínculo que ligaba las economías de escala, el abaratamiento de costes resultante y el incremento de productividad en la producción en masa de bienes de consumo, de un lado, con, del otro, el consumo masivo de esos mismos bienes por parte de unos trabajadores que, gracias a los incrementos de productividad

y a la negociación salarial apoyada en esos incrementos, veían crecer año tras año su salario real. Eso puede verse hoy en la vida cotidiana de muchas maneras, pero tal vez la más llamativa de ellas sea la patente quiebra del carácter "democrático" de los antiguos mercados domésticos fordistas, más o menos homogéneos, en los que todos consumían aproximadamente la misma gama de productos. Esos mercados han sido substituidos por mercados de consumo harto más segmentados. Aparecen (desde luego, en Europa y en EEUU) mercados en los que los productos más baratos –que consumen básicamente los estratos más bajos de la población trabajadora– se importan de países con mano de obra prácticamente esclavizada, en un extremo; y en el otro, mercados con productos carísimos que manufacturan nuevas pequeñas y medianas empresas del primer mundo, a ser posible, convenientemente desindicalizadas, para un público planetario de snobs y nuevos y viejos ricos (los *happy few*).

* **E**n el *plano sociológico*, los nuevos núcleos hegemónicos de las clases rectoras no son ya burguesías industriales productivistas, sólidamente arraigadas nacionalmente y más o menos dispuestas a seguir el consejo de Keynes de practicar la "eutanasia del rentista", sino en buena medida, y precisamente, elites financieras rentistas cosmopolitas, muy alejadas de la necesidad de "consenso social" nacional. Baste una comparación ilustrativa: si el alto ejecutivo de la Ford Robert MacNamara fue el hombre fuerte en la Administración Kennedy, el ejecutivo de Enron y Haliburton –Dick Cheney– lo es ahora en la administración Bush júnior, como lo fue el banquero Rubin en la administración Clinton. Y el encargado de preparar la "Constitución" europea que sucumbió al masivo "No" del pueblo francés, el aristócrata Valery Giscard d'Estaign, es ni más ni menos que el último vástago de la vieja dinastía financiera imperialista que fundó el Banco de Indochina. Podrá asombrar, pero entra dentro de lo razonable que hasta el *New York Times* editorialice ahora sobre la "lucha de clases desde arriba".

Y del núcleo de la base social que, por parte de los de "abajo", forjó el consenso de postguerra, mostrándose dispuesto a cambiar libertad republicana en la empresa –democracia económica— por bienestar material y seguridad en el puesto de trabajo (la clase obrera fordista tradicional, abrumadoramente compuesta por varones medianamente calificados profesionalmente, que fue en Francia y en Italia la base social central del PCF y del PCI, o en Alemania, la de la SPD), lo menos que se puede decir es que ha encogido

sociológicamente de un modo espectacular por efecto de la propia transformación de la vida económica en las últimas décadas. Lo que era el núcleo social y políticamente vertebrador de las poblaciones trabajadoras del primer mundo hace 50 años, ha experimentado en dos décadas un proceso acelerado de fragmentación y descomposición: con la disminución del tamaño de las empresas (*downsizing*); con la política granempresarial de subcontrataciones (*outsourcing*) a nuevas pequeñas empresas desindicalizadas y a microempresas hiperexplotadoras de personal asalariado en precario y aun a cuentapropistas (autoexplotados); con las deslocalizaciones a países de mano de obra barata y poca, si alguna, regulación laboral, la clase obrera tradicional de tipo fordista casi ha dejado de ser sociológicamente reconocible en los países del primer mundo.[6]

3. De la reforma del capitalismo al capitalismo contrareformado.– Los años dorados del capitalismo reformado (1945-1970) vieron tasas de crecimiento económico y beneficio empresarial desconocidas desde antes de 1914; fueron testigos de la descolonización y el surgimiento de una miríada de nuevos estados-nación independizados; conocieron controles estatales de los movimientos de capitales y reafirmaron la primacía de la producción y del capital productivo sobre el capitalismo especulativo de casino del capital financiero; fueron compatibles con la afirmación (en los países del núcleo capitalista) de derechos sociales exigibles más o menos amplios; reconocieron constitucionalmente –sobre todo en Europa occidental– un papel a los sindicatos obreros y a los partidos populares de masas, hasta el punto de integrarlos en la estructura estatal... Y buena parte de eso se basó en el desarrollo de procesos que el socialismo decimonónico había considerado poco menos que imposibles (al menos a gran escala). Ni Marx ni Engels habían previsto la posibilidad de economías

6. *Un ejemplo: en 1975, el 80 por ciento de la población francesa empleada disfrutaba de contratos de trabajo indefinidos; a mediados de los 90, ya sólo el 58% de varones y el 48% de mujeres.*

7. *Esas Constituciones europeas de postguerra eliminaron, ciertamente, la posibilidad –característica de las Constituciones democráticas de entreguerras, como la Weimar de 1919, la de la II República española de 1931, la mexicana de 1917 o la chilena de 1925– de controlar democráticamente los fines de la propiedad privada poniéndolos bajo la sola voluntad del legislador, pero ofrecieron en contrapartida un blindaje constitucional de determinados derechos sociales y asistenciales de las poblaciones trabajadoras (vacaciones pagadas, seguro de desempleo, regulación de determinados derechos civiles dentro de las empresas, educación y sanidad públicas, etc.), así como un reconocimiento –y una regulación estatal más o menos neocorporativa— del papel desempeñado en la vida política por partidos y sindicatos. Esas contrapartidas no resultan hoy cómodas: en el país de la Constitución "social" modélica –la República Federal de Alemania–, ya empiezan a hacer oír sus voces constitucionalistas y otros expertos en el sentido de que la (contra)reforma del Estado social pretendida por gobierno y oposición tiene*

capitalistas nacionales mal que bien defendidas políticamente del mercado mundial, y fundadas en un compromiso estable capital/trabajo expresado políticamente en regímenes de democracia parlamentaria neocorporativamente mitigada, es decir, constituida de tal modo, que las decisiones económicas, políticas y sociales fundamentales pudieran quedar en lo esencial fuera de la disputa parlamentaria, y en parte, fuera también de las fuerzas dinámicas de los mercados competitivos.[7]

Si la era clásica del imperialismo (1870-1914) abrió una época histórica en la que se refutó la previsión marxista de una gran sucesión de cambios revolucionarios –armados y pacíficos— encabezada por el proletariado urbano de los países altamente industrializados, con la era del capitalismo reformado de la segunda postguerra quedó refutada la tesis marxista originaria de la imposibilidad de un compromiso más o menos estable de clases. Contra las previsiones de Marx, el capitalismo parcialmente desmundializado y nacionalmente reformado posterior a 1945 mostró que, bajo determinadas condiciones, no era imposible la elasticidad al alza de los salarios y que había un margen para las "políticas sociales" gubernamentales directamente redistributivas; contra las previsiones de Marx, abrió una época en la que las luchas sociales por el control de la producción fueron substituidas por pugnas políticas meramente redistributivas; contra ciertas previsiones de Marx, mostró que, bajo determinadas condiciones, no era imposible una democracia parlamentaria con sufragio universal compatible con la organización tiránica de la vida económica y capaz de bloquear electoralmente, en vez de hacer avanzar, la democracia económica y el socialismo (entendido horizontalmente à la Marx, como "asociación republicana de productores libres e iguales").

Y contra las previsiones de Marx, el capitalismo reformado mostró que, bajo determinadas circunstancias, no sólo era posible la construcción de grandes organizaciones centralizadas y jerárquicamente organizadas de los trabajadores –cosa *tout bonnement* descartada por Marx, pero ya con-

que ir acompañada de una reforma constitucional que rompa –o afloje– aquellos blindajes. (Véase, por ejemplo, el artículo "Die Konsens-Falle" (La trampa del consenso), en Der Spiegel, 12 mayo de 2003., así como el debate televisivo "Die verstaubte Verfassung ist das Grundgesetz noch zeitgemäß?" (La constitución encallada: ¿es ya anacrónica la Ley Fundamental?), en SpiegelTV, 9 junio 2003 (www.spiegelonline.de)). Dicho sea de pasada: sería bueno saber cuántos de esos propugnadores de (contra) reformas creen que el chapucero proyecto de "constitución" europea, aun siendo, como es suficientemente obvio, de espíritu mucho menos "social" y mucho más neoliberal que el grueso de las Constituciones nacionales europeo-occidentales, puede ser un susbtituto eficaz de las (contra)reformas constitucionales nacionales.

seguida antes de 1914–, sino que esas organizaciones podían, además, llegar a integrarse verticalmente en las complejas estructuras burocráticas de los Estados modernos y hacerse financiera y políticamente dependientes de las "políticas sociales" neocorporativamente articuladas y verticalmente desplegadas por esos mismos Estados.[8]

De las múltiples experiencias que por comodidad agrupamos bajo el rótulo de "socialismo reformista" dentro del capitalismo, las peores tienen directamente que ver con la refutación de esa última previsión de Marx.

Los negocios políticos del Estado estuvieron reservados hasta bien entrado el siglo XX a la aristocracia y a los estratos más altos de la burguesía industrial y financiera; la política con posibilidades de gobierno estaba reservada a un pequeño y selecto club de *honoratiores* ricos y socialmente selectos. La posibilidad de que alguien venido de abajo llegara a ocupar una alta magistratura estaba completamente descartada; antes de 1914, el único no aristócrata que llegó a desempeñar un papel importante en la política británica fue el liberal Lloyd George, y esto, ya entrado el siglo XX.

El final de la Gran Guerra trajo consigo, no sólo el desplome de todas las monarquías meramente constitucionales –no plenamente parlamentarizadas– en Europa, sino una democratización por doquier del acceso a las altas instancias de la vida política: la "rebelión de las masas" de Ortega y el "siglo del hombre común" de Wallace. Y llevó por vez primera a cargos de gobierno a partidos obreros de masas y a dirigentes de humildísimo origen: el antiguo obrero socialdemócrata Ebert fue el primer presidente de la República de Weimar; para estupefacción general, el obrero Ramsay McDonald formó un efímero gobierno laborista (apoyado parlamentariamente en los liberales) por vez primera en Inglaterra en 1924. Ebert y su ministro del interior Noske –otro socialdemócrata de modestísimos orígenes sociales– fueron los responsables directos del asesinato, a manos de milicias de la extrema derecha nacionalista, de Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht en 1919; después de su fracaso en 1924, en plena Gran Depresión, Ramsay McDonald construyó en 1931 una coalición de gobierno con los conservadores, y aplicó con éstos –y contra el criterio de los liberales– una política económica "ortodoxa" que agravó indeciblemente la crisis económica, hundió literalmente en la miseria a la clase obrera británica y arrebató al Partido Laborista toda posibilidad ulterior de gobierno hasta pasada la II Guerra Mundial.

La idea de que bastaba romper el monopolio político de los honorables,

abriendo a las clases populares el acceso al selecto club de las altas magistraturas y dignidades del Estado, no ya para iniciar una vía de transformación socialista, sino siquiera para democratizar y hacer socialmente controlable el juego de la vieja política, se reveló ilusoria. La ancestral y verticalísima etiqueta del club era a menudo de estricta observancia también para los recién llegados; el final del "Estado de algunos" del liberalismo europeo tradicional y el comienzo del "Estado de todos" sedicentemente democrático no disolvió el *éthos* del viejo monstruo. Podía traer tal vez el final del capitalismo regido por caballeros y ricachos, pero no, por sí solo, destruir o depotenciar la "excrecencia parasitaria" que es el Estado moderno,[9] ni menos abrir un camino para acabar con la economía tiránica del capitalismo.

El nuevo tipo de político de extracción popular, el "hombre común" injertado desde abajo –o cooptado desde arriba– en inveteradas y entreveradas estructuras burocráticas de dominación, podía comportarse también como una temible *serva-padrona*, según la agudísima caracterización que de ese espécimen hiciera en su día Gramsci. Algo parecido a lo que vale para la sirvienta convertida en "estadista", vale para el *self made man* convertido en patrón y encaramado a la cúspide burocrática de las grandes corporaciones privadas del capitalismo del siglo XX. *Libido dominandi*, o "verticaltis aguda" del neófito, valdrían tal vez como nombres de esa nueva patología de la política del siglo XX –tal vez sólo verdaderamente intuida por los augurios premonitorios del viejo Bakunin–, si Adorno no la hubiera ya diagnosticado con la más feliz de las locuciones: "síndrome del ciclista" –el que padece quien, feliz de creerse finalmente reconocido por los de arriba, y por lo mismo, más servilmente agachado ante ellos que nunca, patea a su sabor a quien tiene por debajo–.

1968 fue la némesis de Marx y Engels, su desquite moral por la refutación empírica de dos de sus pronósti-

8. Quizá haya que recordar a los lectores más jóvenes que las "políticas sociales" empezaron su larga carrera no como aliados de la autoorganización de los trabajadores, del socialismo y de la democracia social, sino como su antídoto. No sólo en la autocrática Alemania Guillermina; también en la monárquico-parlamentaria Inglaterra victoriana. Uno de los pioneros británicos de las políticas sociales desplegadas desde "arriba", A.J Balfour, sostenía en 1890: "La legislación social no sólo ha de ser distinguida de la legislación socialista, sino que es su más directo antagonista y su más eficaz antídoto."

9. ¿Quién se acuerda de la opinión de Marx sobre el Estado moderno? He aquí una cala (del 18 Brumario, 1852): "esta estratificada y artificiosa maquinaria estatal, una legión de medio millón de funcionarios junto a otro medio millón en el ejército, esta excrecencia parasitaria ceñida al cuerpo de la sociedad francesa como una malla epidérmica que obstruye todos sus poros, surgió de la monarquia absoluta, en la decadencia del feudalismo, cuyo final contribuyó a acelerar. (...) Todas las revoluciones habidas hasta ahora, en vez de destruir esa maquinaria, no han hecho sino colmarla"

cos centrales a largo plazo y por el imprevisto desarrollo en el siglo XX, a sotavento de esa refutación, del "socialismo real" pretendidamente fuera del capitalismo y del "socialismo reformista" dentro del capitalismo. Después de dos décadas de cháchara académica atlantista sobre el "fin de las ideologías", de sesudas teorías sobre la "inexorable convergencia" de las "sociedades postindustriales" del este y del oeste (del socialismo real y del capitalismo reformado), de complacidos –o jeremíacos– discursos sobre la "integración" de la clase obrera en el "neocapitalismo", o aun en el "postcapitalismo", y de otras justamente olvidadas piezas retóricas por el estilo de la autosatisfecha ciencia social de la guerra fría, de repente, todo estalló.

Lo de menos es que en la academia *prêt-à-penser* se pusiera frenéticamente de moda el "marxismo". Esa especie de neomarxismo energuménico *à la* Tartarin, tan ayuno de empiria como ebrio de escolástica, filosóficamente sectario, históricamente analfabeto, políticamente volandero y, salvadas unas pocas excepciones, intelectualmente mediocre. Incapaz siquiera de entender y no digamos reanudar el complejo debate autocrítico que los marxistas serios –y que iban en serio: Trotsky, el viejo Kautsky, Arthur Rosenberg, Otto Bauer, Karl Korsch, Walter Benjamin, Gramsci, Otto Kirchheimer o Joaquín Maurín y Andreu Nin– habían empezado a desarrollar en los años treinta sobre la derrota del movimiento obrero en Europa, sobre el fascismo, sobre la Guerra Civil española y sobre el estalinismo. (Un gran debate que quedó trunco con la Guerra Mundial, y que prácticamente se hizo perdidizo luego, tras la restauración *manu militari* norteamericana de un capitalismo reformado en el occidente europeo y en Japón y la recreación mitológica de Stalin como enterrador militar del nazismo.)

La verdadera medida de la némesis moral de Marx la da en ese período (1965-1975) el registro de conflictos obreros, estudiantiles y de emancipación nacional antiimperialista.

Se trató de verdaderas revueltas de intención revolucionaria contra el capitalismo fordista reformado y el orden internacional por él coinducido: el masivo movimiento mundial de protesta contra la guerra de los EEUU en Vietnam; el mayo parisino de 1968 –con la mayor huelga general política obrera de toda la historia de Europa–; el "otoño caliente" italiano de 1969; el "cordobazo" obrero en la Argentina de 1969; el triunfo de la Unidad Popular de Allende en 1970; las ráfagas de conflictividad laboral en 1970, de intensidad nunca vista en los EEUU desde los años 30; la gigantesca

oleada huelguística británica en 1972; el lustro de rebeliones y protestas continuas en los campus universitarios del mundo entero, en donde cayó en completo descrédito la democracia autoritaria, neocorporativa y paternalista instituida en la postguerra; la proliferación en América Latina, Asia y África de múltiples focos de guerrilla rural y urbana, de los que la figura moral del Che Guevara, que no deja de agrandarse con el tiempo, resultó emblemática; la "revolución de los claveles" en Portugal en 1974, que tuvo una importancia geoestratégica de primer orden al conllevar la drástica liquidación de los últimos restos del colonialismo europeo clásico; el entonces incierto principio del fin de las consentidas dictaduras española y griega en 1975...

Y se trató también del rechazo y el descrédito generalizados e irreversibles del "socialismo real" y del orden internacional por él coinducido, sobre todo después de que los tanques del Pacto de Varsovia pusieran fin al experimento subversivo de "socialismo con rostro humano" de la primavera de Praga de 1968.

Lo global y lo local, lo vertical y lo horizontal

También en la derrota con que se saldó ese período, lo de menos fue la "crisis del marxismo" decretada de un día para otro por los mismos Tartarines y Chanfallas que una década antes habían empezado a hacerse con un pequeño lugar en la vida académica y mediática, especializados en repartir *pro domo sua* bulas de ortodoxia "marxista". Era una forma de seguir hablando y viviendo a costa de lo único a lo que, mal que bien, se habían asomado intelectualmente en su vida.

La verdadera medida de la derrota la dan otras cosas. Por ejemplo, el imponente registro del colapso de los conflictos laborales y de los movimientos de protesta y contestación.

Pongamos Italia: entre 1949 y 1969, se perdieron anualmente, de promedio, 80 millones de horas de trabajo en huelgas; entre 1965 y 1975, el segmento temporal aquí considerado, 100 millones de horas de promedio; en 1969 y en 1970, el momento culminante, el pico de ese segmento, se perdieron más 270 millones de horas de trabajo. Compárese con el promedio anual de horas perdidas en la década de los 90: ¡no llegaba ya a 15 millones!

O pongamos EEUU: en 1961 se perdieron un poco más de 80 millones de horas de trabajo en huelgas; en 1968, casi 300 millones; en 1970 –el punto culminante–, cerca de 450 millones; en 1975, 135 millones; en 1982, menos de 80 millones; en 1985, menos de 60 millones; en 1990, menos de 50 millones; y en 1993, ¡menos de 32 millones de horas de trabajo perdidas en huelgas! En cambio, entre 1970 y 1993, el salario real medio de la población asalariada norteamericana se desplomó en más de un 20%, y la tasa de sindicalización se redujo prácticamente a la mitad.

La llamada "globalización" empezó con una contundente victoria del capital sobre el trabajo en la primera mitad de los 70. O más en general, con un inapelable aplastamiento de la rebelión sesentaiochesca contra el capitalismo reformado, y el inicio, en la segunda mitad de los 70, de una contraofensiva social, política, cultural y económica en toda regla que desembocó en el "neoliberalismo", es decir, en el "neoabsolutismo" empresarial y en el triunfo de una contrarreforma radical que despejó el camino para acabar con una época histórica excepcional e intentar políticamente el incierto regreso al "capitalismo de siempre".

Lo cierto es que hemos asistido desde entonces a una espectacular carrera de concentración del poder estratégico empresarial a *escala global* que ha corrido en paralelo, en la *escala local*, con una dispersión social asombrosa de las funciones productivas operativas. Una acelerada carrera de *integración vertical global* de los procesos de trabajo, simultánea con una *desarticulación horizontal de la vida social local* de la fuerza de trabajo. Fusiones entre empresas, tomas de control de unas sobre otras a través de los mercados financieros internacionales, en el plano global; y *downsizing*, *outsourcing* y deslocalización de la producción, en el plano local. La dispersión y desarticulación social de la fuerza de trabajo es de tales dimensiones, que en sus ápices más extremos (mil millones largos de personas desposeídas hoy de todo y literalmente excluidas de la dinámica económica planetaria, incluso de la "informal"; "productores sin fábrica"; subcontratas y subcontratas de subcontratas; domiciliación del trabajo asalariado; cuentapropismo forzado) no puede menos de recordar a veces la institucionalización social de la producción del período de *putting out* anterior a la primera revolución industrial.

La negativa a admitir esa nueva realidad, y a cambiar en consonancia, es una de las causas principales de la crisis y falta de perspectivas de las grandes organizaciones obreras históricas, tanto en el primer mundo como

en el tercero. Esas organizaciones, capitularon hacia 1946, renunciando a presionar políticamente desde abajo, en un sentido radicalmente democratizador, a los grandes y medianos imperios económicos privados, a cambio de más bienestar y mayor seguridad en el puesto de trabajo. (Pudieron hacerlo sin graves quebrantos, entre otras cosas, porque en un capitalismo más o menos nacionalmente encapsulado, con estrictos controles de los movimientos internacionales de capitales, los márgenes de maniobra del poder estratégico granempresarial eran relativamente modestos.) Tal parece como si a los trabajadores organizados les resultara hoy poco menos que imposible salir de los esquemas jerárquico-verticalistas y librarse de las inercias, ahora inútiles, de unas cúpulas burocráticas bien adaptadas a los hábitos de la negociación centralizada –a menudo, tutelada por los gobiernos nacionales– con las cúpulas del gran empresariado productivo fordista tradicional.

Andy Stern, el nuevo presidente del norteamericano Sindicato Internacional de Empleados de Servicios (1 millón 600 mil afiliados) ha expresado esa intuición con gran lucidez:

> *Nuestros patronos han cambiado, nuestras industrias han cambiado, y el mundo ciertamente ha cambiado, pero tristemente la estructura y la cultura de nuestro movimiento laboral ha permanecido igual.*

La recuperación de la más elemental capacidad de acción colectiva; la revertebración horizontal de las organizaciones que las nuevas circunstancias parecen exigir, es decir, su extensión a los trabajadores informales, a los desocupados de larga duración y aun a los inmigrantes sin papeles; la internacionalización horizontal de las luchas sociales, que precisa de una verdadera autonomía respecto de los propios gobiernos nacionales; la vuelta a un programa que ponga de nuevo en el centro de la acción la disputa y el cuestionamiento político desde abajo del autocrático poder estratégico empresarial transnacional. Todo eso exigiría el cambio radical de una cultura sindical fundada desde hace medio siglo largo en la capitulación bienestarista, en el encapsulamiento nacional, en la resignada aceptación de la forma mercancía de la fuerza de trabajo, en la despolitización de las relaciones capital/trabajo y en el consiguiente abandono de las exigencias de democratización de las empresas y de verdadera ciudadanía republicana –no meramente monárquico-constitucional– en el puesto mismo de trabajo.

Sin embargo, a la contrarreforma, a la vuelta de una especie de nueva *belle époque* y al aparente rejuvenecimiento del "capitalismo de siempre", no puede oponerse simplemente una vuelta a algo así como el "socialismo de siempre", el socialismo de antes de 1914. Las cosas son desgraciadamente más complicadas. Ni es verdad que el capitalismo se haya rejuvenecido con su contrarreforma –según se ha sugerido ya, el núcleo de su vida económica (amalgamado con su base energética en los combustibles fósiles) da desde 1973 más de una señal de peligrosa fatiga senil–, ni lo es que el socialismo originario pueda recuperar su vigor juvenil poniendo meramente entre paréntesis, como si nada hubiera pasado, las experiencias del "siglo corto".

Entre varios otros, tres son sobre todo los hechos morales que parecen ahora de crucial importancia para evitar la nostalgia de la *belle époque* de un socialismo de todo punto político, pero antiestatista, todavía no prostituido por sus distintos ensayos estatistas *dentro* y *fuera* del capitalismo.

1. El primero: a diferencia del socialismo político clásico, que lo fiaba casi todo al mecanismo de "acumulación ampliada" del capitalismo granidustrial –a su capacidad para generar riqueza–, el socialismo del siglo XXI tiene que poner por encima de todo, explícita y conscientemente, el acento en el mecanismo desposesor o expropiador del capitalismo remundializado dirigido por el capital financiero. Si la dinámica del capitalismo moderno ha determinado siempre procesos sociales de *destrucción creativa* –como los calificó con lacónico acierto Schumpeter–, hoy el lado destructivo de esa dinámica es mucho más evidente y peligroso que el creativo. El socialismo del siglo XXI tiene que depurarse radicalmente del progresismo incauto que caracterizó al socialismo clásico, obnubilado por heredar la "creación" y tendente a contemplar la "destrucción" poco menos que como una condición histórica necesaria de la apropiación de la herencia. El socialismo del siglo XXI no puede aspirar ya meramente a la "expropiación de los expropiadores" –según la célebre y elegante expresión de Marx–, esperando más o menos pacientemente a que los expropiadores cumplan con su supuesto destino histórico de expropiar, desposeer y convertir en asalarizable al grueso de las poblaciones, para pasar entonces a expropiarles, sirviéndose de la riqueza por ellos acumulada al objeto de acabar con su economía tiránica, de democratizar a ésta radicalmente y de establecer un socialismo de la abundancia –el "benéfico sistema republicano de asociación de productores

libres e iguales" (Marx, también) que libre, igualitaria y fraternalmente se apropian en común de las fuentes y medios de la generación de riqueza–.

El socialismo del siglo XXI tiene que aspirar más bien, y por lo pronto, a introducir el "sistema republicano de asociación de productores libres e iguales" como un medio de lucha contra la desposesión y la expropiación, contra la destrucción de las fuentes de vida y las bases de existencia material tradicionales y menos tradicionales. Tiene que aspirar, más en general, a abrir espacios sociales y políticos nuevos en los que esa lucha pueda desarrollarse bien. Hay varias formas de hacerlo, y todas son buenas, todas deberían procurar ir de la mano.

La idea de una renta básica universal de ciudadanía, concedida a todos los ciudadanos por el sólo hecho de serlo, con independencia de su situación laboral, de su nivel de ingresos, de su orientación sexual y de sus convicciones religiosas, está seguramente ganando tantos adeptos en todas partes –desde Canadá hasta Brasil y la Argentina, desde Suecia hasta Sudáfrica, desde la Península Ibérica hasta el Japón–, porque incide de un modo sencillo y atractivo en este punto crucial de lucha contra la desposesión.

Una reciente pintada callejera en Buenos Aires resume estupendamente el programa de acción de los trabajadores argentinos que están recuperando centenares de empresas abandonadas por el capital –nacional y extranjero– tras el *crash* de 2001, e ilumina tal vez mejor que mil tratados el problema:

> *Los patrones son un lujo que no nos podemos permitir porque somos demasiado pobres.*[10]

Un socialista clásico habría preferido: ahora que se ha creado tanta riqueza, ahora que las fuentes de la abundancia manan caudalosamente, los patrones son un lujo anacrónico del que ya podemos prescindir. Pero las fuentes de la riqueza nunca manan tan caudalosamente, y cuando lo hacen, al precio de la desposesión, ya no compensan a los desposeídos...

Cosas parecidas a ésta de los trabajadores manufactureros argentinos podrían decirse de las decenas de millones de campesinos asiáticos expropiados por la tiranía del *agrobusiness* y arrojados, sin expectativa alguna de

10. Citado por Guillermo Almería, *La protesta social en la Argentina*, Buenos Aires, Ediciones Continente, pág. 62

mejorar su suerte, al agujero negro de miserables conurbaciones que no paran de crecer. O de los campesinos mexicanos desposeídos y arrojados al hambre o a la emigración (más de dos millones y medio, hasta ahora), después de la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte. ¿Hay alguna esperanza de futuro para ellos que no pase por resistir la ulterior desposesión de sus fuentes tradicionales de vida?

Y cosas parecidas podrían decirse de los trabajadores del primer mundo, crecientemente desposeídos del modesto *ius in re aliena* (del derecho en cosa ajena) que el capitalismo reformado les había concedido respecto de las empresas en que trabajaban. Paradigmático al respecto es el caso *Sintel* en España, en el que, después de una larguísima y tenacísima lucha, los trabajadores, no conformes con el cierre injustificado de la empresa y con la indemnización pactados por la patronal, el gobierno y los principales sindicatos, han acabado asociándose republicanamente entre sí para crear con éxito su propia empresa democráticamente regida.

2. El segundo: a diferencia del socialismo político clásico, que partía de un conflicto previa y completamente verticalizado en lo social (el trabajo contra el capital) y en lo político (el *démos* contra un "Estado de algunos"), y cuya tarea consistía en amalgamar de un modo consistente y preparar y educar para la acción colectiva contra los de arriba a una "bestia horizontal" sin abismales líneas de fractura internas, el socialismo del siglo XXI se enfrenta a una situación muy distinta.

Tras un cuarto de siglo de integración y concentración global del poder estratégico empresarial y de paralela desarticulación social local, los conflictos han tendido a desverticalizarse: el "patrón" da a menudo la impresión de estar tan sometido a los vaivenes de las fuerzas, si no anónimas, poco visibles de la "globalización" como el más modesto de los ciudadanos de a pie; y los propios Estados, incluso los que todavía logran aparecer como democráticos "Estados de todos", y no cómo sectarios instrumentos directamente manejados y gestionados por los ricos y poderosos, apenas consiguen convencer a nadie de que su tradicional monopolio de la determinación del bien público no está gravemente amenazado por verdaderos imperios privados transnacionales que se lo disputan con creciente éxito.[11]

Y lo que es tan o más grave que la mencionada tendencia a desverticalizar el conflicto: la creciente dispersión y desagregación, en el plano local, de la vida social productiva ha empezado a generar conflictos horizontales:

de los trabajadores con empleo contra los desempleados de larga duración; de los trabajadores estables y maduros contra los trabajadores inestables y jóvenes; de los trabajadores del primer mundo, cuyas empresas son deslocalizables, contra los trabajadores de la periferia; de los trabajadores lugareños contra los inmigrantes; de los inmigrantes con papeles contra los inmigrantes sin papeles; de los que, de uno u otro modo, siguen funcionalmente incorporados a la vida económica contra los que están completamente fuera del sistema (unos mil millones de personas en todo el mundo); de los "cristianos" contra los "moros", de los hindúes contra los musulmanes, de los afroamericanos contra los latinos; en el puesto de trabajo, de los varones trabajadores contra las mujeres crecientemente incorporadas al mercado de trabajo; en el hogar, de los varones trabajadores contra sus mujeres que, además de estar incorporadas al trabajo productivo, tienen que seguir cargando prácticamente en exclusiva con el grueso del trabajo reproductivo...

11. En el último "barómetro latino" (octubre 2004), más de un 40% de los ciudadanos españoles cree que las empresas tienen más poder que el gobierno; otro 20% discrepa, porque cree que son los bancos. Y sólo el 12% cree que el Parlamento es la institución más poderosa del Reino de España.

El socialismo del siglo XXI, a diferencia del socialismo clásico, tiene que enfrentarse a la doble tarea de *reverticalizar* unos conflictos que tienden peligrosamente a la horizontalización, y a la vez, *horizontalizar* la solidaridad, rearticular una fraternidad de los de abajo que suture fracturas y sea humus de una nueva oleada de acción colectiva. La tarea no es nada fácil, huelga decirlo. Pero la común actitud de todos los socialistas debería ser al menos esta elemental posición de partida: no hay posibilidades serias de fraternidad horizontal de las múltiples víctimas de la economía tiránica tardocapitalista, si no se consigue reverticalizar el conflicto, si se prescinde o se descuida la orientación programática de las luchas políticas y sociales en una dirección que apunte inequívoca y derechamente a los tiranos, al núcleo causal de las fuerzas agentes del mal social.

3. *Y el tercero:* el socialismo político clásico se enfrentaba a Estados que eran el resultado de un secular proceso de expropiación de los medios privados de ejercer la violencia (la violencia puramente física, como en el caso de los barones feudales, o físico-espiritual, como en el caso de la iglesia católica), un proceso que culminó con el monopolio de esos medios por parte del Estado y con la construcción de una esfera pública burocrática, sepa-

rada de la vida civil, y por lo mismo, sedicentemente capaz de mediar neutralmente en los conflictos de ésta, cuando en realidad era parte en ellos (era "Estado de algunos", no de todos). El socialismo clásico partía de la existencia de ese monopolio, y también aquí lo que se proponía era "expropiar al expropiador". No, obviamente para regresar a la fronda y a las banderías feudales, sino para *civilizar* al Estado, para democratizarlo, es decir, para devolver sus funciones a las "fuerzas propias" de la sociedad civil, disolviendo la "excrecencia parasitaria" que tan eficaz se había mostrado para acabar con la sociedad feudal y sus estamentos.

Pero el capitalismo del siglo XX conoció la refeudalización de la vida social, la oligopolización de los mercados, la aparición de grandes imperios privados enfeudados en el dinero. Y la vieja función del Estado burocrático moderno –expropiar, someter a los imperios privados feudales que desafiaban con éxito a la esfera pública— se hizo de nuevo actual: el fulminante ataque federal –relativamente fallido— del *new deal* de Roosevelt a los "monarcas financieros" expresaba esa necesidad de intervención administrativa a gran escala en el capitalismo oligopolizado. Y en buena medida, el socialismo reformista dentro del capitalismo reformado no hizo sino aprovechar esa necesidad de estatismo honda y lúcidamente sentida por gentes que, como Roosevelt, o Wallace, o Keynes, no tenían nada de socialistas.

La contrarreforma del capitalismo a que hemos asistido en el último cuarto de siglo, con su ataque frontal al papel del Estado "de todos" en la vida económica y social es la venganza de los "monarcas financieros", es el triunfo del feudalismo del dinero, y lleva consigo la promesa de una sociedad planetaria refeudalizada, descivilizada.

A diferencia del socialismo de la *belle époque*, el socialismo político del siglo XXI no parte de un "Estado de algunos" que detenta ya claramente el monopolio de los medios de determinar la utilidad pública –incluida la violencia física—, sino de un Estado que ya no es el viejo Estado liberal de algunos, sino, todavía, un Estado más o menos formalmente democrático, más o menos "de todos", pero que se ve mortalmente amenazado en el disfrute de su monopolio por verdaderos imperios privados transnacionales, autocráticamente regidos. La tarea de los socialistas es aquí, una vez más, doble. Están obligados a defender ese Estado, con todas sus limitaciones y miserias, frente al asalto novofeudal de los imperios privados, si más no porque esos Estados se han convertido para las poblaciones en las únicas instancias visibles de las reclamaciones y exigencias verticales populares.

Pero los socialistas están obligados, al mismo tiempo, a luchar por la civilización de ese Estado, por su control fiduciario, por su democratización radical, por su horizontalización y allanamiento a una sociedad civil de libres, iguales y fraternos.

Y también aquí, los socialistas no pueden sino ofrecer una sola y sumaria certeza moral. Que las posibilidades a medio plazo de defender al Estado del cerco y acoso de las potencias privadas transnacionales parecen ahora, acaso por vez primera en la historia contemporánea, necesariamente ligadas a la capacidad de los de abajo, y en primer lugar de quienes viven por sus manos, para acometer la tarea de civilizarlo, de democratizarlo radicalmente, de controlarlo fiduciariamente de abajo arriba. (Las *servas-padronas* y los tribunos con síndrome del ciclista han fracasado ya sin remedio en esta delicada y compleja tarea.) Y que la capacidad de los de abajo, y en primer lugar de quienes viven por sus manos, para defender, civilizándolo, al Estado nacional parece necesariamente ligada a la capacidad que adquieran –como excluidos y desposeídos, como trabajadores formales e informales, como ciudadanos, como consumidores y hasta como pequeños accionistas—, para internacionalizar su lucha y someter y controlar y democratizar, desde abajo, a los grandes imperios privados, a los amos de la economía tiránica global.

Se dirá que son sólo o sobre todo certezas morales, y que no es mucho empezar con tan poco. Del espíritu de los antiguos procede la moderna máxima: *fiat iustitia* et *pereat mundus* (hágase justicia, aunque perezca el mundo), que Kant hizo suya. Max Weber se rió con muchos contemporáneos de esa máxima, fundada en –y fundante de— una mera "ética de la convicción" o de los principios, y le opuso una ética política de la "responsabilidad", que recomendaba atenerse meramente a las consecuencias de la acción. Pero nuestro mundo ha entrado en un período histórico de tal peligro y amenaza, que hasta los viejos y venerandos dilemas de la ética política tradicional parecen querer disolverse. Tal vez por eso valga hoy, por sobre todo, la ingeniosa corrección que Hegel hizo una vez, como al descuido, de aquella moderna máxima de antiguo espíritu republicano: *fiat iustitia* ne *pereat mundus*, hágase justicia para que no perezca el mundo.

¿Tiene futuro un socialismo no dentro ni fuera, sino *contra* y *más allá* de toda economía tiránica? ¿Tiene futuro el socialismo entendido como "asociación republicana de productores libres e iguales"? Huelga decir que los promotores de esta publicación así lo creen. Nuestra convicción más pro-

funda: es fácticamente posible y éticamente deseable un mundo que supere la monstruosa constitución tiránica de una vida económica tardocapitalista, conforme a la cual una relativamente pequeña elite transnacional de magnates se arroga la potestad de organizar despótica e irracionalmente la producción, movilizando –o alternativamente, dejando en la estacada— a su antojo a miles de millones de desposeídos, a quienes, encima, no satisfecha con obligarles diariamente a pedir permiso para vivir, dicta, manipulación publicitaria mediante, normas y pautas de consumo saqueadoras de la Tierra y enemigas de la Felicidad humana[12].

12. No es una efusión sentimental: la industria farmacéutica, dominada por un pequeño puñado de empresas transnacionales, gasta hoy mucho más en publicidad que en investigación. En la vieja supuestamente tranquila Europa, el consumo de ansiolíticos y antidepresivos crece a un ritmo de más del 15% anual.

Hay que volver a empezar, pero no como los nacidos ayer. Lo que quiere decir: hay que reemprender la marcha por el viejo camino, y hacer camino nuevo al andar. No más viejos, pero sí más sabios; tal vez más escépticos, pero no menos resueltos, como los andarines que vienen de muy lejos con el firme propósito de pasar el testigo a otros, que llegarán todavía más lejos, y harán más camino. Porque el que queda todavía por recorrer será probablemente largo, de muchísimas leguas, según cantó una vez, adivino fatalista, León Felipe:

¡Qué lástima si este camino fuese de muchísimas leguas
y siempre se repitieran
los mismos caminos, las mismas veredas
los mismos ganados, las mismas recuas
los mismos farsantes y las mismas sectas!

Designio no menor de quienes hacemos *sinpermiso*: contribuir en la pequeñísima medida de nuestra posibilidades a que los socialistas empecemos un nuevo andar, y a que en el camino que tenemos por delante no se repitan los mismos caminos, las mismas veredas, los mismos farsantes...

Y pasar a la ofensiva. Que la veraz percepción de la propia debilidad no excusa de tomar la iniciativa, según dejó audazmente sentado el modesto realismo del *Galileo* de Bertolt Brecht:

Cuando la verdad es demasiado débil para defenderse,
tiene que pasar a la ofensiva.

América Latina: mutación epocal y mundos de la vida

1 Desde la insurrección de las comunidades indígenas de Chiapas, México, en enero de 1994, encabezadas por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, que siguen controlando territorios y gobernando municipios autónomos, y en forma más generalizada a partir del 2000, en diversos países de América Latina han aparecido movimientos sociales de resistencia e insubordinación amplios, diversos y radicales que disputan el orden neoliberal e impiden su estabilización.

Después del levantamiento zapatista y las consiguientes movilizaciones multitudinarias de apoyo a la lucha indígena en México, podemos mencionar entre los movimientos y levantamientos más importantes la toma de Quito por comunarios quechuas a comienzos de 2000; la Guerra del Agua y la sucesión de levantamientos aymaras en Bolivia en 2000 y 2001; la posterior Guerra del Gas que culminó con la insurrección de octubre 2003 que derribó al presidente Gonzalo Sánchez de Losada; la rebelión urbana y popular de diciembre de 2001 en Buenos Aires que tumbó tres presidentes sucesivos, antecedida por una intensa resistencia piquetera; así como los menos conocidos movimientos colectivos anti-privatización en Arequipa, Perú y en Asunción, Paraguay; y las persistentes invasiones y luchas por la

tierra del Movimiento de los Sin Tierra en Brasil, que han tenido un eco en el movimiento similar en Bolivia.

Entre todos ellos, las movilizaciones ocurridas en México, Ecuador y Bolivia tienen ciertas particularidades comunes:

a) Las fuerzas movilizadas han sido principalmente, aunque no sólo, comunidades y pueblos indígenas, o sectores sociales con amplia base rural comunitaria.

b) Para sus acciones los distintos pueblos indígenas y grupos sociales, anclados por lo general en territorios locales determinados, han formado organizaciones flexibles, con estructuras internas laxas, basadas principalmente en la autoridad moral de sus dirigentes tradicionales y sus voceros, así como en la producción de consensos colectivos sobre objetivos específicos.

c) En algún momento de la movilización, los contingentes en lucha han presentado propuestas legislativas sobre importantes temas particulares de la problemática de cada país (Ley indígena, Ley de agua, Ley de hidrocarburos, reglamentos conexos con estas últimas, etc.), cuyo rasgo común es la defensa de los recursos naturales como patrimonio común, tanto de la nación como de las comunidades, y el derecho primigenio de ambos a decidir sobre dicho patrimonio en sus respectivos ámbitos; es decir, la voluntad de combinar la soberanía nacional y la autonomía comunal o local como lugares complementarios e inseparables del derecho y el poder de decisión.

Una de las similitudes de estos movimientos, más allá de su compleja heterogeneidad, es que son acciones colectivas que expresan, ante todo, el rechazo radical multitudinario de aspectos puntuales de los proyectos neoliberales. Logran así impedir su estabilización y normalización bajo la forma de un nuevo orden indisputado y legitimado y, al menos temporalmente, impiden la implantación de determinadas medidas económicas y políticas.

Bajo la forma de movimientos populares y sociales, o de votaciones en elecciones republicanas normales, o de una combinación de ambos, la legitimidad del orden neoliberal ha sido puesta en cuestión en Argentina,

Uruguay, Bolivia, Brasil, Ecuador, Colombia, México y otros países de la región, además del caso extremo de Venezuela donde el gobierno de la república y su presidente Hugo Chávez están en conflicto abierto con ese orden.

En todos los casos ha aparecido en escena cierta *capacidad social de veto* a formas específicas de las disposiciones neoliberales de privatización de la riqueza pública o colectiva, bloqueando o dificultando los proyectos más agresivos de expansión del libre mercado.

En la última década, en cada una de las múltiples acciones de agregación social, movilización y resistencia contra algún aspecto de los planes gubernamentales considerado como moralmente inaceptable, se han vuelto a plantear ciertas cuestiones clásicas:

a) cuál es la conformación del sujeto social que se moviliza y resiste (esto es, en términos marxistas, la pregunta acerca del "carácter de clase" de la movilización); *b*) cuáles son las formas de organización y articulación de tales conglomerados humanos para la acción colectiva; *c*) cuáles son las proyecciones políticas de cada movimiento, sus límites y los alcances estratégicos de sus acciones prácticas.

De estas cuestiones, tal vez la más significativa a más largo plazo y la menos definida en el momento presente es la proyección, la configuración y la perspectiva política de estos movimientos y acciones en tanto germen posible de un ordenamiento social opuesto y contrario al orden neoliberal.

Dos razones habría para esta lentitud en la definición. Por un lado, la mayoría de los recientes movimientos sociales y populares latinoamericanos, tras realizar una serie de acciones de movilización e insubordinación que en cierto momento y cierto punto ponen en jaque, en estado de suspensión, el ejercicio del dominio general de las clases dirigentes, del Estado y de sus instituciones gobernantes –"toma de Quito" por los indígenas ecuatorianos en 2000, levantamiento urbano en Argentina en 2001, "Guerra del Gas" en Bolivia en 2003– se "detienen" o se "interrumpen" una vez alcanzados algunos de los principales objetivos que detonaron la acción de agregación colectiva; y los distintos conglomerados humanos cuya concurrencia en tiempo y espacio generó la situación de crisis, vuelven a un esta-

do de “normalidad”. Las energías y capacidades colectivas manifestadas en las acciones previas permanecen latentes, pero la dominación política restablecida no recupera sus anteriores legitimidad y hegemonía sobre las conciencias. La hegemonía de la dominación no desaparece, pero se adelgaza, se fragiliza, vive bajo amenaza, que llega incluso a manifestarse en el desborde de la criminalidad, la inseguridad, las conductas violentas y los tráficos ilegales vividos como nueva “normalidad”.

La definición política de este “patrón de comportamiento de la insurgencia” –llamemos provisionalmente así a este elemental esbozo de la trayectoria de la acción colectiva– es actualmente motivo de debate entre quienes sostienen que tales acciones carecen de una perspectiva política de fondo; y quienes pensamos que existe en ellos un claro contenido político emancipador.

La otra razón de la dificultad para la valoración del significado político de tales movimientos, sus logros, sus perspectivas y sus límites, está en que, por otra parte, esta discusión tiene lugar en medio de una resaca heredada de términos vaciados de sentido, definiciones implícitas y expresiones que han perdido los significados antes atribuidos. Revolución, socialismo, izquierda, democracia, están hoy más que nunca entre tales conceptos hoy sujetos a usos múltiples y contradictorios según quien los emplea y para qué. Señalar esta trampa no es resolverla pero es, al menos, evitar que ella nos atrape y paralice. Escribió una vez Jean Paulhan: “Todo ha sido dicho. Sin duda. Si las palabras no hubieran cambiado de sentido; y el sentido de palabras”.

2.

Si esto es así, la insurgencia práctica de comunidades y trabajadores exige al pensamiento crítico instrumentos teóricos para precisar la comprensión de acontecimientos a la vez intempestivos y previsibles, simultáneamente novedosos y con densidad histórica; y para vivirlos a través de la experiencia de cada uno y de todos.

Necesitamos un acercamiento laico, socialista y republicano a la realidad social y a sus conflictos en América Latina. Para ello el primero de aquellos

instrumentos, aunque ciertamente no el único, es el marxismo concebido como una teoría de la explotación, la alienación, la revolución y la liberación; un marxismo éste que nada tiene que ver con ideologías varias de Estados, partidos y otras formas institucionales similares.

Sin permiso de nadie más que de nosotros mismos –tal como hoy se realizan las sublevaciones y los levantamientos que recorren las tierras al occidente del Atlántico–, nos sumamos a la tarea de reflexionar sobre esta realidad, las interrogantes que presenta y los cambios que anuncia, con la esperanza de contribuir a apuntalar los esquejes más prometedores en la dirección de la emancipación social que van naciendo en esta geografía.

3.

Nuestro esfuerzo se dirige a contribuir a comprender la historia, no desde arriba ni desde abajo, sino desde adentro. Hacemos nuestra por eso la formulación ya clásica de Edward P. Thompson:

> A medida que algunos de los principales actores de la historia se alejan de nuestra atención –los políticos, los pensadores, los empresarios, los generales– avanza al proscenio un inmenso reparto de personajes secundarios, de quienes se había supuesto que eran meros figurantes en el proceso.

La ubicación, en tal sentido, no es asunto menor. Es una elección que entreteje nuestro quehacer con el de muchas otras y otros que hoy, desde múltiples flancos y a través de acciones diversas, definen una búsqueda de emancipación, de libertad, justicia y democracia. Es una búsqueda abierta, incierta, representada más por un abanico de posibilidades y en nada similar a la construcción de una gran explicación lógica que nos tranquilice con la seguridad de un destino necesario.

Tal acercamiento nos sitúa obligadamente, hoy, en tierras andinas y mesoamericanas, en la crítica radical de una estructura de la propiedad y de una relación de dominación profundamente conservadora y desigual, recompuesta en las últimas tres décadas. Nos coloca, asimismo, en la impug-

nación coherente y aguda de una acartonada forma política liberal electoral que se ha convertido en ajustado corsé de la exuberante ansia de participación política que florece en nuestras occidentales longitudes.

Partimos de una certeza: "No nos hemos equivocado de enemigo". Pero quizá nos hemos confundido en el reconocimiento de la amplitud de sus maniobras y de la profundidad a la que llegan los hilos de su dominación. En tal sentido, estamos empeñados en impulsar la construcción de un "sentido común" de la resistencia y la oposición a las raíces mismas de esta dominación, que contribuya a crear marcos comunes para la comprensión de lo que ella ha hecho, hace y busca hacer de nosotros y de nuestras vidas. Por ello es útil comenzar, una vez más, señalando lo que entendemos por globalización neoliberal.

Cuando menos cuatro elementos abstractos nos permiten entender la lógica de esta contemporánea ofensiva general del capital contra el trabajo bajo todas sus formas que toma el nombre de neoliberalismo:

1) Por un lado, el neoliberalismo es una ofensiva política y económica en toda la línea contra la población trabajadora urbana y rural de todos los países de América Latina. El neoliberalismo ha establecido una nueva forma de "uso de la fuerza de trabajo" basada en su más radical depreciación, en su empleo y extensión bajo modalidades anómalas e informales, en formas intensas y densas de explotación que combinan maneras que *parecían* ya superadas de elevación de la plusvalía absoluta, con nuevos mecanismos de elevación de la plusvalía relativa. El neoliberalismo se despliega en una sistemática y permanente pelea por imponer condiciones intolerables para el uso de la fuerza de trabajo y es, en este sentido, una continua acción de sometimiento de la capacidad de trabajo.

En tanto forma presente de la dominación del capital que trata de consolidarse como orden social y como lógica inmanente de la vida, el neoliberalismo encarna hoy en forma cumplida en nuevos y vastísimos territorios del planeta la definición clásica de Marx en *El Capital*:

> La producción capitalista, que en esencia es producción de plusvalor, absorción de plustrabajo, produce por tanto, con la prolongación de la

> jornada laboral, no sólo la atrofia de la fuerza de trabajo, a la que despoja –en lo moral y en lo físico– de sus condiciones normales de desarrollo y actividad. Produce el agotamiento y muerte prematura de la fuerza de trabajo misma. Prolonga, durante un lapso, el tiempo de producción del obrero, reduciéndole la duración de la vida.

Desde América Latina hasta China, Rusia, India, Asia y Africa enteras, esta es la descripción de la empresa en que está embarcada hoy la nueva dominación del capital sobre la fuerza de trabajo. Esta es también, desde el otro lado, la dimensión de las oposiciones con que esos mundos de la vida y sus múltiples experiencias están haciendo frente a tal empresa.

2) El neoliberalismo consiste también en una gigantesca acción de despojo, de acaparamiento, apropiación y monopolización de la riqueza social creada y acumulada por muchas generaciones. La ola de privatizaciones de empresas estratégicas de petróleo, energía eléctrica y agua anteriormente de propiedad pública, de la seguridad social y los fondos de pensiones, de la tierra y los servicios en todos los países de América Latina, con sus variantes locales de "capitalización", "apertura de mercados" o directamente entrega al capital transnacional, es la forma en que el saqueo se ha llevado y se sigue llevando a cabo. Los nuevos conocimientos científicos, subsumidos en la dominación del capital, permiten hoy una expansión fantástica hacia ámbitos antes no imaginables de tal despojo multisecular: los códigos genéticos, la entera biósfera y, más allá, los espacios estelares.

3) El neoliberalismo ha ido de la mano con el desmantelamiento de las estructuras sociales que permtían la posibilidad de ejercicio de determinados derechos colectivos anteriormente reglamentados y habilitaban ciertas formas de participación política. Tales derechos protegían ciertos niveles de participación colectiva en el conjunto de la riqueza social y abrían posibilidades para distintos segmentos de la sociedad de influir en las políticas nacionales.

A través de un sistemático desgaste y desgarramiento del tejido social, el neoliberalismo ha buscado convertir a la sociedad en un conjunto controlable de ciudadanos aislados, manipulables e impotentes, concordantes con los planteamientos básicos de la democracia representativa liberal. Este

proceso destructor ha corrido paralelo con innumerables esfuerzos de contención legal de la protesta, de limitación de los derechos de participación política –por la vía de la supuesta representación partidaria de la sociedad– y de criminalización de la lucha social. A la regimentación ya insostenible por las dictaduras militares, cuya represión hizo la tierra arrasada para la entrada del orden neoliberal, han sucedido las leyes de seguridad y las reformas políticas que alejan a la política de la vida cotidiana promulgadas en casi todos nuestros países en los últimos quince años.

El neoliberalismo, en resumen, combina una dinámica de reestructuración de las sociedades por el capital y una ofensiva política contra toda forma institucional, social o autónoma de las solidaridades entre humanos en esas sociedades.

4) El neoliberalismo, sus ideologías y sus instrumentos y medios masivos de comunicación encarnan además una voluntad dominante de adelgazamiento sistemático y, si posible, de desvanecimiento de los vinculos y los niveles de solidaridad y de fraternidad entre los humanos en general y entre los oprimidos en especial. Es esta una empresa conciente y organizada. La catástrofe de Nueva Orleans ha mostrado la vastedad y los alcances de dicha empresa del orden neoliberal, y al mismo tiempo la imposibilidad última de su consolidación demostrada por la reacción rápida, organizada y solidaria de los más diversos sectores de la sociedad de Estados Unidos en apoyo de aquellos a quienes ese Estado neoliberal por excelencia abandonó.

4.

La globalización ha sido, en todos estos sentidos, la expansión sin barreras nacionales, jurídicas, estatales o sociales, del reino del valor que se valoriza, del universo de la mercancía.

Esta expansión hoy se apoya en cuando menos cinco pilares: a) la flexibilidad laboral o reestructuración radical del uso de la fuerza de trabajo; b) la desregulación para una movilidad del capital sin límites nacionales ni controles sociales, que permite expandir sin confines la extracción de plusvalor y los ejércitos industriales de reserva; c) el desmantelamiento de todo

lo que fue construido durante sucesivas generaciones como espacio y patrimonio común de la sociedad; d) el sistemático despojo de los bienes naturales comunes ; e) la atomización en individuos aislados de las comunidades de la vida creadas a lo largo de la historia humana.

Se trata, como bien ha sido denominada, de una "utopía perversa", por su capacidad de destrucción radical y, al mismo tiempo, por la imposibilidad final de su culminación en la sociedad humana universal que ella misma postula –y, en cierto modo, a la inversa prepara.

Entretanto, esta nueva expansión de la dominación del capital extiende en superficie (en la geografía) y densifica en profundidad (en el tejido social de los mundos de la vida) la red de relaciones sociales capitalistas que envuelve al planeta entero. Rompió las barreras estatales, jurídicas y sociales, maduradas entre los sufrimientos de lo que se dio en llamar la Guerra de los Treinta Años del siglo XX (1914-1945), y afirmadas como uno de los resultados de ese período histórico y, sobre todo, de su secuela posterior de guerras y revoluciones sociales y coloniales.

Ahora retoma, con una capacidad científico-técnica incomparablemente superior, el curso de la expansión global del capital anterior a 1914. Desde la mitad de los años 70 del siglo XX, entre 1971 (desamarre del dólar y el oro) y 1975 (fin de la guerra de Vietnam), maduraron los recursos financieros, científicos y tecnológicos puestos al servicio del capital que, junto con los renovados recursos ideológicos, permiten este proceso y parecen volverlo necesario y, en apariencia, hasta racional. En los ámbitos de las ciencias sociales proliferan hoy las teorías que así lo explican, tan abundantes como efímeras. Se están abriendo en esos ámbitos, en contraste, nuevos espacios de libertad y de creación después del desplome catastrófico de las escuelas de pensamiento estatalistas y de sus cristalizaciones institucionales.

En América Latina, en especial en el sur, esta ofensiva del capital tomó la forma conocida del asalto de sucesivos golpes militares contra la organización, las libertades y las conquistas del trabajo (legislación social, fuerza sindical, control sobre el proceso de trabajo y organización política), y contra la forma de organización estatal de los sectores antes dominantes sus-

tentada en aquella relación social de fuerzas y en su correlato en el mercado interno. Chile (1973), Uruguay (1975), Argentina (1976), Bolivia (1971, 1980), fueron países donde la represión de las dictaduras militares se concentró sobre todo en los trabajadores asalariados y en sus organizaciones, como ya había comenzado a suceder en Brasil desde la mitad de los años 60. Las represiones sangrientas de 1968 y 1971 en la ciudad de México y la represión rural permanente en todo el territorio de esta nación fueron otra forma específica para el desmantelamiento de estructuras protectoras precedentes.

Paralelamente, la ofensiva militar con la intervención directa del Departamento de Estado y del Pentágono fue la forma que tomó la imposición del control del capital cuestionado por las revoluciones en Centroamérica y el Caribe entre los años 60 y los 80 del siglo XX. Nunca pudo esta ofensiva acabar con Cuba, anomalía en la dominación y testimonio cercado de que otras posibilidades de organización social existen.

Como en toda la historia del capital, el complejo de procesos en que se recrea su expansión renovada adquiere una *forma política unificada* bajo la figura del poder imperial. Esta categoría se refiere no al dominio de un Estado sobre otros o a un poder desterritorializado y descentrado, sino al entramado institucional militar, jurídico y financiero en cuya cúspide se encuentra el Pentágono y que garantiza, a esta expansión un mando político unificado: BM, FMI, OMC, Grupo de los Ocho y las estructuras de seguridad e inteligencia militar creadas en los últimos años.[1]

Esta configuración imperial, encargada de garantizar política y militarmente la incorporación de territorios, la apropiación de plustrabajo y el despojo de riquezas naturales se anunció en la guerra del Golfo Pérsico (1991) y se reafirmó y extendió en las invasiones militares en Afganistán (2001) e Irak (2003).

Así, el proyecto de conformación de un mercado global autorregulado no es un producto del mercado mismo y de la desregulación, sino de la *violencia* de los grandes Estados para abrir *sociedades* y *territorios* a la inversión y valorización del capital y continuar así el proceso multisecular de cercamiento (despojo, desposesión) y de conversión en mercancía de las dos

fuentes de la riqueza: la naturaleza y el trabajo humano.

La idea de completar esta trasformación es, como decimos, una utopía perversa, pues implicaría destruir los soportes naturales de donde se nutre el capital como proceso. Así lo vio hace ahora un siglo Rosa Luxemburgo, cuando trazó el límite último del capital. Pero llegar al límite extremo de esa perversidad significaría, tal vez, sumir a la vida social en lo que Luxemburgo llamaba barbarie. Cerrar ese camino, negar ese permiso, es también el significado último de los empeños en que todos andamos: todos, este ilimitado nosotros universal.

5.

La incorporación presente a ese proceso de las tierras y las poblaciones de Rusia, China, India y otros vastos territorios y sociedades le abren horizontes turbulentos y, por ahora, sin confines. Pero los mismos horizontes se abren para la resistencia y, con ella, para el trasvasamiento de la memoria y la experiencia humanas en nuevas formas de organización, de solidaridad y de fraternidad de las clases subalternas y de los mundos de la vida que ese proceso inhumano, en su existencia puramente "cósica", tiende sin tregua a desmantelar.

Fundamos nuestra convicción en la tenaz persistencia de esos mundos que, a su vez, impregnan y moldean aquel proceso inhumano que los desborda y los inunda. Ellos no sólo resisten y se insubordinan: en el hacerlo, se trasforman ellos mismos según sus modos y sus historias. Esos mundos, siempre presentes, actuantes y cambiantes aun cuando invisibles para quienes llevan los registros, irrumpen en los primeros planos cuando entran en crisis los modos de la dominación existente y sus formas institucionales.

Obediencia y rebeldía no son, en el alma de los seres humanos, disposiciones abstractas. La afirmación de la dignidad, del respeto a uno mismo y

1. Es esta configuración imperial la que describía un miembro de la élite internacional, Zbignew Brzezinski (consejero de seguridad nacional de Estados Unidos), desde 1997: "La supremacía estadounidense ha producido un nuevo orden internacional que no sólo duplica sino que también institucionaliza en el exterior muchas de las características del propio sistema estadounidense. Sus características básicas incluyen: a) un sistema de seguridad colectiva que incluye mandos y fuerzas integrados; b) cooperación económica regional (APEC, TLC e instituciones especializadas de cooperación global: Banco Mundial, FMI, OMC; c) procedimientos que hacen hincapié en la toma de decisiones por consenso, aunque dominada por Estados Unidos y d) una rudimentaria estructura constitucional y jurídica global". Zbignew Brzezinski, *El gran tablero mundial. La supremacía estadounidense y sus imperativos geoestratégicos*, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 37-38,

a los otros, que está en todo acto de insubordinación –sea bajo la forma abierta de la rebelión o bajo las formas ocultas de la resistencia– sólo puede expresarse, y no de otro modo, desde aquellos entramados simbólicos que conforman esos mundos de la vida en que las clases subalternas viven e interpretan el acontecer de cada día. Su politicidad se conforma históricamente desde la propia experiencia y en interacción con las dominaciones que resisten y a las cuales le imprimen también su forma. Sus ideas y su actividad política no se conforman en la proyección de sociedades futuras ni en la adopción de una conciencia que les es traída desde afuera, sino en su propia experiencia, politicidad y cultura.

A esta historicidad de la experiencia así entendida se refería Edward P. Thompson en su crítica del marxismo positivista:

> En el campo de la "experiencia" hemos sido llevados a reexaminar todos los densos, complejos y elaborados sistemas mediante los cuales la vida familiar y social es estructurada y la conciencia social encuentra realización y expresión: parentesco, costumbre, las reglas visibles y las invisibles de regulación social, hegemonía y acatamiento, formas simbólicas de dominación y de resistencia, fe religiosa: e impulsos milenaristas, modos, leyes, instituciones e ideologías; todos ellos, en conjunto, abarcan la 'genética' del entero proceso social, agrupados todos, en un determinado punto, en la experiencia humana común, la cual, a su vez, en la forma de experiencias diferenciadas de *clase*, ejerce su presión sobre la suma.

Si combinamos todos los factores antes enumerados, puestos frente a las tenaces, tercas, obstinadas y multiformes resistencias y oposiciones de la presente forma histórica del mundo contra la fuerza "cósica" del proceso expansivo del capital, es difícil alcanzar a imaginar el torbellino de violencia en cuyos tiempos iniciales parecemos encontrarnos. Pues la flexibilización, la desregulación, la privatización, el despojo y la atomización individual de las sociedades socavan todas las estructuras jurídicas existentes, minan los derechos adquiridos, cuestionan en los hechos y en la conciencia el monopolio de la violencia legítima (o aceptada como tal) por el Estado nacional, convierten a éste en el agente de una violencia vicaria, la del capital global y su mercado.

Esto a su vez conlleva mutaciones, unas paulatinas, otras intempestivas, en los sectores dominantes nacionales, tanto en su relación con el mundo como en su relación con sus clases subalternas. Trae consigo tanto un endurecimiento como una inestabilidad de una dominación que aún no alcanza a conocer o a descubrir sus nuevas reglas.

Vivimos hoy una mutación inconclusa en el modo de dominación, que no termina de encontrar su nueva forma. La presente reconfiguración estatal intenta sustituir la anterior legitimidad corporativa propia del llamado Estado de bienestar con una nueva legitimidad democrática electoral. Esta remodelación transita por la destrucción de identidades y formas de organización colectiva –como los grandes sindicatos industriales- y por la fragmentación e individualización de la vida social. En contraste con esa forma de Estado, recreado en patrones de organización y negociación colectiva, la nueva configuración estatal busca sostenerse en la difusión de la socialidad mercantil-capitalista y hacer del *valor de cambio* el nexo social dominante en la realidad y en los imaginarios.

El proceso, que significa una modificación en las formas de interacción social y en las subjetividades supone, en el terreno del imaginario y la moralidad colectivas, el remplazo de los valores keynesianos de justicia distributiva, bienestar material y conciliación de intereses, por una nueva moralidad basada en la difusión del individualismo, la cultura del éxito personal y la internalización de una conducta competitiva basada en el rendimiento individual. El tránsito a esta nueva configuración estatal supone, por lo demás, la desarticulación de anteriores politicidades y socialidades y su sustitución por una politicidad de individuos aislados, segmentada y reducida a los espacios y los procesos electorales, cuyos contenidos y formas están dirigidos por la mercadotecnia y la publicidad.

La reconfiguración estatal que acompaña a la globalización intenta sustituir la legitimidad fundada en el reconocimiento de derechos y en su negociación colectiva por una nueva legitimidad electoral, fundada exclusivamente en las instituciones y procedimientos de la democracia liberal (parlamentos, elecciones y sistema de partidos que se alternan en el aparato gubernativo-administrativo del Estado). Y sin embargo el poder desregulado del capital financiero, que carcome a su paso las soberanías esta-

tales y reduce el control estatal de las economías nacionales, produce un vaciamiento de esas mismas instituciones liberales.

Esta mutación inconclusa se traduce en muchos casos en una crisis de la forma existente de la dominación, uno de cuyos síntomas es la descomposición de las instituciones y aparatos del Estado o el descrédito de los partidos y las élites políticas existentes. Puede conducir también a una crisis de la dominación misma, cuyo caso más evidente en América Latina es Bolivia.

6.

Si flexibilización, desregulación, privatización, despojo y atomización son los vectores de esta turbulenta reconfiguración del mundo, el proceso adquiere una forma específica en América Latina. Por su historia, por sus raíces, por su papel en la constitución histórica del mundo moderno y por el lugar que le es asignado en la nueva geografía del capital, esta expansión de los circuitos de valorización del valor adopta una forma precisa en los actuales procesos latinoamericanos y en las formas y contenidos de la resistencia e insubordinación de sus clases subalternas.

En los hechos, y de manera cada vez más descarnada, el proceso es vivido en tierras americanas como una reactualización, en el siglo XXI, de la invasión, la conquista y la colonización operadas en el siglo XVI, cuando la violenta incorporación en el proyecto civilizatorio de la modernidad capitalista fue vivida por sus pueblos originarios como *catástrofe epocal.*

Es esta reactualización en el siglo XXI de los antiguos métodos de colonización del capital –con su cauda también secular de exclusión y subordinación racial– la que hoy aparece en América Latina como despojo y saqueo de recursos naturales (tierra, agua, petróleo, gas, minas, bosques, mares, costas); destrucción de mundos de la vida y socialidades comunitarias con raíces ancestrales y de las modernas socialidades solidarias formadas en los ámbitos del trabajo asalariado; arrasamiento de los mandos internos y reconversión de las economías nacionales en provincias tributarias del capital financiero global. Este proceso actúa en formas y niveles diversos, sea a través de la espiral infinita de la deuda externa, sea a través

de mecanismos más sofisticados de apropiación financiera de plustrabajo y del fondo de acumulación social, y se traduce en la realidad en migraciones masivas, desarraigo, violencia vertical y horizontal, concentradas todas en los menos protegidos: mujeres ante todo, minorías, infancia, inválidos, enfermos, viejos.

Los territorios que hoy son México, las repúblicas centroamericanas, Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia abarcan una zona geográfico-cultural constituida por las antiguas civilizaciones agrarias mesoamericana y andina. Tejidas en los tiempos largos de la historia, estas civilizaciones materiales –como les llamó Fernand Braudel– sobrevivieron a la violencia del proyecto civilizatorio de la modernidad capitalista.

Resistiendo, rebelándose, adaptándose y adaptándola, los mundos de la vida indígena persistieron por debajo del despliegue de la forma-valor implicado en la constitución histórica del mundo moderno, forma-valor que apareció, primero, bajo la forma temprana de la conquista y colonización europea de los territorios y pueblos amerindios; y continuó, después, en los diversos intentos de las élites liberales para organizar repúblicas imaginarias de ciudadanos abstractos y jurídicamente iguales, enmascarando, sin jamás borrarla, la frontera racial como matriz constitutiva de los lazos de dominación en estas tierras.

Del ciclo secular de resistencia y rebeliones indígenas (mayas, yaquis, zapotecas, purépechas, aymaras, quechuas, guaraníes, mapuches…) que recorre la historia de estas repúblicas desde los tiempos remotos del orden colonial, se desprende y explica la sobrevivencia de muy antiguas socialidades comunitarias y, junto con ellas, de formas de politicidad, representaciones colectivas y religiosidades ajenas –y opuestas– a la racionalidad abstracta del mercado capitalista.

Esos mundos de la vida suponen, entre otras muchas cosas, formas comunitarias y vecinales de entender y participar en política, nociones del bien público y del significado de la autoridad política ajenas al modelo liberal, así como un imaginario recreado en la idea de la conservación de los bienes naturales como patrimonio común y espacio sagrado de reproducción de la vida (la *madre tierra*).

Desde su incorporación en la monarquía española, primera y precursora organización imperial moderna, América Latina quedó constitutivamente subordinada dentro del mercado mundial capitalista. La transferencia de trabajo y su materialización en los metales preciosos fueron las formas tempranas que adoptó aquella subordinación. La matriz racial de la dominación instalada entonces no fue superada, sino más bien absorbida, reciclada y confirmada en las Repúblicas criollas posteriores a las revoluciones de independencia. Persiste todavía en el imaginario no declarado de las clases dominantes que miran a la subalternidad como una determinación casi biológica.

7.

En América Latina, a diferencia de los Estados imperiales europeos, los Estados nacionales no se constituyeron en los albores de la modernidad sino en el mundo del siglo XIX, un mundo ya dominado por la forma-mercancía y la forma-dinero. Por ello la construcción de una comunidad nacional-estatal significó, en estas tierras, una violenta disputa por el establecimiento de la *soberanía*: un mando nacional indisputado adentro y reconocido por los poderes externos. La "debilidad" de las repúblicas latinoamericanas no proviene entonces de que se trate de sociedades premodernas sino, precisamente, de la forma específica y subordinada como en estas tierras se constituyó el mundo moderno y de las formas sucesivas de la conformación de un mercado mundial en el siglo XVI, en el siglo XIX y en la llamada globalización de fines del siglo XX e inicios del XXI, en todas las cuales esa subordinación jerárquica originaria persistió.

Esa construcción de un poder estatal soberano tomó entonces en la mayoría de los países latinoamericanos un carácter no expansivo, sino *defensivo.* La revolución cubana fue la forma extrema que adoptó en tierras americanas este proceso defensivo de construcción de un Estado nacional soberano, como lo es hoy el proceso político-social conocido en Venezuela como "revolución bolivariana".

La actual restructuración del capital no sólo atraviesa la relación estatal. En su dimensión política, la expansión planetaria de los circuitos de valorización de valor transita también por una *reconfiguración geopolítica mun-*

dial que redefine la inserción –o exclusión– de los Estados en los procesos de incorporación territorial, apropiación de plustrabajo e intercambio mercantil que caracterizan al orden neoliberal.

Esta reorganización del espacio mundial borró el mapa geopolítico de la segunda posguerra (y sus respectivas formas doctrinarias: el discurso de la "guerra fría" y el discurso de "los dos campos"), alterando las formas estatales y sus relaciones internas.

La nueva geografía del capital supone una reordenación del espacio global que pasa, por un lado, por la recuperación de territorios donde los Estados posrevolucionarios habían condicionado (pero no abolido) la operación de la ley del valor mediante la planificación estatal de la economía y el monopolio del comercio exterior (Rusia, China, Europa centro-oriental); pero también, por el otro, por una alteración de las formas estatales, simultáneamente condicionadas por la nueva movilidad mundial de los capitales, la desregulación financiera y los procesos a nivel regional de integración económica, homologación jurídica y control militar-policial.

Esta reorganización capitalista del espacio mundial, que conserva bajo nuevas formas la configuración internamente desigual y jerárquica que ha caracterizado a la comunidad mundial de Estados desde su gestación en el siglo XVI, redefine el lugar, las jerarquías y el papel de las formas estatales y de sus relaciones internas.

En el caso latinoamericano, la integración subordinada en el proyecto hemisférico estadounidense también subordina en lo externo y carcome en lo interno atributos anteriores del Estado nacional.

El proyecto, cuyo objetivo estratégico es crear el Area de Libre Comercio de las Américas (ALCA) como una zona continental de libre tránsito de mercancías y capitales desde Alaska hasta la Patagonia, contempló desde un inicio el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) entre Canadá, Estados Unidos y México –en vigor desde el 1º de enero de 1994, la misma fecha de la insurrección zapatista en Chiapas– tan sólo como un primer paso.

Ese proyecto contempla también la creación de una zona de seguridad

hemisférica en la cual la doctrina de "seguridad nacional" –vigente en la segunda posguerra– es sustituida por la doctrina de "estabilidad nacional". Esta supone, entre otras cosas, la trasformación de las funciones de los ejércitos de los Estados latinoamericanos, de instituciones encargadas de resguardar la soberanía estatal en fuerzas de control y represión internas, en guardias nacionales o constabularias. Colombia es hoy el ejemplo más cabal de esta trasformación, así como las dictaduras anteriores del Cono Sur fueron sus experiencias precursoras.

La inserción del espacio latinoamericano en el proyecto de seguridad hemisférico estadounidense también altera la función del Estado como monopolio de la violencia legítima, no porque desaparezca ese atributo estatal, sino porque la *decisión política* sobre ese uso ya no atiende exclusivamente a la relación de mando interior, sino también a los intereses de estabilidad política y seguridad regionales del Estado externo dominante, expresados en los Comandos Regionales que el Pentágono ha establecido para todo el continente.

8.

En este contexto continental y mundial en turbulenta reconformación, en América Latina las nuevas formas de resistencia e insubordinación contra la embestida del capital transitan hoy por la defensa de la *res publica* desde los ámbitos y las organizaciones de las clases subalternas. Desde allí, y no desde las clases propietarias y dominantes nacionales, surge y se articula la negativa a la confiscación privada y la conversión en mercancías de bienes y recursos naturales que son patrimonio público porque su uso y disfrute es, a la vez, un momento de reproducción de la vida humana y una de las condiciones materiales para la autosuficiencia de la comunidad política: agua, gas, petróleo, bosques, tierras, biodiversidad.

Los capitales nacionales, sus gobiernos y sus representaciones políticas –partidos e instituciones parlamentarias y jurídicas–, han debido abdicar de esa defensa, si alguna vez la asumieron, porque forman parte, férreamente subordinada por las finanzas y por la fuerza que a éstas respalda, del mundo del capital global, del dominio de sus instituciones financieras y de la necesidad de sus pactos militares para sobrevivir. Hoy, su supuesta "vio-

lencia legítima" en tanto Estados requiere el respaldo implícito o expreso –por ejemplo, Colombia– de la fuerza militar externa, no legítima sino de facto.

Aquella defensa, abdicada por las clases dominantes en el espacio estatal nacional, es asumida por los subalternos, ahora con sus propios *métodos* y *horizontes*.

Las nuevas formas de la resistencia y la insubordinación latinoamericana aparecen hoy en combinaciones inéditas: afirmación de socialidades comunitarias, reconocimiento de identidades étnicas, conservación de recursos naturales como bienes públicos, defensa de la soberanía estatal, constitución efectiva de la ciudadanía, búsqueda de nuevas formas de solidaridad, fraternidad y organización del universo del trabajo asalariado formal e informal, nacional y trasnacional. Se trata de construir desde la pura subalternidad, cuyas estructuras organizativas anteriores el neoliberalismo vació o desmanteló, un nuevo tejido organizativo, antiguo en la experiencia que hereda e inédito en las formas que tendrá que adoptar a partir de sus nuevas experiencias.

Estos reiterados eventos de insubordinación ocurridos de manera intermitente pero constante en nuestros países, colocan en la mesa de discusión temas apremiantes que apuntan a la crítica de los fundamentos de un sistema de pensamiento moderno y liberal y de sus variados, aunque emparentados, diseños institucionales.

En esta mutación del poder estatal los caudillos políticos nacionales –individuales como personas o colectivos como partidos– que antes decían o pretendían asumir la representación de la nación oprimida, hoy sufren rápidamente el apretón del puño de hierro de las instituciones financieras que los asfixian si no se pliegan. Brasil, Uruguay, Argentina, Chile, México, Ecuador, Perú son otros tantos ejemplos de este estado de cosas.

La tierra en Brasil, Bolivia, Ecuador, Perú, Colombia y muchos otros países, los derechos sociales y los salarios en todas partes, la educación, el patrimonio natural y social, las libertades y los derechos iguales para todos, el racismo, los derechos indígenas, la soberanía, la defensa y el control

sobre el ejercicio de la violencia legítima, la democracia, los sistemas de justicia, todas estas y otras que siguen siendo cuestiones vitales de la existencia de cada comunidad nacional, van quedando en manos de las capacidades de organización de las clases subalternas, tanto en el conjunto de la sociedad como en aquellos dominios que desde siempre han sido los terrenos de sus políticas e iniciativas autónomas. No son éstas las únicas ni las exclusivas. Volverán a ser más y más, en lo que viene, las decisivas.

Desde estos modos y estos mundos, y *sin permiso* de nadie más que de nosotros mismos, queremos ubicar nuestras reflexiones sobre este tiempo dentro de los tiempos largos de la historia, sabiendo siempre que nuestras vidas y afanes trascurren en los tiempos cortos y que en ellos se trata, como decía nuestro peruano José Carlos Mariátegui, de no ambicionar más que lo que puede y debe ambicionar todo humano: cumplir bien nuestra jornada.

Esta nota editorial fue escrita por el grupo de redacción de Sinpermiso residente en México: Raquel Gutiérrez Aguilar, Rhina Roux y Adolfo Gilly. En algunos pasajes se han incluido formulaciones provenientes de trabajos recientes de los tres redactores.

En este escrito entendemos por "mundo de la vida" el mundo intersubjetivo de acciones dotadas de sentido en que los seres humanos viven e interpretan su existencia cada día.

México, D.F., octubre 2005.

Los héroes del infierno:

Entrevista con Mike Davis sobre el terrorismo clásico

—Jon Wiener: He oído de fuentes oficiosas que trabaja usted en un libro sobre terrorismo.

—Mike Davis: Mi trabajo actualmente trata sobre una historia popular de Los Angeles en los años sesenta ["Setting the Night on Fire" –"Incendiar la noche"]. Pero también he estado ocupado con un proyecto extracurricular titulado, a partir de un poema en *Mother Earth*, "Los Héroes del Infierno." Intenta ser una historia mundial del terrorismo revolucionario desde 1878 hasta 1932.

—¿Por qué escogió estas fechas específicas como límites?

—Mil ochocientos setenta y ocho fue el inicio de la era "clásica" del terrorismo: el medio siglo durante el cual el imaginario burgués fue atormentado por la infame figura del nihilista lanza-bombas o del anarquista. A partir de 1878, de hecho, bakuninistas de varias nacionalidades y sus primos, los *narodniki* rusos, eligieron el asesinato como una potente, y casi última, arma en la lucha contra la autocracia. El calendario de aquel año es extraordinario. En enero, Vera Zasulich hiere al General Trepov, el sádico encarcelador de *narodnikis*. En abril, Alexander Solovev hace su tentativa contra el zar, el principio de la animosa caza al rey que culminará en el asesinato del Alejandro II por la Voluntad del Pueblo en 1881. En mayo y junio, hay sucesivos ataques contra el anciano Káiser en Berlín por los anar-

quistas Holding y Nobiling, que dieron a Bismarck su largamente ansiado pretexto para reprimir a los socialdemócratas alemanes, completamente inocentes en eso. En el otoño, mientras tanto, Moncasi trata de matar a Alfonso XII de España, y Giovanni Passanante, ocultando una daga en una bandera roja, acuchilla al rey de Italia. El año termina con una encíclica histérica del papa León XIII sobre "la pestilencia mortal del Comunismo".

El debut del terrorismo moderno –hay que destacarlo– siguió a las derrotadas esperanzas de levantamientos populares en Rusia, Andalucía y el Mezzogiorno italiano. (Los bakuninistas italianos establecieron esporádicos focos guerrilleros tipo Ché en las montañas Matese por encima de Nápoles durante unas semanas en 1877.) El terrorismo, en otras palabras, era una respuesta al doble fracaso del anticuado Blanquismo urbano y del Garibaldismo rural. Hay un obvio paralelismo con la experiencia coetánea de la Fraternidad Revolucionaria Irlandesa: después de la traición y la supresión de la gran conspiración Feniana, una dirección secreta pasó de la insurrección al asesinato individual, así como a la primera campaña de la dinamita contra ciudades inglesas.

—¿Y 1932 como final?

—Mil novecientos treinta y dos fue la última de una serie de desesperadas tentativas –fracasadas– por parte de anarquistas italianos, los descendientes directos de Passanante, de asesinar a Mussolini. Donde los regímenes anteriores fallaron, el fascismo y el estalinismo tienen éxito en su propósito de llevar al anarquismo, y en Rusia, al poderoso movimiento social revolucionario, al borde de la extinción. El clásico *attentat* [intento de asesinato] queda impotente ante el moderno estado totalitario, aunque los miembros de la FAI española persistan a lo largo de los años 1950, contribuyendo a dar a la hoguera de "la propaganda con hechos" el nuevo resplandor que adquiriría en los años 1960. Pero es historia para otro volumen.

—¿Qué le pone sobre la pista de Malatesta, Ravachol y Durruti? ¿Es esto una respuesta política e intelectual al 11-S?

—Sólo después del hecho. La verdadera idea de este proyecto me vino tras la lectura de la *Histoire de l'internationale communiste* (1997) de Pierre Broué. Como Victor Serge e Isaac Deutscher, Broué escribe en el casi extinto idioma de la oposición de izquierda. Su historia es apasionada –de vez en cuando, casi insoportablemente conmovedora: pare-

cida a la tragedia shakesperiana de la generación revolucionaria diezmada por Stalin y Hitler–. Broué rescata la memoria –el coraje y el esplendor moral– de cientos de hombres y mujeres extraordinarias.

Broué me inspiró para buscar un grupo incluso más pasado de moda y políticamente incorrecto: los ángeles de la venganza que acecharon a reyes y barones ladrones, bomba o daga en la mano. Tienden a ser los parias de la izquierda, incluso del anarquismo "respetable", así como los demonios de la derecha. Quiero entender la arquitectura moral de su universo, así como las repercusiones de sus actos. Al hacerlo así, desde luego, inevitablemente, ahora estoy de lleno en la periferia de los debates sobre aquella siniestra categoría: Terrorismo.

—¿Espera usted revisar la historiografía anterior, o esto parte de nuevas bases?

—Por suerte, tengo gigantescas espaldas sobre las que sostenerme. Las versiones violentas del anarquismo han tenido historiadores nacionales magníficos: Jean Maitron (Francia), Paul Avrich (Estados Unidos) y Osvaldo Bayer (Argentina). Su trabajo debería ser familiar a todos los historiadores radicales, aunque la *Historia del Movimiento Anarquista en Francia* de Maitron y la *Rebelión en la Patagonia* de Bayer, así como el libro *Comintern* de Broué, de forma inexplicable, no tienen traducciones inglesas.

A la vista de eso logros, hay que ser sumamente modesto. Por otra parte, no hay aún ninguna exposición sinóptica, de alcance mundial, del fenómeno del terrorismo anarquista y social revolucionario. Los actores claves eran internacionalistas fervientes, que a veces, ¡reclaman el esperanto como su lengua materna!; que se concibían a sí mismos comprometidos en el combate común contra el capital y el estado. Un lema popular, atribuido a un ruso que se inmoló en una explosión en el Bois de Vincennes en París, fue "¡vengarse de la burguesía, esté donde esté!" Los anarco-terroristas chinos y japoneses, por ejemplo, fueron inspirados directamente por los héroes rusos, mientras que los veteranos de la clandestinidad europea terminaron por poner bombas o haciendo atracos en el Nuevo Mundo. Anarquistas americanos, por su parte, cruzaron el Atlántico para vengarse en los déspotas del Viejo Mundo. Mi proyecto es un ajuste de cuentas global, de la periferia de Chicago a Cantón, de Letonia a la Patagonia...

—¿Cuál es el lugar histórico específico "del terrorismo clásico"?

—En una palabra, el Mur des Federés. Esto es, el infame paredón en el cementerio parisino Père Lachaise, frente al que los últimos *communards* fueron ejecutados. Como Eugène Pottier, el autor de la International, dice en un poema de la época: "Su historia, la de la burguesía, está escrita sobre esta pared. No es un texto difícil de descifrar." La matanza de Thiers de 30.000 obreros y bohemios parisinos, con la aprobación casi universal de la opinión pública de clase media, fue la línea divisoria moral en la historia europea del trabajo. Como Mayer pone de relieve, fue esencialmente una matanza colonial en la metrópoli. Junto con otras atrocidades subsecuentes –como las ejecuciones de masas en Rusia, el asesinato de internacionalistas en Cádiz en 1873, la violenta supresión de la ola de huelgas de 1877 y los ahorcamientos de Haymarket–, esto convenció a muchos revolucionarios de que el terror tenía que combatirse con el terror. Si la victoria parecía imposible, mejor, entonces, venganza.

Si la escalada de violencia de clase por parte de dirigentes políticos no sólo absolutistas, sino también republicanos, fue la condición necesaria para este nuevo terrorismo, el desahogo causal, como mencioné antes, lo proporcionó la frustración de las esperanzas de bakuninistas y *narodniki* en los levantamientos a gran escala en los campos mediterráneos y rusos. En la generación que va desde la muerte de la Comuna al primer Primero de mayo internacional en 1890, los revolucionarios fueron vejados por la inmadurez de las condiciones sociales para sostener una lucha de clases a gran escala. El artesanado europeo estaba en su agonía final desde Pale hasta Sicilia; excepto en Inglaterra, el proletariado moderno industrial no había terminado de nacer. Las huelgas, por lo general, eran aplastadas, o llevaban a pequeños cataclismos violentos, como los narrados por Emile Zola en *Germinal*. Los beneficios del sufragio, mientras tanto, fácilmente fueron anulados por leyes antisocialistas, o confiscados por la corrupción, como en España y en los Estados Unidos. En este contexto, la estrategia social democrática de Marx y el consejo de Engels de paciente organización y lenta acumulación de fuerzas parecían desesperantemente lentos, sobre todo para los artesanos jóvenes forzados a escoger entre el hambre, la emigración, o el crimen.

—¿El terrorismo, entonces, era una patología de transición estructural, de modernización retrasada?

—Es tentador simplificar estos asuntos, y decir que el anarco-te-

rrorismo del período de 1880-1900 fue el baile de fantasmas del artesanado europeo, juntando aquí a Ravachol con Wovoka o con el Mahdi. Sin duda, éste ha sido el acercamiento tradicional al entendimiento del anarquismo popular, y episódicamente violento, de Andalucía. Como Temma Kaplan demostró en un importante estudio revisionista, la interpretación milenarista se derrumba ante el cuidadoso escrutinio de los hechos. O, al menos, cede ante un modelo explicativo más racional.

Asimismo, intentos tradicionales de retratar a los anarquistas como criminales locos o megalómanos –hambrientos de publicidad–, comenzando por el del criminólogo italiano Lombroso en los años 1890, son refutados por los caracteres moderados, ejemplares, de figuras como Bresci (el asesino de Rey Humberto) o Durruti (cuyas hazañas tipo Robin Hood desafían la credulidad). Incluso Czolgoscz, el asesino de McKinley, que siempre fue retratado como un demente por los historiadores, era bastante cuerdo, así como extraordinariamente modesto y solemne en el porte. Como James Clarke ha mostrado, Czolgoscz buscaba la venganza por la matanza, varios años antes, de diecinueve (algunas cuentas dicen veintiuno) mineros eslavos en Latimer, Pensylvania. (Cuando uno de los pocos heridos pidió agua, las autoridades contestaron: “te daremos el infierno, no agua, escoria”.)

Que el enfoque criminológico en la investigación del anarquismo esté en bancarrota, no significa, empero, que no hubiera concurrencia significativa entre el terrorismo y el submundo del postrer victorianismo. Sin embargo, los violentos anarquistas de los años 1880 y principios de los años 1890 representan menos una deriva criminal del movimiento obrero que una politización sin precedentes de los estratos criminales del proletariado urbano. (Hay semejanzas interesantes en la orientación de los Panteras Negras hacia el proletariado urbano, a finales de los años 1960.) En Montmartre, después de 1871, y Belleville, como Maitron y otros han mostrado, había una continua relación fascinante entre el anarquismo, la bohemia, la subcultura proletaria y la criminalidad. En los años 1890, una de las canciones más populares en los cabarets era *La Ravachol*: “¡La Señora dinamita, que baila tan rápido, nos deja bailar y cantar ... y dinamita!”

Aquí, en punto a posición política y de clase, se daba una articulación muy distinta respecto del sotoproletariado parisino denunciado por

Marx como tropa de choque del Bonapartismo en 1848-50. El *attentat* –en todo el sentido en que fue usado por Père Peinard y la prensa clandestina del período– estaba marcado tanto por actos de venganza revolucionaria contra el opresor de clase, como por las expropiaciones rutinarias que permitieron a Ravachol, digamos, llevar trajes nuevos o comprar libros. Al parecer, una economía moral común, apoyada por una minoría significativa de la clase obrera parisina, justificaba lo mismo el asesinato que el robo por razones de clase.

—¿Pero puede usted generalizar sobre este caso parisino?

—No, aunque tiene fascinantes contrapartidas en Berlín, Barcelona, y Buenos Aires, sobre todo en los años 1920. Mi investigación está estructurada alrededor de una tipología y periodización provisional. En mi lectura, el terrorismo revolucionario es en gran parte vengativo, aunque a veces mesiánico. Es útil distinguir cuatro tipos de violencia revolucionaria elitista. El terrorismo moral simbólico típicamente era realizado por lobos solitarios *(individual*), como Ravachol o Bresci, con el apoyo de algunos amigos; o por células autónomas (grupúsculos), con nunca más de un puñado de miembros. A esta escala, no había ninguna capacidad para sostener campañas por mucho tiempo. Entonces, típicamente, la secuencia terrorista implicaba un acto de venganza, la ejecución del vengador, la para entonces ya remota venganza de su muerte. A veces se repitió este ciclo.

Así, en París, en 1892, Ravachol venga a los trabajadores masacrados en Fourmies con una serie de bombas lanzadas contra acusadores y jueces. Después de que él es ejecutado, Meunier hace saltar por los aires el restaurante Very; Leautheir apuñala al primer burgués que encuentra en la calle –resulta ser ministro serbio–, y Valliant bombardea la cámara del parlamento. Cuando Valliant es guillotinado, es vengado por Henry, que vuela el Café Término y una comisaría. La detención de Henry enfurece al crítico de arte Feneon, quien pone una bomba en el *chic* Café Foyot, que irónicamente sólo hiere al anarquista Tailhade (quien, sin embargo, aplaude el ataque). Finalmente, Caserio, reclamando justicia para Vaillant y Henry, apuñala de muerte al presidente de Francia, Sadi Carnot.

Un ciclo similar de venganza, que arrancó como respuesta a la represión del levantamiento de Jerez en 1892, ocurrió simultáneamente en Barcelona. Ambos llevaron a juicios de masas de simpatizantes anar-

quistas, incluyendo a escritores, redactores, y trajeron consigo una legislación represiva. En Barcelona, los acusados fueron encarcelados en la infame fortaleza de Montjuic, y horrorosamente torturados. Esto, desde luego, sólo añadió más leña al fuego, en un círculo vicioso casi infinito de violencia en España que, en algún sentido remoto pero verdadero, es seguido hoy por ETA (*Euskadi ta Askatasuna*). Es clave recordar, sin embargo, que atrocidades estatales, que más recientemente incluyen una campaña de "escuadrones de la muerte" contra militantes vascos por el gobierno de Felipe González en Madrid, dan el oxígeno sin el cual el terrorismo no puede seguir por mucho tiempo.

—Esto también suena a Cisjordania.

—Hay seguramente semejanzas del lado de oferta y demanda. En verdad, a partir de los años 1890, cada crimen de la clase dirigente parece convocar a un "héroe del infierno" para vengar a huelguistas muertos, o a revolucionarios ejecutados. El lema implacable de los anarquistas rusos era *smert za smert*, "muerte por muerte". Así, Frick fue tiroteado por Homestead; Canovas del Castillo, el primer ministro español, asesinado en venganza tanto por los anarquistas muertos como por el ejecutado patriota filipino Rizal; el Rey Umberto fue asesinado por las mujeres y niños masacrados por sus tropas durante los disturbios del pan en 1898; McKinley fue asesinado por lo de Latimer; el príncipe de Gales fue tiroteado en Bruselas en 1900, en lo que fue una respuesta anarquista a las muertes de los miles de mujeres y niños Boer; de la misma manera, el Rey Leopoldo fue tiroteado en 1902 por sus atrocidades en el Congo; el ex-gobernador de Idaho, Stuenenberg, fue dinamitado por los ultrajes de Coeur d'Elene; un anarquista español liquidó al General Renard, que había masacrado a 2.500 mineros del nitrato chilenos en 1907; al coronel Falcón, que mató manifestantes del Primero de mayo en Buenos Aires en 1909, le fue dada una puntual despedida anarquista, lo mismo que, trece años más tarde, al General Varela, el carnicero de la Patagonia. Cuatro anarquistas de Nueva York volaron por los aires, cuando les estalló la bomba que ellos querían usar contra Rockefeller por la matanza de Ludlow; el Conde Sturgkh fue tiroteado en Viena (por el hijo de un importante socialista) como una protesta pacifista; los IWWs australianos combatieron el alistamiento militar con incendios intencionados, mientras que los *galleanisti* en los Estados Unidos se valieron de car-

tas bomba; en 1920, Wall Street fue bombardeado por los *raids* de Palmer; Petlura, el carnicero de judíos ucranianos, cayó ante las balas anarquistas en París en 1926; y un año más tarde, el Banco de Boston en Buenos Aires fue volado en represalia por la electrocución de Sacco y Vanzetti.

Esto es sólo una lista parcial. Los anarquistas también mataron a la emperatriz de Austria, a varios primeros ministros españoles más, e hicieron innumerables tentativas sobre otros monarcas, incluyendo al *sha* persa y al *mikado* japonés. En el Imperio ruso, la espiral del "ojo por ojo" se hizo casi incontable. Si decenas de miles de insurrectos fueron reducidos por los sables cosacos o muertos en el patíbulo, también varios miles de funcionarios zaristas, desde humildes policías a grandes duques, fueron tiroteados, apuñalados, o volados en aproximadamente 20.000 actos terroristas distribuidos entre 1902 y 1917. El terrorismo anarquista europeo y americano era una obra de arte; el terrorismo ruso social-revolucionario era fabricación en serie. Esa es la razón de que constituyan tipos separados.

—Por favor, explíquese.

—El terrorismo estratégico en Rusia, que también fue emulado por los anarquistas chinos en 1907-12, buscaba mutilar el estado autocrático: o forzar reformas liberales desde arriba (el objetivo de *Narodnaya Volya* en 1879-82), o abrir una brecha que pudiera ser ampliada por los campesinos y trabajadores revolucionarios (el objetivo del partido social-revolucionario y sus grupos disidentes, así como de varias formaciones polacas, letonas, y armenias revolucionarias entre 1902 y 1908). La justicia simbólica era una dimensión integral, pero el verdadero objetivo era diezmar sistemáticamente la infraestructura humana del despotismo. Aunque la lucha fuera realizada por pequeñas células, los lazos con los partidos realmente de masas dieron al terrorismo ruso una resistencia formidable que lo distinguió de los *attentats* casuales y episódicos de los anarquistas europeos y americanos. De otra parte, como los socialdemócratas no dejaban de observar, la organización de combate del partido social-revolucionario era un perro que se mordía la cola. El terrorismo se volvió un fin en sí mismo: una verdadera "teodicea de la violencia", en palabras de un historiador.

—¿Cuáles eran los otros dos tipos de terrorismo clásico?

—El terrorismo expropiador consistió en dos subespecies. Por un lado,

había bandas famosas de anarco-proscritos, como Jacob y los "Trabajadores nocturnos" y la Banda de Bonnot, que incluyó a un joven Victor Serge, en París, y los "desesperados" de Severino Di de Giovanni, en Buenos Aires. Prosperaron tanto a favor de la notoriedad como del botín, y "actuaban" con recato ante la mirada fija de la prensa popular. La banda de Bonnot añadía a su fama el empleo del muy moderno coche en sus atracos. Preferían morir jóvenes en un resplandor heroico de fuego, que terminar en Cayena (la Isla del Diablo), el infierno verde que devoró generaciones de anarquistas franceses. De la misma manera, el galán Severino, el original "hombre de negro", quien a veces era comparado con el ídolo de cine mudo Valentino, conmovió a los argentinos por su *insouciance* ante el pelotón de fusilamiento en 1931. (El famoso actor José Gómez, según Bayer, se había ganado la admisión en la última escena de Severino al golpear las puertas de la prisión y exigir: "¡Abran en nombre del Arte!".)

Más anónimos, aunque no menos legendarios, fueron los grupos que asaltaron bancos por encargo de sus partidos o sindicatos de izquierda. El ejemplo más famoso fue la célula mixta de social-revolucionarios letones, anarquistas y bolcheviques –bajo el mando del enigmático "Pedro, el Pintor"–, quien perpetró el ultraje de Tottenham en 1909, los asesinatos de Houndsditch en 1910, y luego arruinó con sus Mausers a Winston Churchill y a las guardias escocesas durante el sitio de Sidney Street en 1911. Pero hubo otros casos notables: social-revolucionarios y anarquistas rusos realmente hicieron trabajos por toda Europa, y Durruti y Ascaso fueron los Butch Cassidy y Sundance Kid del anarquismo español, abriéndose camino a través de Cuba, México y Argentina a principios de los años 1920.

El terrorismo defensivo surgió en condiciones de guerra semi-civil, cuando los patronos y el estado se implicaron en el asesinato sistemático de dirigentes radicales o sindicales, manteniendo una fachada de democracia electoral. Esa fue la situación en Barcelona a partir de 1917, hasta 1921, y en partes de Alemania durante 1919-23. Así, Durruti, los hermanos Ascaso y otros intrépidos cenetistas justicieros (de la Confederacion Nacional del Trabajo) contestaron a los pistoleros de los patronos catalanes. Mientras, en Sajonia, Max Hoelz encabezó una famosa banda de luchadores anarco-comunistas –el Ejército Rojo de Vogtland–, que robaban bancos, arrasaban fincas de nobles, echaban a la policía

paramilitar de las fábricas, secuestraban patronos, liberaban prisioneros políticos y, finalmente, lucharon contra el *Reichswehr* (el ejército alemán) en las barricadas de la insurrección de marzo. Asimismo había casos, tanto durante la primera revolución rusa de 1905 como en la guerra civil que siguió a la segunda, en los que revolucionarios –*bundistas* judíos, anarquistas, etc.– usaron el asesinato o una bomba bien colocada para disuadir a los pogromistas. (Un comprensivo jurado francés, dicho sea de paso, absolvió al anarquista judío Sholom Schwartzbard después de que asesinara a Petlura, el atamán de los blancos ucranianos, al salir de una taberna del Barrio latino en 1926.)

—Todo esto suena muy romántico, pero seguramente el balance de cada uno de estos tipos de terrorismo debe ser negativo. ¿Cada bomba y cada bala en última instancia rebotan contra los movimientos de trabajadores de masas?

—Como Debray hace años advertía, "la revolución revoluciona la contrarrevolución". El terrorismo, por analogía, revoluciona la represión estatal, y, sin duda, algunos casos fueron instigados por la policía secreta con el objetivo expreso de legitimar un estado de emergencia. La masa abandonada, en verdad toda la clase obrera, repetidamente era victimizada por los hechos "heroicos" de unos cuantos. Y a pesar de las negaciones tradicionales de sus teóricos, el terror procede siempre substituyendo el movimiento consciente de las masas por el papel mesiánico del autosacrificio individual –o por el totemismo mágico del *attenta* –. Por eso Lenin llamó al terrorismo del partido social-revolucionario "el opio de los intelectuales". Análogamente, Trotsky, acaso el primer auténtico sociólogo del fenómeno, avisaba de que el terrorismo era también "absolutista", una forma demasiado mesiánica de lucha como para coexistir con el movimiento democrático de los trabajadores.

Y hay que decir que la clásica crítica socialista del terrorismo anarquista y populista nunca fue simplista o completamente consistente y sin fisuras. Marx, por ejemplo, que excorcizó a los bakuninistas, admiraba profundamente *Narodnaya Volya* [como muchos liberales europeos], y creía que el asesinato del zar en realidad podría apresurar la historia en la dirección correcta. Lenin, a pesar de la ferocidad de sus ataques contra los social-revolucionarios [a los que Kautsky, dicho se de paso, apoyaba), inequívocamente recomendó a los socialdemócratas que adoptan métodos terroris-

tas para oponerse a los *progroms* y al terror cosaco que siguieron a la derrota de la insurrección de Moscú en diciembre de 1905. Y Trotsky, aunque desdeñoso con el programa de acción de los socialrevolucionarios ("ministro tras ministro, monarca tras monarca, Ivan tras Ivan"), concedía que la venganza era una emoción revolucionaria poderosa y positiva. "Digan lo que quieran los eunucos y los fariseos morales", escribió, "el sentimiento de venganza tiene su derecho. Habla muy bien a favor de la moral de la clase obrera el no contemplar indiferente lo que ocurre en éste, el mejor de los mundos posibles."

Además, si uno intenta sacar un balance objetivo con serenidad, no todos los actos terroristas en el diecinueve y a principios del siglo veinte terminan en la columna deudora. Algunos historiadores de la primera revolución china, por ejemplo, acreditan que los anarquistas Cuerpos de Asesinato del Oriente, construidos según el modelo de organización de combate de los social-revolucionarios rusos, aceleraron la descomposición del poder Qing. En el mismo período, la matanza del rey portugués y el príncipe heredero en Lisboa, en 1908, por el anarco-republicano Carbonari indudablemente allanó el camino para la Revolución de octubre de 1910. Y el asesinato de notorios partidarios de la guerra y asesinos de los pobres resonaban, a veces totalmente, con exigencias populares de justicia revolucionaria: como en los hechos famosos de Zasulich, Bresci, Spiridonova, Radowitzy, Adler, Durruti y Schwartzbard. Uno también podría lamentar que los anarquistas italianos no tuvieran éxito en matar a Mussolini, o que la KPD (partido comunista alemán), tras 1933, estuviera tan dogmáticamente en contra del asesinato.

El problema, desde luego, es que tales métodos son –ya me disculpará–, literalmente, "golpear y recibir", y más probablemente son un bumerán que se acaba volviendo en contra de los grupos revolucionarios que autorizan su empleo. Consideremos la acción terrorista más acertada en la historia europea: el bombardeo de la Catedral Sveta-Nedeia en Sofía en 1925. Un equipo conjunto de comunistas y agraristas de izquierda logró poner una bomba durante el funeral de un general asesinado unos días antes en una emboscada anarquista. Aunque el Rey Boris no asistiera, la mayor parte de la clase dirigente búlgara se reunió en la catedral. La enorme explosión mató a 11 generales, así como al alcalde de Sofia, al jefe de policía y a otras 140 personas eminentes. Esto es el único ejemplo de

terrorismo clásico del que puede decirse que fue realizado por un partido miembro de la Internacional Comunista. Y su secuela fue la debacle: un nuevo reinado del terror que diezmó a la izquierda búlgara.

—Los ejemplos que cita, prácticamente olvidados hoy, generaron titulares espeluznantes en su tiempo. Estoy seguro de que son un montón impresionante de cadáveres ilustres. ¿Pero qué hay de las formas de violencia más anónimas, menos publicitadas? Digamos, el asesinato de capataces de fábrica. ¿Los famosos attentats *fueron solamente la punta del iceberg, o fueron su núcleo?*

—Pienso que los historiadores radicales están más dispuestos que en el pasado a estudiar con atención la venganza popular y la autodefensa del proletario. Hay un creciente reconocimiento, por ejemplo, de que la gente negra en Jim Crow South se defendía, con frecuencia, con las armas en la mano, contra el terror racista, y de que no todos los cuerpos hallados en el canal eran de afroamericanos. De la misma manera, los historiadores americanos de origen mexicano comienzan a apreciar la importancia del Plan de San Diego y la tradición insurreccional del sur de Texas. Pero estamos todavía lejos de entender el grado o el papel de la contraviolencia de la clase obrera en sus luchas en el lugar de trabajo. Seguramente, los *intransigenti* que consideraban a Ravachol como una figura santa y que se suscribían a la sanguinaria *Cronaca Sovversiva* de Galleani consideraban la liquidación de un jefe o de un capataz como un acto sumamente admirable. Y durante las huelgas, los trabajadores americanos apenas necesitaron alguna instigación ideológica para devolver el fuego a los *pinkertons* o a la milicia. Pero, y no debe sorprender, tenemos pocos testimonios del lado de los obreros de estos aspectos ilegales y violentos del movimiento del trabajo. Esto es aún en gran parte *terra incognita*, aunque la brillante exploración realizada por Paul Avrich en la historia secreta de los *galleanisti* americanos (*Sacco y Vanzetti: El Trasfondo Anarquista*) es una fuente de inspiración.

—¿Dónde pone usted la línea divisoria entre el terrorismo revolucionario en sí y varios movimientos nacionales de liberación violentos contemporáneos: Irlanda, Balcanes, Asia del Este?

—Hay, desde luego, una considerable superposición en la ideología y los cuadros, así como abundantes casos de colaboración práctica. No hay duda de que el anarquismo ape-

nas tuvo influencia entre los irlandeses, pero su maestría, coraje y tenacidad eran admirados desde Cataluña hasta China. Por otra parte, el Dashnaki armenio y la OSB de Pilsudski (la organización socialista de combate polaca que podía movilizar a más de 5.000 combatientes) es claramente parte de mi historia. Su nacionalismo, como el de los letones y finlandeses revolucionarios, aún no había anulado su política anticapitalista. Más difíciles de categorizar, debido a su hetereodoxia ideológica, son grupos como los de los *carbonari* portugueses, que parecen haber mezclado el republicanismo mazziniano con elementos del anarquismo español. O los terroristas Bosnios, que asesinaron al Archiduque Ferdinand. El nacionalismo serbio también está sazonado con anarquismo. Y en lo que respecta a los más temidos de todos, los macedonios., hay que decir que la IMRO (Organización Revolucionaria Interna Macedonia), siendo acaso un fenómeno *sui generis*, nunca dejó de mostrar su solidaridad con los social-revolucionarios y los socialdemócratas rusos. Nadie construyó mejores bombas, ni siquiera los irlandeses.

—¿Cuán grande era la base política del terrorismo clásico? ¿Tenemos algún modo de averiguar la popularidad de sus "héroes del infierno"?

—Los anarquistas mismos, y no digamos la policía secreta, estuvieron muy interesados en tal censo y produjeron varias estimaciones. En la España de los años 1890, por ejemplo, había probablemente 25.000 anarquistas activos y 50.000 simpatizantes que de vez en cuando asistían a una reunión o se suscribían a un periódico. Casi todos estaban en Cataluña, Valencia, o Andalucía. Sólo el 10 por ciento de éstos, según el escritor Gil Maestre, eran en realidad anarquistas de acción, es decir "propagandistas con hechos". Había probablemente un número similar en Buenos Aires, la Barcelona del hemisferio austral. En el París *fin de siècle*, mientras tanto, los *connaisseurs* del *attentat* seguramente no contaban con más de 500 entre los grupúsculos, con quizás 10.000 simpatizantes en derredor. En Norteamérica, unos pocos cientos de violentos anarquistas inmigrantes contaron como bosques enteros al ser pintados por la prensa devota como una hipotética "amenaza". Por otra parte, el terrorista Partido Socialista Revolucionario ruso decía tener en 1907 45.000 miembros y 300.000 simpatizantes disponibles.

Más allá de esto, es difícil ponderar la opinión de la clase obrera de la época. Ciertamente, los socialdemócratas, y más tarde, los anarco-sindi-

calistas, emprendieron una implacable guerra de propaganda contra el terrorismo (sin llegar a los extremos represivos de los Partidos Comunistas y Socialistas europeo-occidentales de los años 1970). Pero apuesto a que muchos de sus miembros tenían simpatías emocionales con los terroristas, o, al menos, estaban de acuerdo con Severine, el redactor de *Le cri du peuple*, cuando declaró, en el curso de una amarga polémica con el "papa" anarquista Jean Grave –que había llegado a denunciar el "crimen revolucionario"– que él estaría "siempre con el pobre, a pesar de sus errores, a pesar de sus faltas, a pesar de sus crímenes".

Radical History Review, Nº 85, 2003.
Traducción para sinpermiso de Amaranta Süss

El trabajo de los guardianes*

Samuel Bowles y Arjun Jayadev

Resumen

Exploramos la importancia económica del ejercicio público y privado del poder en la ejecución de contratos y en la defensa de derechos de propiedad. Definimos el poder y lo representamos en un modelo de crecimiento en una economía capitalista moderna, tomando prestados temas de los economistas clásicos (el trabajo improductivo, la inversión orientada al beneficio), de Marx (el efecto disciplinante del desempleo), y de la teoría contemporánea de los contratos incompletos (el papel de la supervisión y de las rentas incentivadoras del cumplimiento (*enforcement rent*). Usamos este modelo para describir los recursos consagrados al ejercicio del poder que identificamos con el trabajo de los guardianes, ya que lo medimos en unidades de trabajo. Los datos de los EE.UU. indican un aumento significativo en su magnitud desde 1890 hasta el presente. Las comparaciones nacionales muestran una significativa relación entre la desigualdad del ingreso y el segmento de la fuerza de trabajo que se constituye como trabajo guardián, así como con las medidas de legitimidad política (inversamente) y con el conflicto político. Algunas observaciones relativas a las implicaciones

* Traducimos Guard Labor por *Trabajo de Guardián*, con la connotación de vigilancia y control en el sentido tan amplio que se desprende del texto *(n.t.)*

del trabajo guardián sobre el bienestar sirven para concluir este ensayo.
Palabras clave: contratos incompletos, derechos de propiedad, instituciones comparadas, trabajo de guarda

1 Introducción

> *La economía política implica la distribución de poder… Para evitar que las descripciones ocupen el lugar de las explicaciones, uno debe explicar por adelantado las condiciones institucionales y las probables tácticas resultantes de la conversión de recursos en poder, y entonces carear empíricamente las predicciones de resultados.*
>
> PRANAB BARDHAN, *Scarcity, Conflicts, and Cooperation.*
> (Bardhan(2005, p.39)[6])

Para Pranab Bardhan, cuyas contribuciones a la ciencia y a la sociedad queremos honrar en estas páginas, el poder es una herramienta analítica esencial. Su ejercicio –para bien o para mal– modifica el curso del desarrollo y afecta al sustento de aquellos cuyas voces e intereses siempre están presentes en el trabajo de Bardhan: los más desfavorecidos (Bardhan (1984)[4], Bardhan (1989)[5]).

Presentaremos datos empíricos, históricos y contemporáneos, que apuntan a la relevancia económica del poder. De hecho, las recientes contribuciones a la teoría del crecimiento económico han incorporado el ejercicio de poder como un mecanismo causal central (Acemoglu, Johnson, y Robinson (2004)[1]). Aunque se piensa a menudo en el poder ejercido exclusivamente por los gobiernos o los actores políticos (el poder político), su ejercicio por los actores económicos privados se reconoce cada vez más en el ejercicio de derechos de propiedad y en la búsqueda de ventajas en las transacciones privadas. La modelización del ejercicio de poder en los casos de contratos incompletos ha convertido el concepto de poder en algo central para varios campos de la economía del trabajo, la economía pública y del desarrollo. (Dixit (2004)[23], Hart (1995)[36], Hirshleifer (2001)[37], Grossman (1998)[34]).

De todas formas, el término “poder” es aún huidizo, y apenas puede decirse que forme parte del aparato conceptual de los economistas. La advertencia de Bardhan contra el hecho de que las “descripciones ocupen el lugar de las explicaciones” puede proporcionar una explicación parcial del

por qué. En la misma línea, distinguidos economistas, desde Eugen Böhm-Bawerk hasta Joseph Schumpeter u Oliver Williamson, han evitado el término poder por ser irreparablemente vago. Incluso el autor de la definición más famosa de poder, Robert Dahl, manifiesta inquietudes similares[1]. Aún así, el término parece difícilmente prescindible, y se usa cada vez más ampliamente, incluso en teoría económica.

El uso común hace pensar en varias características que deben estar presentes en cualquier definición creíble de poder. Primero, el poder es *interpersonal*, un aspecto de una relación entre personas, no una característica de un individuo aislado. Segundo, el ejercicio de poder involucra la *amenaza y uso de sanciones* [2]. Tercero, el concepto de poder debe ser *normativamente indeterminado*, permitiendo resultados que mejoren el óptimo de Pareto (como han puesto de relieve los estudiosos del poder, desde Thomas Hobbes a Talcott Parsons), pero también susceptible de uso arbitrario en detrimento de otros y en la violación de principios éticos. Finalmente, a fin de que sea relevante para el análisis económico, el poder debe ser *sostenible como un equilibrio de Nash* de un juego definido de forma apropiada. El poder puede ejercerse en situaciones de desequilibrio, pero, como aspecto permanente de la estructura social, debe poseer las características de un equilibrio. El hecho de que las sanciones sean esenciales al ejercicio del poder, hacen de él algo distinto de otros medios –de asegurarse una ventaja, incluida la riqueza–, que pueden operar incluso en ausencia de interacción estratégica, como en un mercado walrasiano.

La siguiente condición para el ejercicio del poder capta esos cuatro *desiderata*: Para que B tenga poder sobre A, es suficiente que, imponiendo o amenazando con imponer sanciones a A, B sea capaz de afectar las acciones de A de manera que resulten favorecidos los intereses de B, mientras que A carece de esa capacidad con respecto a B (Bowles y Gintis (1992)[15].

1. La definición de Dahl (1957)[21]:202-203: "A tiene poder sobre B en la medida que puede inducir a B a hacer algo que, de otra manera, B no haría."

2. Muchos teóricos políticos ven las sanciones como la característica distintiva del poder. Lasswell y Kaplan (1950)[45]:75 hacen del uso de "sanciones severas... para sostener una política contra la oposición" una característica definitoria de una relación de poder, y Parsons (1967):308)) señala la "la presunción de aplicación de las sanciones negativas en el caso de comportamiento recalcitrante" como una condición necesaria para el ejercicio de poder. Esta definición limita el "poder" a una particular manera de afectar el comportamiento de los otros y, por tanto, difiere de la de Dahl (que incluye los efectos del equilibrio general a través de las interacciones del mercado, como cuando A compra un artículo de B.)

Exploraremos la importancia económica del ejercicio de poder y los recursos consagrados a este fin. Nos centraremos en el tiempo consagrado a plantear demandas relativas a recursos, incluyendo la protección de derechos de propiedad, y en los esfuerzos dedicados a asegurar ventajas distributivas allí dónde los contratos están ausentes o son incompletos, refiriéndonos a estas actividades como trabajo guardián. En la próxima sección proporcionamos ejemplos empíricos e históricos de la importancia económica del ejercicio del poder. Tomando casos como éstos como ejemplos de nuestro objetivo, presentaremos un *modelo de poder y crecimiento,* y lo usaremos para proporcionar un clasificación de tipos de trabajo guardián. Se presentaran los datos del trabajo guardián para EE.UU. y su crecimiento desde 1890, así como datos similares (para años recientes) de una muestra de países. En la sección siguiente, consideramos posibles explicaciones del crecimiento del trabajo guardián en EE.UU. y de las diferencias en su magnitud entre países, proporcionando alguna prueba empírica de que el trabajo guardián covaría con el nivel de desigualdad económica, con la polarización económica y con el conflicto político, y varía inversamente con la legitimidad política. La penúltima sección toma en consideración las implicaciones del trabajo guardián para una medición del producto nacional neto que tenga en cuenta el bienestar. Concluiremos sugiriendo que el peso del trabajo de los guardianes podría disminuirse.

2 La importancia económica del poder: Casos

[Prestar dinero] es provechoso para aquellos que hacen su autoridad con el palo.

HARPAL, prestamista en Palanpur, Uttar Pradesh.
(Lanjouw and Stern(1998):552)[44]

Los historiadores nunca han dudado acerca de la importancia económica del poder. Un instructivo ejemplo es la respuesta ofrecida por Kenneth Pomeranz (2000) a la pregunta: ¿por qué fue en la Inglaterra del siglo XVIII donde se produjo el despegue económico, y no en el delta del rio Yangzi, o en Gujarat, o en cualquier otra parte del mundo? Según Pomeranz, la ventaja de Inglaterra respecto al delta del Yangzi no radicaba en el parecido de sus instituciones con el ideal de propiedad individual, competencia y gobierno limitado del paradigma económico imperante en

nuestros días. En efecto, Inglaterra tenía algunas ventajas institucionales, pero, "antes del XIX, ninguna tan importante como éstas: aparte de la guerra, el comercio de larga distancia y la colonización". (Pomeranz (2000)[54]:166) De acuerdo con Pomeranz, en contraste con la escasez de recursos del delta de Yangzi, Inglaterra se benefició de una abundancia de carbón. Además, la habilidad militar de Inglaterra se había curtido en siglos de guerra continental, lo que le permitió el acceso barato a alimentos, tejidos y otras materias primas del Nuevo Mundo. El delta de Yangzi no tenía los medios políticos o militares para evadirse de sus restricciones ricardianas y escapar de las asociadas a las demandas de recursos necesarios para un crecimiento rápido (para una visión escéptica, vease Brenner e Isset(2002)[20]).

Temas similares aparecen en los estudios de Frédéric Lane (1973)[43] acerca de la Venecia de los siglos XII y XIII, cuya flota, indistintamente, se dedicó al comercio mercantil o se desplegó como una armada para afianzar las exenciones arancelarias y otras ventajas para el Emperador bizantino (a veces, luchando en nombre del Emperador; a veces, contra él): "El gobierno decidía cada año si las naves navegaban como de costumbre o, si por el contrario, algunas actividades comerciales se suspendían y la flota se preparaba para la guerra… en la política veneciana de 1082 a 1204 aparece un uso extraordinariamente exitoso de la fuerza como medio para aumentar la renta nacional." (Lane (1966)[42]:391-2).

También cuando es desplegado por actores económicos privados, el poder tiene igualmente efectos económicos demostrables. En Bangla Desh, por ejemplo, el gobierno garantiza derechos de pesca en las aguas interiores a las cooperativas de pescadores (Touiqye (1997)[62]. Pero pocos pescadores tienen el poder *de facto* de excluir a otros o de cobrar a otros usuarios. Como resultado, normalmente venden los derechos de pesca a prestamistas de dinero y comerciantes de pesca más adinerados y con conexiones políticas. Estos 'señores del agua' despliegan su red de clientes para supervisar las aguas, y su impunidad les permite la ejecución "extra-legal" de sus derechos a través de la incautación de aparejos de pesca y de las amenazas más serias. Esto confirma la expectativa coasiana: los derechos de pesca se sostienen por aquellos para quien los derechos merecen más la pena. Pero la propiedad de los 'señores del agua' no resulta de cualquier ventaja productiva que ellos pudieran disfrutar respecto a los pescadores, sino de su superior capacidad para ejercer

derechos de propiedad. Braguinsky y Myerson (2004)[19] sugieren que en la Rusia contemporánea existe un sistema similar de 'derechos de propiedad oligárquicos'.

Otra visión adicional del ejercicio de poder en las transacciones económicas privadas es el análisis del sistema de cargas sobre la cosecha que tuvo su auge con la emancipación en el sur de los EE.UU. Era una solución ingeniosa al problema de proporcionar crédito a prestatarios pobres en recursos, y consistía en sustituir la promesa, inejecutable, del granjero de pagar el préstamo en el futuro, por una acción del prestamista previa a la constitución del crédito y es que los granjeros plantaran algodón, cosecha que controlaba el prestamista-comerciante y sobre la cual tenia la primera opción. Los comerciantes no aceptaron las cosechas de comida como garantía porque su almacenamiento y otros costes de transacción eran más altos que los del algodón. El resultado, según Ransom y Sutch (1977)[55]:170 fue que

> *"Un arrendatario del sur no era dueño de su tierra ni gerente de su negocio... su independencia en la toma de decisiones se limitaba a los aspectos mundanos y menores de la labranza. Las decisiones más importantes acerca del uso de la tierra, inversiones en la productividad de la granja, la elección de tecnología, y la escala de la producción las hacían otros por él".*

El poder del comerciante sobre el granjero no se explica por la distribución de derechos de propiedad (como en el caso de la pesca en Bangladesh), sino por el hecho de plantar algodón en lugar de comida, sobre la cual, los ingresos del granjero habrían sido substancialmente mayores, pero que no servia como garantía de los préstamos.

Estudios contemporáneos sobre economía del poder también hacen pensar en su importancia. Las exploraciones econométricas acerca del problema de la disciplina en el trabajo, han desarrollado mediciones de las rentas forzadas (*enforcement rents)* (Bowles y Gintis (1988)[14]) –el valor en exceso de la transacción actual respecto de la siguiente alternativa mejor para el agente– a veces se llamó el ' coste de la pérdida de trabajo'. La vulnerabilidad del agente respecto de la pérdida de esta renta es la fuente de poder del principal para inducir al agente a llevar a cabo los deseos del principal, de ahí el término 'forzadas'. Por ejemplo, la variación

en el tiempo de las rentas disfrutadas por los obreros se ha mostrado como un buen predictor de las huelgas (inversamente), y las variaciones en las tasas de beneficio e inversión y de la tasa de crecimiento de la productividad, explican en este último caso, una gran parte del de la desaceleración de la productividad en la economía americana durante finales de los sesenta y principios de los setenta. (Schor y Bowles (1987)[59], Bowles, Gordon, y Weisskopf (1983)[16] y los ensayos en Bowles y Weisskopf (1998)[18].) Una estimación de los beneficios que maximizan al máximo el sueldo basada en elementos exógenos como la medida del 'coste de la pérdida del empleo' es un potente predictor de las variaciones reales de salarios en la economía americana (Bowles (1991)[11]).

También las tecnologías pueden escogerse con el objetivo de mejorar el poder de negociación de los patronos frente a sus trabajadores, reduciendo los costes de control, o mejorando los aspectos disciplinantes del trabajo. Aquí va un ejemplo. Cuando las compañías de transporte americanas instalaron los tacógrafos a bordo durante los años ochenta, mejoraron su habilidad para supervisar las acciones de sus conductores (Baker y Hubbard(2003)) [3]. Los datos del viaje proporcionaron información a la compañía sobre la velocidad, tiempo ocioso, y otros detalles del funcionamiento del camión sobre los que se podía plantear un conflicto de interés entre el conductor y la compañía. Por ejemplo, el coste de funcionamiento de los camiones (pagado por la compañía) estaba aumentando en proporción a la velocidad del camión. Los conductores preferían conducir más rápido que reducir costes, para así poder descansar más. Los conductores que eran dueños de sus camiones eran los beneficiarios residuales en sus réditos menos éstos y otros costes, y, claro, internalizaron los costes de combustible y depreciación, obteniendo grandes ahorros como resultado. Por esta razón, antes de la introducción de los tacografos a bordo, los trabajadores-dueños competían con éxito frente a las flotas de las compañías para las que los conflictos de interés entre conductores y compañías eran particularmente fuertes.

Usando los tacógrafos, las compañías pudieron formular contratos basados en la velocidad a la que se debían conducir los camiones, y dar a los conductores otros incentivos para actuar conforme a los intereses de las compañías. A diferencia de otros ordenadores de a bordo (el sistema de gestión electrónica del vehículo, o EVMs), el tacógrafo no incorporaba ninguna ventaja respecto a la coordinación entre camiones y proveedores,

ya que la información estaba disponible para la empresa sólo al final del viaje. La única utilidad de los tacógrafos era mejorar la contratabilidad de aspectos del comportamiento de los conductores en los cuales había un conflicto de intereses entre conductores y compañías. Al mejorar las oportunidades contractuales de las compañías, los tacógrafos tuvieron dos efectos. En primer lugar, provocaron una disminución en el segmento de mercado que ocupaban los conductores que eran dueños de sus camiones. En segundo lugar, los conductores de camiones con tacógrafos, condujeron de forma más lenta.

Otro ejemplo de elección de la tecnología clarifica hasta qué punto el ejercicio del poder es el motivo explicito en el proceso de innovación. Uno de los principales cuellos de botella en la industria conservera de finales del siglo XIX en California, era el altamente cualificado trabajo de poner las tapas de los envases (o latas), o *´capping´* como fue llamado por Phillips and Brown (1986)[53]. El número reducido de estos trabajadores difíciles de sustituir, representaba un coste substancial para sus empleadores, por su indispensable papel en la producción y por el carácter perecedero de los productos. La invención de un artificio llamado taponador Cox cambió la situación; las firmas que lo compraron en un primer momento no lo usaron para poner tapas a los envases, ya que no era rentable con los salarios existentes. Lo utilizaron como parte de una estrategia y sólo como amenaza para evitar que las demandas de los trabajadores especializados en poner tapas fueran excesivas. En un escrito 26 años posterior a su invento, James Cox subrayó la necesidad estratégica de un dispositivo mecánico como el suyo para los propietarios: “la impotencia de los propietarios (frente a los trabajadores manuales) les hizo defensores de cualquier medio mecánico, e hizo posible, a pesar de frecuentes fracasos y grandes pérdidas, los medios mecánicos perfectos hoy en uso”.

Estos ejemplos indican que el poder puede ejercerse desde lo público (la armada inglesa o la flota veneciana) o por individuos privados (los señores del agua de Bangla Desh, las compañías de camiones). Puede desplegarse para desposeer de la propiedad (o para detener la expropiación) o para dar fuerza a las demandas contractuales en los casos de contratos incompletos (los comerciantes-prestamistas de algodón). Nuestro modelo de poder y crecimiento y nuestra medida de recursos destinados a este fin –el trabajo de guarda– abarcará estos aspectos del poder.

3 Poder y Crecimiento: un modelo clásico

> *Los esfuerzos de los hombres se utilizan de dos formas distintas: los hay dirigidos a la producción o transformación de bienes económicos, y los hay orientados a la apropiación de los bienes producidos por otros.*
>
> VILFREDO PARETO, *Manual de Economía Política* (1905)
> (Pareto (1971)[51]:341)

Para entender la dinámica de una economía se necesita estudiar, no sólo la producción de bienes y servicios convencionalmente definidos, sino también dos aspectos de la reproducción. El primero es el proceso de procreación y desarrollo de nuevos individuos para reemplazar aquellos que se retiran de la vida económica activa. El segundo es la reproducción (o alteración) de las instituciones económicas que gobiernan el proceso de producción. Como la producción, la reproducción utiliza recursos y, tomados juntos, los dos procesos de reproducción mencionados –individual e institucional– representan algo así como la mitad del trabajo en la mayoría de las sociedades. Por éstas y otras razones, la manera en que la reproducción se organiza es importante para la dinámica de la economía y la dimensión temporal de la supervivencia de sus miembros. Nos abstendremos de analizar la reproducción individual para centrarnos en el proceso por el cual las instituciones de una economía se reproducen.

Las instituciones (tal como usamos aquí el término) son las leyes, reglas informales, y convenciones que dan una estructura durable a las interacciones sociales entre los miembros de una población. La conformidad a las conductas prescritas por las instituciones puede ser afianzada por una combinación de coerción organizada de forma centralizada (las leyes), sanción social (las reglas informales), normas internalizadas, y expectativas mutuas (las convenciones) que conjuguen la mejor respuesta para todos miembros del grupo.

El punto de vista que deseamos desarrollar es el de que afianzar la conformidad a las instituciones pueden ser bastante costoso, y el coste difiere entre las instituciones y a través del tiempo y el espacio. La conformidad lograda a través de la coordinación de expectativas o la internalización de normas, por ejemplo, puede no ser muy costosa, como en el caso de la elección del lado de la carretera por el que conducir o, en algunos países, la aceptación de las leyes fiscales. Sin embargo, cuando se asegura la

conformidad a las instituciones de una sociedad principalmente a través de la coerción gubernamental o de sanciones individualizadas, los costes son sustancialmente mayores. Algunos sistemas políticos autoritarios, los regímenes coloniales, y como veremos, las economías capitalistas muy desiguales, constituyen ejemplos de ello.

Considérese una economía cerrada en la que los dueños de las empresas, actuando de forma no cooperativa, aumentan al máximo la tasa de crecimiento de su riqueza contratando obreros para producir un solo producto que se vende en mercados competitivos. Los dueños determinan individualmente los salarios, y contratan a supervisores para controlar a los obreros con el objetivo de minimizar el coste de una unidad de trabajo, teniendo en cuenta que los obreros seleccionan el nivel de esfuerzo de trabajo (que no se puede concretar en el contrato). Los obreros escogen un nivel de esfuerzo que maximiza el valor presente de la utilidad de su tiempo, teniendo en cuenta tanto la probabilidad de pérdida del trabajo (qué disminuye con el nivel de esfuerzo) y la duración esperada del paro, en caso de que su empleo se termine.

El siguiente modelo resume la relación empleador-empleado modelizada como una cuestión de renovación de contingente normal de un problema principal-agente. (Bowles 1985[10], Stiglitz and Shapiro 1984[60]). El principal (el empleador) conoce el máximo de esfuerzo del agente (trabajador), *e(w,m;z)*: dada cada tasa de salario *(w)* y el nivel de control *(m)* para cada posición defensiva del trabajador, determinada exógenamente *z*. Al inicio de cada período, el empleador selecciona (para maximizar su beneficio) y anuncia: i) una probabilidad de finalización $t(e,m) \Leftrightarrow [0,1]$ con $te < 0$ y $tm > 0$ sobre los rangos económicamente pertinentes; ii) una tasa de salario, *w*, y iii)un nivel de control por hora de trabajo contratada *m*. El salario y los gastos son medidos usando las mismas unidades según el rendimiento del periodo. Siguiendo el anuncio del empleador de su estrategia de incentivo al esfuerzo, y conociendo lo anterior, el trabajador selecciona *e* para maximizar el valor esperado de su utilidad, que depende del sueldo, el nivel de esfuerzo, y la probabilidad de finalización del trabajo. Por último, al final del periodo, el trabajador es pagado, experimenta una determinada utilidad en función de su esfuerzo y salario, y su empleo es renovado o finaliza, esto último con una probabilidad *t(e,m)*. Si el trabajo del obrero se termina, él obtiene un valor presente de su utilidad de *z* y es reemplazado por un obrero idéntico proveniente

del desempleo. El trabajador selecciona *e* para el puesto *ve = 0* que requiere:

$ue = te(e,m)(v-z)$ (1)

De manera que el trabajador escogerá el nivel de esfuerzo que iguala el coste marginal de su esfuerzo (es decir, *ue* la desutilidad marginal del esfuerzo) al beneficio marginal del esfuerzo, siendo éste el producto del efecto de un esfuerzo mayor en la probabilidad de retener el trabajo (aquí *te* es negativo) contando la renta del empleo asociada al trabajo *(v-z).* Conociendo la mejor función de respuesta del trabajador dada por (1), la empresa aumenta al máximo las ganancias determinando el sueldo y supervisando la intensidad de manera que

$ew = e / (w + m) = em$ (2)

es decir, que el efecto marginal en el esfuerzo de variaciones en los sueldos y los gastos en control son iguales al nivel medio de esfuerzo por unidad de gasto en contratar y disciplinar el trabajo.

Sabemos que bajo condiciones bastante generales, el equilibrio competitivo de esta economía esta caracterizado por los niveles positivos de control, rentas de empleo, y desempleo, y que el coste efectivo del esfuerzo del trabajo crece con el nivel de empleo (Bowles (2004)[12], capítulo 8). Los beneficios antes de impuestos (π) evolucionaran como una curva en forma de U invertida respecto del nivel de empleo (h) debido a que los efectos positivos de la utilización de capacidad reforzada asociados con los niveles más altos de empleo se verán más que compensados por la restricción de los beneficios derivada del incremento en el coste del esfuerzo. (Vease, por ejemplo, los estudios empíricos en Bowles, Gordon, y Weisskopf (1989)[17] y Bowles, Edwards, y Roosevelt (2005)[13]). Así, tenemos $\pi(h)$ con $\pi h > 0$ para niveles bajos de h y $\pi h < 0$ para h cercana al pleno empleo.

El efecto del desempleo se extiende más allá del ámbito de la disciplina laboral. En muchos países, los delitos asociados con la propiedad crecen con el nivel de desempleo (e.g. Gould, Weinberg, y Mustard (2002)[33], Fougere, Kramarz, y Pouget (2003)[30], Raphael y Winter-Ember (2001[56]), Edmark (2003)[25]). Es plausible asumir que el riesgo de pérdida de riqueza para el dueño, por medios no delictivos (la confiscación, restricciones populistas a la riqueza impuestas gubernamentalmente, p.e) también aumenta con el nivel de desempleo. La propiedad perdida de esta mane-

ra simplemente desaparece. El gobierno impone un impuesto lineal a las ganancias τ, cuyos réditos se consagran a proteger la propiedad, mientras se encarcelan aquéllos declarados culpables de delitos contra la propiedad, y se defienden las fronteras nacionales.

Asumimos que todos los beneficios (después de impuestos y de depreciaciones) se invierten (mientras el sueldo y la renta proveniente del robo no se invierten), de manera que la tasa de crecimiento de la riqueza (k) es simplemente la proporción de beneficios después de impuestos menos la proporción de pérdidas (por periodo, como una parte del stock de capital) a través del robo o la confiscación. Explicitando las relaciones de las variables anteriores con el nivel de empleo (h) y la tasa del impuesto (τ) tenemos

$$k(h,\tau) = (1-\tau)\pi(h) - \delta(h,\tau) \quad (3)$$

donde δ decrece en sus dos dimensiones. El gobierno determina ambas, τ y h (la última mediante la política monetaria).

Supongamos alguna entidad (la clase propietaria, por ejemplo, actuando de forma cooperativa, o el estado actuando por su cuenta) decidida a adoptar políticas para maximizar k dada la (conocida) función de respuesta de los trabajadores y el resultado de las estrategias de disciplina laboral maximizadoras del beneficio. Las condiciones de primer orden para un máximo son:

$$\pi(h) = -\delta\tau \quad (4)$$

$$\pi(1-\tau) = \delta h \quad (5)$$

La primera, (4), aconseja a la entidad subir los impuestos hasta el punto en que el efecto de disuasión-de-confiscación de las actividades forzadas de la propiedad gubernamental (los beneficios marginales) iguala las tasa de beneficio (que es el coste marginal asociado a los incrementos en la tasa impositiva). El segundo, (5) aconseja a la entidad situar el empleo en un nivel más alto que aquél que maximiza los beneficios antes de impuestos, compensando el efecto (negativo) de un mayor empleo en la tasa de beneficio (coste marginal), con el efecto (también negativo) del mayor empleo en la probabilidad de perdida de riqueza (beneficio marginal). Asumimos que hay al menos una asignación para estas condiciones; si hay más de una, la entidad debe escoger aquella que permita un nivel más alto de k.

Abstrayéndonos de los propietarios (y de aquellas personas ocupadas

en la reproducción de la siguiente generación), la población adulta de esta economía está integrada por trabajadores empleados, controladores-supervisores, desempleados, presos, guardas y personal militar. Los primeros (trabajadores empleados), son productivos en el sentido de que su esfuerzo es un elemento de la función de producción de las empresas. Los esfuerzos de los supervisores, guardas y personal militar no están dirigidos a la producción, sino a la ejecución de las demandas derivadas de los intercambios y al logro o prevención de transferencias unilaterales de derechos de propiedad.

Estos trabajadores podrían llamarse (en el sentido clásico) improductivos, un término que no sugiere que sean innecesarios, sino que sus esfuerzos se dirigen al segundo tipo de actividad, a la que Pareto se refiere en la cita que inicia esta sección, algo extendida [la categoría] para incluir no sólo la apropiación de bienes, sino también la prevención de tal apropiación. Los presos y los desempleados representan una categoría distinta. No son improductivos en el sentido clásico, pero sí en un sentido más cotidiano; aunque siguen teniendo una función. Su extensión depende de la selección de *t* y *h* que maximiza la tasa de crecimiento de la riqueza de los propietarios, y su presencia es parte de la estructura de incentivos definida para esta solución al problema del máximo de la entidad.

Para resaltar su papel como sostén del *statu quo* en la distribución de derechos de propiedad, llamaremos a todo lo que no sean trabajadores empleados, *trabajo guardián*[3]. Supervisores, guardas y militares ejercen poder en el sentido de sanción ya definido, mientras que los presos y desempleados son acompañantes necesarios de los sistemas públicos y privados de sanción, respectivamente.

3. El trabajo guardián no tiene una relación obvia con los costes de transacción. En un modelo estándar de disciplina laboral, por ejemplo, los encargados representan el trabajo guardián, y el coste de emplearlos forma parte de los costes de transacción. Pero, ¿qué parte de los salarios se paga en exceso para conseguir mayores niveles de esfuerzo de los trabajadores? ¿No es este exceso parte de los costes de transacción? Y, aunque los guardias de prisión o el personal militar representan trabajo guardián, no está claro qué transacciones aseguran. Wallis y North (1986) [64] presentan series temporales de costes de transacción para la economía de EE.UU., análogas a nuestras series para el trabajo guardián.

4 Medidas del Trabajo Guardián

Un ejército industrial de trabajadores bajo las órdenes de un capitalista requiere, como un ejército real, gerentes y capataces o inspectores que manden en

> *el proceso de trabajo en nombre del capital. El trabajo de vigilancia se convierte en su exclusiva función. ...La dirección de la industria es un atributo del capital, así como en los tiempos feudales las funciones de general y juez eran atributos del propietario de la tierra.*
>
> *Karl Marx, Capital, I (Marx(1976)[47]:450-451)*

Deliberadamente, hemos construido un modelo en el que el trabajo productivo y el guardián son fácilmente distinguibles, porque, en el caso de los supervisores, como Marx escribió, "el trabajo de vigilancia se convierte en su exclusiva función". Pero esto es una ficción, ya que la mayoría de los trabajos combina algo de los dos aspectos. Los capataces controlan a los trabajadores, pero también resuelven problemas técnicos o de coordinación. Los profesores instruyen a la siguiente generación en técnicas productivas; pero también la socializan ayudándola a internalizar normas que contribuyan a la conformidad con las instituciones sociales. Y así sucesivamente.

No obstante, puede ser de interés contar la parte de la fuerza de trabajo ocupada en los roles de trabajo de guarda identificados en el modelo: supervisores, guardas privados, policía, empleados judiciales y de prisión, empleados civiles y militares del ejército (y los que producen armamento militar), los desempleados y los presos. Algunos supervisores trabajan en segmentos de la economía en los que todos los empleados cuentan como trabajo guardián –p.e., el supervisor de guardias en una prisión–, y para evitar contarlos por partida doble, los hemos clasificado como supervisores en vez de como empleados en una "industria guardiana". Nos hubiera gustado incluir a los productores de armas, sistemas de seguridad y similares, de uso privado, pero no hemos podido hacerlo por falta de datos. Para obviar los efectos cíclicos hemos medido el trabajo guardián en el pico del ciclo de negocio (y para el último año, 2002, se usó la tasa de paro del pico anterior, en el año 2000). Incluimos una estimación de la equivalencia, a tiempo completo, del número de desempleados desanimados y se excluye la medición del desempleo friccional. Jayadev (2005) [39] da los detalles de nuestros cálculos.

Mientras la mayoría de las medidas son correctas, la estimación del número de supervisores no lo es de una manera pertinente. Siguiendo a Gordon (1994)[32], usamos los códigos del *Diccionario de Títulos Profesionales* (DOT) que proporciona la información detallada sobre la naturaleza de más

de mil empleos, distinguiendo aquellos en los que los individuos tratan principalmente con personas (a diferencia de los que tratan con cosas o datos) y en los que su relación con las personas es de "supervisión": Así, encontramos que, p.e en 1979, según esta definición, los supervisores constituían el 11.7 % de la fuerza de trabajo. Una comprobación parcial de esta estimación es posible usando Wright (1995)[69] y Wright (1990)[68], en donde se presenta información detallada sobre los tipos y magnitud de tareas de supervisión tomada de grandes encuestas en EE.UU. y en otras naciones. Según esos datos, durante el año 1980, el 19.7 % de la fuerza de trabajo de EE.UU. realizó tareas de vigilancia, lo que significaba que tenían más de un subordinado y que decidían sobre uno o más de los siguientes aspectos: las tareas, las herramientas o los procedimientos, y el ritmo de trabajo de sus subordinados. Una proporción ligeramente más pequeña (el 15.4 %) tenía más de un subordinado al que podía sancionar en punto a salario, promociones o finalización del contrato.

El fragmento que ejerce tanto tareas de vigilancia del primer grupo como de sanción del segundo era del 10.6 % de la fuerza de trabajo. Los supervisores con ilimitados poderes para sancionar (quienes pueden decidir sancionar sin necesitar la aprobación de otros) constituían el 12.4 % de la fuerza de trabajo. Las categorías del censo "Gerentes y administradores" constituían el 11.2 % de la fuerza de trabajo en el mismo año. Estos tres datos son muy similares a nuestra estimación de 11.7 % basada en el *Diccionario de Títulos Profesionales*. (Los gerentes y la categoría de administradores del Censo son muy similares a las estimaciones del DOT para otros años, y las usaremos para estimar el nivel de supervisión y vigilancia en 2002, así como para los años previos a la Segunda Guerra Mundial).

Que las diversas estimaciones sean similares ocurre a pesar del hecho, algo sorprendente, de que existen muchos que, no siendo ni gerentes ni administradores, ejercen funciones de supervisión, mientras muchos que son gerentes y administradores no lo hacen. El 93% de los capataces y el 85% de los gerentes tienen autoridad de supervisión. Pero más de la mitad de los profesionales y técnicos y 2/5 de los trabajadores calificados, también.

La Tabla 1 refleja nuestras estimaciones para el total y las subcategorías del trabajo guardián –supervisores, guardias, el ejército, presos, y desempleados–, expresado como proporción del total de la fuerza de trabajo.

Tabla 1: Trabajo Guardián y sus Componentes como Porcentaje de la Fuerza de Trabajo en EE.UU.: 1890-2002

	1890	1929	1948	1966	1979	1989	2002
Supervisores	0.8	1.4	9.8	9.9	11.7	13.2	15.7
Guardas	0.3	0.7	0.8	0.9	1.7	1.8	2.2
Militares	0.3	0.8	3.3	5.4	3.0	3.1	1.8
Presos	0.4	0.2	0.2	0.3	0.3	0.5	1.5
Desempleados	4.2	3.8	4.7	4.5	6.7	6.3	4.8
Total	6.0	6.9	18.9	20.9	23.4	24.9	26.1

Fuente: Ver texto y Jayadev, 2005[39]

Un aumento sustancial en el fragmento de la fuerza de trabajo dedicado al trabajo de guarda es evidente, siendo el trabajo de supervisión y el militar el que crece más rápidamente a lo largo del periodo 1890-1948, y el de presos y guardias (policía, oficiales y personal de seguridad privado) el de crecimiento más rápido durante el último periodo. El último periodo dio testimonio de un declive sustancial en el empleo militar, que alcanzó el máximo de un 5.4 % en 1966, para hacer a un 1.5 % en 2002. La mitad de los clasificados como guardias (47 %) estaba empleado en el sector privado en 2002, mientras sólo lo estaba el 28 % en 1890.

Nuestras medidas de trabajo guardián en EE.UU. son necesariamente incompletas. No pensamos haber sobrestimado el número de supervisores, pero probablemente hemos obviado algunos tipos de trabajo que podrían calificarse como trabajo guardián. Las actividades similares a las de refuerzo del vigor de los derechos de propiedad por parte los señores del agua en Bangla Desh, o la imposición del algodón a los granjeros del sur por los prestamistas mercantiles, o los trabajadores productores de tacógrafos que supervisan el movimiento de camioneros, están más allá de nuestro análisis. No obstante, las diferencias en la magnitud del trabajo guardián por naciones (medido como este sencillo modelo recomienda) sugieren que el concepto puede iluminar un aspecto de la estructura eco-

nómica que es crucial para el proceso de crecimiento y estancamiento.

Para evaluar el grado de trabajo de supervisión en un ámbito internacional, usamos los datos de clasificaciones profesionales derivadas de encuestas de población activa disponibles en la base de datos SEGREGAT, de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Esos datos se elaboran a partir de las encuestas de fuerza de trabajo de los diferentes países, usando las definiciones del Estándar Internacional de Clasificación de Ocupaciones (1988) (ISCO-88). Específicamente, nosotros usamos la categoría " Grupo 1: "Legisladores, Directivos y Managers", como nuestra medida de trabajo de supervisión. La proporción estimada de supervisores para EEUU (14.9%) es muy próxima a la estimada según nuestros métodos (15.7%). Se pueden encontrar detalles sobre los métodos en Jayadev (2005)[39].

Usando esos datos, pudimos estimar las cifras de todos los tipos de trabajo guardián, excepto la categoría de guardias (policía y personal de seguridad privado) para dieciocho economías avanzadas (para los detalles, Jayadev (2005)[39])[4]. Los resultados aparecen en la Tabla 2:

4. En contraste con las estimaciones históricas para EE.UU., nuestra medida del trabajo de supervisión se limita a los civiles: los supervisores militares se cuentan como parte del personal militar.

Tabla 2: Trabajo Guardián y sus Componentes como Porcentaje de la Fuerza de Trabajo, 2002: 18 Economías Avanzadas

País	Supervisores	Desempleados(a)	Militares(b)	Presos(c)	Total
Suiza	5.8	2.7	1.0	0.1	9.7
Islandia	7.9	2.6	0.0	0.1	10.6
Suecia	4.4	5.3	1.1	0.1	10.9
Dinamarca	6.9	3.6	0.9	0.1	11.5
Noruega	7.3	3.6	1.4	0.1	12.4
Austria	6.8	4.3	1.3	0.2	12.6
Portugal	6.7	4.4	1.4	0.3	12.7
Italia	2.9	9.7	1.5	0.2	14.3
Holanda	11.6	3.0	0.8	0.2	15.7
Irlanda	10.6	4.1	0.9	0.2	15.8
Canadá	8.5	7.2	0.4	0.2	16.3

Bélgica	10.3	6.6	1.0	0.2	18.1
Australia	11.1	6.3	0.5	0.2	18.2
Nueva Zelanda	11.9	5.5	0.5	0.3	18.3
España	6.7	11.9	0.9	0.3	19.8
Reino Unido	13.4	5.5	0.7	0.2	19.9
EE.UU.	14.9	4.8	1.0	1.4	22.2
Grecia	9.1	10.3	4.50	0.2	24.0

(a) Media de 2001-2003
(b) Los datos no incluyen los empleados civiles del estamento militar
(c) Los datos relativos a presos provienen de Walmsley (2003) y corresponden al último año disponible entre 1998 y 2001
Fuente: Ver texto y Jayadev, 2005[39]

Primero, las diferencias en la magnitud del trabajo guardián entre los países son sustanciales, variando desde 1/10 de la fuerza de trabajo en Suiza a más de 1/5 en el Reino Unido y EE.UU. *Grosso modo*, tres grupos de países resultan descollantes: países socialdemócratas, que tienen niveles bajos de trabajo guardián; países angloparlantes, que tienen niveles altos de trabajo guardián (con un nivel elevado para el de supervisión); y economías del sur de Europa, que tienen altas tasas de paro y, por tanto, un elevado nivel de trabajo guardián.

Segundo, las diferencias en la magnitud del trabajo de supervisión son especialmente relevantes, ya que van del 2.9 % o el 4.4 % de Italia y Suecia, respectivamente, hasta las cifras de Reino Unido o EE.UU., ambos con, por lo menos, tres veces el nivel sueco. Según las respuestas a preguntas idénticas en la base de datos de E.O. Wright referida anteriormente, mientras el 39.2 % de los trabajadores calificados ejercen autoridad de supervisión en el caso americano, sólo el 9.7 % del mismo tipo de trabajadores suecos la ejercen. El 26% de los trabajadores de oficina ejercen autoridad de supervisión en el caso americano, mientras que sólo la mitad del mismo fragmento la ejerce en Suecia.

Tercero, la composición del trabajo guardián difiere substancialmente entre las naciones, sobre todo en las proporciones de los dos componentes más grandes: la vigilancia y desempleo. En el modelo de disciplina del trabajo esbozado en la sección 3, estos dos tipos de trabajo guardián proporcionan los

incentivos para la elección, por parte de los trabajadores, de un determinado nivel de esfuerzo. A partir de la primera condición de orden que determina la opción de esfuerzo del trabajador (la ecuación (1)), podemos ver que, aumentando la supervisión o el desempleo, aumentará el esfuerzo (el primero, aumentando *te,* y el segundo incrementando la renta asociada con el trabajo (*v-z*)). Los cuatro países con más trabajo guardián –Reino de España, Reino Unido, EE.UU. y Grecia–, por ejemplo, consagran más de 1/5 de su fuerza de trabajo a la vigilancia y al desempleo combinados. Pero el caso de EE.UU. es muy particular, porque teniendo menos de la mitad del desempleo que España o Grecia, tiene un 50% más de trabajo de supervisión. Una comparación entre los países de habla inglesa hace pensar en una historia similar. EE.UU. despliega entre un 90% y un 50% de trabajo de supervisión más que Canadá, Australia o Nueva Zelanda, pero tiene aproximadamente un 50% más de desempleo que estos países, situándose el Reino Unido en una posición intermedia. Comparando entre sí las dos economías socialdemócratas paradigmáticas –Suecia y Noruega–, aparece la misma pauta. Suecia tiene 2/5 de trabajo de supervisión menos que Noruega, con una proporción de desempleo 1,5 veces el de Noruega. En un sentido descriptivo, el desempleo y la supervisión parecen ser sustitutivos en el proceso de disciplina laboral.

Las limitaciones de los datos impiden la estimación de todos los componentes del trabajo guardián para otros países. Sin embargo, usando la base de datos SEGREGAT de la OIT, podemos comparar la intensidad de la supervisión para una muestra de 27 países de ingreso bajo o medio. La Tabla 3 muestra una notable diversidad en la proporción del trabajo guardián. Botswana, Rumania y México muestran intensidades relativas al trabajo de supervisión similares a las observadas para Suecia e Italia, las economías de la OCDE con menor supervisión. Por contra, las intensidades relativas al trabajo de supervisión de Estonia, Letonia y Egipto casi alcanzan el nivel de los Estados Unidos. A destacar que las 13 economías ex-comunistas obtienen resultados muy diversos.

Tabla 3: Supervisores como Porcentaje del Empleo Total en 27 Países de Renta Baja o Media

Namibia	1.8	México	2.3	Omán	3.2	Mongolia	4.9
Bolivia	2.1	Ecuador	2.8	Moldavia	3.3	Costa Rica	5.7
Rumania	2.2	Botswana	3.0	Georgia	4.9	Sudáfrica	5.8

Bulgaria	5.8	Eslovaquia	6.3	Ucrania	7.1	Egipto	9.7
Polonia	6.1	Argentina	6.7	Trin. y Tob.	7.2	Letonia	10.3
Rep. Checa	6.1	Croacia	6.7	Barbados	7.5	Estonia	12.6
Uruguay	6.2	Hungría	6.9	Lituania	8.3		

Fuente: Ver texto y Jayadev, 2005[39] basado en la base de datos de la OIT

5 Correlaciones del Trabajo Guardián

Una población puede tener mucho éxito a pesar de una pérdida sorprendente de tiempo y energía en despliegues agresivos, disputas y luchas feroces. Los ejemplos van desde los abejorros a las naciones europeas.

William Hamilton, "Innate Social Aptitudes of Man: an Approach from Evolutionary Genetics." (Hamilton (1975)[35]

¿Cómo podemos explicar el marcado aumento en el trabajo guardián observado en EE.UU. y las diferencias significativas entre países observadas en la magnitud de ese trabajo? Primero, las grandes diferencias en el componente de supervisión del trabajo guardián podrían ser explicadas por las diferencias en tecnologías o por la diferente composición de la producción en los distintos países a lo largo del tiempo. Por ejemplo, cuando las empresas crecen, necesitan más abogados o supervisores, incrementando la *ratio* de supervisores por trabajador productivo. Sin embargo, es probable que este efecto sea muy pequeño: si cada supervisor dirige sólo 5 subordinados, entonces la *ratio* de supervisión crece de 0.24 para una empresa de 25 trabajadores productivos (cinco capataces y un CEO) a 0.25 para una empresa con 15,625 trabajadores productivos. Es difícil obtener suficientes datos agregados que permitan comparaciones internacionales, debido a las diferencias en la medida por países (Bartelsman *et al*, 2005[2]). Usando datos recogidos y armonizados por ellos, la correlación entre supervisión y tamaño de la empresa (definida como la proporción en el empleo de empresas con menos de 20 empleados respecto a todo el empleo) es -0.01 para 10 economías europeas y los EE.UU. Fafchamps y Söderbom[26] usan datos consistentes a nivel de firma para nueve países africanos, y hacen un análisis no paramétrico de proporciones de supervisión cuyo resultado es una fuerte relación negativa entre el tamaño de la empresa y las propor-

ciones de supervisión. No existe evidencia de este tipo para una relación positiva entre el tamaño de la firma y la intensidad supervisora. Las diferencias en la magnitud del autoempleo y la preponderancia de empresas muy pequeñas podrían explicar algo de la variación por países. La proporción de supervisión notablemente baja en Italia (Falchi 1999[27]), por ejemplo, puede ser el efecto, en parte, del alto nivel de autoempleo y del predominio de empresas muy pequeñas allí.

Otras diferencias en la tecnología (o distribuciones diferentes de trabajo entre sectores de la economía) pueden responder de algunas de las diferencias. Sin embargo, los datos de la intensidad de supervisión en el sector manufacturero en cinco países africanos subsaharianos mostrados en la Tabla 4, hacen pensar en los efectos del tamaño del país independientemente de la composición de la producción. Las intensidades de supervisión en Zambia en las industrias de 'madera y muebles' y en las 'industrias alimentarias' es dos y cinco veces mayor que la de Ghana, respectivamente. Una regresión que fije los efectos de país e industria, indica que la intensidad de vigilancia condicionada a la estructura industrial de Zambia es dos veces y medio la de Ghana. Claro está, estas diferencias pudieran reflejar para un sector variaciones de cada país en la composición de la producción o las tecnologías utilizadas, pero no hay ninguna manera de determinar cuántos (si alguno) de los efectos estimados por país se deben a ello.

Tabla 4: Supervisores como Porcentaje de los Empleados: 5 Economías Africana

País	Predicción*	Madera y Muebles	Textil	Metal y Maquinaria	Ind. Alimentaria
Ghana	2.03	2.52	3.63	3.14	1.79
Kenya	3.09	3.54	4.50	4.75	2.70
Zimbabwe	4.33	5.40	4.43	5.10	4.40
Camerún	4.42	3.28	5.82	6.72	4.18
Zambia	5.30	4.85	4.93	4.57	9.54

* Predicción de supervisores respecto a empleados condicionada a modelos de industria.
Fuente: Cálculos del Centro para el Estudio de las Economías Africanas. Base de datos accesible en http://www.csae.ox.ac.uk/datasets/cfld-edcc/cfld-main.html

También exploramos si la intensidad de supervisión se relaciona con el uso de tecnologías más avanzadas. Sin embargo, en la base de datos de economías avanzadas (mostrada en la tabla 2), el valor agregado de los sectores intensivos en conocimiento como porcentaje del valor añadido bruto no mostraba relación con la *ratio* de supervisión (r = 0.14).

Aunque los datos son inadecuados para proporcionar una prueba fehaciente de esta hipótesis, existe alguna evidencia de que el incremento del trabajo guardián en EE.UU. o las diferencias entre países se deben a diferencias en la composición de la producción y la tecnología. Una explicación más que probable es lo que podemos llamar "especialización forzada". El desarrollo económico se produce a través de un proceso de especialización y división creciente del trabajo; y el trabajo de perpetuar las instituciones de una sociedad no es ninguna excepción a esta trivialidad. Si se repasa la historia, las tareas de castigar a quienes violan las normas, defender el territorio o la propiedad o forzar el trabajo duro en aras de objetivos comunes, se ha ido especializando cada vez más. El cotilleo, el ostracismo, el rechazo o el (a veces violento) castigo colectivo jugó un papel importante en el mantenimiento de los primeros órdenes sociales (Boehm 2001[9]). La mayoría de la gente se implicaba en estas actividades por algún tiempo. El hecho de que estas funciones se especialicen cada vez más en las ocupaciones que hemos llamado trabajo guardián nos permite medir su magnitud. Pero también debe prevenir contra una interpretación demasiado literal de estas medidas. Nuestros datos indican que los EE.UU. consagran el doble de su fuerza de trabajo a estos menesteres que Suiza. Esto puede ocurrir en parte porque el control y la sanción informales jueguen un rol en Suiza, así como por el hecho de que los ciudadanos suizos ordinarios tienen deberes y habilidades para la defensa militar, sin que los hayamos contado como soldados.

La crecientemente explícita naturaleza de las normas de ejecución y refuerzo que conlleva la modernización puede explicar por qué el ingreso *per capita* y la intensidad de la supervisión covarían. Volviendo a la medida de intensidad de supervisión global de la economía, y utilizando los datos de la base SEGREGAT de la OIT, los países de renta más alta se caracterizan por los niveles más altos de supervisión relativa al nivel de desempleo en el año 2000. Para las economías en que el producto interior bruto *per capita* (promedio durante los años para los que los datos están disponibles) es inferior a $10.000, hay de promedio la mitad de super-

visores que de desempleados. Entre estas economías, la proporción entres supervisores y desempleados no guarda relación con la renta *per capita*. Sin embargo, para los 33 países con la renta *per capita* mayor que $10.000 hay un 20% más de supervisores que de desempleados. Es más, la proporción de supervisores respecto de desempleados varía fuertemente con el nivel de renta en estos países. La desviación normal de la diferencia en la renta está asociada en más de la mitad (0.57) con la diferencia en la *ratio* supervisor/desempleado.

El hecho de que los mecanismos de disciplina laboral en los países de renta alta sean más intensivos en supervisón y menos en desempleo parece enigmático. Una posible explicación es que los supervisores suelen estar implicados en la formación y en la resolución de problemas en el trabajo, y la mayor intensidad en calificación de los procesos productivos en los países de renta alta acaso explique esta relación. Otra explicación coherente con los datos tiene que ver con los efectos nutricionales de los salarios en los países de ingresos más bajos, como ya se apuntaba en la versión inicial del modelo de salarios de eficiencia de Leibenstein (1957) y otros. Si tal es el caso, los incentivos de las empresas de ofrecer salarios por encima de la mejor alternativa del trabajador, no sólo incluyen el valor disciplinario de la renta de empleo, sino también la contribución del sueldo al estado nutricional y de salud del trabajador y, por ende, el nivel de trabajo realizado por el trabajador para un nivel dado de esfuerzo subjetivo. Siendo así, las empresas consagrarán más recursos para atender los costes salariales y menos para los costes de supervisión que en una economía en la que la variación de los salarios tiene menos efectos en la fuerza y salud del trabajador.

Una cuarta posible explicación de las diferencias entre naciones a lo largo del tiempo en relación al trabajo guardián es que las sociedades difieren de hecho en algunos aspectos estructurales subyacentes que afectan a los beneficios y costes marginales del trabajo guardián, así como a su cantidad. Es factible que economías muy desiguales o polarizadas respecto a las clases, o sociedades con divisiones étnicas, políticas, etc., desplieguen mas trabajo guardián. Igualmente, niveles altos de legitimidad política podrían reducir los beneficios de elevar los costes del trabajo guardián.

Los dos primeros cuadros de la figura 1 muestras que la magnitud del trabajo guardián varía con el grado de desigualdad medida como polari-

zación del ingreso en 1995, Duclos, Esteban y Ray (2004)[24]. Su medida de polarización capta dos aspectos de una distribución del ingreso que Duclos, Esteban y Ray denominan identidad y alienación. La identidad es medida en función de la proximidad a los vecinos más cercanos. La alienación es medida en función de la lejanía de uno y sus vecinos respecto a otros más distantes en la distribución de la renta.

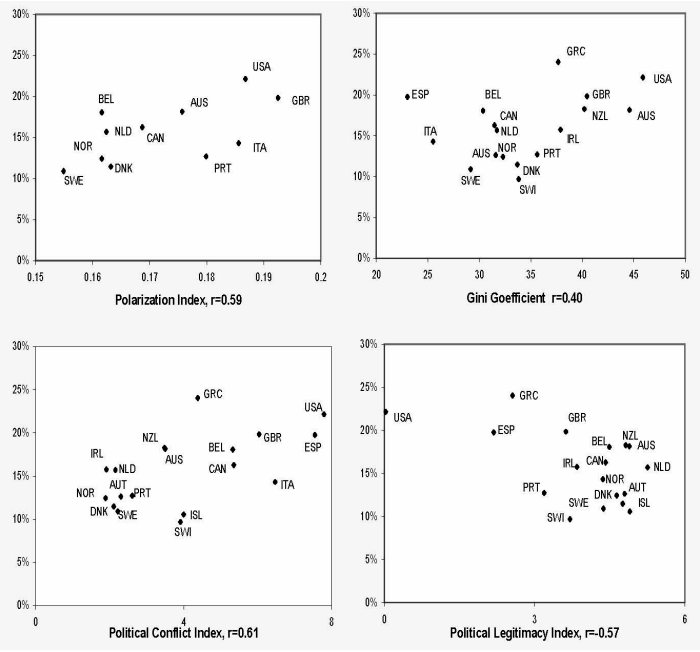
De los países en que los conflictos entre las clases, los grupos étnicos o raciales y las facciones políticas son mayores, puede esperarse que consagren más recursos al trabajo guardián. Medimos el 'conflicto político' como la suma normalizada de tres índices para nuestros 18 países: la fragmentación etno-lingüística en 1960, la media de huelgas generales anuales y la media anual de manifestaciones entre los años 1960 a 1998. En todos los casos hemos seleccionado períodos de tiempo largos, ya que nos gustaría captar características estructurales de las naciones que difícilmente son consecuencia del trabajo guardián en los años noventa. La correlación del índice de conflicto político resultante con la *ratio* de trabajo de guarda (mostrada en la Figura 1 tablero 3) es 0.61.

En los países en los que los conflictos sociales se encauzan por vías de legitimidad política u otros canales legales, y donde los ciudadanos están incorporados en estos procesos en lugar de permanecer ajenos a ellos, es posible que se observara menos trabajo guardián. Incluimos dos medidas en nuestro índice de legitimidad política: la media de participación en votaciones como porcentaje de la población en edad de votar en todas las elecciones desde 1945 y el número de años consecutivos hasta el presente, desde que se obtuvo el sufragio universal masculino. Escogimos el sufragio masculino en lugar del verdaderamente universal (masculino y femenino), porque el trabajo guardián, tal como lo hemos medido, no está envuelto en la mediación de conflictos entre hombre y mujer en una dimensión significativa[5]. Como el gráfico 4 de la figura 1 muestra, la correlación entre nuestro índice de legitimidad política y la *ratio* de trabajo guardián es de -0.57.

Además, exploramos otras correlaciones posibles, en teoría, del trabajo guardián. La densidad sindical,

5. Conviene destacar que los EE.UU. lograron el sufragio universal masculino solo con la *Voting Rights Act* de 1965. Sin embargo, los resultados son substancialmente similares, si uno usa el final de la Guerra Civil (1864) como la fecha en la que se logró el sufragio universal masculino. Siguiendo a Robert Dahl, (1971)[22], tomamos 1965 debido a la sistemática exclusión de los afroamericanos del derecho de voto entre 1877 y finales de los 60 (Woodward (1974) [67]

entendida como el número de miembros de sindicatos (total de miembros menos autoempleados y retirados) dividido por el total de fuerza de trabajo dependiente, rindió una correlación de -0.45 (p = .13). Una medida exacta del coeficiente de Gini (después de impuestos y transferencias Rehme [57]) que estaba disponible para una muestra más pequeña mostró una correlación de 0.48 (p = .15). Otras correlaciones eran menos relevantes. El diferencial tecnológico, medido por la inversión en conocimiento como porcentaje del PIB, dio una correlación baja (-0.29). El PBI *per capita*, la confianza (Knack y Keefer[40] y una medida estándar de corrupción (el índice internacional comercial) dieron correlaciones negativas bajas (-0.22, -0.14 y -0.20 respectivamente).



Ninguna de las relaciones estadísticas presentadas expresa propiamente relaciones causales, por cuanto la determinación de todas las variables del trabajo guardián (con excepción del idioma inglés) es endógena, como el modelo de la sección 3 deja claro. Los modelos empíricos que hemos planteado sirven para pensar preguntas, no para dar respuestas. En particular, nuestra sugerencia de que la magnitud del trabajo guardián

es una consecuencia del grado de desigualdad económica y de conflicto social es simplemente una especulación que no se ha probado todavía adecuadamente.

6 Implicaciones para el bienestar

> *Los trabajadores productivos e improductivos, y quienes no trabajan en absoluto, son igualmente mantenidos por el producto anual de la tierra y el trabajo del país…* [pero] *la producción total anual ..* [es] *resultado del trabajo productivo*.
>
> ADAM SMITH , *La Riqueza de las Naciones*, 1937[61] :315

John Hicks (1946)[38] definió la renta de un individuo como 'el valor máximo que puede consumir durante una semana y todavía esperar estar tan bien al final de la semana como lo estaba al principio' (pág. 172). Este concepto se ha extendido a menudo a la renta nacional y se le ha dado una interpretación en términos de bienestar, como en la definición de eso que William Nordhaus (2000)[50] llama renta fisheriana, a saber: "la cantidad máxima que una nación puede consumir mientras asegura que los miembros de todas las generaciones actuales y futuras pueden haber esperado un consumo perpetuo o una utilidad que son, por lo menos, tan grandes como el consumo o utilidad actuales" (pág. 259). Tanto la definición fisheriana como la hicksiana representan la renta como un flujo máximo consistente con el mantenimiento de las capacidades productivas actuales. Así, debe medirse el uso de cualquier producto requerido para mantener estos stocks, siendo el uso mas obvio la substracción del stock de recursos productivos utilizados durante el periodo en cuestión. Nordhaus y otros han propuesto tener en cuenta los cambios en el stock de recursos naturales económicamente relevantes (Vellinga y Withagen (1996)[63]). Martin Weitzman (1976)[66], por ejemplo, escribe que, para tener en cuenta la depreciación, la medida de capital debe ser 'más general que el equipo usual, estructuras, e inventarios. ...debe incluir los recursos naturales y algunos niveles de conocimiento...' (pág. 158).

Dados los argumentos acerca de las instituciones como un determinante de la producción y el crecimiento (North (1990)[49], Acemoglu, Johnson, y Robinson (2004)[1]), seguimos a Weitzman y representamos la calidad del ambiente institucional económicamente relevante de una nación como un stock, mientras medimos su contribución a la producción. El

stock varía con el nivel de confianza, la ética del trabajo, la honradez, la protección eficaz contra la confiscación y factores similares. Se mantiene en parte por las actividades de lo que aquí llamamos trabajo guardián contra los que roban, se escaquean, contra la invasión extranjera y actividades similares poco atractivas para sostener las expectativas, incentivos, y en general, las normas asociadas con lo que se ha dado en llamar 'instituciones buenas'. Si este stock institucional se degrada por alguna razón exógena, la producción de equilibrio bajaría. Siguiendo a Weitzman, los costes de mantener este stock, ¿deben detraerse del producto bruto cuando calculamos un producto nacional neto relevante desde la perspectiva del bienestar?

Supóngase, por ejemplo, que algunos miembros de la sociedad se convierten a una religión que perdona el robo, y que como respuesta a la disminución del imperio de la ley, los individuos compran más servicios de seguridad privada, lo que conlleva una reasignación de trabajadores desde la producción y consumo de bienes al trabajo guardián. Puesto que sus actividades se contarían como *output* o producto, tanto si estuvieran produciendo bienes de consumo como si estuvieran haciendo las calles más seguras, y suponiendo que los ingresos de los trabajadores no se verían afectados por la reasignación, la reasignación del trabajo no tendría ningún efecto directo en la medición del producto bruto. Pero el bienestar sería ciertamente más bajo como resultado del cambio. La cantidad que los miembros de la sociedad podrían consumir sin afectar a su consumo futuro caería, lo que revelaría una renta mas baja en un sentido (Hicksiano o Fisheriano) pertinente para el bienestar. Si como Weitzman (1976) y otros han defendido, 'el producto nacional neto constituye una estimación aproximada para el valor del consumo futuro, tal como se descuenta en el presente' (pág. 157), será difícil evitar la conclusión que, en el ejemplo dado, el producto neto correctamente medido ha caído, y que substraer el valor de los servicios laborales que han cambiado de la producción de bienes de consumo a la protección de la propiedad sería una manera de tomar eso en cuenta.

El argumento y el ejemplo anteriores sugieren que, en *sentido bienestarista*, los trabajadores que producen nueva maquinaria para reparar la agotada en el proceso de producción y el número, más elevado, de los que están comprometidos con el trabajo guardián (con la excepción de presos y desempleados) están realizando tareas análogas. Ambos grupos

están produciendo algo que el mercado pide, y ambos están sosteniendo los recursos productivos de la economía (capital material e instituciones respectivamente). Al definir una medición del rendimiento neto que tenga en cuenta el bienestar, tener en cuenta el rendimiento producido por aquellos que mantienen el stock de bienes de capital es fundamental.

Nos preguntamos si se puede decir lo mismo de los servicios producidos por quienes mantienen el stock institucional. La sugerencia es más conceptual que práctica, ya que las dificultades estadísticas asociadas con tal calibración de la renta neta pueden llegar a ser insuperables, por las razones que se han ido viendo en nuestros esfuerzos por medir el trabajo guardián en este *paper*. Donde se pudo hacer el ajuste, nuestras estimaciones del trabajo guardián sugieren que el impacto en las tasas de crecimiento y en los niveles relativos de ingresos entre países podría ser sustancial. Esto sería especialmente verdad para los EEUU, en donde aproximadamente uno de cada cinco trabajadores están realizando trabajo guardián (sin contar presos ni desempleados), algo así como el doble del número de quienes producen bienes de inversión que contrapesan la depreciación del stock de capital.

7 Conclusiones

> *... es lamentable pensar que una gran proporción de todos los esfuerzos y talentos en el mundo son empleados simplemente para neutralizarse entre si. Es un objetivo apropiado de gobierno el reducir esta pérdida infeliz a la mínima expresión, tomando las medidas necesarias para que las energías gastadas por la humanidad en infligirse daño mutuo, o en protegerse del daño ajeno, se dediquen al ejercicio adecuado de las facultades humanas…*
>
> J.S. MILL, *Principles of Political Economy* (1848) (Mill(1965):979)

¿Puede la reasignación del trabajo guardián como empleo productivo promover el desarrollo económico y mejorar el sustento de los más desfavorecidos? No podemos contestar de forma definitiva, pero las siguientes conclusiones pueden apuntar hacia algunas respuestas parciales.

Primero, los costes de reproducción de las instituciones de una economía crecen en gran medida debido a conflictos de interés en torno a aspectos no especificables en contratos completos reforzables a bajo costo. Estos conflictos proporcionan incentivos al ejercicio oneroso del poder por parte de los

actores económicos privados. Por ello, políticas que definieran con mayor completud y más claramente los derechos de propiedad y atenuaran los conflictos de interés, reducirían los costes de la reproducción institucional.

Segundo, los conflictos acerca de bienes y servicios no contratables se exacerban cuando a muchos actores les faltan los recursos necesarios para llegar a ser ni tan siquiera demandantes residuales de los resultados de sus acciones no contratables, o para tomar parte en otros contratos eficientes (Rosenzweig y Wolpin (1993)[58], Laffont y Matoussi(1995)[41], Bardhan, Bowles, y Gintis (2000)[7]).

Tercero, estrategias de refuerzo adoptadas por principales adinerados que se enfrentan a agentes pobres típicamente confieren una renta al agente, el cual debe ser supervisado por el principal. La renta y los recursos consagrados a supervisar son los costes privados, pero la supervisión implica un coste social (la renta es una transferencia, no una demanda adicional de recursos que tienen otros usos alternativos). Como resultado, las estrategias privadas son técnicamente ineficientes: si se pagara una renta elevada, el mismo rendimiento podría lograrse con menores gastos de control y no más de cualquier otro *input*. Así, el refuerzo privado de la obligación contractual exhibe un endémico 'demasiado palo y poca zanahoria', técnicamente ineficiente (Bowles (1985)[10]). La negociación privada no puede eliminar la ineficiencia resultante, por la misma razón que el contrato de trabajo está incompleto: la negociación eficiente se ve impedida por la información asimétrica acerca del esfuerzo del agente y problemas de compromiso que afectan al principal.

Cuarto, es costoso mantener las desigualdades ilegítimas. Mientras las culturas justifican a menudo grandes diferencias en poder y en el acceso a recursos valiosos, la mente no es una pizarra en blanco en la que ideas como el derecho divino de los reyes o la superioridad de la 'raza blanca' puedan grabarse a voluntad. Dos décadas de experimentos sobre el comportamiento humano han proporcionado evidencia convincente de que los humanos sienten aversión por la desigualdad, y que las violaciones de las normas de reciprocidad conllevan a menudo costosos conflictos (Fehr y Gaechter (2000)[29], Falk, Fehr, y Fischbacher (2003)[28]).

REFERENCIAS

[1] Acemoglu, Daron, Simon Johnson, and James Robinson. 2004. "Institutions as the Fundamental Cause of Long-Growth," in *Handbook of Economic Growth*. Philippe

Aghion and Steven Durlauf eds.
[2] Bartelsman, Eric John Haltiwanger and Stefano Scarpetta. 2005. "Measuring and Analyzing Cross-country Differences in Firm Dynamics." Mimeo
[3] Baker, G. and T. Hubbard. 2003. "Make versus buy in trucking: Asset ownership, job design and information." American Economic Review, 93:3, pp. 551-572.
[4] Bardhan, Pranab. 1984. Land, Labor and Rural Poverty: Essays in Development Economics. New York: Columbia University Press.
[5] Bardhan, Pranab. 1989. "Alternative Approaches to the Theory of Institutions in Economic Development," in *The Economic Theory of Agrarian Institutions*. Pranab Bardhan ed. Oxford: Clarendon Press, pp. 3-17.
[6] Bardhan, Pranab. 2005. *Scarcity, Conflicts and Cooperation*. Cambridge: MIT Press.
[7] Bardhan, Pranab, Samuel Bowles, and Herbert Gintis. 2000. "Wealth Inequality, Credit Constraints, and Economic Performance," in *Handbook of Income Distribution*. Anthony Atkinson and Francois Bourguignon eds. Dortrecht: North-Holland, pp. 541-603.
[8] Basu, Kaushik. 2000. *Prelude to Political Economy: A Study of the Social and Political Foundations of Economics*. Oxford: Oxford University Press.

[9] Boehm, Christopher. 2000. *Hierachy in the Forest*. Cambridge: Harvard University Press.
[10] Bowles, Samuel. 1985. "The Production Process in a Competitive Economy: Walrasian, Non-Hobbesian, and Marxian Models", *American Economic Review* 75 (1), 1985, 16-36.
[11] Bowles, Samuel. 1991. "The Reserve Army Effect on Wages in a Labour Discipline Model: U.S., 1954-1987," in *Making Economies More Efficient and More Equitable: Factors Determining Income Distribution*. T. Mizoguchi ed. Oxford: Oxford University Press, pp. 385-406.
[12] Bowles, Samuel. 2004. *Microeconomics: Behavior, Institutions, and Evolution*. Princeton: Princeton University Press.
[13] Bowles, Samuel, Richard Edwards, and Frank Roosevelt. 2005. *Understanding Capitalism: Competition, Command, and Change*. New York: Oxford University Press.
[14] Bowles, Samuel and Herbert Gintis. 1988. "Contested Exchange: Political Economy and Modern Economic Theory." *American Economic Review*, 78:2, pp. 145-50.
[15] Bowles, Samuel and Herbert Gintis. 1992. "Power and Wealth in a Competitive Capitalist Economy." *Philosophy and Public Affairs*, 21:4, pp. 324-53.
[16] Bowles, Samuel, David M. Gordon, and Thomas E. Weisskopf. 1989. "Business Ascendancy and Economic Impasse." *Journal of Economic Perspectives*, 3:1, pp. 107-34.
[17] Bowles, Samuel, David Gordon, and Thomas Weisskopf. 1983. "Hearts and Minds: A Social Model of U.S. Productivity Growth." *Brookings Papers on Economic Activity*:2, pp. 381-450.

[18] Bowles, Samuel and Thomas. Weisskopf eds. 1998. *Economics and Social Justice: Essays on Power, Labor and Institutional Change*. Cheltenham: Edward Elgar.
[19] Braguinsky, Serguey and Roger Myerson. 2004. "Oligarchic Property Rights and Investment."
[20] Brenner, Robert and Christopher Isset. 2002. "England's divergence from China's Yangzi Delta: property relations, microeconomics, and patterns of development." (criticism of Kenneth Pomeranz) (Statistical Data Included).
Journal of Asian Studies v. 61, 2002.
[21] Dahl, Robert. 1957. "The Concept of Power". *Behavioral Science*, 2, pp..201-15
[22] Dahl, Robert. 1971. *Polyarchy: Participation and Opposition*. New Haven: Yale University Press.
[23] Dixit, Avinash. 2004. *Lawlessness and Economics: Alternative Models of Governance*. Princeton: Princeton University Press.
[24] Duclos, Jean Yves, Esteban, Joan, Ray, Debraj, 2004. "Polarization: Concepts, Measurement, Estimation", *Econometrica* 72:1737-72.
[25] Edmark, Karin. 2003. "The Effects of Unemployment on Property Crime." *Working Paper* 2003:14, Uppsala University, Department of Economics.
[26] Fafchamps, Marcel and Mans Söderbom. 2004. "Wages and Labor Management in African Manufacturing", *Center for the Study of African Economies*, Oxford University.
[27] Falchi Giannandrea, 1999. The Italian Economy Facing the Euro-Challenge, in Italy at the Millennium: *Economy, Politics, Literature and Journalism: The 1999 Edmund D. Pellegrino Lectures on Contemporary Italian Politics*, Paolo Janni, ed. Cultural Heritage and Contemporary Change Series IV, West Europe, Volume 3.
[28] Falk, Armin, Ernst Fehr, and Urs Fischbacher. 2003. "On the Nature of Fair Behavior." *Economic Inquiry*, 41:1, pp. 20-26.
[29] Fehr, Ernst and Simon Gaechter. 2000. "Fairness and Retaliation: The Economics of Reciprocity." *Journal of Economic Perspectives*, 14:3, pp. 159-81.
[30] Fougere, Denis, Francis Kramarz, and Julien Pouget. 2003. "Crime and Unemployment in France." CREST-INSEE.
[31] Gordon, David M. 1994. "Bosses of Different Stripes: A Cross-National Perspective on Monitoring and Supervision." *American Economic Review*, 84:2, pp. 375-79.
[32] Gordon, David M. 1990. "Who Bosses Whom: The Intensity of Supervision and the Division of Labor." *American Economic Review*, 80:2, pp. 28-32.
[33] Gould, Eric, Bruce Weinberg, and David Mustard. 2002. "Crime Rates and Local Labor Market Opportunities in the United States, 1979-1997." *Review of Economics and Statisitcs*, 84:1, pp. 45-61.
[34] Grossman, Herschel I. 1998. "Producers and Predators." *Pacific Economic Review*, 3, pp. 169-87.

[35] Hamilton, W. D. 1975. "Innate Social Aptitudes of Man: an Approach from Evolutionary Genetics," in *Biosocial Anthropology*. Robin Fox ed. New York: John Wiley and Sons, pp. 133-55.

[36] Hart, Oliver. 1995. *Firms, Contracts, and Financial Structure*. Oxford: Clarendon Press.

[37] Hirshleifer, Jack. 2001. *The Dark Side of the Force: Economic Foundations of Conflict Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

[38] Hicks, John. 1946. *Value and Capital*, Oxford University Press, Oxford.

[39] Jayadev, Arjun. 2005. "Estimating Guard Labor." Political Economy Research Institute, University of Massachusetts at Amherst.

[40] Knack, S., Keefer, P., 1997. "Does social capital have an economic payoff? A cross-country investigation". *Quarterly Journal of Economics* 112 (4), 12511288.

[41] Laffont, Jean Jacques and Mohamed Salah Matoussi. 1995. "Moral Hazard, Financial Constraints, and Share Cropping in El Oulja." *Review of Economic Studies*, 62:3, pp. 381-99.

[42] Lane, Frederic C. 1966. *Venice and History: The Collected Papers of Frederic C. Lane*. Baltimore: Johns Hopkins Press.

[43] Lane, Frederic C. 1973. *Venice. A maritime republic*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

[44] Lanjouw, Peter and Nicholas Stern eds. 1998.*Economic Development in Palanpur Over Five Decades*. Delhi: Oxford University Press.

[45] Lasswell, Harold and Abraham Kaplan. 1950. *Power and Society: A Framework for Political Enquiry*. New Haven: Yale University Press.

[46] Lundberg, Shelly and Robert Pollak. 1993."Separate spheres bargaining and the marriage market." *Journal of Political Economy*, 101:6, pp. 988-1011.

[47] Marx, Karl. 1976. *Capital: A critique of political economy*, Volume I. Hardmondsworth: Penguin (original publication, 1867).

[48] Mill, John Stuart. 1965. *Principles of Political Economy*. New York: Kelley.

[49] North, D.C. 1990. *Institutions, Institutional Change and Economic Performance. Political Economy of Institutions and Decisions*. Cambridge, Cambridge University Press.

[50] Nordhaus, William D. 2000. "New Directions in National Economic Accounting". *American Economic Review* Vol. 90, No. 2, May 2000: 259-263.

[51] Pareto, V. 1971. *Manual of Political Economy*. New York: Augustus Kelley (original Italian edition published 1905).

[52] Parsons, Talcott. 1967. "On the Concept of Political Power," in *Sociological Theory and Modern Society*. Talcott Parsons ed. New York: Free Press, pp. 297-354.

[53] Phillips, Peter and Martin Brown.1986. "The Historical Origin of Job Ladders on the U.S. Canning Industry and Their Effects on the Gender Division of Labour." *Cam-*

bridge Journal of Economics, 10, pp. 129-45.
[54] Pomeranz, Kenneth. 2000. *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*. Princeton: Princeton University Press.
[55] Ransom, Roger L. and Richard Sutch. 1977. *One Kind of Freedom: The Economic Consequences of Emancipation*. Cambridge: Cambridge Univesity Press.
[56] Raphael, Steven and Rudolf Winter-Ember. 2001. "Identifying the Effect of Unemployment on Crime." *Journal of Law and Economics*, 44:1, pp. 259-83.
[57] Rehme, Günther. 2003."(Re) distribution of personal incomes, education and economic performance across countries" *Luxembourg Income Study Working Paper* No. 299
[58] Rosenzweig, Mark and Kenneth I. Wolpin. 1993. "Credit Market Constraints, Production Consumption Smoothing, and the Accumulation of Durable Production Assets in Low-Income Countries: Investment in Bullocks in India." *Journal of Political Economy*, 101:2, pp. 223-44.
[59] Schor, Juliet B. and Samuel Bowles. 1987. "Employment Rents and the Incidence of Strikes." *Review of Economics and Statistics*, 64:4, pp. 584-91.
[60] Shapiro, Carl and Stiglitz, Joseph E, 1984. "Equilibrium Unemployment as a Worker Discipline Device," *American Economic Review*, American Economic Association, vol. 74(3), pages 433-44.
[61] Smith, Adam. 1937 (1776).*The Wealth of Nations*. New York: Modern Library.
[62] Touiqye, Kazi Ali. 1997. "Some Observations on Power and Property Rights in the Inland Fisheries of Bangladesh." *World Development,* 25:3, pp. 457-67.
[63] Vellinga, N., Withagen, C., 1996. "On the concept of green national in-come."*Oxford Economic Papers* 48,499514.
[64] Wallis, John and Douglass C North. 1986. "Measuring the transaction sector in the American economy, 1870-1970," in *Long Term Factors in American Economic Growth*. Stanley L. Engerman and Robert Gallman eds. Chicago: University of Chicago Press.
[65] Walmsley, Roy(2003) "A World Prison Population List" Research, *Development and Statistics Directorate*, Home Offce, UK.
[66] Weitzman, M.L., 1976. "On the welfare significance of national product in a dynamic economy". *Quarterly Journal of Economics* 90, 156162.
[67] Woodward, C.Vann. 1974.*The Strange Career of Jim Crow*. New York: Oxford University Press.
[68] Wright, Erik Olin. 1990. "Class structure and class consciousness: Merged multination file." *Interuniversity consortium for political and social research*.
[69] Wright, Erik Olin. 1995. *Class Counts: Comparative Studies in Class Analysis.* Cambridge: Cambridge University Press.

Apéndice

En la muestra de países, el Trabajo Guardián comprende el trabajo de supervisión, los desempleados, los militares y las personas en prisión. El trabajo de supervisión se ha obtenido de la base de datos LABORSTA SEGREGAT, de la Organización Internacional del Trabajo. Esta base de datos utiliza las categorías del Estándar Internacional de Clasificación de Ocupaciones (1988). Entre esas categorías, se ha tomado como trabajo de supervisión el subgrupo integrado por "Legisladores, Directivos y Managers". Los datos para los EEUU no están disponibles; por eso hemos usado, en vez de los de 2002, la estimación, para la misma categoría ocupacional, de la Base de datos del Programa de Investigación Social Internacional. Esta base da datos, representativa a escala nacional, clasifica la información de acuerdo con las categorías del Estándar Internacional de Clasificación de Ocupaciones (1988). La tasa de paro se obtuvo de los indicadores de desarrollo mundiales. Aunque la medida del desempleo varía entre países, una comparación entre los datos del *Bureau of Labor Statistics* (EEUU) y los datos mostrados aquí presenta diferencias poco significativas en las medidas y los indicadores mundiales nos permiten un acceso a datos de más países. Los datos relativos a personal militar como porcentaje de la fuerza de trabajo se obtuvieron del CD ROM de Indicadores de Desarrollo mundiales del Banco Mundial (2003). Por ultimo, los datos relativos a población reclusa se obtuvieron de Walmsley, Roy (2003)[65] "A World Prison Population List", *Research, Development* and Statistics Directorate, Home Office, UK. Los datos varían en función del año en que fueron recogidos, aunque, en la mayoría de las ocasiones, refieren al periodo 1998 y 2001.

Los coeficientes de Gini se obtuvieron de la base de datos Deininger and Squire. La medida de la polarización se obtuvo de Duclos, Esteban and Ray (2004)[24] "Polarization: Concepts, Measurement, Estimation"

Samuel Bowles, Santa Fe Institute y Universidad de Siena
Arjun Jayadev, Universidad de Massachusetts, Boston: arjun@econs.umass.edu
Nos gustaría agradecer a Phillip Aghion, Pranab Bardhan, Abhijit Banerjee, Marcel Fafchamps, Michael Kremer, Torben Iversen, Suresh Naidu, Hannah Roditi, Elisabeth Wood, Erik Olin Wright, a los participantes en un workshop en la Universidad de Harvard y a dos lectores anónimos, por su contribución a este paper*, y a la MacArthur Foundation, la Russell Sage Foundation y el Behavioral Sciences Program del Santa Fe Institute por su apoyo económico y Samuel Bowles.*

Traducción para sinpermiso *de Francisco Ramos*
Revisada por Amaranta Süs

Dios y el diseño inteligente[1]

Daniel Raventós

Fue el clérigo anglicano William Paley (1743-1805) quien ya hace más de dos siglos, en 1802, escribió en el libro que tanto influyó en el pensamiento biológico de su tiempo, *Natural Theology: or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, Collected from the Appearances of Nature,* que de un reloj de bolsillo encontrado en un campo, podemos inferir que no han sido procesos naturales los causantes de su existencia sino un intelecto humano. Por analogía, dijo Paley: "Las huellas del diseño son demasiado fuertes para ser superadas. El diseño debe haber tenido un diseñador. Este diseñador debe haber sido una persona. Esta persona es DIOS."[2] El ojo de los vertebrados era el ejemplo favorito de Paley. Mal ejemplo, según sabemos desde hace algunos años. El ojo humano es el resultado tosco de muchas contingencias evolutivas, resultando algunas, desde una perspectiva de ingeniería, una auténtica chapuza. Y no es ni mucho menos la única.[3] Pero el argumento de Paley se aceptó como la explicación del mundo na-

1. Una versión anterior y más reducida de este artículo se publicó en www.sinpermiso.info a finales de diciembre de 2005.

2. http://www.ucmp.berkeley.edu/history/paley.html. "*The marks of design are too strong to be got over. Design must have had a designer. That designer must have been a person. That person is GOD.*"

3. El largo e innecesario recorrido en los mamíferos machos que tiene que recorrer el semen, y el propio cerebro humano, serían dos casos más de chapuza, como proyecto de ingeniería. Para una breve selección de otros casos véase Jesús Mosterín (2001): *Ciencia viva*, Espasa Calpe, Madrid, p. 202-203.

tural hasta la publicación del *Origen de las Especies* en 1859. Por ejemplo, tan sólo 5 años antes de la publicación del libro de Darwin, el gran geólogo Roderick Impey Murchison escribía:

> *"…mientras el geólogo reconoce un comienzo, puede ver en las innumerables facetas del ojo del crustáceo más primitivo las mismas evidencias de Omnisciencia que en la consumación de la forma de los vertebrados."*[4]

Con Darwin y como es bien conocido, las concepciones del "diseño" se batieron en retirada, aunque lentamente y no sin algún rebrote temporal, en el campo de la ciencia.

Pero Paley vuelve a aparecer a finales del siglo XX y a principios del actual en las escuelas de algunos estados de los Estados Unidos de América. El 8 de noviembre de 2005 el Consejo de Educación de Kansas aprobó una resolución, por seis votos a favor y cuatro en contra, por la que los institutos de aquel lugar podrán impartir la teoría, por cualificarla generosamente, conocida por "diseño inteligente". Pocas semanas después, el 20 de diciembre de 2005, el juez federal John E. Jones III emitió sentencia por la que se declaraba inconstitucional la intención de un consejo escolar de Dover (Pennsylvania) de que los alumnos de noveno curso de una escuela pública secundaria estudiasen el "diseño inteligente", al lado de la teoría evolucionista de Darwin, en la clase de Biología. Podemos leer en esta larga sentencia: "el hecho de que una teoría científica no pueda dar aún una explicación sobre todos los detalles no debería servir como un pretexto para dar alas, en la clase de ciencias, a una hipótesis alternativa no verificable cimentada en la religión, o para tergiversar las proposiciones científicas bien establecidas."[5] Dover, una zona rural con 20.000 habitantes, ya en octubre de 2004 se convirtió en la primera escuela de distrito de todo el país en introducir la doctrina del "diseño inteli-

4. Citado por Stephen J. Gould (1999): *La vida maravillosa*, Crítica, Barcelona, p. 54.

5. La sentencia puede leerse íntegramente en http://www.aclu.org/images/asset_upload_file179_23137.pdf. La cita corresponde a las páginas 136-137: "the fact that a scientific theory cannot yet render an explanation on every point should not be used as a pretext to thrust an untestable alternative hypothesis grounded in religion into the science classroom or to misrepresent well-established scientific propositions."

6. Daniel Dennett (1999): *La peligrosa idea de Darwin*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, p. 20.

7.Theodosius Dobzhansky (1973): "*Nothing in biology makes sense except in the light of evolution*." The American Biology Teacher.

gente" en su programa de ciencias. Es decir, desde aquella fecha, los alumnos de noveno grado debían estudiar que la teoría de la evolución "deja muchas cosas sin explicar" y que "no se trata de un hecho"; por lo que se les enseñaba "otras teorías" del origen de la vida como la que ofrece el "diseño inteligente". Este episodio judicial es uno más de los muchos en que está implicada la enseñanza de la selección natural. Desde 1925, cuando el profesor John Scopes fue condenado por la Corte Suprema de Tenesee a pagar 100 dólares por defender una teoría (la de Darwin según la cual los humanos evolucionamos a partir de los primates) que negaba la creación divina de nuestra especie, se han entablado muchas batallas judiciales contra la selección natural darwinista. Los grupos religiosos que están detrás del "diseño inteligente" son poderosos y aunque esta vez han sufrido un revés judicial, la guerra es larga. Hay otros consejos escolares que tienen pretensiones como las de Dover, en Pennsylvania, en muchos otros estados: Nuevo México, Wisconsin, Georgia, Maryland, Montana, Indiana, Illinois… La plaga se extiende.

El núcleo fundamental del darwinismo contemporáneo, para una legión de científicos es incuestionable. En palabras de Daniel Dennett: "está hoy más allá de cualquier disputa científica"[6]. Y añade, por si no se había dicho con suficiente contundencia: "Es concebible que nuevos descubrimientos puedan conducir a cambios llamativos e incluso 'revolucionarios' en la teoría de Darwin, pero la esperanza de que sea refutada por algunos progresos fulgurantes sería casi tan poco razonable como la esperanza de retornar a la visión geocéntrica y rechazar a Copérnico". O, en la famosa formulación de Theodosius Dobzhansky, "Nada tiene sentido en biología si no es bajo el prisma de la evolución".[7] Pues bien, no hace muchos años a la teoría darwinista[8] le ha salido este competidor al que se aludía un poco más arriba, el llamado "diseño inteligente". En realidad, el "diseño inte-

8. Muy rápidamente, se recordará aquí que la selección natural darwinista puede definirse por tres principios: el de variación, el de eficacia biológica diferencial y el de herencia. El primero nos dice que las entidades o elementos de la población no son todos iguales, es decir, podemos establecer al menos para un carácter o atributo de las entidades, diferencias entre las entidades dentro de la población. El de la eficacia biológica diferencial nos informa de que algunas de las variantes establecidas por el primer principio tienen como promedio mayor número de descendientes y/o mayor supervivencia lo que, dicho de otra forma, significa que las entidades que posean ciertas variantes estarán asociadas a una mayor descendencia y/o longevidad (aptitud y eficacia biológica, aunque conceptualmente diferenciadas, están correlacionadas puesto que las entidades mejor adaptadas tenderán a tener una descendencia mayor que la media de la población respectiva). Por el principio de la herencia, se entiende sencillamente que las entidades tienden a transmitir sus características a la descendencia.

ligente" es la relativamente reciente coartada recubierta de lenguaje pseudocientífico utilizada por la muy vieja, incansable y poderosa legión de creacionistas. Los representantes menos estrafalarios de los creacionistas son plenamente conscientes de que meter a dios en las explicaciones científicas de la delirante forma que algunos fundamentalistas bíblicos han venido haciéndolo a lo largo de mucho tiempo, tiene poco futuro. Se impone una nueva táctica, se trata ahora de introducir a dios de tapadillo. El "diseño inteligente" introduce un diseñador fantástico, no siempre explícitamente a dios. Pero tan solo alguien permanentemente en Babia no establecería la conexión entre el diseñador fantástico y dios. El juez federal John E. Jones III no se despistó, para desgracia de los defensores del "diseño inteligente".

El "diseño inteligente" es táctica política. Por escasamente perspicaz que se pueda llegar a ser, está visto que el creacionismo tradicional (el "Génesis", Adán, la creación del mundo en 6 días…) no tiene ningún futuro en el campo de la ciencia. Por lo que hay que cambiar el envoltorio y pasar a la ofensiva. Lo que no evita que algunos campeones del criterio según el cual la Biblia debe tomarse al pie de la letra, vean a los partidarios del "diseño inteligente" como demasiado desviados de la verdad, demasiado proclives a coquetear fuera de las bridas estrictas de la palabra bíblica. Así, por ejemplo, Mark Looy, uno de los representantes del grupo cuyo nombre ya es toda una declaración sin ambigüedades ("sosteniendo la Biblia desde el primer versículo") escribe[9]:

"El movimiento llamado 'Diseño Inteligente', está dirigido por académicos que sostienen que el diseño de los sistemas vivos –e incluso el de los elementos no vivos del universo– señala hacia un Diseñador. Mientras que estos defensores del 'diseño inteligente' han tenido éxito retando a la teoría de la evolución, y pueden de hecho estar haciendo algunos progresos en el mundo académico secular, nosotros no estamos seguros de cuán efectivo será este movimiento a largo plazo en lo que respecta a cambiar los corazones de las personas o de hecho en restaurar los fundamentos de nuestra cultura decadente. Dado que la mayoría de los líderes del movimiento del diseño inteligente no son científicos e investigadores completamente creyentes en la Biblia, su principal motivación no es convencer a la gente de que la Biblia es comple-

tamente cierta desde su primer versículo, incluyendo el mensaje del evangelio. Por otro lado, aunque es difícil juzgar las motivaciones de cada uno, no hay mucha evidencia de que estos académicos bien intencionados estén usando sus habilidades para dirigir a las personas al aspecto más importante de quién es el Creador del universo: que es Jesucristo, El Salvador."

Pero los partidarios del "diseño inteligente", aunque hayan perdido por el camino a no pocos creacionistas esperpénticos tipo Mark Looy, han pasado a la ofensiva. Así, los evolucionistas darwinianos, los partidarios de la selección natural son, para los defensores del "diseño inteligente", unos dogmáticos que están completamente cerrados a otros puntos de vista. Tan cerrados que no aceptan "teorías alternativas". Ahí aparece la nueva táctica creacionista del "diseño inteligente". Se trata de presentarse a ellos mismos como partidarios de un punto de vista "científico" abierto y no dogmático. Presentación propia que va acompañada de una hábil forma de exponer a los científicos darwinistas normal y corrientes como si de una pandilla de "cientifistas" y de carcamales sectarios se tratara. Es significativa y recurrente la acusación de "cientifismo" a los que confían en que la ciencia nos puede aportar cada vez más respuestas a muchas preguntas. Y plantear nuevas preguntas. "Aquellos que temen los hechos tratarán siempre de desacreditar a los que los encuentran", como ha dejado escrito con mucha retranca el ya citado Daniel Dennett.[10]

El creador o más bien revitalizador de este movimiento del "diseño inteligente" es Phillip Johnson[11], un abogado y profesor retirado de Berkeley. En 1991 escribió un libro, *Darwin on Trial,* por medio del cual sus ideas se empezaron a propagar. Phillip Johnson propone trocar la ciencia normal y corriente, que investiga los mecanismos de los procesos naturales sin referencia a seres sobrenaturales, por

9. En http://www.answersingenesis.org/espanol/docs/Es_inteligente.asp

10. Daniel Dennett (1999): *La peligrosa idea de Darwin*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, p. 828.

11. Otras cabezas visibles del "diseño inteligente" son, entre otros: Michael J. Behe, William A. Dembski, Stephen Meyer , Paul Nelson y Leon Kass, presidente del Consejo de Bioética de George W. Bush. Quizás esto sea lo que explique la toma de partido por el "diseño inteligente" del actual Presidente de los Estados Unidos y conocido fundamentalista cristiano. Irving Kristol, un reputado ideólogo del neoconservadurismo, es también partidario del "diseño inteligente". Kristol escribió hace menos de 10 años: "Si existe un hecho indiscutible sobre la condición humana es que ninguna comunidad puede sobrevivir si está convencida de que sus miembros llevan una vida carente de sentido en un mundo sin sentido, o aunque sólo lo sospeche". Citado en Steven Pinker (2003): *La tabla rasa*, Paidós, Barcelona, p. 203.

una "ciencia" teísta. Es decir, una "ciencia" que incorpore la idea de dios en el proceso científico. Porque como la "vida es muy compleja", no puede ser explicada mediante mecanismos exclusivamente naturales. Hay que introducir al diseñador inteligente, a dios. Ni más, ni menos.

No fue hasta 1996 que estos "creacionistas de los últimos días" empezaron a contabilizar algunos éxitos propagandísticos con la obtención de becas concedidas por el Centro para la Renovación de la Ciencia y la Cultura, un centro que busca "derrocar el materialismo y a sus condenatorios legados culturales". Este centro tiene un "programa agresivo de relaciones públicas, el cual incluye conferencias que ellos o sus seguidores organizan, libros o artículos populares, reclutamiento de estudiantes universitarios a través de charlas auspiciadas por los grupos religiosos de las universidades, y el cultivo de alianzas con cristianos conservadores y con figuras políticas de influencia".[12] Porque, como declara de sí mismo Jonathan Wells, otro de los más conocidos predicadores del "diseño inteligente", su objetivo es "dedicar mi vida a destruir el darwinismo". Intenciones claras y contundentes. Wells no camina sólo: hay mucha gente que "desea desesperadamente que el darwinismo sea falso".[13]

Stephen Jay Gould murió el 20 de mayo de 2002, antes de poder acordar el contenido preciso de una carta que le había propuesto escribir y firmar conjuntamente Richard Dawkins, dirigida a *The New York Review of Books,* contra la patraña del "diseño inteligente". Estos dos científicos, tan enfrentados en otras cuestiones, acordaron hacer un frente común para evitar en lo posible la extensión fraudulenta de esta nueva "teoría". La primera expresión pública de este acuerdo sería la publicación de la mencionada carta. En el borrador de la carta que habían dispuesto que escribiría Dawkins para la posterior discusión entre ambos, y al que Gould ya no pudo hacer comentarios, se puede leer:

> *"…ningún científico calificado duda de que la evolución es un hecho, en el sentido normalmente aceptado en el cual es un hecho que la Tierra gira alrededor del Sol. (…)*
> *En el improbable caso de que un argumento significativo surgiese alguna vez de las filas del creacionismo/"diseño inteligente", estaríamos contentos de debatirlo. Mientras tanto, cultivaremos nuestros jardines evolutivos, dedicándonos ocasionalmente a la más exigente y valiosa tarea de debatir entre nosotros. Lo que no haremos es apoyar a los cre-*

acionistas en su deshonesta búsqueda de publicidad gratuita e inmerecido respeto académico".[14]

En Estados Unidos, actualmente poco más o menos de la mitad de la población cree que el hombre (y la mujer) fue creado directamente por dios a su imagen hace unos 10.000 años. Aunque el "diseño inteligente" no tiene el menor apoyo por parte de la comunidad científica, dispone de simpatías en algunos sectores populares. Si bien el dato mencionado sobre la enorme proporción de la ciudadanía estadounidense que tiene unas creencias tan descabelladas sobre el origen de nuestra especie es una parte de la explicación de estas simpatías, otros factores deben ser tenidos en cuenta. Uno de ellos es la demagogia más grotesca acerca de "la falta de evidencias absolutas de la selección natural". Millones de dólares son puestos generosamente al servicio de esta cantinela. El "diseño inteligente" tiene complicidades de altísimo nivel en la Administración de aquel país. El mismo Presidente actual de los Estados Unidos, como recordaba Noam Chomsky en "El 'diseño inteligente' y sus consecuencias", artículo reproducido a finales de noviembre de 2005 en www.sinpermiso.info, es un militante a favor de poner al "diseño inteligente" en pie de igualdad con la selección natural en la enseñanza de las escuelas de aquel país. Pero tampoco este dato acaba de explicar las enormes simpatías por el "diseño inteligente" entre algunos sectores populares estadounidenses. Entendámonos: los sectores populares tienen más antipatías por la selección natural darwinista que simpatías directas por el "diseño inteligente", pero como éste aparece como un enemigo de aquélla, ya tiene mucha puntuación favorable de partida. Y en este último punto reside otra parte importante de la explicación. Ron Carlson y Ed Decker, un par de predicadores muy populares, absolutamente partidarios del "diseño inteligente", presentan dos historias y preguntan a su audiencia con cuál están de acuerdo. La primera dice así:

En la historia secular tú eres un descendiente de una célula minúscula del protoplasma primordial depositado en una playa vacía hace 3.500 millones de años. Tú eres un mero saco de partículas atómicas, un con-

12. Barbara Forrest (2002): *La nueva evolución del creacionismo*, en: http://www.actionbioscience.org/esp/evolution/nhmag.html.

13. Steven Pinker (2000): *Cómo funciona la mente*, Destino, Barcelona, p. 219.

14. Richard Dawkins (2005): *El capellán del diablo*, Gedisa, Barcelona, p. 299 y 301.

glomerado de sustancia genética. Existes en un insignificante planeta en un diminuto sistema solar… en un rincón vacío de un universo sin sentido. Vienes de nada e irás a ninguna parte.

La segunda, en cambio, dice así:

En la visión cristiana tú eres la creación especial de un Dios bueno y todopoderoso. Tú eres el clímax de Su creación… No solamente en su única clase, sino que eres único entre tu clase…Tu Creador te quiere tanto y tan intensamente desea tu compañía y afecto que… Él dio la vida de Su único Hijo para que puedas pasar la eternidad con Él.[15]

Poca duda puede haber sobre lo gratificante, aliviadora y hasta estimulante psicológicamente que puede resultar la segunda historia para aquellos cuya vida cotidiana está llena de fatiga, angustia y fracaso.

Esta explicación, digamos "sedante", es psicológicamente comprensible. Pero muy diferente es el intento, digamos "científicamente tolerante", de justificar lo que no pasa de ser una patraña recubierta de alguna farfolla técnica. Especial mención merece una idea terca y ampliamente repetida por todos los viejos creacionistas y su actual rama del "diseño inteligente": "la ciencia no puede probar que no existe un ser superior".

Es completamente cierto que la ciencia no puede demostrar (ni le debe ocupar) que no existe un ser superior. Pero aceptar este punto no supone aceptar también este otro: "las evidencias para apoyar la creencia en un ser superior merecen el mismo estatus epistemológico que las evidencias para apoyar la no creencia en un ser superior". La creencia en la existencia de una tetera de porcelana china girando elípticamente alrededor del Sol, como sugirió Bertrand Russell[16], aunque la técnica actual no permita "demostrar" que "no existe", no merece el mismo estatus epistemológico que la creencia en su no existencia. Obsérvese que no corresponde al que niega sino al que afirma la entidad de determinados seres, eventos, materias o majaderías el tener que demostrar su existencia. Si se tuviera que utilizar el tiempo mostrando que no existen el conjunto de cosas que visionarios, impostores o desequilibrados aseguran que existen, no podría invertirse en otras ocupaciones a buen seguro más fructíferas. Solamente hay un límite a ir proponiendo existencias estrambóticas: la imaginación. Y hay personas que tienen una imaginación desbocada que, desgraciadamente, está ocupada en

delirios bienintencionados, en el mejor de los casos morales, o en proyectos embaucadores, en el peor de todos los casos. Una tetera de porcelana china en órbita (elíptica) alrededor del Sol, o una asamblea anual de gnomos en la ladera norte del pico Aneto a 3.100 metros sobre el nivel del mar en la primera quincena de febrero, o un complot de seres tan diminutos que el ojo humano no puede percibir que conspiran contra nuestra especie de acuerdo a determinadas señales cósmicas las noches (sin nubes) de luna llena o… dios. ¿Por qué a algunos "dios" les merece más estatus de razonabilidad que la tetera china, los gnomos asamblearios o vaya usted a saber qué sandez se le pase por la cabeza a cualquier charlatán o embaucador? Supuestamente podría responderse: "existen las razones A, B, C y D que hacen más plausible la existencia de dios que la de los gnomos asamblearios". En este caso, estas razones A, B, C y D deberían mostrarse, explicarse con detenimiento, porque, de ser así, estaríamos ante argumentos científicos propiamente dichos. Y en este caso estos argumentos deberían ser tratados, como todos los demás que merezcan tal nombre, por sus méritos. Pero con dios ocurre algo diferente. Como graciosamente apunta Richard Dawkins, "todos somos ateos con respecto a la mayoría de los dioses [Baal, Thor, Odín, Poseidón, Apolo, Amón Ra…] en los cuales la humanidad ha creído alguna vez. Algunos de nosotros, simplemente, vemos un dios más allá que el resto."[17]

La táctica del poderosísimo grupo de presión que apoya el "diseño inteligente" argumenta de la siguiente forma: como no puede demostrarse la no existencia de un diseñador inteligente, esta teoría debe gozar en las escuelas del mismo estatus que la teoría de la selección natural. El "diseño inteligente" como una posibilidad ni más ni menos que en pie de igualdad con la selección natural darwinista. Dicho con las propias palabras nada ambiguas de uno de sus conocidos defensores: "Los estudiantes deben aprender junto con los argumentos de Darwin, que el diseño permanece como una posibilidad."[18] Como también existe "una posibilidad" de la asamblea de gnomos en una ladera del Aneto o de la viajera tetera china, enseñemos

15. Reproducido de Richard Lewontin (2005): "*The Wars Over Evolution*", The New York Review of Books, 20-10-2005. Obsérvese la similitud de estas citas con la del neoconsevador Irving Kristol que he transcrito en la nota 11.

16. Véase http://www.positiveatheism.org/hist/quotes/russell.htm. En esta página web se explica brevemente de dónde procede esta cita.

17. Richard Dawkins (2005): *El capellán del diablo*, Gedisa, Barcelona, p. 208.

18. Jonathan Wells (2002): *Los elusivos iconos de la evolución*, en: http://www.actionbioscience.org/esp/evolution/nhmag.html.

estas "teorías" en las escuelas.

Y esto es lo que un avispado licenciado en física de Oregón, Bobby Henderson, ha propuesto para parodiar de forma inteligente a los nuevos creacionistas. La página web que, a finales de 2005, creó este físico logró en pocos días más de 20 millones de visitas. Según Henderson existe un dios con forma de espaguetis en un plato con dos albóndigas en la zona en donde, en el caso de los humanos, acostumbran a haber los ojos. Esta divinidad se llama exactamente *Flying Spaghetti Monster*. Podemos leer en la carta abierta al Consejo de Educación de Kansas (con copia a otros consejos escolares de pueblos o Estados que defienden el "diseño inteligente"): "Quiero recordar que hay muchas teorías de 'diseño inteligente'. Yo y otros muchos a lo largo del mundo estamos firmemente convencidos que el universo fue creado por un *Flying Spaghetti Monster*. Fue Él quien creó todo lo que vemos y todo lo que sentimos." Como Henderson proclama de forma provocativa en la misma carta abierta: en las escuelas debe emplearse "un tercio del tiempo para el diseño inteligente, un tercio para el *Flying Spaghetti Monsterism*, y el otro tercio para las conjeturas lógicas basadas en las insoportables evidencias observables."[19]

Bajo el creacionismo o el eufemismo del "diseño inteligente" se han dicho muchas barbaridades, y probablemente acabará derrumbándose, pero en su camino no sabemos "cuánto daño más va a provocar esa negación [de la selección natural] a la educación científica y a la investigación biomédica antes de irse a pique."[20] Epistemológicamente, los gnomos asambleario, la tetera orbitante de Bertrand Russell, el *Flying Spaghetti Monsterism* de Bobby Henderson… o el dios de tantos otros, merecen el mismo estatus.

19. Véase la divertidísima http://www.venganza.org. Entre otras maravillas burlescas se podrá encontrar una sesuda explicación "científica" del calentamiento global del planeta a partir de la disminución observada del número de piratas (aproximado) desde el año 1820 hasta la actualidad. Delirante, pero da igual. Hay que ofrecer "explicaciones" de todo tipo porque, como el mismo Henderson asegura continuando su parodia, "a los estudiantes hay que darles muchos puntos de vista para que así puedan elegir por ellos mismos la teoría que tiene más sentido para ellos".

20. Steven Pinker (2003): *La tabla rasa*, Paidós, Barcelona, p. 207.

Para fundar una República

Joaquín Miras Albarrán

El pueblo inglés cree ser libre y se engaña mucho: No lo es sino durante la elección de los miembros del parlamento; desde el momento en que estos son elegidos el pueblo ya es esclavo, no es nada. El uso que hace de los cortos momentos de su libertad merece bien que la pierda (.) desde el momento en que un pueblo nombra representantes, ya no es libre, ya no existe"

J. J. ROUSSEAU *El contrato social*, libro III, cap. 15

Recuperar el proyecto político republicano no es una tarea sencilla. Fundamentalmente porque los conceptos políticos propios de esta tradición han sido, en su mayoría, borrados del lenguaje político, y los que quedan han sido deformados hasta ser irreconocibles. El actual significado de los mismos ha sido introducido por el liberalismo, tradición política contemporánea que surgió como reacción contra el republicanismo plebeyo, democrático, de la contemporaneidad cuyos orígenes están en la reelaboración de la tradición clásica republicana hecha por Rousseau, y cuyo primer intento político es la Primera República francesa impulsada por Robespierre.

Según la falsificación liberal, República es el nombre de un régimen político; mediante este concepto se define, no a la totalidad de la comunidad organizada –civitas, polis– sino al complejo de organismos burocráticos,

separados de la sociedad civil, a través de los que se ejerce y se ordena toda la actividad política, que se ejecuta "sobre" la sociedad; la política queda separada de la sociedad y circunscrita a la actividad de ingeniería social que se desarrolla desde esos específicos organismos. El control del entramado burocrático queda confiado a los representantes elegidos por parte de los ciudadanos, en los que se delega por completo el ejercicio de la política; ésta se convierte en una actividad profesional, en manos de una clase política cuyos intereses particulares pasan a ser distintos de los del resto de la ciudadanía. Cuando funcionan rectamente, estos representantes recogen los intereses concretos, particulares de sus representados para negociarlos con los recogidos y representados por otros, con el fin de hacerse valer ante sus votantes y revalidar el mandato, con ello, la idea del bien común y su prioridad absoluta, sin la que no existe res pública, desaparece. La tradición liberal acepta que la ciudadanía, una vez elige representantes, puede delegar en ellos las funciones políticas propias del soberano, entre ellas, la fundamental de legislar. Según ella, un individuo que centraliza en su persona el poder ejecutivo del estado, por el mero hecho de ser elegido cada cuatro años es presidente de la república y no monarca. Y los poderes del estado pueden estar divididos y, en consecuencia, el soberano puede estar limitado en su poder por otras instituciones, etc[1]. Tan sólo para la tradición liberal, heredera directa y consciente del estado burocrático del absolutismo y de la idea feudal de la representación corporativa y de la enajenación de la soberanía, son vigentes tales concepciones. Pero se suele creer que tales ideas son las propias del republicanismo y de la democracia.

Sin embargo, para nuestros clásicos "Los diputados del pueblo no son, pues, ni pueden ser, sus representantes, no son más que sus mandatarios; no pueden concluir nada definitivamente. Toda ley no ratificada por el pueblo en persona es nula; no es una ley. (.) La idea de los representantes es moderna: nos viene del gobierno feudal, de ese inicuo y absurdo gobierno en el que la especie humana es degradada y en el que el nombre de hombre es deshonrado. En las antiguas repúblicas y hasta en las monarquías, el pueblo nunca tuvo representantes"[2]

1. En cambio, para la tradición republicana: "la autoridad suprema no puede modificarse, como no puede enajenarse; limitarla es destruirla. Es absurdo y contradictorio que el soberano se dé a sí mismo un superior, obligarse a obedecer a un amo es entregarse en plena libertad. (.) En el Estado no hay más que un contrato, el de asociación". J. J. Rousseau, El contrato social, libro lll, Cap. 16.

2. J. J. Rousseau El Contrato social , libro lll, cap. 15; y, saliendo al paso a la obje-

Res pública

Afirmo, pues, que la soberanía, al no ser sino el ejercicio de la voluntad general, no puede ser nunca enajenada, y que el soberano, que no es más que un ser colectivo, no puede estar representado más que por sí mismo (.) Por la misma razón que la soberanía es inalienable, es indivisible, pues la voluntad o es general o no lo es"

J. J. ROUSSEAU *El contrato social*, libro II caps. 1 y 2

Según interpreta la propia tradición republicana, República –Politeía– es el nombre que recibe una sociedad civil o comunidad social políticamente organizada –societas, communitas– en la que los intereses de la propia comunidad social poseen prioridad por encima de los de los particulares, que se supeditan por completo a aquéllos, y en la que la colectividad de ciudadanos participa directamente en la ejecución de todas aquellas tareas políticas que puede atender por sí misma. Con independencia de la necesaria existencia de una agencia central técnicamente organizada que preste servicios, la política no está circunscrita ni a la voluntad decisoria de los políticos profesionales ni a la actividad que se genera desde esos aparatos. Como definió Robespierre "La democracia es un estado en el que el pueblo soberano, guiado por leyes que son obra suya, hace por sí mismo todo lo que puede hacer, y mediante delegados todo lo que no puede hacer por sí mismo"[3].

Política por antonomasia es la actividad pública expresamente deliberada por los ciudadanos, y ejecutada por ellos o por sus delegados, y cuyo objetivo prioritario e inmediato es el bien común. El final de la actividad pública de la comunidad política es garantizar la libertad y la felicidad de todos los ciudadanos[4]. Para ello la comunidad políticamente organizada puede interferir los derechos y las haciendas de todo ciudadano en la medida en que sea necesario para garantizar la libertad y la igualción de que el ejercicio de la soberanía por parte del pueblo entraña dificultades, sigue: "Donde el derecho y la libertad lo son todo, los inconvenientes no son nada. Todo lo que no está en la Naturaleza tiene sus inconvenientes, y la sociedad civil más que nada".

3. Sobre los principios de moral política que deben guiar a la Convención nacional en la administración interior de la República, 5 de febrero de 1794. También: "(.). El pueblo, que posee el poder soberano debe ejecutar por sí mismo todo lo que puede realizar satisfactoriamente, y es conveniente que ponga en manos de sus ministros aquello que no puede desarrollar bien directamente. (.). Es finalmente una ley de la democracia que el pueblo sea legislador.(.)" Voz *democracia* de la Enciclopedia.

4. "Si se indaga en qué consiste precisamente el mayor bien de todos, el cual debe constituir el fin de todo sistema de legislación, se encontrará que se reduce a dos objetos principales: la libertad y la igualdad. La libertad porque toda dependencia particular es fuerza que se resta al cuerpo del Estado; la igualdad, porque la libertad no puede subsistir sin ella. (.) …la igualdad (.) en cuanto a la riqueza, que ningún ciudadano sea los bastante pobre como para verse obligado a venderse". J. J. Rousseau, E*l contrato social*, libro II, cap.

dad de derechos entre todos los ciudadanos y para preservar el propio poder político republicano, incompatible con la existencia de una oligarquía plutocrática, tal como la capitalista, cuyo fundamento económico es la relación salarial, esto es, la dominación o esclavización de las personas obligadas a venderse.

Soberanía es el concepto constituyente del régimen mediante el cual se define el mutuo reconocimiento por parte de los individuos miembros de la sociedad, de constituir colectivamente la autoridad suprema del poder público, que debe mantenerse inherentemente unida a cada individuo, sin posibilidad de enajenación en representantes. A cada miembro constituyente del poder soberano se le denomina ciudadano; la soberanía se ejerce mediante deliberación pública, no delegada, de las decisiones a ejecutar. A la expresión de la voluntad de la mayoría se le denomina ley, y por tanto el poder legislativo es inherente a perpetuidad a la voluntad de cada ciudadano incorporado a la deliberación pública[5].

Ley es la denominación que recibe cada formulación concreta de la voluntad general de la ciudadanía, la cual se constituye mediante la deliberación en la que participan todos los ciudadanos: “La ley es la expresión libre y solemne de la voluntad del pueblo”[6]. La ley es resultado de la libertad de cada individuo, por ello cada individuo puede ser libremente interferido por la ley, y obligado a cumplirla, sin que deje de ser libre; por el contrario, “se le obliga a ser libre” al asumir las decisiones de la deliberación colectiva, en la que él ha participado. La ley deja de ser moralmente vinculante, desde el momento en que sólo obliga a una contraparte cuyos derechos reconocidos no se cumplen o se vulneran, pues la ley es un acuerdo mutuo, y allí donde un ciudadano queda desprotegido por la ley éste queda desvincu-

5. J.J Rousseau "La soberanía no puede estar representada, por la misma razón por la que no puede ser enajenada; consiste esencialmente en la voluntad general, y la voluntad general no se representa; es la misma o es otra; no hay término medio. Los diputados del pueblo no son, pues, ni pueden ser, sus representantes, no son más que sus mandatarios; no pueden concluir nada definitivamente. Toda ley no ratificada por el pueblo en persona es nula; no es ley. El pueblo inglés cree ser libre, y se engaña mucho: o lo es sino durante la elección de los miembros del parlamento; desde el momento en que éstos son elegidos, el pueblo ya es esclavo, no es nada. El uso que hace de los cortos momentos de su libertad merece bien que la pierda. La idea de los representantes es moderna: nos viene del gobierno feudal, de ese inicuo y absurdo gobierno en el que la especie humana es degradada y en el que el nombre del hombre es deshonrado. En las antiguas repúblicas y hasta en las monarquías, el pueblo nunca tuvo representantes". *El contrato social* Libro lll, Cap. 15. La consciencia del origen feudal absolutista del Estado y su rechazo del mismo, que fundamenta Rousseau en este texto, discurre a lo largo de toda la tradición de la democracia revolucionaria, desde Robespierre hasta el último tercio del siglo XIX: "Este poder ejecutivo, con su inmensa organización burocrática y militar, con su compleja y artificiosa

lado del reconocimiento recíproco de las obligaciones legales para con los demás. El uso corriente del concepto de ley, en la actualidad resulta espurio, y debemos rescatar y defender su sentido prístino. Creer que "ley" es un ideologema burgués mediante el que se nos engaña, no sólo es supeditarse a la hegemonía intelectual burguesa, sino que nos priva de los recursos intelectuales elaborados por nuestra tradición para luchar e instaurar la soberanía del pueblo. Aún más paradójico y contradictorio resulta despreciar la ley y, a la vez, preconizar el uso de las leyes de excepción elaboradas para la defensa de los derechos de los ciudadanos, que los republicanos clásicos denominaban "dictadura" y los *montagnards* "terror"[7].

Allí donde el pueblo soberano no alcanza a actuar por sí mismo, actúa como comitente y delega funciones del negocio público en sus dependientes –comisionados o comisarios–, o mandatarios, nombre que reciben los encargados de un mandato o de una misión, que sólo actúan en conformidad con la instrucción recibida, claramente definida. Se trata de las tareas de gobierno, encomendadas al organismo elegido. La actividad política no se restringe a la actividad de ingeniería realizada sobre la sociedad civil desde los organismos centrales organizados de forma separada respecto de la sociedad civil. Tanto la aplicación de las leyes generales a cada lugar concreto, como la deliberación local, se ejecutan mediante la acción directa de la ciudadanía: "dejad a los individuos, dejad a las familias el derecho de hacer lo que no perjudica al prójimo, dejad a las comunas el poder de regular ellas mismas sus propios asuntos en todo aquello que no concierne esencialmente a la administración general de la república (.) Respetad sobre todo la libertad del soberano en las asambleas primarias"[8]. Las asambleas primarias tenían el cometido de organizar a los ciudadanos para deliberar y, en su caso, aprobar las leyes redactadas y propues-

maquinaria de Estado, un ejército de funcionarios que suma medio millón de hombres, junto a un ejército de otro medio millón de hombres (.) surgió en la época de la monarquía absoluta, de la decadencia del régimen feudal…" Carlos Marx, *El dieciocho brumario de Luis Napoleón Bonaparte*, en Carlos Marx y Federico Engels. Obras escogidas, Tres tomos, Ed. Progreso, Moscú, 1986, tomo I, p. 488. En la edición de Austral, tanto de 1985 como de 1995, el texto adolece de una errata de cierto relieve.

6. Robespierre, *Proyecto de declaración de derechos del hombre y del ciudadano*, 24 de abril de 1793, en la Convención. Y J. J. Rousseau: "Como el soberano no tiene otra fuerza que el poder legislativo, no actúa sino mediante leyes; y como las leyes no son más que actos auténticos de la voluntad general, el soberano no podrá actuar más que cuando el pueblo está reunido. (.)" *El Contrato social*. Libro III, capítulo 12.

7. Robespierre: "el terror no es otra cosa que la justicia pronta, severa, inflexible (.) es (.) una consecuencia del principio general de la democracia aplicado a las apremiantes necesidades de la patria". *Sobre los principios de moral política*, 5 de febrero de 1794.

tas por la Convención –comité de redacción de leyes–.

Los servidores delegados por el pueblo, pueden ser nombrados por elección, pero la tradición republicana usaba también del sorteo entre los ciudadanos, todos los cuales, estaban adecuadamente capacitados para desempeñar esa misión, al ser miembros del poder deliberante y soberano.

El Soberano de la República. El demos

¿Qué clase de gobierno puede realizar estos prodigios? Únicamente el gobierno democrático o republicano. Estas dos palabras son sinónimas, a pesar de los abusos del lenguaje vulgar; pues la aristocracia no es más republicana que la monarquía. (.) como la esencia de la república o de la democracia es la igualdad, se concluye de ello que el amor a la patria abarca necesariamente el amor a la igualdad. Es verdad también que este sentimiento sublime supone la prioridad del interés público sobre todos los intereses particulares;

ROBESPIERRE 5 II 1794

La República no es el medio para la constitución del Soberano; por el contrario, es una consecuencia del mismo. La fundación y la estabilidad de una República exige la existencia previa de un sujeto colectivo organizado políticamente, sin cuya acción permanente la suerte de la República está sentenciada, y su vaciamiento político será cuestión de tiempo. Sin él no hay Res Pública. Sólo él garantiza que el fin de la política sea el bien común. El sujeto político que desarrolla la actividad que sostiene a la República no puede ser una minoría, ni bajo la *fictio iuris* de que se le ha encomendado la representación de los intereses de la mayoría. Un régimen semejante, el liberal, convierte en sujetos protagonistas de la actividad política a una minoría, y ese es el principio de la aristocracia: "…gobierno democrático o republicano: estas dos palabras son sinónimas, a pesar de los abusos del lenguaje vulgar; pues la aristocracia no es más republicana que la monarquía"[9]. Este sujeto masivo, debe ser el verdadero soberano.

Cuál es el fin que persigue la constitución del demos en Soberano. Qué objetivo concreto permite alcanzar ese fin. Cuál es la condición de posibilidad de la existencia previa del sujeto colectivo que pugna por convertirse en soberano.

8. Robespierre, *Sobre la constitución*, 10 de mayo de 1793, en la Convención.

9. Robespierre, *Sobre los principios de moral política*, 5 de febrero de 1794.

El *fin* que persigue el demos al constituirse en Soberano es instaurar la Res Pública. Este régimen político tiene una doble finalidad, según se la contemple desde el plano colectivo o desde el plano individual. Desde el plano de la comunidad social, el fin es, como ya hemos escrito, la consecución del bien común, esto es, la libertad y la felicidad de todos los ciudadanos. En el plano individual, es el desarrollo pleno de todas las capacidades y facultades práxicas de cada individuo, que es lo que inherentemente, produce la felicidad individual, y lo que garantiza la existencia de individuos libres, poderosos, capaces de sostener con su práctica política la Res Pública[10].

El objetivo que persigue el movimiento que lucha por su Soberanía es la instauración de la igual libertad civil entre todos los miembros del poder soberano, sin la cual no puede existir la soberanía colectiva. La igual libertad civil entre todos los ciudadanos sólo se obtiene mediante la instauración de la igualdad material de acceso a las riquezas sociales o igual propiedad, que permite la independencia o no supeditación de nadie al poder de otro. "La esencia de la república o de la democracia es la igualdad, de ello podemos concluir que el amor a la patria abarca necesariamente el amor a la igualdad (.) (y) este sentimiento sublime supone la preferencia del interés público a todos los intereses particulares"[11]. El límite mínimo del republicanismo era que cada ciudadano se encontrara en una situación tal que nunca se viese en la necesidad de venderse para poder sobrevivir: para el republicanismo el salario es una maldición que atenta contra la libertad porque somete al individuo a la dominación de otro y lo deja atenido al ajeno arbitrio, enajenado: "La libertad (.) la igualdad, porque la libertad no puede subsistir sin ella. (.). Ya he dicho lo que es la libertad civil; en cuanto a la igualdad (.) que ningún ciudadano sea lo bastante pobre como para tener que verse obligado a venderse."[12].

10. "La libertad es el poder que pertenece al hombre de ejercer, a su libre arbitrio, todas sus facultades. Tiene la justicia por regla, los derechos ajenos por límites, la naturaleza por principio, y la ley por salvaguardia". Robespierre, *Proyecto de declaración de los derechos el hombre y del ciudadano*, 24 de abril de 1793. Y también: "Este paso del estado de naturaleza al estado civil, produce en el hombre un cambio muy importante (.) sus facultades se ejercitan y desarrollan, sus ideas se amplían, sus sentimientos se ennoblecen, su alma entera se eleva…" J. J. Rousseau *El contrato social*, libro I, cap. 8. El esclavo está fuera del estado civil.

11. Robespierre *Sobre los principios de moral política*, 5 de febrero de 1794. Se puede ver también *El Contrato Social,* de J J Rousseau, la voz "Democracia" de la *Enciclopedia*, o el capítulo sobre la democracia de *El espíritu de las leyes*, de Montesquieu.

12. J. J. Rousseau, *El contrato social*, libro II, cap. 11. Esta "modesta proposición" implica la imposibilidad del trabajo salariado, y por tanto del capitalismo.

Sin independencia material, o control directo sobre los medios de producción, no existe la libertad civil, y a partir de esto, cualquier pretensión de igual libertad en el ámbito público político, o libertad política, es una mera superchería, una enormidad que sólo el liberalismo pudo llegar a sostener.

En la consecución del objetivo de la libertad civil, el movimiento plebeyo se enfrenta con el poder plutocrático, que desde el comienzo de la contemporaneidad, es el capitalismo, porque éste necesita para su reproducción y perpetuación la dominación de toda actividad humana. Esto implica la liquidación de la libertad o autonomía de cualquier individuo y, a la vez, también la destrucción de la República, cuya prioridad es el bien común y constituye un poder que se opone a los fines del capitalismo. El republicanismo democrático no se ha hecho nunca ninguna ilusión sobre la brutalidad de la confrontación con un enemigo tan despiadado. Por ello aquéllos que traten de destruir la República y sus fundamentos materiales, o de detener el impulso constituyente del demos organizado como Soberano, quedan excluidos de la ciudadanía: "la protección social no le es debida más que a los ciudadanos pacíficos; no hay otros ciudadanos de la República que los republicanos. Los realistas, los conspiradores no son para la misma sino extranjeros, o mejor, enemigos"[13].

Pero para que el demos pueda ser causa eficiente e instaurar su soberanía y su régimen político, ha de poseer una realidad entitativa como sujeto colectivo, más allá de su existencia atomizada como individuos aislados. Un ente de razón no es una realidad ontológica, verdadera, por mucho que los hipotéticos "membra disiecta" del mismo estén igualmente sometidos a dominación por la plutocracia. "Los muchos" han de constituirse, previamente, en "El Soberano".

Cuál es la condición de posibilidad para la constitución de la plebe en demos o sujeto capaz de luchar e imponer su soberanía. La existencia del ethos republicano. Todo nuevo sujeto colectivo histórico se caracteriza por ser el creador y portador de una nueva civiliza-

13. Robespierre, *Sobre los principios de moral política*, 5 de febrero de 1794.

14. El desarrollo pleno de las capacidades humanas, que produce la felicidad, exige la praxis, esto es, la actividad intencional que homogeneíza y dirige todas las capacidades y facultades hacia un fin , con su momento de ascesis inherente. En ese proceso de acción libremente dirigida a un fin es donde el individuo humano crea en sí nuevas capacidades y expectativas antes no existentes. Esta actividad virtuosa, pública y privada a la vez, inherentemente, produce la sensación de felicidad; La búsqueda de la felicidad es resultado del desarrollo de ethos o civilización republicana. La del ethos desarrollado por el capitalismo en las masas, y que teoriza el liberalismo como libertad de los modernos, es el del confort: consolarse en la "anaiscesía" y obtener comodidades cuyo disfrute privado no requiere esfuerzo y tan sólo

ción o ethos. Sólo una cultura que afirme la libertad como no dominación y como autodeterminación de cada individuo en todos los ámbitos de su vivir, tanto privados como públicos, convierte en una necesidad indispensable la participación, por parte de cada individuo imbuido de ella, en la actividad pública política, y le exige participar en la previa constitución de la República. El conjunto de costumbres de un individuo, basadas en el principio de la libertad, de los derechos civiles del individuo y del bien común, que lo constituyen en miembro activo, real, de la sociedad civil es, por antonomasia la cultura de la virtud Ese es el ethos republicano democrático, cuyo ideal de felicidad y de plenitud individual se fundamenta principalmente en la necesidad de desarrollo por parte de cada individuo de la actividad libremente elegida, de la que depende la felicidad, y, dentro de ella, del deseo de participación en la actividad ciudadana, y no del deseo de mero confort privado[14].

También los esclavos tienen usos y costumbres, y por tanto, cultura, pero ésta no se fundamenta en los valores constitutivos de la ciudadanía que informan las costumbres de los que sí participan activamente en la sociedad civil.

Sin este nuevo ethos ni existe nuevo sujeto, ni existe República. La tradición demo republicana, consciente de ello, otorgó una importancia fundamental a la existencia previa de este ethos civilizatorio, al que sabía imprescindible.

Así lo pensaba Rousseau: “Si no queréis más que llegar a ser alborotadores, brillantes, temibles, e influir en los otros pueblos de Europa, tenéis su ejemplo, aplicaos en imitarlo (.) Pero si por casualidad preferís mejor formar una nación libre, pacífica y sabia, que no tema ni necesite de nadie, que se baste a sí misma y que sea feliz, entonces, es preciso escoger un método completamente diferente: mantener, restablecer entre vosotros costumbres simples, gustos sanos, un espíritu marcial

consuelan; la personalidad se conforma y no se desarrolla en sus potencialidades. Referido a una versión concreta, enajenada, de desarrollo práxico, el del sensualista vicioso, escribió Walter Benjamín en su momento: "el eminente refinamiento sensual de Baudelaire, excluye todo confort. Esta incompatibilidad básica entre el placer sensual y el confort es el factor decisivo de una verdadera cultura de los sentidos" (*Parque central*, Ed. Materiales Pesados, Santiago de Compostela, ¿2003? p. 26) Sabemos que el acceso a la plenitud intelectual que posibilita el verdadero arte (ascesis estética) requiere renuncia del confort y esfuerzo. Todo tipo de felicidad, enajenada o no, exige esfuerzo, es inherente al esfuerzo que genera el autodesarrollo; el confort no. Todo individuo humano está antropológicamente necesitado de la felicidad que implica la acción, y sus sensaciones inherentes de gratificación; si no las obtiene mediante la actividad buscará sustancias que produzcan reacciones vicarias en su psique. El desideratum optimum maximum de la idea de felicidad privada o confort, propia del liberalismo o libertad de los modernos, puede encontrarse en la letra de "La casita en Canadá".

sin ambición; formar almas valerosas y desinteresadas, aplicar vuestros pueblos a la agricultura y a las artes necesarias para la vida; hacer despreciable el dinero, y de ser posible, inútil (.) viviréis en la verdadera abundancia, en la justicia, en la libertad"[15].

Es el mismo ethos o cultura nueva que Robespierre considera el fundamento de la democracia republicana porque sabía que el desarrollo de esa nueva civilización era imprescindible para la existencia de la Res Publica: "¿Entonces, cuál es el principio fundamental del gobierno democrático o popular, es decir, la energía esencial que lo sostiene y que lo hace moverse? Es la virtud (.) esa virtud que no es otra cosa que el amor de la patria y de sus leyes. Pero como la esencia de la república o de la democracia es la igualdad se deduce de ello que el amor a la patria implica necesariamente, el amor a la igualdad (.) ese sentimiento sublime supone la preferencia del interés público a todos los intereses particulares (.) ¿acaso éstas (las virtudes) son otra cosa que la fuerza del alma que se hace capaz de esos sacrificios?". Y después de introducir la oposición entre virtud y esclavitud, y achacar la esclavitud a los avaros y a los ambiciosos, esto es, a los plutócratas, y otras varias razones más, Robespierre recalca esta concepción cultural o civilizatoria de la virtud cívica: "Puesto que el alma de la república es la virtud, la igualdad, (.) todo lo que tiende a excitar el amor a la patria, a purificar la costumbres, a elevar los espíritus, a dirigir las pasiones del corazón humano hacia el interés público debe ser adoptado. (.) La debilidad, los vicios, los prejuicios son el camino hacia la monarquía. Habituados demasiado a menudo por el peso de nuestras antiguas costumbres…" [16].

Esto lo sabía también Buonarroti[17] que insiste una y otra vez en el empeño que pusieron los *montagnards* con Robespierre a su cabeza por instaurar un

15. J.J Rousseau , *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, en Oeuvres Complètes, vol. lll, *Écrits politiques*, Ed. Gallimard, Paris, 1996, pp. 1003, 1004.

16. Robespierre, *Sobre los principios de moral política*, 5 de febrero 1794. También: "La virtud en las democracias es el amor a las leyes y a la patria: ese amor conduce a la bondad de las costumbres, esta bondad de las costumbres trae consigo el amor a la patria: cuando menos podamos satisfacer las pasiones propias, más nos entregamos a las colectivas. La virtud en una democracia encierra, además, el amor a la igualdad y a la frugalidad; teniendo cada uno en este gobierno el mismo bienestar y las mismas ventajas, se debe disfrutar de los mismos placeres y atesorar las mismas esperanzas" . Voz *democracia* de La Enciclopedia.

17. "La instauración de almacenes de abundancia, las leyes contra los acaparamientos, la proclamación del principio según el cual se le confiere al pueblo la propiedad de los bienes de primera necesidad, las leyes a favor de la extinción de la mendicidad, las elaboradas a favor de las distribución de los auxilios nacionales, y la Comunidad –"communauté"–, que reinaba entonces, de hecho en medio de la generalidad de los franceses, fueron algunos de entre estos preliminares de un orden nuevo, cuyo plan se

orden nuevo civilizatorio, –un "ordre nouveaux": l'Ordine Nuovo–, fruto de la organización de la voluntad de los muchos y capaz de inspirar un vivir libre [18].

También lo sabía Benjamín Constant, el gran teórico del liberalismo, cuyo rechazo de la libertad de los "antiguos" y su defensa de la libertad de los "modernos", limitada al disfrute de bienes en la vida privada, es un ataque rabioso y certero contra el ethos o civilización republicano democrática, a la par que la expresión ideológica de una nueva civilización, que ordenaba un modo de vida al servicio del capitalismo.

Cómo llega a existir esa nueva cultura o ethos republicano democrático, sin el que no existe bloque histórico popular que luche por constituirse en voluntad soberana. Mediante la praxis individual y mediante las relaciones sociales contraídas en el ejercicio de la misma. Es la praxis, esto es, el uso de la libertad individual para elegir fines y protagonizar el propio vivir en sociedad, la que desarrolla nuevas capacidades y facultades en cada individuo y produce las nuevas pautas de comportamiento, los nuevos valores, las nuevas expectativas y necesidades que componen el ethos demo republicano: las nuevas costumbres.

Un soberano, un demos o pueblo organizado como poder es el resultado de la praxis política multitudinaria, que durante las luchas y movilizaciones que desarrollan los individuos, se estructura de forma estable, microfundamentada y va elaborando su propia cultura autónoma, o ethos: su espacio público político, deliberativo, propio, su proyecto común de vida buena y de felicidad, la confianza en sí mismo, el reconocimiento de las exigencias y demandas que surgen en cada uno de los diversos sectores sociales como resultado de la nueva experiencia.

Por dónde comenzar a crear esta nueva cultura. Ya hemos comenzado. Cada lugar en que se genere actividad autoprotagonizada es un punto de origen de un

encuentra diseñado con trazos imborrables en los famosos informes del comité de salud pública, y fundamentalmente en los que Robespierre y Saint Just pronunciaron desde la tribuna nacional. (.) La sabiduría con la que él (el gobierno revolucionario) preparó un orden nuevo mediante la distribución de los bienes y de los deberes, no podrá escapar a las miradas de los espíritus rectos." Philippe *Buonarroti, Conspiration pour l´egalité, dite de Babeuf*, Éditions Sociales, París, 1957, 2 tomos; tomo 1, pp. 47, 49. Sigue en pág. 50 el desarrollo de la idea de un nuevo orden económico y cultural, basado en la virtud pública.

18. Hasta la aparición de Antonio Gramsci en el siglo XX no volverá a haber en la izquierda una consciencia tan clara sobre la necesidad de la reforma moral y cultural , basada en la adopación de nuevas costumbres inspiradas en los valores democráticos, como condición para la aparición en el seno de la sociedad civil de un nuevo agente hegemónico o bloque social políticamente activo que opere la transformación de la sociedad. Gramsci entronca directamente con las ideas y el vocabulario de estos pensadores. La hegemonía del capitalismo liberal había hecho considerar neutral la cultura por él desarrollada.

camino, ciertamente imprevisible e impronosticable, porque su construcción depende de la multitudinaria actividad de millones de individuos, pero que genera cambios en las individualidades y desarrolla nuevos usos, nuevas expectativas, nuevas relaciones de poder, una nueva civilización. Y así lo muestra la historia.

Hacia 1880 comenzó en España una lenta tarea, desarrollada luego durante decenios, por cientos de miles de personas, en decenas de miles de micro grupos, que se dedicaban a la lectura en voz alta en tabernas y peluquerías, a la organización de cooperativas de consumo, a la educación y a la autoformación libre, a la lucha reivindicativa, a la ayuda mutua, al teatro, a la música, al esparcimiento, a recuperar y transmitir, una vez más, tras la nueva derrota, la tradición intelectual democrática, y a otras muchas actividades. Nadie sabía entonces hacia dónde iba todo eso. Entre tanto, y sin estrategas generales del movimiento que fijaran metas y mediaciones, se iba tejiendo una articulación común entre todas esas organizaciones, aún con sus disensiones y sectarismos. Su verdadera vanguardia la formaban aquellos que en cada rincón, sin presumir saber hacia dónde se iba, proponían a otros actuar establemente y crear nueva cultura, nueva capacidad de acción y de gobierno sobre el mundo inmediato, basándose en la confianza en los demás, en la esperanza en un mundo nuevo, y descubriendo a quienes lo desconocían, por no haberlo experimentado antes, la felicidad que produce la libre auto elección y la libre actividad. Todo aquello obtuvo su recompensa un 14 de abril de 1931, muchos decenios después, habiendo dejado en el camino a muchos que no llegaron a verlo, pero que alcanzaron la felicidad en el desarrollo de su auto actividad.

Del republicanismo histórico al republicanismo democrático contemporáneo. Las consecuencias de la Revolución Francesa.

> "La democracia de hoy día es el comunismo. (.) La democracia se ha convertido en principio proletario, en principio de masas. Al calcular las huestes comunistas, se pueden contar tranquilamente también a las masas democráticas. Y si los partidos proletarios de diversas naciones se unen, tendrán toda la razón para inscribir la palabra "democracia" en sus banderas" Federico Engels, "La fiesta de las naciones en Londres" conmemoración de la República francesa de 1792. Artículo publicado en *Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform* en 1846

Durante mucho tiempo, el republicanismo histórico albergó serias reservas cuando trataba de reflexionar sobre la posibilidad de que los sin nada, los excluidos, los esclavos que tenían que venderse a sí mismos por horas, se convirtieran en miembros del soberano. Los sectores sociales que habían vivido en una cultura de sometimiento y deferencia para poder subsistir, carecían de la experiencia de la libertad y de la exigencia de la no dominación, carecían del interés, y del conocimiento si quiera, por los asuntos políticos y de las capacidades desarrolladas por los que sí se habían relacionado de uno u otro modo con la libertad y con la lucha por los derechos de ciudadanía, esto es, por aquellos sectores sociales que habían ejercido de una u otra manera la libertad civil. Era el problema de la falta de virtud inherente a la carencia de ethos republicano, cuya interiorización es la que genera la antropología característica del ciudadano, con sus valores, sus nuevas y facultades, y sus exigentes expectativas. El esclavo o dominado, carente de la cultura republicana y de expectativas políticas públicas, una vez consiguiese libertades políticas podía convertirse en mera clientela corrupta al servicio de la plutocracia, de quien dependía para vivir, o aspirar, no a instaurar un orden republicano justo, sino, simplemente, a "darle vuelta a la tortilla".

Estas reservas eran más que un simple prejuicio clasista; eran una constatación realista de la antropología del individuo dominado aislado; el republicanismo sabía que el dominado interioriza su esclavitud: "…los esclavos, cuyo espíritu es tan limitado como ruin es su corazón (.) no poseen ni virtud ni grandeza de alma. El temor y el interés son los recursos de su conducta (.) La Providencia se sirve de ellos para formar los poderes tiránicos"[19]. Por ello, cuando un pensador republicano reflexionaba sobre las bases sociales potenciales sobre las que asentar la hipotética fundación de un régimen popular tomaba en consideración a las capas más pobres de la población pero siempre que poseyeran experiencia de libertad civil, o tuviesen experiencia de lucha política y acariciasen expectativas políticas y aspiraciones de tipo republicano –costumbres virtuosas– , y aún añadían a esto la necesidad de que apareciese un gran hombre que las educase– un "Licurgo", un Príncipe–.

19. Voz *Autoridad Pública* de La Enciclopedia, de Diderot y d´Alembert. Y J.J Rousseau: "Los límites de lo posible en las cosas morales son menos estrechos de lo que creemos. Son nuestras debilidades, nuestros vicios, nuestros prejuicios los que los encogen. Las almas bajas no creen en los grandes hombres: unos viles esclavos sonríen con aire burlón ante la palabra "libertad"", El C*ontrato Social*, libro lll, cap. 12.

La pérdida de la virtud, debido a la corrupción del pueblo, siempre había sido contemplada como posible por el pensamiento republicano, pero esta posibilidad resultaba aterradora porque, en contrapartida, no era capaz de dar una explicación sobre cómo regenerar la virtud perdida.

Fue la Revolución francesa el periodo en el que una experiencia masiva de luchas de clases rompe con el viejo planteamiento. Durante el periodo de 1789 a 1794 las masas populares, previamente auto educadas en las luchas de la economía moral, se organizan separadamente respecto del tercer Estado, constituyen el Cuarto Estado o Proletariado, y ejercen una actividad política cada vez más potente, al calor de cuya experiencia van fraguando un proyecto cívico de sociedad: político y económico. Aquéllos que al comienzo, se movían sólo por los derechos particulares de propiedad y por "grandes miedos", en grandes *jacqueries*, asumen luego la defensa de la República frente a los enemigos externos e internos y tratan de constituir su régimen político orgánico.

Fue el genio de Robespierre, a partir de su propia experiencia, el primero que reflexionó teóricamente sobre este asunto: "Pero cuando, mediante esfuerzos prodigiosos de valor y de razón, un pueblo rompe las cadenas del despotismo para hacer de ellas trofeos para la libertad; cuando, por la fuerza de su temperamento moral, sale, de alguna manera, de los brazos de la muerte para volver al vigor de la juventud…". Y luego, Robespierre avanza un poco más en su reflexión sobre esa "de alguna manera" sorprendente mediante la que el pueblo se ha hecho libre: "Por otra parte, se puede decir, en cierto sentido, que para amar la justicia y la igualdad, el pueblo no tiene necesidad de una gran virtud; le basta con amarse a sí mismo"[20]… Nada menos: salir del aislamiento individual, descubrirse como pueblo con un proyecto común, y amarse como comunidad de iguales.

La actividad, el hacer, la praxis era el motor de la regeneración individual y social. El "gran enigma" acababa de ser elucidado por la historia mediante un ejemplo. El mejor pensamiento democrático republicano de los dos primeros tercios del siglo XIX lo elaboraría teóricamente a partir de la propia matriz antropológica republicana: la praxeología aristotélica. Según esta concepción:

1. El ser humano es un ser práxico, es decir, tiene la necesidad antropológica de ejercer, para su desarrollo, una determinada actividad, caracterizada por estar diri-

20. Robespierre, *Sobre los principios de moral política*, 5 de febrero 1794.

gida por él mismo, conforme a fines libremente elegidos, y sin esta actividad no puede alcanzar la plenitud ni la felicidad. La actividad de este tipo se desarrolla, en gran parte en relación con la política, de forma desinteresada y no para lograr prebendas particulares. En consecuencia esta actividad tiene el fin en sí misma, es "gratuita" porque el fin es la propia ejecución por parte del individuo, mediante la que este se realiza y desarrolla. Desarrollo individual y desarrollo de la República van de la mano: en la cultura republicana la felicidad y la moralidad no son contradictorias. Para los clásicos había otro tipo de actividad denominada *poiesis*; la *poiesis* es una actividad –artesanía, cultivo– encaminada a producir un objeto distinto de sí misma, que posee luego un uso que requiere de una actividad distinta de la que lo produjo, la actividad productiva no se agota o posee una finalidad en sí misma. El que lo hace lo hace para venderlo y el que lo compra lo usa utilitariamente.

De lo dicho se concluye que el ser humano inherentemente necesita para su autoformación y el desarrollo de sus facultades, del ejercicio de la propia actividad por sí misma, y gracias a esta misma actividad crea o hace nacer en sí, y, luego, desarrolla o perfecciona, todas sus capacidades y facultades.

2. Para hacer que los hasta ahora excluidos de la vida civil y política lleguen a desear dominar la vida política, basta con hacerles descubrir su necesidad, hasta ahora desconocida, de praxis, y hacerles tomar confianza en su capacidad de hacer. La praxis autoconstruye en ellos las nuevas capacidades y valores, y paulatinamente los individuos alcanzarán la plenitud de desarrollo y reclamarán la ciudadanía.

3. Y, a su vez, para que descubran la praxis y ésta genere el desarrollo del individuo, basta con que comiencen a actuar con libre iniciativa propia, desde el plano más bajo de la actividad; aquélla que libremente organicen para conseguir, en principio, un fin utilitario distinto de la misma –"poiesis"– ; la propia actividad les hará descubrir la satisfacción que produce ella por sí misma, y les generará nuevas capacidades y facultades, antes inexistentes, y por tanto ignotas para ellos.

4. El tránsito hacia la praxis y hacia el desarrollo antropológico, hacia las nuevas metas, y hacia la plenitud están garantizados.

5. Además, el nuevo filosofar de la tradición democrático republicana que reelabora la experiencia extraída de la gran Revolución Francesa, pone como condición previa para el ejercicio emancipador el control, que se da por descontado, de la plebe sobre las capacidades y facultades del individuo –*dynameis*, fuerzas productivas– que le permiten poner en obra los medios de producción y dominar el proceso productivo o *poiesis*, que crea y recrea la civilización. Tradicionalmente este había sido el ámbito de dominio de los que trabajaban con sus manos, al extremo de que era imposible incorporar técnicas nuevas si ellos no querían, como reconoce la historiografía sobre la esclavitud.

Tanto la importancia de la praxis en el auto origen del nuevo sujeto político, como la importancia del dominio sobre los saberes que organizan el proceso productivo pueden concluirse de las citas siguientes, cuyo autor puede que sorprenda a quien las escuche: "¿Qué es la sociedad(.)? El producto de la acción recíproca de los hombres. ¿Los hombres son libres para elegir tal o cual forma social? En absoluto. Ponga usted un cierto estado de desarrollo de las facultades productivas de los hombres y tendrá tal forma de comercio y de consumo. (.) Consecuencia necesaria: la historia social de los hombres no es nunca más que la historia de su desarrollo individual. (.) los hombres al desarrollar sus facultades productivas, es decir, al vivir, desarrollan ciertas relaciones entre ellos y (.) el modo de estas relaciones cambia necesariamente con la modificación y el crecimiento de estas facultades productivas"[21]. Por ello en *La miseria de la filosofía*, escribe Marx, "de todos los instrumentos de producción, el mayor poder productivo, es la clase revolucionaria misma. La organización de los elementos revolucionarios como clase supone la existencia de todas las fuerzas productivas que podían engendrarse en el seno de la sociedad antigua"[22].

Pero, como si Marx previese que se iba a distorsionar su idea sobre las facultades individuales productivas y se acabaría excluyendo de ese conjunto de facultades que reproducen sociedad, las cualidades creativas propias del ciudadano –la virtud–, escribía en el mismo texto: "Los primeros intentos de los trabajadores para asociarse entre ellos han sido siempre bajo la forma de coaliciones. (.) Si el primer fin de la resistencia no ha sido otro que el mantenimiento de los salarios (.) el sostenimiento de la asociación pasa a ser más necesario para ellos que el del salario. Esto es hasta tal punto cierto que los economistas ingleses están completamente sor-

prendidos de ver a los obreros sacrificar una buena parte de su salario a favor de las asociaciones. (.) En esta lucha, verdadera guerra civil, se reúnen y se desarrollan todos los elementos necesarios para una batalla por venir. Una vez ha alcanzado este punto, la asociación adquiere un carácter político"[23] .

A partir de la actividad más inmediata, para defender los derechos más elementales de la libertad civil, los explotados, los esclavos descubren la satisfacción de la actividad libre no delegada, y esto les empuja a un autodesarrollo que termina convirtiéndoles en un agente colectivo que desea la acción política, tal como la concibe el ethos de la tradición republicana; es decir, la virtud.

La elaboración de Marx sobre las "fuerzas productivas" no es una teoría sobre la capacidad industrial instalada, sino sobre el origen y el desarrollo de las facultades práxicas –las *dynameis*– del individuo humano, incluidas las morales o virtud. En ella, vuelve a ser la praxis, esto es, el ejercicio de la libertad, la que da lugar a la génesis de la virtud entre los explotados; gracias a ella, "el temor y el interés" han dejado de determinar su conducta.

Todas estas ideas, radicalmente fundamentadas en la individualidad humana, en la libertad y en la praxis, son la continuación explícita de la antropología política del individuo republicano –la *Ética nicomáquea*, sin lugar a dudas–, que gracias a la experiencia de la Revolución francesa, había conseguido auto historizarse y lograba elaborar así una explicación sobre la génesis de la virtud.

Las ideas de libertad y praxis individuales, esto es, de no dominación y de autoelección creadora de cada individuo, propias de la tradición republicana fundamentan el proyecto o desideratum social más radical y exigente de la democracia: el del "reino de la libertad", o estadio de la plenitud de la libertad civil y de acceso pleno consiguiente a la libertad política, en el que incluso la *poiesis* o actividad directa de metabolismo sobre la naturaleza se convierte en acción valiosa por sí misma, que se ejecuta sólo por el deseo de autodesarrollar las propias capacidades y facultades y no está orienta-

21. Carlos Marx, "Carta a Annekov" de 28 de diciembre de 1846, original en francés, en *Misère de la philosophie*, Ed. Payot, París, 1996, pp. 44, 45, 48. Son fiables la traducción al español de Ed. Aguilar y la de Ed. Progreso de Moscú. Las mismas ideas pueden encontrarse en *La Ideología Alemana*, *Los Manuscritos de París* de 1844, *Las Tesis sobre Feuerbach, El Manifiesto Comunista*, y los demás textos fundadores de la filosofía de la praxis.

22. *Misère de la philosophie*, p. 198.

23. *Misère de la philosophie*, p. 197.

da por otro fin que éste: “de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades”.

6. Por ello, para generar esa transformación antropológica en los individuos, no se requiere de una estrategia elaborada por un grupo y encaminada a guiar desde fuera a los explotados, sino que se anime a la gente a organizarse para actuar y a resolver por sí mismos, y no de forma vicaria, las luchas en torno a los objetivos que les muevan a la acción de modo más acuciante; de ella sale el autodesarrollo de todos y cada uno y la emergencia de un nuevo ethos creador de un agente político colectivo. No es la existencia previa de un grupo organizado, sino la constitución de un ámbito público alternativo, deliberativo y práxico, es decir, cívico y político el elemento propio de la tradición que sirve a la libertad

La miseria de la filosofía que es un alegato radical contra la existencia de grupos políticos organizados al margen del movimiento, así como contra los economistas que analizan la realidad desde el exterior de la práctica, realiza, como hemos visto, un elogio encendido de la organización de los trabajadores en coaliciones La misma crítica devastadora contra toda organización estructurada al margen del movimiento se sostiene en el *Manifiesto Comunista* –“Proletarios y comunistas”, y “El Socialismo y el comunismo crítico utópicos”–, junto al elogio de quienes se han mantenido orgánicamente fieles al movimiento –Babeuf–. Y estas ideas seguirán siendo sostenidas por Marx muchos años después. Frente a quienes piensan que, sin un partido guía que acierte, gracias al estudio científico, con la estrategia acertada, no hay salvación, escribe Marx en 1866. “escribí el programa de los delegados londinenses. Lo limité intencionalmente a los puntos que hacen posible un acuerdo inmediato para la acción conjunta de los obreros y que pueden satisfacer directamente las necesidades de la lucha de clases y fomentar la organización de los obreros como clase. Los señores de París, (.) mantienen (.) una actitud despectiva hacia toda acción que dimane de la propia lucha de clases, hacia todo movimiento social concentrado…”[24]. Y en la Carta a Bolte de 23 de noviembre de 1871: “El desarrollo del sectarismo socialista y el desarrollo del movimiento obrero real se encuentran siempre en proporción inversa (.) la historia de la Internacional también ha sido una lucha continua del Consejo general contra las sectas y los

24. Carlos Marx, "Carta a Kugelmann de 9 de octubre de 1866, en Marx y Engels, *Obras escogidas* en tres volúmenes, Ed. Progreso, Moscú 1974, Vol. 2, pp. 440 y 441.

experimentos de los diletantes que tendían a echar raíces en la Internacional contra el verdadero movimiento de la clase obrera (.) En Alemania tuvimos la camarilla de Lassalle (sic) (.) una organización sectaria, y, como tal, hostil a la organización de un movimiento obrero efectivo (.) El movimiento político de la clase obrera tiene como fin último, claro está, la conquista del poder político para la clase obrera y a este fin es necesario naturalmente, que la organización previa de la clase obrera, nacida de la propia lucha económica, haya alcanzado cierto grado de desarrollo (.) todo movimiento en el que la clase obrera actúa como clase contra las clases dominantes y trata de forzarlas "presionando desde fuera", es un movimiento político. (.) así pues, de los movimientos económicos separados de los obreros nace en todas partes un movimiento político , es decir, un movimiento de la clase, (.) si bien es cierto que estos movimientos presuponen cierta organización previa, no es menos cierto que representan un medio para desarrollar esta organización"[25].

25. Carlos Marx, "Carta a Friedrich Bolte", 23 de noviembre de 1871, op. Cit., pp. 446, 447, 448.

7. El recurso a la organización a parte de un grupo de individuos que guíe a los explotados, y les oriente sobre qué hacer –teoría liberal de élites– es un desvío dramático del desarrollo político de matriz democrático republicana, pues, aún en el caso de que los esclavos obedientes, decidan desobedecer a sus amos para obedecer a estos nuevos "tutores" o "tribunos", la obediencia y la delegación impide el nacimiento y el desarrollo de las capacidades y facultades inherentes a la praxis, en las que se cifra la virtud republicana y que posibilitarían crear un orden nuevo, un nuevo ethos o cultura, sobre la sociedad, ya que la división del trabajo impuesta por el "orden" delegativo bloquea en su génesis.

Vanguardia es aquélla gente que tiene experiencia de lo que implica la libre actividad e interpela a otros a que se sumen a la acción y a la deliberación entre iguales, no quienes exigen la sumisión delegativa de los demás.

Para concluir

Como el lector recuerda comencé resaltando la diferencia de sentido que existe entre diversos conceptos políticos de la tradición republicana y el

liberalismo. A lo largo del texto he ido desarrollando otras nociones de la tradición republicana que son también incompatibles con el liberalismo. La idea de libertad como independencia, esto es, como verdadera no dominación o no sometimiento, tanto en el ámbito público político como en el civil privado, lo que excluye que el asalariado, sometido a *allieni iure* sea considerado formalmente libre, y se ignore voluntariamente la esclavización de los individuos en ese importante ámbito civil que es el trabajo; la idea de felicidad como principio que depende de la Res Pública y de sus leyes, la necesidad de la praxis y de la praxis política para el desarrollo pleno de la individualidad y, en consecuencia, la negación de la teoría liberal de elites, también en el ejercicio de la política. La importancia dada a la cultura o civilización y a la virtud o moral público política como elemento del que depende orgánicamente la política a la par que el desarrollo de la antropología de cada individuo, etc. Todo ello debe dejar claro que no existe entre ambas tradiciones otra relación que la de la oposición y el enfrentamiento.

La Renta Básica como proyecto socialista

Erik Olin Wright

PONENCIA PRESENTADA EN EL CONGRESO ANUAL DE LA UNITED STATES BASIC INCOME GUARANTEE NETWORK EN MARZO DE 2005

La mayor parte de las discusiones sobre la Renta Básica (RB) giran alrededor de dos grupos de cuestiones: el primero, las implicaciones normativas de la RB para distintas concepciones de la justicia; el segundo, los problemas prácticos de sostenibilidad de la RB dado un ámbito de consideraciones económicas que incluyen los efectos sobre los tipos impositivos, los incentivos, el mercado laboral, etc. Realmente se trata de importantes cuestiones, pero yo quiero explorar un tema diferente: ¿en qué aspectos puede una RB garantizada ser considerada parte de un amplio desafío socialista al capitalismo?

Esto puede parecer a alguna gente una cuestión irrelevante, quizás incluso estúpida, ya que la misma idea de socialismo ha perdido mucho de su atractivo político e intelectual en los últimos años. La idea de que hay una alternativa sistémica factible al capitalismo, sea en el sentido de un diseño viable de instituciones económicas alternativas, sea en el de un objetivo políticamente alcanzable, parece muy rocambolesco incluso a mucha gente que aún mantiene las críticas tradicionales socialistas al capitalismo.

Creo que tiene aún sentido hablar del desafío socialista al capitalismo incluso en ausencia de un diseño claro y bien articulado de instituciones socialistas. Lo que podemos tratar de hacer es articular un conjunto de principios socialistas anticapitalistas y usarlos para indicar si los movimientos van en una dirección socialista incluso si no tenemos una clara comprensión de nuestro destino. Como cuando nos orientamos con una brújula que nos señala la dirección en que nos movemos, pero sin un mapa que muestre todo el camino desde el punto de partida hasta el destino. Lo que conlleva peligros, claro: podemos encontrar abismos que no podemos sortear, así como obstáculos imprevistos que nos fuercen en una dirección que no habíamos proyectado. Pero también puede ser el caso que si nosotros queremos abandonar el mundo social en el que vivimos no tenemos mejor recurso que estos principios orientadores, más que destinaciones conocidas de antemano.

Esta forma de pensar acerca del socialismo rechaza la simple dicotomía capitalismo contra socialismo. Esto implica que las sociedades capitalistas difieren en cómo son de "socialistoides" –para usar una vieja expresión derechista– y que, con respecto a los valores y las aspiraciones socialistas emancipatorias, es mejor estar en una sociedad capitalista con fuertes elementos socialistas que en una sociedad capitalista sin estos elementos. Cosa que deja abierta la cuestión de hasta cuán lejos deben llegar estos principios, cuán estrechos son los límites de las posibilidades impuestas por el capitalismo, y si algunas rupturas más profundas con las instituciones capitalistas serían necesarias para posteriores avances. No sé si una larga secuencia de movimientos socialistas dentro de los espacios institucionales permitidos en el capitalismo podría conducir acumulativamente a una metamorfosis del propio capitalismo o si al final llegaría a límites infranqueables. No sé cómo responder a estas cuestiones y sospecho que no pueden responderse. En ausencia de una respuesta convincente, lo mejor que podemos hacer entonces es trazar los criterios que nos orienten hacia un cambio progresivo sin un claro destino.

Si se está de acuerdo en que esto es una buena manera de pensar sobre la idea de un desafío socialista al capitalismo, la cuestión entonces se transforma en la siguiente: ¿cuáles son los principios que nos dicen si nos estamos moviendo en la dirección correcta y cómo la RB puede contribuir a este movimiento?

Tres principios de un desafío socialista al capitalismo

Hay muchos principios posibles que nos pueden guiar por la senda socialista. Voy a detenerme en tres:

1. *Fortalecer el poder obrero frente al capital.* Este es uno de los temas centrales del pensamiento socialista, especialmente en su versión marxista: el socialismo es un sistema de producción en el que la clase obrera es la clase dominante; el capitalismo es un sistema en el cual la clase capitalista es la clase dominante. Dentro del capitalismo, entonces, los cambios sociales que fortalezcan el poder obrero pueden ser considerados como movimientos en la dirección del socialismo aunque no amenacen inmediatamente el dominio del capital en sí.

2. *Desmercantilizar la fuerza de trabajo*. Este es también un tema familiar en las discusiones socialistas. Una de las características distintivas del capitalismo es que la gente que no dispone de medios de producción debe vender su fuerza de trabajo en el mercado laboral a un empleador para poder adquirir sus medios de subsistencia. Ello recibe a veces el nombre de mercantilización del trabajo (o quizás más precisamente, de la fuerza de trabajo) puesto que la capacidad de trabajar de la gente es tratada como si fuera una mercancía. En la medida que los trabajadores puedan tener sus necesidades cubiertas fuera del mercado mediante algunos mecanismos de provisión social, su fuerza de trabajo es desmercantilizada. La mercantilización es así una variable y se puede hablar del grado de mercantilización o desmercantilización de la fuerza de trabajo. Si el socialismo es una economía directamente orientada a la satisfacción de las necesidades más que a la maximización del beneficio, entonces la desmercantilización de la fuerza de trabajo puede ser interpretada como un movimiento en la dirección del socialismo.

3. *Fortalecer el poder de la sociedad civil para conformar las prioridades del uso del excedente social y de la organización de la actividad económica*. Este tercer punto es el menos familiar, y quizás el más controvertido. Implica un contraste entre lo que llamo Estatismo y *Social*ismo. Ambas son formas de organización económica no capitalista. En el Estatismo, el poder del estado juega el papel principal en la asignación del excedente social entre prio-

ridades alternativas y en la dirección del proceso productivo. Como claramente fueron los sistemas de dirección económica altamente burocratizados en países como la Unión Soviética. En contraste, en el socialismo lo que podría ser llamado sin mucho rigor "poder social" juega este papel. Esto es una idea mucho menos clara que el Estatismo, y en efecto mucha gente usa el término "socialismo" para referirse a lo que aquí he llamado Estatismo. La idea de un socialismo enraizado en el poder social supone dos nociones cruciales. En primer lugar, la idea de que el poder social configure el uso del excedente social significa que las prioridades de inversión al nivel macro son decididas mediante una deliberación democrática, participativa y vigorosamente pública más que mediante el ejercicio del poder económico privado en el mercado o el ejercicio del mando autoritario burocrático mediante el estado. En segundo lugar, a un nivel más micro, las asociaciones colectivas en la sociedad civil están directamente comprometidas en actividades económicas para satisfacer las necesidades. Esta producción orientada a las necesidades no está organizada mediante los mercados o por las burocracias estatales, sino mediante la autoorganización de los actores colectivos de la sociedad. Lo que se llama en algunos círculos "economía social". Podría incluir aspectos como el cuidado de los menores, de las personas mayores y servicios de cuidado de la salud en el hogar, servicios recreativos, y una gran cantidad de actividades culturales y artísticas. La producción de estos servicios en la economía social –y esto debe ser enfatizado–, es social, no privada: no se trata aquí de trasladar el cuidado de los menores o de las personas mayores del ámbito del mercado o de la provisión estatal hacia la familia. Más bien la economía social está construida alrededor de la provisión pública de estos servicios mediante la asociación colectiva más que por el estado o el mercado. El socialismo, entonces, combina la deliberación democrática sobre amplias asignaciones de inversión con la autoorganización asociativa voluntaria de la actividad económica. Como en los otros dos principios, la influencia del poder social sobre la economía es una variable y así podemos concluir que nos movemos en una dirección socialista cuando esta influencia aumenta.

Renta Básica y socialismo

Si aceptamos estos tres principios –fortalecer el poder obrero frente al capital, desmercantilizar la fuerza de trabajo y fortalecer el poder social sobre

la actividad económica– como criterios para movernos del capitalismo hacia el socialismo, la siguiente cuestión sería cómo las distintas propuestas de las reformas institucionales dentro del capitalismo pueden contribuir de una u otra forma a estos tres objetivos. Por ejemplo, las reformas de los fondos de pensiones que dieron a los sindicatos un potencial para ejercer control sobre el poder de las corporaciones, como defiende William Greider, podrían ser vistas como contribuciones de alguna forma hacia el tercer criterio. ¿Qué decir de la RB? Argumentaré que la RB puede ser vista como una reforma socialista a partir de los tres criterios expuestos. Por supuesto, el alcance de cómo la RB contribuye al proyecto socialista depende en aspectos importantes de su cuantía, y esto depende de la sostenibilidad de la RB en términos estrictamente económicos según todas las habituales razones que han sido exploradas en los debates sobre esta propuesta. En beneficio de mi argumento, de momento haré dos supuestos: en primer lugar, una RB incondicional de una cuantía que posibilitaría a una persona vivir decentemente, aunque sin el menor lujo. Esto es, el nivel de la asignación es suficientemente alto para que la salida del mercado laboral capitalista sea una opción posible. En segundo lugar, asumiré que una asignación de la mencionada cuantía no genera problema de incentivo ni para los trabajadores ni para los inversores, de forma que la asignación no resultase insostenible a lo largo del tiempo. Con estos supuestos, la RB contribuiría a cada uno de los tres principios del proyecto socialista.

1. Renta Básica y el equilibrio del poder de clase. Una RB generosa tiene el potencial de contribuir a largo plazo al fortalecimiento del poder del trabajo respecto al capital por tres razones. Primera, en la medida que el mercado laboral se vuelve más limitado en una economía capitalista con RB, el poder de negociación individual de los trabajadores aumentará. Segunda, en general los trabajadores están en una mejor posición negociadora cuando el mercado laboral es limitado. Y tercera, la RB es, en caso de huelga, una especie de caja de resistencia incondicional e inagotable, cosa que contribuiría al fortalecimiento del movimiento obrero. Incluso si la RB no estuviera acompañada por leyes adicionales más favorables para la organización sindical, se podría de esta manera reforzar la capacidad obrera para luchar por sindicatos. Hoy en día los defensores de los sindicatos, en algunos lugares y ocasiones, han argumentado contra la RB por diversas razones. A veces los sindicalistas objetan a la RB de la misma forma en que

son a veces hostiles al bienestarismo, a saber: que podría ser un instrumento mediante el cual los que trabajan duro deberían mantener a los vagos. Pero también existe un argumento más directamente ligado al poder sindical: el miedo de que con una RB los trabajadores no tendrían necesidad de los sindicatos. Si la única función de los sindicatos fuera garantizar unos niveles de vida mínimos, entonces sí que la RB podría representar una inquietud realista. Pero en la medida en que los sindicatos también se ocupan de la organización del proceso laboral, de las condiciones de trabajo, del trato justo dentro de las disputas, etcétera, la RB no amenazaría la función de los sindicatos. En cualquier caso, la capacidad añadida para la lucha que proveería la RB probablemente representaría un mayor beneficio que cualquier reducción marginal de las funciones de la organización colectiva.

2. Desmercantilizar el trabajo. El efecto más obvio de la RB es la desmercantilización parcial del trabajo. Un aspecto de la RB que mayor atención ha recibido y que está expresado en el toque de rebato de Philippe Van Parijs: "libertad real para todos". Si una RB sostenible provee un nivel de subsistencia culturalmente aceptable, entonces ello significa que las necesidades básicas de la población están cubiertas sin la compulsión de tener que entrar en el mercado de trabajo.

3. Ampliar el potencial para la economía social. La RB puede parecer, a primera vista, que no tenga demasiada relación con el principio socialista de aumentar el poder social sobre la actividad económica. Después de todo, la RB es una transferencia individual y no existen constricciones acerca de lo que deban hacer los individuos con ella. En tales términos, parece una reforma puramente individualista.

Creo que esta es una forma muy limitada de entender las implicaciones de la RB. Ya hemos visto cómo la RB puede tener consecuencias colectivas mediante la mejora del poder del trabajo respecto al capital. La RB también, en mi opinión, tiene el potencial de crear las condiciones para una economía social mucho más extensa y profunda. La economía social es una manera alternativa de organizar una actividad económica distinta tanto de la provisión del mercado capitalista como de la provisión del estado. Su característica principal consiste en la producción organizada por colectivi-

dades directamente para satisfacer las necesidades y no sujeta a la disciplina de la maximización de las ganancias ni a la racionalidad tecnocrática-estatal. Una parte importante de esta actividad supone la provisión de varias clases de servicios, muchos de los cuales son bastante intensivos en trabajo. Uno de los principales problemas que los actores colectivos deben hacer frente en la economía social es generar un nivel de vida decente para los proveedores de estos servicios. Por supuesto esto es un problema crónico en las artes, pero también afecta a los esfuerzos de las comunidades para organizar los servicios de la economía social para varios tipos de actividades de atención. La RB resuelve substancialmente este problema. La RB puede ser vista como una transferencia masiva del excedente social desde el mercado capitalista hacia la economía social, desde la acumulación del capital a lo que puede ser llamada acumulación social –la acumulación de la capacidad de la sociedad para la autoorganización de las actividades económicas orientadas a las necesidades.

La RB, sin más, solamente contribuye a resolver uno de los problemas a los que enfrenta una economía social fortalecida, es decir, la ruptura del lazo entre las condiciones mínimas de vida y la participación en el mercado de trabajo capitalista. No ofrece capital para infraestructuras ni contribuciones no laborales para la economía social. Como tal, el enriquecimiento de la producción económica social mediante la RB estará limitado probablemente a los servicios intensivos en trabajo. Pero también la RB aporta un subsidio para la actividad política, para el asociacionismo, para los movimientos sociales ya que éstos también dependen sobre todo del tiempo y el esfuerzo de la gente. Y esto a su vez puede mejorar las perspectivas de una gama más extensa de reformas que eventualmente ampliaría el espacio para avanzar hacia el socialismo.

Conclusión

Todo esto puede parecer disonancia cognitiva. El socialismo en cualquier sentido de la palabra parece muy lejos de la agenda de la política Americana en el contexto actual. Y, por supuesto, si estoy en lo cierto que una RB generosa podría contribuir de una forma importante a revitalizar el desafío socialista al capitalismo mediante la desmercantilización parcial del trabajo, el fortalecimiento de los trabajadores y ampliando la economía social fuera del mercado, entonces la RB está incluso más alejada de la

agenda de lo que podríamos pensar. Pero aún así, no viviremos bajo la nube del triunfalismo capitalista derechista por siempre. Habrá nuevos episodios de políticas progresivas e igualitarias incluso en América. Y cuando estos episodios vengan, la RB debería ser un tema prioritario no simplemente a causa de su concordancia con algunos presupuestos fundamentales de la justicia social, sino porque puede contribuir a una amplia transformación del propio capitalismo.

Traducción para sinpermiso de Julie Wark y Daniel Raventós

Sobre la universalidad del lenguaje y de los derechos

El conocimiento incorporado en los sistemas cognitivos humanos

Noam Chomsky

Hace ya treinta y dos años, en un momento de debilidad acepté dar una charla con el título: "El lenguaje y la libertad". Cuando tuve que empezar a darle vueltas al asunto me di cuenta de que a buen seguro tenía algo que decir acerca del lenguaje y que también podía decir cosas de interés acerca de la libertad, pero la palabra "y" me ponía en un brete. Puede que exista algún hilo que conecte lenguaje y libertad, y no cabe duda de que se han dicho cosas interesantes sobre el particular, pero en lo sustancial se trata de un vínculo extremadamente fino. Lo mismo le ocurre al tema del que me ocupo aquí, "la universalidad del lenguaje y de los derechos". Pueden decirse cosas interesantes sobre la universalidad del lenguaje y sobre la universalidad de los derechos humanos, pero con el conectivo todo se complica.

La mejor forma de proceder que se me ocurre es tratar de decir algo sobre la universalidad del lenguaje y algo sobre los derechos humanos, y luego ensayar algunas puntadas sobre las posibles conexiones entre ambos, dando por sentado que se trata de un problema cuya resolución está pendiente de ulteriores investigaciones.

Para empezar por algún lado, ¿qué podemos decir acerca de la universalidad del lenguaje? Creo que la forma más eficaz de abordar el asunto es tomándolo dentro del contexto de lo que se ha denominado "el

enfoque biolingüístico", un acercamiento al lenguaje que presupone que la capacidad de adquirir y usar el lenguaje es una cualidad de la biología humana. Este enfoque empezó a tomar cuerpo a principios de la década de 1950, en gran parte influido por los desarrollos de la matemática y de la biología, y tuvo una fértil interacción con la principal línea de investigación del momento sobre las facultades mentales, la llamada "revolución cognitiva". Soy de la opinión que sería más apropiado describirla como una segunda revolución cognitiva, puesto que en realidad consistió en rescatar y ampliar el ámbito de aplicación de la perspectiva y los resultados de la revolución cognitiva de los siglos XVII y XVIII. Una primera revolución, por cierto, que ha estado sumida en un olvido deplorable y que en lo sustancial aún sigue siendo poco conocida, a pesar de que existen algunas investigaciones históricas apreciables sobre las teorías del lenguaje y de la mente del racionalismo y del romanticismo.

En la década de 1950 era algo común pensar que el estudio del lenguaje y de la mente constituía una provincia de las ciencias de la conducta. Como su propio nombre indica, su objeto de estudio era la conducta y, en la lingüística, también sus productos: los textos, acaso un corpus producido por los hablantes. La teoría lingüística consistía en un conjunto de métodos de análisis –básicamente, segmentación y clasificación– organizados a partir de supuestos muy limitados sobre las propiedades estructurales y su composición. En una conferencia pronunciada en el año 1955, el reconocido investigador estadounidense Martin Joos apenas exageró cuando señaló que la lingüística tomó una "orientación decisiva" cuando se decidió que el lenguaje puede "describirse sin suponer ninguna condición preexistente que establezca en qué debe consistir una lengua". Por lo general los enfoques que prevalecieron en las ciencias de la conducta fueron del mismo tenor. Por supuesto, ninguno de ellos defendía abiertamente la incoherente noción de "tabula rasa". Pero era muy común suponer que, aparte de alguna constricción proveniente de ciertas propiedades elementales presentes en el entorno (una "cualidad espacial" –de acuerdo con el influyente enfoque de W.V. Quine– que presuponía la existencia de, por ejemplo, una capacidad humana innata para distinguir los colores y ordenarlos por su grado de similitud), de hecho se podía explicar todo lo que saben y hacen los organismos, incluidos los organismos humanos, a partir de mecanismos de aprendizaje indiferenciados.

La asunción del enfoque biolingüístico significó pasar de estudiar la conducta y sus productos a investigar los sistemas cognitivos internos, incluidos los mecanismos de procesamiento de información, que participan en la acción y la interpretación (y, en un nivel más básico, también supuso pasar a investigar las bases de nuestra naturaleza biológica implicadas en el crecimiento y desarrollo de esos sistemas internos). El propósito era descubrir lo que ya en el siglo XVI Juan Huarte describió como la propiedad esencial de la inteligencia humana: la capacidad de la mente humana para "engendrar en sí misma y por sí misma los principios en los que reside el conocimiento"; ideas que fueron desarrolladas en los años subsiguientes siguiendo caminos muy promisorios.

En el caso del lenguaje, "los principios en los que reside el conocimiento" son aquellos asociados a la facultad del lenguaje, una capacidad lingüística interna distinta de cada uno de los sistemas simbólicos culturalmente concretos (inglés, español, guaraní) que coloquialmente denominamos "lengua". El conocimiento incorporado en esos principios internos incluye una gran diversidad de capacidades, que van desde la discriminación de sonidos, la conformación de patrones estructurales y la asignación de significados. Incluso en los dominios más elementales nuestro saber incorporado es realmente intrincado. Para tomar un vocablo que interesó a los empiristas británicos, piénsese en la palabra *río* como parte de nuestro conocimiento innato (una "noción común", dicho en lenguaje del siglo XVII). Thomas Hobbes sugirió que los ríos eran mentalmente individualizados por su lugar de nacimiento. Aunque hay algo de verdad en esta observación, no es suficientemente precisa y apenas consigue arañar la superficie de nuestra comprensión intuitiva del concepto. Nótese que, paradójicamente, el río Charles podría haber sufrido serias modificaciones y aún así continuar siendo el mismo río; sin embargo, en otros casos en absoluto podría considerarse idéntico a pesar de ser objeto de cambios que el común de los mortales consideraría leves. Seguiría siendo el río Charles si se revirtiera el sentido de su curso (como Stalin planeó hacer con el Volga), si se dividiera en tramos separados que convergieran en un nuevo lugar, o si el H_2O fuera substituido por sustancias químicas de distinta naturaleza procedentes de los vertidos de alguna fábrica. Sin embargo, dejaría de ser un río si sus riberas se fijaran para siempre y fuera utilizado para la navegación fluvial (en cuyo caso sería un canal, no un río), o si algún cambio apenas percepti-

ble en las condiciones físicas endureciera su superficie, se le pintara una línea en el medio y se lo utilizara para conducir en dirección a Boston (en cuyo caso sería una autopista).

Viéndolo así reparamos en propiedades más intrincadas, que varían de forma compleja con cada una de las circunstancias mentalmente construidas, e independientemente de lo simples que puedan ser las palabras estudiadas. Tales evidencias ponen en entredicho una aproximación al asunto de la referencia –para ser más precisos, al acto de referir, la utilización de palabras para hablar de cosas y acontecimientos del mundo– basada en una relación mística e inmutable entre palabra y objeto. La investigación de estos problemas abarca desde Aristóteles a los empiristas británicos, pero el grueso de sus logros ha caído en el olvido. Hoy podemos decir que los conceptos humanos –incluso los más elementales– son por entero diferentes a todo lo que hasta ahora hemos podido averiguar sobre la conducta simbólica o comunicativa animal, lo cual, dicho sea de paso, añade otro serio problema a la teoría de la evolución. Los problemas aumentan exponencialmente cuando pasamos de las palabras a las expresiones que se construyen a partir de las mismas. El conocimiento que los humanos incorporan en sus sistemas cognitivos es sumamente intrincado y sutil.

Una tarea primordial de la investigación consiste en determinar qué principios están en la base del más amplio número posible de lenguas. Un problema aún más complejo estriba en descubrir en qué consiste lo que Huarte llamó “la capacidad de engendrar” estos principios de lenguaje interno: lo que en términos actuales denominaríamos las capacidades biológicas supuestamente uniformes que constituyen la facultad humana del lenguaje y que permiten la adquisición de una amplia variedad de lenguajes internos. Adaptando un término tradicional a un nuevo contexto, en realidad de lo que trata la “gramática universal” es de la capacidad de engendrar un lenguaje interno. Las propiedades universales del lenguaje captadas por la gramática universal constituyen, en efecto, el componente genético de la facultad del lenguaje.

Una cala teórica significativa de la primera revolución cognitiva consistió en suponer que las propiedades del mundo informalmente denominadas mentales pueden tener que ver con capacidades ilimitadas de un órgano finito. Es lo Wilhelm von Humboldt llamó el “uso infinito de medios finitos”. En una línea parecida, Hume descubrió que nuestros juicios

morales tienen un alcance ilimitado pero deben fundarse en principios generales que constituyen nuestra naturaleza, siendo estos principios algo más que nuestros meros "instintos originales". Esta observación sitúa el problema de Huarte en un dominio distinto, en el que quizá hallemos una parte del fino hilo que conecta la búsqueda de universales cognitivos con la de universales humanos.

A mediados del siglo XX fue posible enfrentar este tipo de problemas de una forma más substantiva. A partir de entonces hubo una comprensión más cabal, mediante el estudio de las funciones recursivas, de la existencia de sistemas generativos finitos de un alcance ilimitado (aunque bien es verdad que no todos funcionan así), que mediante una reformulación adecuada permitirían profundizar en viejos problemas que hasta entonces habían permanecido inexplorables. Humbold se refirió al uso infinito del lenguaje, lo cual es distinto del alcance ilimitado de los medios finitos que caracterizan al lenguaje, donde un conjunto finito de elementos produce una gama potencialmente infinita de expresiones discretas: discretas porque hay sentencias de seis palabras y hay sentencias de siete, pero no de 6'2 palabras; infinito porque la longitud de una oración no tiene un límite (puede añadirse un "pienso que" al principio de cualquier sentencia). Otro factor que influyó en la puesta al día de la revolución cognitiva fue la influencia del trabajo de los etólogos, que entonces empezaba a ser algo más conocido, con su preocupación por las "hipótesis sobre los aspectos innatos de los organismos infrahumanos" (Nikolaas Tinbergen) y los "a priori humanos" (Konrad Lorenz), que a buen seguro están en la misma línea. También podría adaptarse este armazón conceptual al estudio de los órganos cognitivos humanos (por ejemplo, la facultad del lenguaje) y su naturaleza genéticamente determinada, la cual juega un papel determinante en la construcción de la experiencia y en la regimentación del proceso general de desarrollo (al igual que ocurre con otros aspectos del crecimiento de los organismos, incluidos los sistemas visual, circulatorio y digestivo de los humanos).

Pero los esfuerzos por perfilar y refinar los enfoques metodológicos de la lingüística estructural no dieron buen resultado, revelando lo que parecían ser limitaciones intrínsecas a su capacidad para dar cuenta del alcance del lenguaje humano, así como el complejo y sutil conocimiento incorporado en los sistemas cognitivos de los hablantes. Cada vez esta-

ba más claro que ni siquiera los elementos más simples del lenguaje –por no hablar de los más complejos– tenían la propiedad de ser "el eslabón en una cadena", condición necesaria para la aplicación de enfoques basados en la segmentación y la clasificación. En realidad se relacionan de forma indirecta con su morfología fonética. Su naturaleza y propiedades están fijados en el lenguaje interno. El lenguaje interno es el sistema computacional que determina el conjunto ilimitado de expresiones. Estas expresiones, a su vez, pueden ser vistas como "instrucciones" a otros sistemas que son utilizados tanto para las operaciones mentales como para la producción e interpretación de signos externos. Hablando de las ciencias de la conducta en términos más generales, un estudio más concienzudo de los mecanismos de aprendizaje antes mencionados evidenció que los problemas no sólo eran formales, sino de fondo, de modo que en poco tiempo las diversas disciplinas se replantearon la validez de los conceptos fundamentales de este enfoque.

De lo cual se dedujo naturalmente que el supuesto que afirma la existencia de un lenguaje interno incorporado en un hablante competente –el sistema integrado de reglas y principios a partir del cual pueden derivarse las expresiones de una lengua– dista mucho de ser propiamente una teoría. Debe de haber algún modo en que el niño seleccione el lenguaje interno a partir del flujo de la experiencia. El problema tiene un aire de familia con lo que Charles Sanders Pierce denominó *abducción* en sus investigaciones sobre la naturaleza del descubrimiento científico. La investigación científica sería una tarea imposible si no existiera lo que Peirce llamó un "límite sobre las hipótesis admisibles", a saber: sólo puede existir un cierto número de teorías compatibles con los datos relevantes. En el caso del lenguaje se observó que la gramática universal impone a los sistemas de reglas un formato suficientemente restrictivo como para que el niño, de entre todos los elementos lingüísticos que recibe, pueda contrastar y tantear aquéllos compatibles con los datos disponibles y pueda así realizar una selección, de modo que sólo una pequeña parte serán efectivamente tomados en consideración en el curso de la adquisición del lenguaje. De lo cual se infiere que el formato debe de ser muy articulado y adaptado a cada lengua. El problema teórico más difícil que enfrentó la lingüística fue el de descubrir los principios de la gramática universal, la cual determina la elección de las hipótesis, los lenguajes internos realmente accesibles.

Al mismo tiempo se evidenció que para la capacidad lingüística, como para otras capacidades biológicas, aún queda pendiente un problema más desafiante: descubrir qué leyes determinan las mutaciones con posibilidades de éxito, así como la naturaleza de los organismos complejos. Pero, a pesar de que parte del trabajo precedente estuviera guiado por preocupaciones que remiten directamente a la cuestión de la universalidad del lenguaje, la investigación de estos factores pareció demasiado periférica como para prestarle una atención preferente: a medida que estos factores se desarrollan disminuye el papel atribuido a la gramática universal como propiedad distintiva de cada una de las lenguas (y obsérvese que esto, por razones obvias, hace más viable el estudio de la evolución del lenguaje).

A principios de la década de 1980, en la lingüística se produjo un cambio substancial de perspectiva que implicó una reformulación notable de los problemas fundamentales a abordar, abandonándose por completo la concepción formal de la teoría lingüística en favor de un enfoque que buscaba establecer el conjunto finito de los lenguajes internos que pueden aprenderse (excepto para el caso de la elección léxica). Este cambio fue muy provechoso para el programa de investigación, puesto que alentó una miríada de investigaciones empíricas en un espectro amplio de lenguas tipológicamente muy diversas, planteó preguntas teóricas enteramente nuevas, llegó a ofrecer respuestas que conseguían satisfacer parcialmente los interrogantes de más ardua resolución y revitalizó áreas teóricas tan relevantes como las de la adquisición y el procesamiento lingüísticos. El cambio de perspectiva también conllevó la eliminación de ciertas barreras conceptuales fundamentales que obstaculizaban la investigación rigurosa de aspectos más profundos asociados al desarrollo del lenguaje. En esta concepción revisada de “principios y parámetros” la adquisición del lenguaje se disocia de los principios prefijados de la gramática universal, de modo que no impone la conclusión de que para restringir el espacio de hipótesis admisibles el formato proporcionado por la capacidad lingüística innata deba ser muy articulado y particularizado. Esto abre nuevas vías para el estudio de la universalidad del lenguaje.

Desde los orígenes de la biología moderna se ha reconocido que los aspectos generales de la estructura y el desarrollo restringen el crecimiento de los organismos y su evolución. Esta formulación de la noción de restricción se ha aplicado a una amplia gama de problemas del desa-

rrollo y de la evolución de los organismos, que van desde la división celular hasta la optimización de la estructura y funciones de las redes corticales.

Si partimos del supuesto de que la capacidad lingüística tiene las mismas propiedades generales que las demás capacidades biológicas, entonces debemos buscar tres factores que conforman el crecimiento del lenguaje en el individuo:

1. Los factores genéticos, que atañen al asunto de la gramática universal. Éstos interpretan parte de lo que ocurre en el ambiente en clave de experiencia lingüística y determinan el curso general de desarrollo de las lenguas adquiridas.

2. La experiencia, que permite que haya variación dentro de una gama limitada de posibilidades.

3. Los principios que no están específicamente relacionados con la capacidad lingüística, incluidos los principios de computación eficiente, que se supone que deben tener un significado particular para sistemas como el lingüístico, determinando los rasgos generales que deben tener las lenguas que pueden aprenderse.

Profundizar en lo que hemos visto hasta aquí nos obligaría a entrar en una discusión técnica que rebasaría los propósitos del presente texto. Permítaseme solamente añadir que creo que es justo decir que en los últimos años ha habido grandes avances en tratar de explicar los principios básicos considerando terceros factores, mejorando así la definición del problema de cuáles son las propiedades concretas que determinan la naturaleza del lenguaje (que ha sido, de hecho, el problema central del estudio del lenguaje desde sus orígenes hace miles de años, y que hoy toma formas enteramente nuevas).

Cuanto más se avanza en explicar los principios en estos términos, más allanado queda el terreno para una comprensión cabal de los universales del lenguaje. Sin embargo, hay que tener muy en cuenta que cualquier avance deja aún pendientes muchas preguntas que surgieron hace ya muchos siglos. Entre estos interrogantes está el del misterio del uso creativo y coherente que corrientemente hacemos del lenguaje, el

cual constituye un problema central de la ciencia cartesiana.

***

Ahora nos trasladamos a los dominios de la voluntad, la elección y el juicio, y vamos a tratar de vislumbrar los finos hilos que acaso conectan asuntos propios de la investigación científica con problemas esenciales de la vida humana, muy particularmente el controvertido problema de la universalidad de los derechos humanos. Una posible vía para establecer conexiones es proceder a través de la línea apuntada por Hume: su observación de que la ilimitada variedad de los juicios morales –como el alcance ilimitado del conocimiento lingüístico– debe fundarse en principios generales que son parte constitutiva de nuestra naturaleza, aunque éstos están más allá de nuestros "instintos originales" (los cuales, dicho sea de paso, Hume incluyó entre los "instintos naturales" en los que se basan el conocimiento y las creencias).

En los últimos tiempos ha habido interesantes trabajos en filosofía moral y en ciencia cognitiva experimental que han aplicado estas ideas, apuntando la existencia de lo que parecen ser intuiciones morales profundamente arraigadas que a veces revelan una naturaleza realmente sorprendente, y que sugieren que el funcionamiento de los principios internos debe ser explicado por algo más que el aprendizaje y el condicionamiento. Para ilustrar este punto tomaré un caso real que nos remite directamente a la cuestión de la universalidad de los derechos humanos.

En el año 1991 el Economista Jefe del Banco Mundial redactó un memorando interno sobre la contaminación atmosférica en el que se justificaba que el Banco debía animar a los países ricos a reducir sus emisiones contaminantes para que los países pobres pudieran contaminar más. La razón era que "el cálculo de los costes sanitarios debidos a la contaminación atmosférica se hace a partir del incremento esperado de la morbilidad y de la mortalidad", de modo que es racional que "los perjuicios que la contaminación causa en la salud" se trasladen a los países más pobres, donde la tasa de mortalidad es más alta y los salarios más bajos. Existen otros factores que conducen a la misma conclusión: por ejemplo, el hecho de que "las preocupaciones estéticas que conlleva la contaminación" son mayores en los países ricos. Con especial minuciosidad observó que la lógica de su informe era "impecable", y que sería fácil darle la vuelta a cualquier "razón moral" o "preocupación social" que se le

pudiera oponer y que, si fuera necesario, estas objeciones "podrían reformularse presentándolas como un ataque a las propuestas liberalizadoras del Banco".

El memorando salió a la luz y desencadenó un vendaval de protestas muy en la línea del Ministro de Medio Ambiente brasileño, quien dirigió una carta al economista jefe en la que le decía que "su razonamiento es perfectamente lógico, pero completamente insensato". El Ministro acabó siendo cesado, mientras que el autor del informe fue nombrado Secretario del Tesoro por el Presidente Clinton, y hoy es el Presidente de la Universidad de Harvard.

La reacción dio lugar a respuestas evasivas y a desmentidos que no vale la pena reproducir. Lo relevante del caso es la casi completa unanimidad del juicio moral que calificaba el razonamiento de insensato, aunque lógico. Este hecho merece un análisis más cuidadoso, esta vez dirigiendo nuestra atención hacia la historia moderna de las teorías sobre derechos humanos.

La codificación estándar de los derechos humanos en la época moderna es la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (DUDH), aprobada en diciembre del año 1948 por casi todos los países, al menos como declaración de principios. La DUDH reflejó un amplio consenso intercultural. A cada uno de sus elementos constitutivos se le otorgó igual condición, incluidos los "derechos contra la tortura", los derechos socioeconómicos y otros, como los enumerados en el artículo 25:

> "Toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que asegure tanto su salud y bienestar como los de su familia, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios; tiene asimismo derecho a los seguros en caso de desempleo, enfermedad, invalidez, viudedad, vejez u otros casos de pérdida de sus medios de subsistencia por circunstancias ajenas a su voluntad."

Parece razonablemente claro que esta formulación de los derechos humanos universales desestima la impecable lógica del Economista Jefe del Banco Mundial, si no por ser insensata sí al menos por ser profundamente inmoral (como de hecho se decantó el juicio casi universalmente expresado, al menos en lo que se refiere a la versión publicada en los medios).

No debería pasarse por alto la palabra "casi". Es bien sabido que la cultura occidental califica a ciertos países de "relativistas", puesto que interpretan la DUDH de un modo muy selectivo, rechazando aquellas partes que no les agradan. A menudo ha habido expresiones de indignación para con los "relativistas asiáticos" y los incalificables comunistas, que incurren en prácticas degeneradas de este jaez. Sin embargo, poco se habla de que entre los campeones del campo relativista también está el líder de los autodenominados "Estados ilustrados", la nación más poderosa del mundo. Casi a diario vemos ejemplos de esto, aunque quizá el verbo "ver" no sea el apropiado, puesto que lo vemos sin reparar en ello.

Retrocedamos al pasado día 1 de marzo [de 2005] para encontrar un caso ilustrativo. A través de la prensa se habían lanzado algunos globos sonda acerca de la próxima publicación del informe anual del Departamento de Estado sobre el estado de los derechos humanos en el mundo. La portavoz en la conferencia de prensa fue la Subsecretaria de Estado para asuntos globales, Paula Dobriansky. Dijo que "promover los derechos humanos no sólo es un elemento de nuestra política exterior, sino que es la piedra angular sobre la que se asienta nuestra política, y constituye nuestra primera preocupación". Pero hay algo más. Dobriansky fue adjunta a la Secretaría de Estado para los derechos humanos y asuntos humanitarios en las administraciones de Ronald Reagan y George H.W. Bush, y desde ese puesto trató de desmontar lo que ella llamaba "mitos" sobre los derechos humanos, destacando particularmente el mito de que los llamados "'derechos económicos y sociales' sean parte constitutiva de los derechos humanos". Denunció los esfuerzos por enmascarar el discurso de los derechos humanos mediante la introducción de estos derechos espúreos (derechos que forman parte de la DUDH y que se formularon a iniciativa de los Estados Unidos, pero que el Gobierno de este país explícitamente rechaza y que, dentro del marco de las doctrinas neoliberales en las que se basa el Economista Jefe del Banco Mundial, Occidente también rechaza).

Cabe subrayar que es el *Gobierno* de Estados Unidos el que rechaza estas disposiciones de la DUDH. Pero la población está completamente en desacuerdo con esta actitud. Para ilustrar esto fijémonos en el estudio sobre las opiniones de la ciudadanía realizado por una de las instituciones demoscópicas más prestigiosas del mundo en torno a la presen-

tación reciente del Presupuesto federal. La gente defiende recortes drásticos del gasto militar y aumentos sustanciales del gasto social: educación, investigación médica, formación profesional, energías renovables, conservación medioambiental, así como aumento del gasto destinado a Naciones Unidas y a la ayuda humanitaria, y anulación del recorte de impuestos que Bush regaló a los más ricos. La política gubernamental es exactamente la contraria en cada uno de estos aspectos. Raramente se informa de estudios de opinión pública que, como éste, reflejan una discrepancia tan seria, de modo que la ciudadanía no sólo está alejada de la arena política, sino que se la mantiene desinformada sobre cuál es su opinión agregada.

Hay mucha preocupación internacional sobre los "dos déficit" de los Estados Unidos, el déficit comercial y el déficit presupuestario. Pero hay un tercer déficit que está íntimamente relacionado con los anteriores: el creciente déficit democrático, no sólo en Estados Unidos sino en todos los países occidentales. Poco se discute de por qué es tan bien recibido por los ricos y los poderosos, los cuales tienen muchas razones para mantener a la ciudadanía completamente ajena al conocimiento de las opciones políticas disponibles y de las efectivamente consumadas, un asunto que debería preocupar mucho, más allá de la relación que esto tenga con la universalidad de los derechos humanos.

Es injusto ir a degüello sólo contra Dobriansky. Al fin y al cabo ha tenido una posición invariable en el tiempo. La embajadora de los Estados Unidos ante Naciones Unidas, Jeane Kirkpatrick, describió las cláusulas económicas de la DUDH como "una carta a los Reyes Magos (...). Este listado de 'derechos' no se basa en modo alguno en la realidad, en la experiencia o en su viabilidad, y no está sujeta a más restricción que la libre imaginación y voluntad de sus autores". Exactamente la misma idea fue expresada en el año 1991 por el representante estadounidense en la Comisión de Derechos Humanos de la ONU, el embajador Morris Abram, quien defendió el veto unilateral de Washington a la resolución de Naciones Unidas sobre el "derecho al desarrollo", resolución que reproducía casi literalmente las cláusulas económicas de la DUDH. Esto no son derechos, adujo Abram ante la Comisión. Sacan conclusiones que "parecen prepósteras". Este tipo de ideas "no son más que recipientes vacíos en los que se vierten todo tipo de esperanzas y se alimentan toda clase de expectativas", e incluso se sustancian "peligrosas incitaciones".

El error fundamental del pretendido "derecho al desarrollo" estriba en que presupone que el artículo 25 de la DUDH en realidad es lo que claramente dice, y no que es poco más que "una carta a los Reyes Magos".

Recientemente, Condoleezza Rice puso a Jeane Kirkpatrick como modelo a seguir cuando anunció la designación de John Bolton como embajador ante Naciones Unidas. Bolton había sido meridianamente claro al expresar su opinión sobre las Naciones Unidas. "Naciones Unidas no existe", sentenció. "Cuando Estados Unidos tome la iniciativa, Naciones Unidas irá detrás. Decidiremos de acuerdo con aquello que se adapte a nuestros intereses. Cuando no se adapte, no lo haremos". Esta posición es un ejemplo extremo de la opinión compartida por la reducida elite gobernante, a la que se opone la abrumadora mayoría de la ciudadanía.

El apoyo de la opinión pública a la ONU es tan fuerte que hay una mayoría que incluso cree que los Estados Unidos deberían renunciar a su derecho de veto y aceptar la toma de decisiones por mayoría. Pero, una vez más, prevalece el déficit democrático.

El principio de universalidad surge también en otras conexiones. Un caso que ha ocupado durante años a la Corte Internacional de Justicia es ciertamente ilustrativo. Después del bombardeo de Serbia del año 1999, un grupo de juristas presentó cargos contra la OTAN ante el Tribunal Penal Internacional para la antigua Yugoslavia, basándose en documentación aportada por las principales organizaciones de derechos humanos y en reconocimientos realizados por el propio mando de la OTAN. Violando las propias normas que regulan el funcionamiento del Tribunal, la parte acusadora desestimó considerar la cuestión alegando que confiaba en que la OTAN había actuado de buena fe. Después de esto Yugoslavia llevó el asunto a la Corte Internacional. Sólo Estados Unidos se retiró del proceso. El motivo fue que Yugoslavia había invocado la Convención sobre Genocidio, que Estados Unidos había firmado 40 años atrás, pero que contenía una cláusula que establecía que tal convención no era aplicable a Estados Unidos. Por tanto, aparentemente Estados Unidos conserva el derecho unilateral de cometer genocidio. El Tribunal estimó que este argumento se ajustaba a derecho y sentenció que la decisión de Estados Unidos era justificada.

Esto ya había ocurrido anteriormente, de una forma que hoy se revela de gran interés. No hacía mucho que John Negroponte había sido nombrado director de Inteligencia. Como Bolton, había hecho méritos para el

cargo. En la década de 1980, en la primera fase del reinado de los actuales ocupantes de Washington y de sus mentores, él era embajador en Honduras, dónde dirigió la delegación más grande de la CIA en el mundo, no porque Honduras juegue un papel relevante en la escena internacional, sino porque tenía encomendada la supervisión de los campos en los que se entrenaba y armaba al ejército terrorista promovido por Estados Unidos en la guerra contra Nicaragua; un asunto para nada menor. Si Nicaragua hubiese actuado siguiendo nuestras leyes, en defensa propia habría respondido con ataques terroristas contra los Estados Unidos; en éste caso en auténtica defensa propia. En lugar de eso, Nicaragua actuó de acuerdo con los medios pacíficos que marcan las leyes internacionales. Llevó el ataque de Estados Unidos ante la Corte Internacional de Justicia. La defensa de Nicaragua fue ejercida por el jurista de Harvard Abram Chayes. El Tribunal se desvivió por agradar a Washington, aunque la parte acusada ni siquiera se dignó a asistir al juicio. El Tribunal desestimó gran parte del alegato presentado por Chayes aduciendo que cuando Estados Unidos aceptó en 1946 la jurisdicción de la Corte Internacional hizo constar una salvaguarda que excluía a los Estados Unidos de los tratados multilaterales, muy señaladamente de la Carta de Naciones Unidas, la cual prohíbe el uso no autorizado de la fuerza calificándola de criminal (el “crimen internacional supremo”, en palabras del Tribunal de Núremberg).

***

La Corte, en consecuencia, se ajustó a los tratados bilaterales firmados entre Estados Unidos y Nicaragua, así como a los usos y costumbres de la legislación internacional; pero, aún basándose en estos endebles mimbres, declaró que Washington había hecho un “uso de la fuerza ilegal” (dicho en plata, terrorismo internacional), y ordenó el fin de las actividades criminales y el pago de sustanciosas reparaciones, las cuales no saldarían, ni de lejos, las deudas y quebrantos que la guerra con Estados Unidos seguía ocasionando al país. El Consejo de Seguridad ratificó el juicio del Tribunal en dos resoluciones vetadas por Estados Unidos, que de inmediato intensificó su escalada de terror, sumiendo al país en la más completa ruina, dejando un reguero de muerte que de haber sido causado sobre ciudadanos estadounidenses se habría contabilizado en 250.000 personas, más que la suma de todos los muertos de guerra en

la historia de Estados Unidos. El país entró en una situación de penuria tan extrema que alrededor de un 60% de los niños menores de dos años sufrieron desnutrición severa, con una muy alta probabilidad de sufrir daños cerebrales. Los intelectuales de la elite cultural tienen un gran agujero en su memoria que les ha hecho olvidar todo esto. El agujero es tan inmenso que en los últimos días pueden leerse editoriales hablando de "actitudes antiamericanas" en Nicaragua después de la "revolución fallida".

De todo esto pueden sacarse unas cuantas conclusiones relevantes. La primera es que se trata de otra ilustración de la autoexcepción de Washington respecto de la legislación internacional, incluida la legislación humanitaria basada en principios universales de derechos humanos, lo cual tiene sombrías consecuencias para los humanos. El ejemplo pone otra vez en evidencia la autoexcepción de la intelectualidad de la elite cultural respecto a la responsabilidad que tenemos por nuestros crímenes, una conclusión que viene reforzada por la reacción al hecho de que Washington ha nombrado para el puesto de *zar* en la lucha mundial contra el terrorismo a una persona que sólo puede calificarse de terrorista internacional condenado por el papel decisivo que tuvo en la comisión de las más espantosas atrocidades. Orwell no habría sabido si reír o llorar.

Estados Unidos ha rechazado ratificar la mayor parte de los acuerdos aprobados por la Asamblea General de la ONU con el fin de aplicar la DUDH. Más exactamente, hasta donde yo sé, no han aceptado ni uno sólo, puesto que los pocos casos en los que ha habido ratificación ésta se ha producido con salvaguardas que excluyen a los Estados Unidos. Esto incluye los tratados contra la tortura, en los que se ha conseguido un buen acuerdo. En la revista de la American Academy of Arts and Sciences se publicó un relevante artículo sobre este asunto que llevaba la firma del reputado constitucionalista Sanford Levinson. Uniéndose al sentir de muchos otros, censuró severamente al Departamento de Justicia del gobierno de Bush, incluido el nuevo Fiscal General, por haber articulado "una concepción de la autoridad presidencial demasiado parecida al poder que Schmitt deseaba entregar a su Führer" (se refería a Carl Schmitt, el más destacado filósofo del derecho alemán durante el régimen nazi, que Levinson describe como "la verdadera eminencia gris de la administración [Bush]"). No obstante, Levinson ofrece algunos argumentos en pro de la autorización de la práctica de la tortura realizada por

el Departamento de Justicia. Señala que cuando el Senado ratificó la *Convención contra la tortura y otros tratamientos o castigos crueles, inhumanos o degradantes*, "propuso lo que podríamos llamar una definición de la tortura más 'favorable a la tortura' que la aprobada por los negociadores de Naciones Unidas". De lo que sigue que la definición unilateral de Estados Unidos de algún modo permite las prácticas que recientemente han enfurecido al mundo y que han levantado mucho revuelo entre nosotros.

Sería frustrantemente fácil continuar desgranando casos, pero me gustaría hacer un último comentario sobre la situación actual. Hace unos días participé en un encuentro de la Iglesia de la Esperanza en el centro de Boston convocado por CRISPAZ, en el que se conmemoraba el 25º aniversario del asesinato del arzobispo Óscar Romero de El Salvador, una "voz de los sin voz", asesinado por los escuadrones de la muerte apoyados por Estados Unidos. Romero fue asesinado delante de la multitud, justo después de dirigir una carta al Presidente Carter en la que le suplicaba que no ofreciera ayuda a la despiadada Junta Militar de El Salvador, puesto que "sin ninguna duda agudizará la injusticia y la represión infligida al pueblo organizado, cuya lucha tan a menudo ha perseguido que se le respetaran sus derechos humanos más elementales". El terror de Estado ha aumentado, con la ayuda permanente y decisiva de Estados Unidos. La horrible década acabó con el asesinato de seis destacados intelectuales latinoamericanos, que además eran sacerdotes jesuitas, por un batallón de elite armado y entrenado por Estados Unidos que tenía un terrible historial de atrocidades, y que tenía como objetivo señalado a la mayor parte de víctimas habituales: campesinos, trabajadores, sacerdotes y laicos, y cualquier persona que estuviera relacionada, aún de forma remota, con "organizaciones formadas por personas que luchan para defender sus más elementales derechos humanos".

CRISPAZ fue una de las organizaciones de base de la Iglesia que se constituyeron después del asesinato de Romero, dedicadas principalmente a apoyar a aquéllos que luchan para defender sus más elementales derechos humanos. Sus acciones abrieron nuevos caminos de acción para plantear alternativas a siglos de violencia occidental: viviendo con las víctimas, ayudándolas, esperando que un *rostro güero* pudiera protegerles de la cólera de las fuerzas terroristas apoyadas por los estadounidenses.

Tuve el privilegio de compartir tribuna con Mirna Perla, juez del Tribunal Supremo salvadoreño, que además es la viuda de Herbert Anaya –a su vez antiguo luchador pro derechos humanos en El Salvador–, y que está tratando de continuar la labor de éste bajo condiciones terribles. Anaya fue encarcelado y torturado por el gobierno títere impuesto por Estados Unidos, y luego asesinado por las mismas manos que mataron al arzobispo y a los destacados intelectuales jesuitas, entre otras decenas de miles de víctimas anónimas.

En una sociedad que valorara su libertad sería innecesario contar nada de todo esto, puesto que ésta se enseñaría en las escuelas y sería bien conocida por todo el mundo, y todos estaríamos conmemorando el 25º aniversario del asesinato de los intelectuales jesuitas, quines también fueron "las voces de los sin voz". Y reaccionaríamos del mismo modo a las atrocidades sin fin cometidas por las fuerzas militares armadas y entrenadas por Washington (por ejemplo, en Colombia, la zona del hemisferio donde más se violaron los derechos humanos y, durante esos años, el mayor receptor de ayuda militar y de formación de los Estados Unidos, una correlación que ha quedado bien demostrada por diversos estudios de indudable solidez). Parece que el año pasado Colombia mantuvo su récord de haber asesinado a más sindicalistas que la suma de todos los sindicalistas asesinados en el resto del mundo. Se sabe que hace unos meses los militares entraron en una de las ciudades más importantes de la autodeclarada zona de paz y que asesinaron a uno de sus fundadores, además de a otras personas, incluidos niños. Ocurre que no hace mucho me había entrevistado con ese destacado activista en una visita concertada por el padre Javier Giraldo, el valeroso sacerdote que dirige el Centro Justicia y Paz de cristianos de base, el cual estaba también señalado como objetivo y que fue sacado del país por los propios jesuitas, aunque él insistía en regresar a su trabajo en pro de los derechos humanos.

Todo esto, decía, sería demasiado conocido como para tener que recordarlo. Pero apenas se sabe nada del asunto fuera de los círculos de personas como las que pertenecen a CRISPAZ, las cuales están dedicadas en cuerpo y alma a la defensa de los derechos humanos.

He mencionado sólo estos pocos ejemplos para que recordemos que nosotros no sólo participamos en seminarios en los que se discuten principios abstractos o se habla de culturas remotas que no alcanzamos a comprender. Estamos hablando de nosotros mismos y de los valores

morales e intelectuales de las comunidades en las que vivimos. Y si no nos gusta lo que vemos cuando nos miramos al espejo, hay muchas cosas que podemos hacer por corregirlo.

Noam Chomsky es profesor de lingüística en el MIT y autor del reciente *Hegemonía o supervivencia*. Este trabajo es una adaptación de una charla patrocinada por el Programa sobre Derechos Humanos y Justicia del MIT.

La Geografía como arma antiimperialista

Entrevista a David Harvey

Trasfondo

—David, bienvenido a Berkeley.
—Gracias.

—¿Dónde nació y se crió?
—En un lugar llamado Jillingham, a unas 30 millas de Londres.

—Mirando atrás, ¿cómo influyeron sus padres en la conformación de su visión del mundo?
—Me crié durante la Segunda Guerra Mundial. Mi padre trabajaba en el astillero donde se reparaban los barcos, de modo que cuando era un niño ya estaba muy familiarizado con las actividades militares de la Segunda Guerra Mundial. Desde una edad temprana tuve conciencia de los vínculos con el mundo y particularmente de la presencia británica en el mundo.

—¿Dónde se educó?
—En Jillingham. En el instituto superior.

—¿Y en la universidad?
—Fui a Cambridge. Hice mi licenciatura en Cambridge y estuve allí hasta doctorarme.

—¿Qué le llevó a la Geografía?
—En parte lo que ya he dicho: puesto que mi padre estaba muy vinculado a la Marina y a la tradición naval, desde muy niño pensé que era muy importante conocer mundo y navegar por él. Siempre tuve cierta que-

rencia por conocer mundo.

Geografía y marxismo

—La mayoría de los estadounidenses no saben Geografía, ni conocen la disciplina de Geografía. Explíquenos un poco de qué se ocupa la geografía. Es más que mapas.

—Sí, claro, mucho más que esto. Para poner rápidamente en antecedentes, piénsese que la mayoría de las personas que fueron profesores míos en Cambridge, o bien tenían un pasado militar o bien provenían de la experiencia colonial, de modo que el conocimiento geográfico había sido importante en las dos esferas de acción. Después de la Segunda Guerra Mundial la geografía pasó a relacionarse más con la planificación regional, el desarrollo, y demás, de modo que fue convirtiéndose en una disciplina más orientada a lo local. Pero yo me formé en un contexto en el que había muy poco aparato teórico para este cometido; se trataba más de una disciplina empírica *ad hoc*. Uno de los proyectos que vislumbré en mis primeros años fue el de proporcionar una base teórica a esta disciplina, un punto de apoyo teórico a lo que a mi me parecían colecciones fascinantes de datos empíricos sobre los más diversos asuntos.

—¿De qué trató su tesina?

—Esto le hará mucha gracia. Fue sobre el cultivo del lúpulo en el Kent del siglo XIX. Elegir un tema así implica que te acabas ocupando de estudiar las cosas más irrelevantes. Pero aprendí mucho haciendo ese trabajo. Era una cosa maravillosa sobre las transiciones que habían ocurrido en mi área local durante un periodo de 100 años referidas a las técnicas de cultivo y al trabajo agrícola, sobre las condiciones de financiación y demás. Fue realmente interesante, aprendí mucho en términos de lo que después he hecho en una escala mucho más grande.

—En esta fase temprana, ¿fue usted más un científico social tradicional?¿Cómo distinguiría ese trabajo de lo que ahora conocemos como ciencia social?

—Tal como yo lo veo, era un geógrafo tradicional, con cierto interés por lo que era universal, por las generalizaciones. De modo que aunque yo estuviera estudiando algo en un área muy local referido a un momento temporal muy concreto, también estaba interesado en comprender qué principios generales estaban gobernando las transformaciones del paisaje: transformaciones en las relaciones sociales, transformación en las prácticas productivas, en las tecnologías, en la financiación, y todo este

tipo de cosas. De modo que estaba interesado en los principios universales en la medida en que se manifestaban en un área muy local en un momento histórico muy concreto.

—Usted debía estar en la Universidad en 1968. Muchos de los intelectuales europeos que he entrevistado se declaran muy influidos por lo ocurrido ese año. Siento mucha curiosidad por saber si usted aún era estudiante o si ya daba clase.

—No, no, ya hacía ocho o nueve años que daba clase.

—Ah, bien.

—Me doctoré en 1961.

—De acuerdo. ¿Pero estuvo muy influido por el movimiento radical de la década de 1960, o ya era usted un radical entonces?

—Bueno, esta es una historia divertida. Yo siempre había tenido una inclinación izquierdista, pero en la Gran Bretaña de la década de 1960 uno podía ser izquierdista de alguna clase, pero de ninguna manera radical, porque allí estaba el Partido Laborista, y muchos de nosotros confiábamos en el partido Laborista y en su capacidad transformadora. Pero en 1968 yo estaba muy ocupado terminando un libro, de modo que no me enteré de lo que ocurría, lo reconozco. Finalicé el manuscrito alrededor de mayo de 1968, y estaba tan metido en él que lo dejé encima del escritorio y me fui a Australia. Llegué allí y todos me preguntaban: ¿Qué demonios ocurre en Europa? Yo les decía que no tenía ni idea. Creo que los acontecimientos de Mayo del 68 me afectaron tardíamente, cuando reflexioné sobre ellos.

—Otro aspecto relevante de su perfil intelectual tiene que ver con la influencia que ejerció la teoría marxista en su trabajo. Me gustaría que nos hablara de la interrelación entre Geografía y marxismo. ¿Qué le condujo al marxismo como sistema de análisis sobre el que usted pudiera construir algo, o a partir del cual usted pudiera trabajar?

—Hay un chiste que a los europeos les gusta contar sobre los que se van a vivir a Estados Unidos (yo me fui a Estados Unidos en 1969). Los Estados Unidos tienen dos posibles efectos sobre el que va a vivir allí: o bien te radicalizas por completo por el impacto que te produce lo que ves, o bien te sumerges en el sistema y te conviertes en una especie de prederechista. Imagino que usted habrá entrevistado a las dos clases de personas.

—Efectivamente.

—Bien. Pues yo tomé la trayectoria izquierdista. Llegué a Baltimore en

1968 en plenos disturbios, motines, o como usted quiera llamarlo, por la muerte de Martin Luther King, y me impactó mucho lo que vi. Estaba muy, muy afectado por el hecho de que en el país más rico del mundo hubiera tanta gente que viviera en un estado de pobreza crónica. Me preocupó muchísimo. De modo que empecé a implicarme mucho más en el activismo político orientado a evidenciar estos problemas. Naturalmente, el activismo contra la guerra estaba en pleno apogeo, de modo que también participé en él.

En esa época sentí que el marco teórico que había estado utilizando en mi trabajo no se compadecía bien con esa situación política. Pensé: "bueno, deberíamos leer a Marx, a ver qué tal". Algunos nos sentamos y empezamos a leer a Marx, y encontré en él un marco teórico muy estimulante dentro del cual poder formular problemas, pensar sobre ciertas cosas que me habían ocupado en mi quehacer intelectual. Y también me fue cada vez de más provecho políticamente.

—Había un buen encaje entre Geografía y marxismo, o eso fue algo que usted debió construir?

—Fue algo que tuve que construir. Y ocurre que hay un montón de marxistas que no se toman en absoluto en serio el carácter específico de la Geografía y de los otros asuntos de los que me he ocupado. Cuando empecé a trabajar en problemas marxistas había muy poca preocupación por la urbanización y muy poca por los asuntos medioambientales, siendo ambas esenciales para las cuestiones en las que yo estaba interesado. De modo que en cierto sentido tuve que luchar por conseguir que los marxistas se tomaran en serio la perspectiva geográfica. Una de las bromas que me gusta contar es que fue más fácil llevar el marxismo a la Geografía que llevar la Geografía al terreno del marxismo. No era un encaje nada fácil. Esto me condujo a reformular y reconfigurar algunos de los argumentos fundamentales de Marx dándoles una perspectiva mucho más pegada a la realidad. Mi programa de investigación consistió en tomar las grandes abstracciones de esta teoría y hacer que fueran aplicables en un mundo geográficamente diferenciado.

—Dice usted que cuando llegó a Estados Unidos las ciudades americanas estaban en plena conmoción y que en ese contexto usted empezó a examinar un nuevo cuerpo teórico. Mucho de su trabajo ha sido sobre ciudades. ¿Nos podría poner un ejemplo de cómo todo eso le ayudó a ver cosas sobre las ciudades? En una entrevista que encontré en In-

ternet usted dice que toma conciencia de los problemas, y luego lucha por ellos, encontrando distintas manera de formular los mismos asuntos.
—Cuando fui por primera vez a Baltimore había un montón de estudios sobre ciudades, y me involucré mucho en el problema de la vivienda (financiación de la vivienda, hundimientos de casas en los cascos antiguos y condiciones de habitabilidad en general). Estaba enormemente interesado en realizar una serie de informes para el municipio y para otras instancias sobre cómo abordar de una forma global la cuestión de la regeneración urbana, que hoy es de gran importancia.

Para mi fue una gran sorpresa darme cuenta de que muchas de las ideas que yo tenía sobre este asunto provenían de la lectura del famoso trabajo de Engels sobre la clase obrera en Inglaterra en 1844; y particularmente de que al referirse a la cuestión de la vivienda dice que los burgueses sólo tienen una forma de resolver su problema de vivienda: mudarse de casa. Cuando empecé a analizar qué propuestas había para resolver ese problema, vi que eran de gentrificación, la cual, en efecto, provocaría un desplazamiento de las personas de un sitio a otro, de modo que simplemente se trasladaría el problema a otro lugar.

De modo que en esos informes me apunté un buen tanto diciendo: "Si van ustedes a ocuparse del asunto, no pueden resolverlo simplemente trasladándolo a otro lugar. Para entrarle a fondo habrá que tener en cuenta aspectos básicos como la distribución del ingreso y la riqueza, además, claro está, del racismo, los mercados inmobiliarios, etcétera". Este importante principio es de una evidencia palmaria cuando se lee a Engels, y es enteramente aplicable a problemas actuales. Puse todo esto en mis informes sin citar a Engels. No cité a Engels y todos creían que era una revelación estupenda, y alguien me dijo: "¿De dónde has sacado esto?". Y yo dije: "De Engels". Y él dijo: "¿Y ese quién es?"

—"¡Tom Engels, el congresista!"
—"¿Es alguien que trabaja para la Brookings Institution?" o cosas así. Fue divertido. Pero me he encontrado en una tesitura parecida muchas veces. Tenía muchas cosas que me incentivaban a encararlo desde esta perspectiva teórica porque cuando lo presentaba así, aplicado de esta manera, utilizando esta clase de conceptos, la gente me entendía. Sólo trataban de cambiar de acera cuando sabían de donde procedía todo eso.

—¿En qué sentido el marxismo era una herramienta poco adecuada so-

bre lo que usted conocía como geógrafo?

—Encontré que era inadecuado en cosas como la cuestión medioambiental. Pensé que había un montón de trabajo por hacer para actualizarlo. En general, no se había ocupado suficientemente del problema de la urbanización. El propio Marx no había dicho mucho sobre urbanización; sólo unas pocas cosas. Teníamos mucho por hacer, había que hablar de la transformación masiva que se estaba produciendo en todo el mundo en lo concerniente a la urbanización de la superficie terrestre. No era sólo cuestión de preocuparnos de qué ocurría en Baltimore, sino también del crecimiento acelerado de Sao Paulo o del gigantismo de Ciudad de México. Se estaba produciendo una transformación a escala planetaria: cada vez más y más personas se iban a vivir a grandes centros urbanos, algunos de 20 millones de personas. El marxismo no se había ocupado demasiado de esto porque estaba básicamente concentrado en el problema de la producción, de lo que ocurría en la fábrica. Ése era el elemento central de la teoría marxiana. Yo decía: "Lo que ocurre en la fábrica es muy importante; lo que ocurre en la ciudad es igualmente importante". Naturalmente, había otras personas que pensaban lo mismo. Manuel Castells, por ejemplo. Muchas otras trataban de introducir esta línea de argumentación dentro del marxismo, pero, en general, no conseguimos llamar demasiado la atención dentro del marxismo hasta mucho más tarde.

Enseñanza y activismo

—Leí que usted se había interesado por asuntos medioambientales a raíz del trabajo que estaban haciendo sus alumnos. ¿El hecho de que usted se haya ocupado de investigar nuevas ideas tiene que ver con lo que usted ha aprendido de los alumnos?

—Siempre he tenido un gran aprecio por mis alumnos. Hay un tema central en Marx, el de "¿quién educa a los educadores?". Mis estudiantes han sido siempre una de mis primeras fuentes de educación. Me fuerzan a mirar los problemas desde otro punto de vista. Sacan a la luz problemas que yo sería reacio a tratar, pero ellos me los ponen delante y me obligan a revisarlos, y a veces acepto entrarles a fondo.

Sobre la cuestión medioambiental, en realidad apenas se planteaba tal cuestión; lo que había era el movimiento del Día de la Tierra. Lo que me influyó fue el movimiento político alrededor de ese acontecimiento. Pero en otros muchos aspectos es incuestionable que mis alumnos han sido una de mis fuentes principales de educación. No sólo los estudian-

tes licenciados; también los estudiantes de licenciatura algunas veces pueden hacerte preguntas estimulantes, que de un modo u otro sientes que están entre tus preocupaciones.

—Háblenos un poco sobre su activismo y cómo se implicó en actividades políticas. ¿Cómo influyó en su investigación?¿O se trataba de algo aparte, como en el caso del Día de la Tierra?

—Yo no soy un activista; no soy un organizador. No sirvo para eso, no es mi punto fuerte. Pero muy a menudo trato de colaborar con movimientos y darles algún tipo de apoyo, tanto en términos de análisis de situaciones como de datos sobre realidades; a veces aporto sentido común, a veces apoyo financiero. Siempre he tratado de dar mi apoyo a cosas que me han parecido importantes. Nunca he sido bueno organizando cosas, pero cuando las cosas están en marcha suelo participar dando mi apoyo. Dar apoyo muchas veces ha significado participar en manifestaciones, como en el caso del movimiento por el control de los alquileres en el Baltimore de la década de 1970 o el del movimiento para un salario mínimo en Baltimore en la década de 1990. Es una forma de estar involucrado en la organización de algo, pero nunca jugando un papel de liderazgo. En cierto sentido creo que es bueno que los académicos como yo no encabecen esta clase de cosas; deben hacerlo otros. Pero podemos prestar apoyos muy valiosos.

—Uno de los debates que surgen en círculos de activitas es el problema que usted ha mencionado anteriormente, el de la tensión, la sinergia, a veces el conflicto, entre lo local y lo cosmopolita o internacional. Me atrevería a decir que su trabajo como geógrafo le ha hecho especialmente sensible a esta dinámica. Ha mencionado que su primer trabajo fue sobre un lugar concreto en un sector concreto, pero que debía estar enmarcado en lo global, aun siendo local.

—Es el eterno problema. El problema nunca desaparece, de modo que no puedes pensar: "bueno, tengo una solución para esto". Usted ha utilizado el término correcto, debemos estar muy atentos a esto, y ser muy sensibles a esta realidad. Es por esto por lo que siempre te acabas fijando en los problemas políticos de Baltimore, por ejemplo, o de Oxford. Observas la agenda política de un lugar particular en un momento particular, y observas también las fuerzas globales que están actuando y los problemas globales que éstas han introducido en la agenda. Son este tipo de cosas las que atraen la atención de alguien

como yo en relación con la acción global.

Al mismo tiempo, siempre me estoy haciendo ciertas preguntas durante el desarrollo de la acción en el plano local: "¿Qué significado global tendrá esto, o qué cambios producirá esto en el mundo en general?". Hay situaciones en las que un movimiento local –estoy pensado, por ejemplo, en el movimiento por el salario mínimo, nacido en Baltimore– se difunde a todo un país. Hay una iniciativa local que de algún modo tiene resonancia a nivel nacional e incluso internacional. Me parece que ésta es en parte una de las formas de hacer política. Es lo que yo llamo militancia política particularista. Empiezas con una idea militante en un lugar concreto, y luego esto se traduce en un movimiento político más global. El movimiento por un salario mínimo, los movimientos contra las fábricas explotadoras de obreros y el movimiento ecologista son ejemplo de esta actividad en la que un asunto local de repente se convierte en una preocupación de alcance más global.

—¿Cuál es el elemento clave a la hora de ver y de establecer este vínculo? Usted ha experimentado el ser un activista local y verlo claramente. ¿Pero qué ocurre con los propios activistas, qué proceso se sigue para llegar a establecer este vínculo?

—Es complicado. Ésta es una de las argumentaciones que utilizo cuando hablo con activistas locales. No es tanto decir "mira, lo que estás haciendo es incorrecto" como "mira, deberías contextualizar lo que estás haciendo poniéndolo en relación con esta otra serie de cuestiones". Muchas veces, sin embargo, te responde: "No podemos hacer esto. Estamos tan concentrados en hacer funcionar lo que hemos empezado aquí que no tenemos ni tiempo ni forma de pensar en estas otras cosas". Es una verdadera lástima. He tenido montones de discusiones sobre esta cuestión en el nivel local, y nunca es fácil. Hoy, por ejemplo, en el movimiento alternativo a la globalización hay una tendencia a decir: "Todas las soluciones están en el nivel local. No debemos pretender tener una trayectoria global en lo que estamos haciendo, simplemente tenemos que hacerlo a nivel local; es dónde está la solución". Para mi, ésta es una esperanza fútil, pero sea como sea es parte de la política actual. Todo lo que puedo hacer es discutirlo y debatir sobre ello, y decir: "Esto representa un problema. Deberíamos pensar esto de una manera muy distinta".

—Antes de hablar de su nuevo libro, estoy muy interesado en el hecho de

que usted llegó a Oxford como Mackinder Professor*. Mackinder fue el gran geógrafo del Imperio, pero escuchando su odisea intelectual queda claro que la Geografía a lo largo del tiempo puede convertirse en algo más, en lo que se refiere al papel que puede jugar en los asuntos políticos.*

—Podría ser un arma política antiimperialista de vital importancia. Debemos observar con mucha atención la naturaleza de las relaciones geográficas. Una de las cosas que aprendí de Mackinder es que si tienes algún tipo de proyecto político (y el suyo era muy conservador y muy imperial), debes saber qué está ocurriendo allí donde vas, y debes comprender bien qué ocurre en términos de dinámica poblacional, formas culturales, entornos y potencialidades materiales. Debes tener una idea de cómo es para poder trabajar de acuerdo con los fines políticos que te has marcado. Para mi es realmente descorazonador ver que alguien se ocupa de, digamos, Nicaragua y empieza a hablar de ese país como si se tratara de Suecia, y como si tuviera que tener la misma política que Suecia. Esto no tiene sentido. De modo que lo que diría es que si queremos tener un movimiento alternativo a las formas capitalistas, imperialistas, entonces debemos prestar mucha atención a lo que está ocurriendo. Entonces, el conocimiento geográfico se convierte en una parte significativa del modo en que se formulan los programas políticos, lo cual también constituye una parte del poder político.

Comprender el nuevo imperialismo

—*Su nuevo libro es* El nuevo imperialismo*, y parece tener una continuidad lógica con lo que usted ha hecho a lo largo de su carrera. Estoy seguro de que es algo sobre lo que usted ha pensado durante mucho tiempo, aunque éste es su primer libro sobre el asunto, y obviamente está relacionado con lo que está ocurriendo en el mundo actual. ¿Qué hay de nuevo en el nuevo imperialismo?*

—Ésta era una de las cuestiones de las que quería ocuparme. No estoy seguro de que haya encontrado la solución al problema, pero he identificado algunos aspectos del mismo. Una de las cosas que querría destacar aquí es que durante mucho tiempo hemos estado hablando de la dinámica espacial o geográfica de la acumulación de capital, y de lo que yo llamo el desarrollo geográfico desigual: cómo se producen estos procesos moleculares de flujos de capital. Trasladándose de una parte de un país a otra, construyendo nuevos espacios y nuevas concentraciones geográficas incluso dentro de los paí-

ses. Cuando observas los Estados Unidos ves que hace 50 años el Noreste y el Medio Este eran el centro de todo. Y que en cierto momento ocurrió algo. El flujo de capitales empezó a desplazarse hacia el Sur y el Oeste, y el cambio en la dinámica política tiene mucho que ver con esto.
Siempre he estado interesado en estos procesos geográficos con los que el capital crea nuevos paisajes, a veces arrasando viejos mundos y creando de nuevos. En muchas ocasiones esto nos lleva al problema de la dominación. En el siglo XIX el capital de Boston dominó sobre muchas cosas, sobre el capital de Nueva York, sobre el capital de Chicago. De modo que internamente, en un mismo país, muchas veces hay relaciones de dominación.

Cuando empecé a pensar sobre el imperialismo en general quise localizar la noción de imperialismo que andaba por detrás de estas clases de procesos, de producción de espacios por acumulación de capital. Esto es lo que quise hacer.

—Cuente a un público amplio qué quiere decir con acumulación capitalista. Dénos alguna pista para poder entenderlo.

—Un capitalista tiene dinero, lo pone en circulación y obtiene más dinero del que tenía al principio. Este dinero de más es una acumulación de capital. Entonces surge la pregunta: ¿qué hace con este dinero de más que aparece al final? En muchas ocasiones lo invierte de nuevo para obtener aún más dinero. De modo que hay un proceso lógico de acumulación de capital. A veces se obtiene a partir del dinero por otros medios (por ejemplo, mediante absorciones y otro tipo de estrategias). La dinámica de nuestra sociedad, una sociedad capitalista, está muy marcada por el impulso de acumular capital, de obtener un beneficio. Para que haya un beneficio el sistema tiene que expandirse, puesto que tiene que haber más al final del año de lo que había al principio. Así, podemos concluir con la idea de que, por ejemplo, el crecimiento es un indicador significativo de la salud del sistema. Un sistema capitalista debe crecer o quebrar, y de lo que yo estoy hablando es precisamente de este crecimiento. La acumulación de capital es el crecimiento del capital.

—En su libro usted dice que es importante distinguir entre lógicas de poder territoriales y capitalistas. Ahora acaba de referirse a ello, a la interrelación, la síntesis, la interacción entre una lógica que, por una parte, expande el espacio; y, por otra, la necesidad que tiene el capitalismo de hallar nuevos lugares que produzcan beneficios.

—Concibo este asunto no solamente en el nivel de la nación-estado, sino también en el ámbito de, digamos, un municipio o una ciudad como Baltimore. Está habiendo una desindustrialización. El capital va hacia otros lugares. De modo que, ¿qué puede hacer un municipio en el ámbito de su territorio? ¿Decir, "vale, de acuerdo"? ¿O decir: "Debemos encontrar nuevas formas de atraer nuevos capitales"? La lógica territorial es la de tratar de mantener la salud y bienestar de un espacio concreto por este movimiento capilar del capital que se traslada a la derecha, a la izquierda, al centro y a cualquier sitio.

Si la industria del acero se hunde y los astilleros se hunden, ¿qué margen de maniobra tiene para operar según una lógica territorial? Usted dirá: "Bueno, quizá podrá hacer algo con sus centros de convenciones y con el negocio de las convenciones. Quizá con sus museos. Quizá con el turismo". De modo que la lógica territorial tiene que ver sobre todo con tratar de mantener la salud y el bienestar de un lugar y un espacio concretos. Sin embargo, es una lógica muy difícil de controlar porque son los capitalistas quienes deciden sacar el dinero de aquí para invertirlo allí. No hay forma de parar esto a menos que se impongan fuertes controles reguladores, que por regla general han desaparecido, claro.

—Usted utiliza otro concepto que desearía que nos explicara, que es básico en su argumentación; es la distinción entre acumulación por reproducción expandida y por acumulación primitiva. O lo que usted llama acumulación por desposesión. Ayúdenos a comprender estos términos.

—Acumulación por desposesión es desposeer a alguien de sus bienes o de sus derechos. Tradicionalmente ha habido derechos de propiedad común, y una forma de quitar a alguien esos derechos es privatizándolos. En los últimos años hemos visto una fuerte tendencia en pro de la de privatización del agua. Tradicionalmente todos hemos tenido acceso al agua, pero cuando se privatiza hay que pagar por ella. Hemos visto la privatización de gran parte de la educación por la descapitalización del sector público, por lo que cada vez más y más gente debe volver al sector privado. Lo mismo ha ocurrido con la sanidad.

De lo que estamos hablando es de que se están sustrayendo derechos universales, y que se están privatizando, de modo que todo pasa a ser responsabilidad individual, no del Estado. Una de las propuestas que vuelven a la arena política es la de la privatización de la Seguridad Social. Puede que la Seguridad Social no sea muy generosa, pero es universal y todos pueden tomar parte en la

misma. Lo que se está diciendo ahora es: "Esto no puede ser; debemos privatizarla". Lo cual, claro está, significa que entonces la gente deberá procurarse sus propios fondos de pensiones, lo que significa que más dinero irá a parar a Wall Street. Pues a esto yo lo llamo privatización por desposesión en nuestro contexto particular.

Y están ocurriendo muchas cosas de este mismo tenor. Por ejemplo, vea usted de qué forma han sido privatizadas muchas tierras; los movimientos campesinos han sido destruidos por la acción del Estado. En todo el mundo están produciéndose fenómenos de este cariz, situaciones en las que unas pocas personas están acumulando recursos a expensas de otras.

—Un buen ejemplo de esto serían las petroleras establecidas en lugares como Nigeria, donde la llegada de la compañía desplaza a la gente fuera de sus tierras y acaba con su medio de vida.

—Si, así es. Fíjese como la agricultura subsidiada de Estados Unidos está destruyendo la vida rural de México desde que el gobierno mexicano eliminó toda protección a la propiedad colectiva en las sociedades agrarias y privatizó toda la tierra. Aquí tenemos otro ejemplo de como determinados tipos de procesos económicos y políticos destruyen una forma de vida.

—Cuando hoy hablamos de imperio o imperialismo, hablamos de Estados Unidos. ¿Cómo deberíamos entender la evolución concreta del capitalismo en Estados Unidos y lo que ha ocurrido con el trabajo, teniendo en cuenta que nuestro papel en el plano global ha ido cambiando? Usted ha hablado a veces de la financiarización [financialization] *del capital de Estados Unidos.*

—La posición de dominio financiero mundial que Estados Unidos pasó a tener en la década de 1970 se debió a un movimiento concreto dentro del propio país para reforzar al capitalismo financiero con respecto al capitalismo industrial y productivo. El capitalismo industrial y productivo ha ido perdiendo peso en Estados Unidos desde hace bastante tiempo. No ha dejado de ser importante, obviamente, pero gran parte de ese peso se ha desplazado al Este y Sureste asiáticos y, claro, en Europa ha ocurrido algo parecido. Estados Unidos ya no es el jugador dominante en el mundo de la producción. Pero los Estados Unidos se imbuyeron de la idea de que esto no era importante, puesto que siempre detentaron el poder financiero. Utilizaron su poder financiero para su propio provecho, muy

especialmente durante las décadas de 1980 y 1990, y acumularon gran cantidad de riqueza con esta estrategia financiera. Lo que vemos ahora es que esto está tocando a su fin. El déficit presupuestario interno y el déficit por cuenta corriente de Estados Unidos lo están convirtiendo en un país deudor crónico, y si tú eres un país deudor crónico eres vulnerable ante quienes poseen títulos de tu deuda. Ésta es una amenaza real a la hegemonía estadounidense, a la dominación estadounidense.

—En esta situación de vulnerabilidad, entonces, ¿cómo podemos explicar la importancia que adquiere la territorialidad? En estos momentos los neoconservadores llevan la voz cantante, o al menos eso parece, rigiéndose por lo que usted llama la lógica territorial. Puesto que tienen en sus manos el Gobierno de la nación están en una situación muy distinta a la del Alcalde de Baltimore. ¿Cuáles son las diferencias entre ambas situaciones y por qué tienen hoy una renovada importancia?¿Tiene que ver con la debilidad que usted ha mencionado antes?

—Este es el gran misterio, la gran pregunta, y creo que sólo lo podemos abordar haciendo suposiciones informadas. Mi suposición informada es que, es primer lugar, se produce un cambio en la forma en que Estados Unidos entiende territorialmente el mundo a partir del hecho que la invasión de Irak representa una gran desviación en la historia política de Estados Unidos. Se trata de una nueva forma de práctica imperialista que Estados Unidos no había aplicado en los 100 años anteriores. Nos remite al periodo de McKinley y lo que ocurrió a finales del siglo XIX.

De modo que la gran pregunta es: ¿por qué este cambio en clave territorial?; y, también, ¿por qué se aplica en clave militar? No es que sea exactamente una situación nueva, puesto que el potencial militar siempre ha sido un aspecto significativo de las prácticas militares de Estados Unidos, pero sí lo es hacerlo explícito de esta forma. Esto es distinto de lo que podría entenderse como una guerra defensiva en Vietnam, puesto que se trata de una guerra ofensiva, preventiva, que trata de modificar una determinada configuración territorial, lo cual es una novedad en la política global. Esto es lo distintivamente nuevo.

Siento que la concepción neoconservadora que actualmente rige estos cambios está muy relacionada con el mantenimiento de la autoridad y el orden, y no ha tenido la capacidad de influencia que en su momento han tenido los mecanismos financieros o la producción industrial, o incluso la que tuvo la persuasión cul-

tural. La única capacidad de influencia seria que ha quedado es, de hecho, la militar, y la militar no es una fuerza demasiado buena para luchar contra fuerzas difusas. La capacidad de influencia militar siempre ha tenido que ver con una lógica territorial. De modo que un retorno a la militarización te da la oportunidad de ampliar el dominio territorial. No creo que esto sea coherente con las prácticas imperialistas de Estados Unidos, y no estoy muy convencido de que esto vaya a durar. De hecho, puede que sea algo que ellos estén probando y que ahora esperen a ver qué resultados da.

En varios sentidos, la aventura de Irak ya es un fracaso, y si así fuera, entonces habría que reconfigurar por completo las prácticas imperialistas de Estados Unidos, probablemente regresando a políticas empleadas en las décadas de 1980 y 1990, si es que es posible hacerlo. Pero otra vez nos encontramos con el doble problema de la debilidad financiera y productiva de Estados Unidos.

—Usted insiste mucho en la importancia de la interacción que se establece entre la lógica interna y la lógica externa. Esto conecta con lo que usted estaba diciendo ahora.

—La situación interna de Estados Unidos juega un papel muy importante para entender lo que ocurre fuera. Y, viceversa, lo que ocurre fuera influye en lo que pasa en Estados Unidos. Ahora mismo estoy muy preocupado por algo que ya dijo Hannah Arendt: el imperio exterior significa tiranía en casa. Vemos una militarización de la acción exterior, pero internamente también estamos viendo un intento de militarizar la sociedad estadounidense. Para mi fue un momento memorable escuchar como George Bush presentaba a su fiscal general Ashcroft: “Es un general. Os preguntaréis por qué le llamo general. Bueno, supongo que es porque hoy todos estamos en el Ejército”.

Esta pésima inclinación, la de la militarización de la vida política de los Estados Unidos, tiene aspectos pavorosos. Claro está, la guerra contra el terror y el miedo al terror pasan a formar parte de las justificaciones para la militarización tanto fuera como en casa. De modo que estoy muy inquieto por cómo este miedo se usa para un fin político concreto que trata de imponer un cierto orden y autoridad tanto dentro del país como en el extranjero.

—Me gustaría mucho saber qué piensa usted del papel que juega la tecnología en todo esto. Como usted ha observado, Estados Unidos ha fracasado a la hora de integrar la tecnología en los procesos productivos que están ubicados dentro del país;

pero en lo que se refiere a la integración tecnológica en el complejo militar, le permite disponer de un vehículo que aumenta su eficacia militar como policía global, lo cual no quiere decir que sea políticamente más efectiva. ¿Le parece que existe esta conexión?

—Hay que distinguir dos aspectos: un área en la que Estados Unidos aún tiene un gran dominio es la innovación tecnológica. Una gran parte está vinculada al complejo militar. Alrededor del 50% de la I+D de todo el mundo se desarrolla en Estados Unidos. Estados Unidos es aún el centro de la innovación tecnológica. El gran problema es que esta innovación tecnológica no se utiliza dentro; una gran parte se va fuera. En Japón, China y Singapur son muy aficionados a tomar las tecnologías de Estados Unidos, pagando los correspondientes royalties, para luego utilizarlas en sus respectivos sistemas productivos, de modo que esta ventaja tecnológica no permanece en Estados Unidos, a no ser como flujo de renta enviada hacia los Estados Unidos en pago por las licencias.

En lo que se refiere al aspecto militar, nos encontramos con un serio problema. Tecnológicamente, hoy los Estados Unidos pueden controlar casi todo desde 10.000 metros de altura. Pero si usted está tratando de ocupar un lugar como Irak de nada le sirve dominar el mundo a 10.000 metros de distancia. Se necesita un contingente masivo de fuerzas terrestres. En estos momentos, Estados Unidos no tiene suficientes efectivos humanos sobre le terreno. Efectivamente, trata de construir un ejército mercenario pagando dinero a las tropas polacas por permanecer allí, pagando a soldados lituanos, estonios o de donde sean. Está tratando de construir un ejército mayoritariamente mercenario porque, en caso de necesitarlo, no dispone de suficiente potencial militar sobre el terreno. Lo que vemos es que el potencial militar humano que se requiere hoy está por encima de las disponibilidades, lo cual pone sobre la mesa un problema muy importante que no puede resolverse, precisamente por la orientación prioritaria hacia la ventaja tecnológica.

—Usted ha hecho alusión a los límites del nuevo imperialismo de Estados Unidos: por un lado, una tradición anticolonial y, por otro, la situación preocupante de un capitalismo que tiende a la financiarización. Querría preguntarle por las alternativas. Como marxista usted es muy sensible a las fuerzas opositoras que surgen en un determinado lugar como resultado de la pérdida de derechos que acontecen en los procesos acti-

vos. ¿Cuál cree usted que es la base actual de una política fundada en una verdadera oposición al imperialismo americano?

—Hay diversas maneras de conformar esta oposición, pero éstas no son necesariamente las que yo promovería. En el mundo hay mucha oposición de tipo nacionalista a la dominación global de Estados Unidos, y están empezando a surgir alianzas entre fuerzas que son muy contrarias a todo lo que significa Estados Unidos en el mundo. Esto se puede ver en alianzas como la que está emergiendo entre Brasil e India, y entre China y Rusia, que cada vez son de tipo más nacionalista. De modo que lo que estamos viendo es la aparición de una zona de resistencia contra lo que Estados Unidos trata de hacer globalmente. A mi eso no me parece en absoluto progresista. Creo que en muchos aspectos es regresivo y peligroso. Pero, sea como sea, es una poderosa fuerza opositora. Me parece que una alianza, supongamos, entre Rusia, China, India y Brasil contra Estados Unidos, o contra Europa, supondría una feroz batalla global que no me gustaría que se extendiera, pero mucho me temo que es lo que se está dando.

Después hay muchas otras formas de oposición a un nivel mucho más local. Existe una rama de la antiglobalización, la globalización alternativa, que antes mencioné, que dice que todas las soluciones pueden encontrarse en el nivel local y que trata de construir soluciones locales. En ciertos casos esto puede ser muy útil, en el sentido de que una solución local puede difundirse y convertirse en global si la gente encuentra la forma de hacer que algo sea viable en un lugar concreto y de una forma concreta. En este nivel existen muchas experiencias nuevas.

Lo que ahora mismo me preocupa es que no existe una oposición coherente que disponga de un buen plan para hacer frente a lo que está ocurriendo tanto global como localmente. Por ejemplo, estoy completamente asombrado por el hecho de que en Estados Unidos haya un gran descontento por asuntos como la educación, la sanidad, los servicios públicos y las carencias en infraestructuras, y aún no haya surgido un movimiento político que articule estas ideas y diga que éstas tienen que formar parte de una nueva política progresista para este país, y que esto obligue a que cualquiera que quiera acceder a puestos de responsabilidad pública vea como condición necesaria ocuparse de estas cosas. Veo que los Demócratas empiezan a ocuparse de estos asuntos, no porque ellos quieran, sino porque sus bases les empujan en esta dirección. Pero no veo que estén hablando de

la rabia que crece en muchos ámbitos de la población por lo que está ocurriéndoles: tienen problemas con la asistencia sanitaria y con los seguros sanitarios, tienen una absoluta falta de recursos en medio de una riqueza increíble acumulada por esta plutocracia, por las clases altas.

—¿Cómo se explica esto?¿Son los medios de comunicación los que fallan?¿Es un elemento propio de la postmodernidad el que la gente no sea capaz de realizar las conexiones necesarias que la lleven de forma natural a la acción política?

—Es por todo esto. Es una conjunción de distintas cosas. Si se insiste en ciertos asuntos particulares –por ejemplo, las derechos de los gays, el movimiento feminista, todas esas cosas que creo que son importantes y a las que daría mi apoyo–, pero sólo en esos asuntos, entonces inmediatamente la acción política se convierte en algo enormemente fragmentario. Sería terrible que las próximas elecciones se decidieran básicamente, por ejemplo, por si se está a favor o en contra del matrimonio gay. Sin embargo, puede que veamos como esos asuntos se utilizan como parte de los medios para permanecer en el poder. De modo que estoy muy preocupado por todo esto. Luego, claro, están los medios de comunicación. La creciente pérdida de bases argumentales sólidas del discurso público me parece descorazonadora. Hoy, incluso los medios responsables no quieren realizar preguntas difíciles de una forma responsable. Parece que gran parte de lo que ha ocurrido en el mundo se haya reducido a si O'Reilly le gritó a Al Franken, o a si fue Al Franken quien le gritó a O'Reilly. Parece que no hay forma posible de conseguir que nos sentemos y tengamos una discusión razonable sobre qué camino tomar y cómo llevarlo a cabo. Cuando tratas de tener una discusión razonable, enseguida te ves envuelto en una vorágine que se convierte en una competición a gritos de descalificaciones mutuas. Muchas veces los medios son cómplices de esto porque es un espectáculo. Es la reducción del discurso público a una absurda batalla de gladiadores en un estudio televisivo.

También está el hecho de que no ha habido estructuras institucionales. Esto es por el fracaso del sistema de partidos de este país, y por el hecho de que ambos partidos están sometidos al gran capital a cambio de su dinero, que ninguno de los dos recibiría si planteara problemas de clase social diciendo: "Si, esto es una guerra de clases. Si, esto es un problema de clase. Y, si, debemos afrontar esto como un asunto de clase que afecta a los problemas raciales, a los

problemas de género, a los problemas de orientación sexual". Esto es un problema de clase, y de algún modo deberíamos haber retomado una política de clase en el país.

—Quisiera que habláramos sobre el papel del Gobierno de Blair, de su país de origen, en relación con el nuevo imperialismo, puesto que el gobierno laborista de Blair se convirtió en un instrumento para la consecución de los fines de Estados Unidos. ¿Cómo se explica esto y qué significado tiene?

—Esto tiene una larga historia. Se remonta a Suez en 1956, cuando los británicos iban por libre y Estados Unidos les echaron un rapapolvo y les dijeron: "Fuera de aquí. Fuera de Egipto". Después de esto los británicos se ataron mucho a la política exterior de Estados Unidos, y han sido siempre muy renuentes a oponerse a su política exterior. De modo que se trata de lazos que vienen de muy lejos.

Además, recuerde que británicos y americanos estuvieron patrullando conjuntamente por el espacio aéreo y manteniendo la zona de exclusión aérea de Irak en la década de 1990. De modo que los británicos estaban involucrados en Irak de una forma muy activa en los años de Clinton. Cuando Bush accedió al poder y tomó esta posición los británicos tuvieron que hacer una elección difícil. Una cosa es que Francia diga que no va a participar en esa acción, pero sería muy difícil que Gran Bretaña dijera: "Vamos a quedar al margen".

Al mismo tiempo, los británicos saben que Bush es un político muy vengativo: si le abandonas tendrás muchos problemas. Estados Unidos podría haberle creado muchos problemas a los británicos, especialmente en Irlanda del Norte, no hay que olvidarlo. Una de las razones por la que la España de Aznar se unió a todo esto fue para conseguir que ETA fuera declarada una organización terrorista en Estados Unidos. De modo que Estados Unidos está en una posición que puede crear muchos problemas en distintos frentes a los gobiernos, y los británicos querían evitarlo a toda costa.

Pero, por añadidura, creo que Blair, siguiendo su veta mesiánica, realmente cree que puede haber una práctica imperialista distinta de la de Estados Unidos. Me pareció fascinante que en una alocución al Congreso insistiera en no hablar de valores americanos, sino en hablar de valores universales, y en que debemos hablar de ellos de una forma no excluyente. Creo que Blair ha tratado de edificar un imperialismo más cosmopolita, opuesto al imperialismo de cuño nacionalista que usted puede encontrar en los Estados Uni-

dos de la Administración Bush, que suele decir los valores americanos son los valores supremos (eso de que todos en el mundo quieren ser americanos, todos creen que nosotros somos el faro de la libertad, y todo este tipo de cosas). Blair decía: "No, esto no es así".

Creo que Blair piensa que de algún modo podrá empujar a Bush a una práctica imperialista diferente que sea menos nacionalista y más universalista. Esto lo vimos cuando Blair fue uno de los que embarcó a Bush en el proyecto de elaborar la "hoja de ruta" para la resolución del conflicto palestino-israelí. No creo que la Administración de Bush lo hubiera hecho por su cuenta. Lo hizo porque los británicos les estaban empujando y vieron que debían responder haciendo algo en esa dirección. La posición británica en relación con esto debe ser entendida en estos términos.

—Imagino que también ven a los británicos como mediadores con Europa, en cierto sentido.

—Bueno, sí, puede que piensen así, pero, claro, no lo harían si esto confrontara más a los británicos con Europa. Pero últimamente están tratando de recuperar algunas posiciones respecto a Europa porque se dan cuenta de que se han quedado aislados en el contexto europeo.

Escenarios de futuro

—Una pregunta final. Me gustaría mucho saber qué consejos daría a los estudiantes para ayudarles a preparar el futuro. En nuestra conversación ha sido muy interesante ver como Geografía y marxismo se han unido en su trabajo para abordar problemas y construir un marco conceptual distinto. Con el fin de la Guerra Fría el análisis marxista ha sido tratado algo injustamente si se tiene en cuenta la gran cantidad de herramientas que proporciona. Pero como geógrafo y como investigador que aplica el análisis marxista, ¿cómo cree que los estudiantes deberían ver el futuro y prepararse para afrontarlo?

—Hay muchos escenarios posibles. El mundo puede entrar en barrena muy rápidamente y todo puede ir muy deprisa. Puede disgregarse en facciones regionales que tienen un fuerte antagonismo mutuo. Ya he mencionado a China, Rusia, India y Brasil en su alianza con otros países contra Estados Unidos y contra Europa. Podemos ver como el Este y el Sureste asiáticos están configurando su propio espacio regional, que puede ser potencialmente muy antagónico a Estados Unidos y Europa. A menos que se tenga mucho cuidado, el mundo puede disgregarse en facciones regionales proclives al conflicto. La gran pregunta sería:

¿cómo concebir una política que detenga esto?

También vemos que la situación de Estados Unidos ya no va a ser la de un dominador mundial como ha sido hasta ahora. Quizá la gente de este país lo acepte, y acepte que son un jugador entre muchos, y se pregunten: "¿De qué forma podríamos jugar un papel provechoso, un papel terapéutico en esta situación global en relación con la pobreza global y la degradación medioambiental global?" Es decir, preguntándose cómo pueden hacerlo de una forma constructiva, no simplemente diciendo: "Estados Unidos es el número uno, y vamos hacer todo lo posible para mantener esta posición, y el capital es sacrosanto y no puede tocarse". Creo que el problema es otro.

Una forma de abordar esto consiste precisamente en pensar cómo política y Geografía deben de ir juntas. Nuestra estrategia tiene que pasar por pensar en el problema geográfico: ¿Qué ocurre en India? ¿Qué pasa con la degradación medioambiental en Brasil? ¿Qué ocurre en China? Y después pensar qué posición alternativa podría tomar todo el cuerpo político de los Estados Unidos para hacer frente a las relaciones globales.

De modo que recomendaría a la gente que pensara en esto. Lo cual no quiere decir en absoluto que usted automáticamente deba comprometerse con una política de corte marxista; lo que significa es que hay muchos asuntos allí afuera que no funcionan bien y lo mejor que usted podría hacer sería prestarles atención, porque si usted sigue haciendo lo mismo de siempre, lo siento, pero las cosas ya no funcionan como siempre. Todo parece indicar que en los próximos años los problemas se recrudecerán, independientemente de lo que usted piense sobre los mismos.

Lo que haga Estados Unidos será muy importante porque puede realizar acciones catastróficas o acciones constructivas. Hay una larga tradición de reflexión en el marxismo sobre la noción de destrucción creativa, según la cual para crear algo hay que destruir algo. Bueno, sabemos que los Estados Unidos pueden ser muy buenos destruyendo cosas. Pero las grandes preguntas tienen que ver con qué va a crearse, y cómo va a crearse. Y también quién lo va a crear, porque ya no les va a ser posible simplemente crear el mundo a su imagen y semejanza. Esto se acabó.

UC Berkeley, 2004

Bouveresse, lógica y política

Entrevista a Jacques Bouveresse

El filósofo del lenguaje aúna reflexión teórica y crítica social en su análisis del poder de los medios de comunicación

Lucien Degoy y Jérôme-Alexandre Nielsberg

Jacques Bouveresse es hijo de pequeños campesinos del Franco Condado y cursó sus estudios de secundaria en el Seminario de Besançon. Su entrada en la Facultad de Magisterio en 1961 quedó marcada por el conflicto que supuso el descubrimiento del ambiente filosófico y universitario, conflicto que ha sido explicado, principalmente, en Le philosophe et le réel*. En esencia, dicho ambiente no le pareció alcanzar el sentido del rigor y de la responsabilidad intelectuales al que él aspiraba.*

–Mencionar su iniciación a la filosofía, Jacques Bouveresse, equivale a destacar su disidencia con respecto a una forma dominante de considerar, en aquellos momentos, el interés de esta disciplina. Esta disidencia o, mejor, esta ruptura con las corrientes entonces en boga, ¿era, a su modo de ver, necesaria, irrevocable?

—Esto depende de lo que entiendan ustedes por "necesario". Una reacción del tipo de la que tuve en su momento era sin duda inevitable por parte de alguien que había seguido una trayectoria como la mía y que se hallaba en una situación como la que mencionan. Pero esa reacción hubiera podido tomar otras formas, incluido quizás el abandono puro y simple de la filosofía, si no hubiera vivido, en el momento preciso, el descubrimiento de otra tradición filosófica, a saber, la filosofía

analítica. Leyendo el reciente libro de François Cusset, *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis* (Éditions La Découverte, 2003), he quedado sorprendido retrospectivamente por el hecho siguiente. Generalmente se considera que fue un encuentro internacional organizado en octubre de 1966 en la Johns Hopkins University, en Baltimore, lo que marcó el inicio de la penetración del "pensamiento" y de la "teoría francesa" en los Estados Unidos y, por tanto, lo que constituyó, de algún modo, el acto fundacional de la versión americana del estructuralismo. Ahora bien, fue también por aquel entonces cuando la profunda insatisfacción que suscitaba en mí el tipo de reflexión y la producción filosófica del estructuralismo me llevó a buscar algo que fuese distinto a la par que posible, lo que encontré, por lo menos en parte, en un estilo de filosofía que se hallaba, precisamente, mucho más cerca del que cultivaban los anglosajones. Cuando me pregunto si tuve razón o no en perseverar finalmente en la senda de la filosofía, mi reacción es moderada. Me ocurre, todavía hoy, que lamento, de cuando en cuando, no haber escogido, cuando todavía era posible, el estudio de las ciencias, en concreto el de las matemáticas. Quiero decir con ello que el universo de la filosofía sigue pareciéndome terriblemente frustrante, a veces desesperante. Me digo a veces que sería decididamente más agradable practicar una disciplina en la que se pudiesen alcanzar, por lo menos de vez en cuando, resultados que, desde el punto de vista humano, son quizás de un interés algo limitado, pero que tienen por lo menos la ventaja de estar asegurados. Pienso aquí en algo que dijo Wittgenstein, a saber, que en cualquier problema filosófico, la incertidumbre desciende de algún modo hasta su raíz. En lo que respecta al mundo de los filósofos y de la institución filosófica, ni ellos ni yo hemos cambiado mucho. Siguen pareciéndome tan difíciles de soportar como siempre, y trato de reducir el contacto con ellos al mínimo inevitable. Ustedes me preguntan si la "ruptura" que se produjo –por lo menos con respecto a mi tradición filosófica de origen: una ruptura completa con respecto a la filosofía en sí misma es mucho más difícil de imaginar– era irrevocable. La respuesta a su pregunta parece ser claramente negativa. Hoy, con la distancia y la perspectiva, he ido encontrando un interés considerable en cuestiones y autores de los que, en su día, no quería ni oír hablar. He de decir que lo que durante tiempo me ha

fastidiado realmente de ciertos filósofos como Heidegger, por ejemplo, era la forma en que se nos hablaba de ellos y en que se comportaban sus discípulos. Hoy, la situación es sensiblemente diferente. Curiosamente, no he tenido este problema, en el mismo grado, con pensadores como Marx, Nietzche o Freud.

—Se consagraría, pues, durante más de dos decenios, al estudio y a la popularización de la obra de Wittgenstein, ese filósofo británico de origen austriaco, no sin apasionarse al mismo tiempo estudiando la lógica a través de autores como Gottlob Frege y Bertrand Russell. ¿Por qué este doble interés?

—Si bien es cierto que en un principio me sentí fuertemente atraído por la filosofía política, enseguida me centré en la epistemología y escogí la lógica y la filosofía de la lógica. Gödel dijo que el buen uso de la lógica en filosofía es aquel que consiste en servirse de ella para desarrollar el gusto por la precisión, más allá del manejo explícito y militante que a veces se ha hecho de ella para la construcción de filosofías de determinada naturaleza –el empirismo lógico, en particular, que no le gustaba demasiado–. Yo nunca he estado del todo de acuerdo con él. Pienso que la lógica es importante para la filosofía también en el segundo sentido. La revolución lógica que debemos a Frege, Russell y a otros ha hecho posible no sólo una importante ganancia desde el punto de vista de la precisión –algo que, a diferencia de la mayoría de los filósofos franceses, sigo considerando esencial en filosofía–, sino también la construcción de sistemas filosóficos –podríamos incluso decir, creo, metafísicos– extraordinariamente brillantes y de una factura completamente inédita. Podemos pensar, claro está, en el *Tractatus Logico-philosophicus*, de Wittgenstein, pero también en un libro como *Der Logische Aufbau Der Welt* (1928), la primera obra importante de Carnap. Desgraciadamente, en la Francia de mediados de los años sesenta no se sabía y, sobre todo, no se quería saber gran cosa de todo esto. En lo que concierne a Wittgenstein, me interesé, para empezar, como todo el mundo, en el primero –el del *Tractatus*– y, a continuación, lo que era algo más extraño en aquella época, en el segundo –el de las *Investigaciones filosóficas*–, que adopta un estilo de filosofía a primera vista harto distinto y que, aparentemente, ya no daba demasiada importancia a la lógica. Pero, pese a haber consagrado más de veinte años a escribir libros sobre los diferentes aspectos de su obra –he tratado, tan-

to como ha sido posible, de no desatender ninguno–, he seguido concediendo a la lógica el mismo interés, convencido en todo momento de su importancia para la filosofía. La ignorancia completa respecto a la lógica tiene por efecto, además, el hacer inaccesible buena parte de la cultura filosófica más tradicional. El problema que he tenido ha sido que no he podido, a partir de cierto momento, consagrar a la lógica tiempo suficiente para mantenerme realmente en contacto con la evolución de la disciplina. En cualquier caso, nunca me he sentido obligado a escoger, como se hace a menudo, entre Wittgenstein, por un lado y, por el otro, Carnap, que me sigue pareciendo uno de los filósofos más grandes del siglo veinte. Espero lograr publicar bien pronto la traducción que había hecho, a principios de los años setenta, de *Logische Syntax der Sprache* (1934), un libro que sigo considerando absolutamente extraordinario. Wittgenstein ha terminado haciéndose en Francia con un lugar que es más o menos comparable al de Heidegger y que guarda mayor correspondencia con su importancia real –a veces hasta parece que se ha puesto de moda, lo que, desgraciadamente, no es precisamente una buena noticia–. Pero queda mucho trabajo pendiente para hacer justicia a Carnap, así como –creo yo– a otros autores como Schlick, del que se acaba de traducir al francés un texto muy importante, *Forme et contenu* (Éditions Agone, 2003), Reichenbach y otros filósofos que pertenecen a la misma constelación de pensamiento y que siguen demasiado descuidados. Mi propio trabajo filosófico ilustra, pienso, simultáneamente una concepción teórica de la filosofía, en la que la lógica continúa jugando un papel importante, y una concepción más wittgensteiniana, que podríamos llamar "terapéutica", acerca de lo que aquélla trata de hacer y del tipo de resultado al que conduce.

—¿Se puede considerar que la filosofía de Wittgenstein bebe del realismo?

—Probablemente pueda decirse de Wittgenstein que es un buen pedagogo del realismo en filosofía. Pero es preciso entender el término "realismo" en el sentido que le da Cora Diamond en su libro sobre el espíritu realista o el espíritu del realismo según Wittgenstein –un libro que, dicho sea de paso, sin duda habría que traducir–. El realismo en este sentido ni es la posición filosófica del realismo tal y como es defendida, por ejemplo, en el marco de la teoría de la percepción, ni significa, claro está, un simple retorno a la actitud, real o supuesta, del sentido

común. Personalmente me atrevería a decir que el "realismo" wittgensteiniano, en el sentido en el que debe ser entendido, constituye probablemente el mejor antídoto contra lo que Bourdieu llamaba la "ilusión escolástica", que amenaza permanentemente la filosofía, y contra la pérdida de contacto con la realidad –tanto la social como la natural– que aquélla comporta. Estos planteamientos, por lo demás, arrancan claramente del uso que el propio Bourdieu ha hecho de la figura de Wittgenstein, un filósofo cuya importancia ha sido considerable para él. Me gusta mucho su manera de presentarlo como un filósofo que, en los tiempos difíciles, permite no desesperarse y preservar lo esencial. Huelga decir que considero que, a día de hoy, los tiempos son realmente difíciles para la filosofía y que, por esta razón, tenemos una necesidad especial de alguien como Wittgenstein.

—Precisamente, ¿qué pueden decirnos sobre el hombre, sobre nuestra humanidad, la filosofía del lenguaje, de la percepción o, más en general, del conocimiento que las ciencias de estas mismas realidades no nos permitan aprehender?

—Yo creo, como Wittgenstein, que aquello que constituye la especificidad de un problema filosófico es, precisamente, el hecho de que no pueda ser resuelto sino filosóficamente. Wittgenstein no comparte la idea, muy extendida, de que el progreso de las ciencias haya desposeído progresivamente a la filosofía de varios de sus dominios, así como de un buen número de sus problemas. Se trata de uno de los pocos filósofos de hoy que han pensado que la ciencia no ha podido sustraer a la filosofía nada de lo que realmente le pertenecía. Si la evolución de las ciencias ha permitido resolver una cuestión que parecía típicamente filosófica, es que ésta no lo era verdaderamente. En el fondo, creo que tiene razón. No obstante –claro está–, se puede no estar completamente de acuerdo con él en lo que respecta a la pregunta que persiste, esto es, la relativa a qué constituye exactamente la especificidad de los problemas filosóficos. Wittgenstein considera que éstos son problemas conceptuales, no empíricos, y que, en consecuencia, no pueden ser resueltos más que a través del análisis de las expresiones lingüísticas que utilizamos. Puede decirse, pues, que Wittgenstein tendió a subestimar la contribución que los progresos del conocimiento empírico son susceptibles de aportar a su solución, así como la cuestión relativa al grado de tales progresos que se puede

estimar necesario para alcanzar una solución. No obstante, si bien es cierto que un avance que haya tenido lugar en el terreno de las ciencias puede ser necesario para la resolución de un problema filosófico, no creo que pueda llegar a conducir una condición suficiente para ello. A mi modo de ver, esto es así también en el caso de los adelantos, destacados e impresionantes, que se han dado en el campo de las ciencias cognitivas. Cuando se trabaja, como yo vengo haciendo desde hace cierto tiempo, en la filosofía de la percepción, no se puede negar con seguridad que los resultados obtenidos, en este terreno, por parte de las ciencias cognitivas son pertinentes para la discusión de los problemas que se plantean. Pero, al mismo tiempo, se tiene la impresión de que todos los problemas filosóficos fundamentales han quedado más o menos en el punto en el que se encontraban, de que en ningún caso se hallan más cerca de ser resueltos. Si algún día deben serlo, será, bajo mi punto de vista, porque se habrá añadido algo más a lo que habremos podido aprender de las ciencias cognitivas y de las ciencias en general. Por razones del mismo tipo, tampoco creo que las ciencias cognitivas puedan reemplazar a la filosofía del conocimiento tal y como la entendían los filósofos de antaño y como yo sigo entendiéndola. Pero reconozco de buen grado que la posición que trato de mantener es difícil. Por un lado, reprocho a los filósofos que no tomen suficientemente en consideración el conocimiento objetivo en general y los notables adelantos que han tenido lugar y siguen teniendo lugar en el terreno del conocimiento objetivo –a riesgo de pasar por "positivista", diría que lo más pequeño de lo que tenemos entre nosotros resulta, a mi modo de ver, más importante e impresionante que un océano de especulación filosófica grandilocuente y aventurada–. Por el otro, sigo convencido de que los resultados del conocimiento objetivo jamás bastarán para resolver los problemas filosóficos que nos formulamos y que –así lo espero– seguiremos formulándonos.

—¿Se considera un materialista en filosofía? ¿Le parece importante plantear esta cuestión? Si es así, ¿por qué?

—Desconfío particularmente, y por varios motivos cada vez más, de los "ismos", que la mayoría de las veces no explican nada, y hasta tienden a oscurecer las cosas. Siempre me ha sorprendido la cantidad de filósofos que siguen creyendo que pueden resolver un problema filosó-

fico limitándose, por ejemplo, a calificar de "positivista" una posición filosófica o un autor que no es apreciado –desgraciadamente, todavía hoy hay gente que parece creer que basta con pronunciarse contra el positivismo, en particular contra el positivismo lógico, para convertirse en un gran filósofo de la ciencia–. Pero pienso que, si se quiere, puede calificarse a Wittgenstein de "racionalista" y, quizás, también de "materialista". Evidentemente, el hecho de que no mostrara demasiada simpatía hacia la ciencia, bajo su forma actual, ni hacia la civilización científica y técnica no hace de él un irracionalista en ningún sentido que pudiera adquirir tal denominación, aunque a veces así se crea. Wittgenstein no pensaba que, en el terreno del conocimiento propiamente dicho, pueda haber una empresa susceptible de rivalizar seriamente con la ciencia y, en todo caso, no creía que pueda encomendarse a la filosofía una pretensión tal. A lo que trataba de animar al hombre de hoy es, ante todo, a servirse de su razón, motivo por el que, como puede notarse, su actitud con respecto a ciertas pseudo-ciencias de moda podía llegar a ser bastante más radical que la de los propios positivistas lógicos. En lo que a mí concierne, no me sorprende que haya gente que, habida cuenta del hecho de que con frecuencia he roto tanto con el idealismo como con el espiritualismo, tienda a considerarme un "materialista". Pero se trata de un calificativo que siempre he dudado en aplicarme a mí mismo y al que no tiendo especialmente. Es, a la vez, demasiado vago y demasiado cargado de connotaciones y de implicaciones de todo tipo que no apetece mucho aceptar; y, para ser franco, no sé realmente qué se supone que un materialista de hoy debe creer o dejar de creer exactamente. Si bien es cierto que a veces dejo que se me implique en confrontaciones del tipo "materialismo/espiritualismo" y que no tengo dudas sobre el bando en el que debo alinearme en dicha confrontación, no estoy convencido de que este vocabulario tradicional sea todavía el apropiado para caracterizar los verdaderos desacuerdos y las oposiciones auténticamente relevantes.

—Extensión de su reflexión acerca del lenguaje, la otra vertiente principal de su trabajo se puede entender como una exploración filosófica de los dispositivos simbólicos del poder, en especial en lo que concierne a la fabricación de la ideología, de las ideas dominantes en la preservación y reproducción del orden simbólico vigente –en particular a través de la

prensa–. ¿Se trata de un análisis que pueda llamarse marxista o, por lo menos, considerarse paralelo al marximo?

—He estado desde mis comienzos bastante lejos de la filosofía marxista tal y como se presentaba y se enseñaba entonces; pero nunca he estado tan alejado como algunos lo han podido creer de la crítica marxista, en particular de la crítica social de inspiración marxista. Tienen ustedes razón en pensar que siempre me he interesado, a mi manera, en el análisis de los dispositivos del poder, principalmente –pero no sólo– de los que están en vigor en el mundo intelectual, así como en la denuncia de las desigualdades y de las injusticias que engendran o reproducen. En lo que respecta a la prensa, creo que, lejos de corregir tales desigualdades e injusticias, las agrava de forma sistemática. El poder que los medios de comunicación ejercen sobre la conformación de las mentalidades, poder que todo el mundo coincide en señalar que adquiere cada vez mayor importancia, me ha parecido siempre inquietante, pues no sólo se muestra completamente arbitrario, sino que es ejercido, la mayoría de las veces, sin ninguna preocupación real por la justicia y la equidad. Lo menos que puedo decir de tal poder es que no me ha dado demasiadas razones para cambiar de opinión acerca de este punto. Soy consciente de que, por decir esto, muy probablemente seré acusado de hablar bajo el efecto de la frustración y del despecho, pues éste parece ser ya el único razonamiento que puede esperarse a estas alturas. Pero me gustaría recordar a este respecto la respuesta que Strindberg dio a los miembros de la Academia sueca, que habían desechado con desprecio la protesta de quienes la acusaban de haber concedido el premio a un escritor que no lo merecía, sugiriendo que tal protesta estaba inspirada esencialmente por la envidia. En una carta que Kraus publicó en la Fackel, Strindberg explica que una injusticia puede suscitar la cólera o la revuelta, pero que creer que puede suscitar la envidia es un sinsentido. Debo decir que me parece muy preocupante el increíble empobrecimiento de la imaginación moral –y social–, que tiene como consecuencia el hecho de que gente que ha seguido siendo, ante todo, algo más sensible que otros ante las desigualdades y las injusticias, también en el mundo de las ideas y de la cultura, tengan que escuchar como toda respuesta a sus argumentos, cada vez más a menudo, que no son más que amargados y celosos. Me pareció absolutamente

asombroso que un trato de este tipo fuese el dispendiado, con la mayor tranquilidad, al propio Bourdieu en el momento de su muerte. Podría decirse, tomando como referencia el caso de Arnheim –el "Gran Escritor"–, el personaje de la novela de Musil *El hombre sin atributos*, que ya nadie podrá criticar a Arnheim por temor a pasar por alguien que, pura y simplemente, está furioso por no ser tan rico y famoso como él. El día que ocurra algo así, la lógica del sistema liberal y la ley de hierro del mercado habrán triunfado por completo, con el apoyo afanoso del propio mundo intelectual. Debo decir, a este respecto, que el comportamiento de los intelectuales de la presente generación, a quienes prácticamente nada de todo esto parece preocupar, me resulta particularmente decepcionante. Puede que todo esto me haya acercado, si no a la doctrina, por lo menos a la crítica marxista. En cualquier caso, no creo que me preocupase demasiado que ello fuera así. Sea como sea, me da la sensación de que, a día de hoy, basta con escandalizarse ante ciertas injusticias flagrantes y decirlo abiertamente para ser, acto seguido, considerado un marxista aletargado y sectario –éste fue también el tipo de reproches que se lanzaron contra Bourdieu–.

—Sin embargo, usted nunca compartió la lectura althusseriana de Marx. Le gusta recordar que su amigo Bourdieu a veces se definía a sí mismo como el más marxista que los marxistas. ¿Se trataba de una mera salida de tono?

—Aciertan ustedes cuando dicen que nunca me sedujo la lectura althusseriana de Marx. Tampoco me sedujo, por lo demás, el althusserismo en general. Pero la relación que he tenido con Althusser es una cosa, y la que he tenido –y quisiera tratar de conservar– con la obra de Marx es otra bien distinta. Lo mismo me ocurre con Freud, a quien sigo leyendo regularmente a pesar de que sus herederos y discípulos, incluido Lacan, me hayan interesado, en términos generales, bastante poco. Bourdieu no bromeaba lo más mínimo –creo yo– cuando se presentaba como el único verdadero marxista. Bourdieu reprochaba a los discípulos de Althusser, a quienes cuando yo era estudiante llamábamos "los teóricos", precisamente el hecho de no ser más que teóricos sin interés alguno por realizar el tipo de trabajo empírico sobre la realidad social concreta que debería haber implicado su adhesión a los principios del marxismo. A menudo se dice que, en lo que en los Estados Unidos ha sido llamado "la teoría francesa", el término "teoría"

se utiliza de forma intransitiva: conviene evitar preguntar, de un modo que sería calificado de "positivista", de qué tipo de hechos, exactamente, la "teoría" constituye la teoría. Bourdieu, evidentemente, no tenía interés alguno por la teoría entendida en este sentido, ni por la utilización del pensamiento marxista al que ésta dio lugar en aquel momento.

—En sus últimos libros, donde retoma y amplía este análisis de Bourdieu, critica usted sin piedad a los medios de comunicación y a los intelectuales mediáticos, de quienes dice que tienen como función esencial promover cualquier impostura, cualquier relativismo –"todo vale", "todo se puede decir"– con tal de venderse y de venderse bien. Según usted, ¿debería un intelectual digno de este nombre evitar situarse del lado del orden dominante de la sociedad?

—En efecto, al igual que el Bourdieu de los últimos años, he sido muy crítico con respecto a los medios de comunicación y al comportamiento de los intelectuales mediáticos. Como dijo Bourdieu, "el veredicto mediático, el enjuiciamiento mediático pesa cada vez más sobre los universos más autónomos, sobre los más cerrados sobre sí mismos, sobre sus propias tradiciones, como en el caso del mundo científico. Existen celebridades científicas que se promueven a sí mismas a través de los medios y que pueden permitir a personas que distan de ser los mejores en el universo de los sabios obtener ventajas competitivas, como dicen los economistas, subvenciones, créditos, honores, etc., gracias a una utilización hábil de los medios". Traten, simplemente, de pensar en el peso real que hubiera tenido un episodio como la aparición de lo que se ha dado en llamar "la nueva filosofía" sin el concurso de los medios y sin la "utilización hábil" de los mismos que los interesados, que se han mostrado precisamente como maestros y hasta virtuosos en esta actividad, han sido capaces de hacer. Cierto es que, después de esto, se han visto cosas todavía más sorprendentes y que, probablemente, las hazañas que los medios son capaces de realizar en el terreno de la fabricación de falsos valores y de reputaciones usurpadas ya no tenga límites. Uno de los fenómenos que me resultan más deprimentes es, como he dicho ya, la creciente pasividad que muestra, en este punto, el mundo intelectual. Parece que también éste haya terminado admitiendo más o menos que el único criterio real para determinar la importancia de una cuestión, para

un intelectual, sea, de ahora en adelante, la notoriedad y la visibilidad, a poder ser mediáticas, que su tratamiento pueda conferir. Temo que lleguemos a un estadio en el que, como dice Jean-Claude Michéa en su libro sobre Orwell, esté admitido por todo el mundo, tanto por la gente de la calle como por los intelectuales, que "ser es ser percibido –en la televisión–". Bourdieu consagró su último curso en el Collège de France a analizar el modo en que la autonomía de los espacios y de las instituciones en los que se construye el saber auténtico podría hallarse amenazada en adelante por la influencia del poder económico y del poder mediático. Creo que acertó en poner este problema sobre la mesa, especialmente en un mundo como el actual, en el que se tiene la tendencia, en nombre de lo que se supone que es la democracia, a conceder un valor y una dignidad iguales a todas las creencias, incluidas las más irracionales y las más infundadas. En lo que a mí respecta, para nada creo que el relativismo epistemológico y moral sea la única filosofía compatible con la democracia.

—La independencia con respecto a los poderes económico y político, como por ejemplo la que Jaurès y sus sucesores quisieron para l'Humanité, ¿le parece una garantía, un objetivo todavía creíble?

—Esta independencia con respecto al poder económico y político es, quizás, una condición sine qua non de la existencia de una prensa capaz de acometer la tarea para la que fue concebida. La cuestión radica en saber hasta qué punto ello es todavía posible, y me temo que hay razones para ser pesimistas al respecto. Pero no hay que olvidar tampoco la cuestión de la dependencia del propio poder político con respecto al poder mediático, esto es, la de saber si los verdaderos imperios del mañana son o no los imperios mediáticos. Ver cómo un hombre como Berlusconi logra conquistar el poder político en un país como Italia es, seguramente, algo que nos afecta mucho más de lo que pensamos y que debería hacernos reflexionar con mayor detenimiento sobre este punto. Curiosamente, las encuestas que se hacen regularmente sobre la cuestión de la que hablamos parecen indicar que los lectores, en su mayoría, no creen demasiado en la independencia de la prensa con respecto al mundo político y al mundo del dinero, y que al mismo tiempo se declaran, en conjunto, satisfechos con el modo en que son informados. Personalmente, comparto completamente las inquietu-

des que, sobre este asunto, ya manifestó Kraus en su día. Temo, como Kraus temía, que la realidad mediática nos muestre cada día su capacidad para alcanzar y sobrepasar la sátira más radical. Recuerden, por ejemplo, la forma en que una parte de la prensa americana más seria se comportó en el momento del estallido de la guerra de Irak. Los artículos y las polémicas de Kraus sobre el comportamiento de la prensa antes y después de la Primera Guerra Mundial no han perdido su actualidad. No nos podemos tranquilizar diciéndonos que, por suerte, existe también una prensa seria y honesta que es capaz de preservar permanentemente su independencia de espíritu y su libertad de juicio. Incluso la mejor prensa no dispone más que de una autonomía muy relativa que, por si fuera poco, puede perder casi por completo en cualquier momento.

—Es usted, junto con Jacques Derrida, el autor de un informe que aspiraba a reformar los estudios de filosofía. En el sistema educativo, nada ha cambiado demasiado en los últimos treinta años, ni en los programas, ni en la propia formación de los alumnos. ¿Cómo explica este conservadurismo?

—Se habrán percatado ustedes de que, desde el momento en que redactamos el informe en cuestión, me he abstenido deliberadamente de intervenir, del modo que sea, en este tipo de problemas. Además, había aceptado involucrarme en esta empresa por cierto sentido del deber y porque Bourdieu insistió mucho en que lo hiciera. Pero lo hice sin ilusión, y las reacciones surgidas del ambiente filosófico no me sorprendieron demasiado. Dicho esto, continúo considerando que las propuestas que habíamos hecho eran, en su conjunto, totalmente razonables. Se trataba, en esencia, de sustituir una concepción más o menos mítica de lo que puede aportar la enseñanza de la filosofía por una concepción algo más realista y, sin embargo, suficientemente ambiciosa de lo que razonablemente podemos esperar de ella. Pero, tal y como el propio Derrida parece pensar actualmente, quizás haya razones especiales que hacen que el ambiente filosófico, que siempre está dispuesto a predicar entre los demás el cambio y a veces hasta la revolución, muestre, cuando se trata de juzgar sus propios dominios, un conservadurismo y un inmovilismo verdaderamente asombrosos. Debo decir que, a tenor de las recientes discusiones que han tenido lugar acerca de este problema de la reforma de los estudios de filosofía, tengo la

impresión de que no hay nada nuevo bajo el sol. Me ha parecido que el nivel del debate ha sido lamentable, a ratos verdaderamente infantil. Cierto es que hay una minoría de profesores de filosofía que ven las cosas de forma sensiblemente diferente, pero por desgracia no se trata de los que ejercen el poder y la influencia. Bourdieu me decía a menudo, cuando hablábamos de estas cosas, que la corporación de los que se dedican a la enseñanza de la filosofía, que se aferra de forma patética a los restos de su dignidad y prestigio de antaño, que cree que se hallan permanentemente amenazados, se había convertido en una "corporación herida". Espero que no estuviera en lo cierto. Pero las explicaciones que dio, principalmente en las *Meditaciones pascalianas*, sobre las razones por las que la distancia entre el discurso y la realidad tiende naturalmente, en el caso de la filosofía, a ensancharse al máximo siempre me han parecido bastante convincentes. El filósofo que soy tiene todas las posibilidades, diciendo esto, de aparecer como lo que Kraus llamaba "el pájaro que ensucia su propio nido" –podría decirse también "el que sierra la rama sobre la que el nido está colgado"–. Pero debo confesar que no estoy nada inquieto sobre lo que el porvenir pueda decir cuando establezca si son los que piensan esto o la gente como yo quienes mejor han servido, a fin de cuentas, la causa de la filosofía.

—Sin que por ello tengamos que restablecer lo que usted denomina, en nuestra lección inaugural, el "fantasma de la verdad una e indivisible", ¿puede hablarse para el porvenir de una urgencia del trabajo filosófico?

—Les responderé sin dudar que el trabajo filosófico, en el sentido en que yo lo entiendo, nunca me ha parecido más necesario que en este momento, principalmente a causa de la confusión lingüística y conceptual en la que tendemos a hundirnos cada vez más, con todas las desastrosas consecuencias que son susceptibles de resultar de ello. Existe un trabajo cuya importancia no sólo no decrece, sino que es cada vez mayor y que debe dirigirse hacia nuestro lenguaje, hacia la forma en que hablamos y hacia lo que esto pone de manifiesto. Pero sigo convencido de que sería ya muy reconfortante que lográramos eliminar, con respecto a la filosofía, errores y absurdidades de índoles bien diversas. Esperar de ella que sea capaz de descubrirnos y de comunicarnos una verdad en la que debamos creer es, quizás, pedir

demasiado. Pero tendríamos ya un resultado muy importante si lograra convencernos de que, en todo caso, existe un gran número de cosas que no deberían decirse y que no pueden creerse. Apenas sabemos –me parece a mí– qué es preciso decir exactamente sobre una cuestión realmente difícil e importante. Pero no es tan difícil como a menudo creemos el saber que existe una gran cantidad de cosas que un hombre que reflexiona no puede decir.

Artículo inédito aparecido en el sitio web de l'Humanité el 16 de enero de 2004.

La cadena de las citas

Entrevista a Carlo Guinzburg

El Nuevo Testamento escrito reafirmando las profecías del Viejo. De la derrota de Marciano, la idea de San Agustín, decisiva para nosotros, sobre la historización de la verdad. A partir de una frase de Cicerón, el problema del relativismo cultural. La verdad existe, pero alcanzarla no es fácil, y la historia, la experiencia unilateral de cada uno, puede ayudar tanto como ser un obstáculo. La fecundidad del no-saber, de los momentos de embotamiento.

El libro del que nos habla Carlo Guinzburg en esta entrevista es *Ojazos de madera*, publicado por Feltrinelli.

—Quisiera comenzar haciéndote una pregunta sobre el problema de la verdad, tú das por descontado, obviamente, que la verdad existe, pero el camino para llegar a ella, para conocerla, no es fácil...

—Diez años atrás, hablando en Estados Unidos, no recuerdo en qué congreso, dije: "La verdad no está entre comillas", y hubo risas porque todos en los Estados Unidos dicen "truth" acompañando siempre la palabra con aquel gesto típico, a dos manos, que indica "entre comillas". Desde entonces, me he encontrado repitiendo a menudo en Estados Unidos la frase "la verdad, sin comillas" para definir mi posición frente a una ideología académica dominante que dice: "Como aquel es varón y

aquella es mujer, aquello es negro, o aquello proviene de un cierto estrato social, entonces la verdad no se puede alcanzar".

La noción de verdad se mantiene, pero lo hace dentro de un conflicto que se desarrolla en un campo de fuerzas: la verdad es una de estas fuerzas, pero se encuentra contrastada por otras, sobre todo por el carácter subjetivo del punto de vista, un carácter que no se puede dejar a un lado cuando se habla de disciplinas como la historia o de las ciencias humanas. Este es un tema del que hablo sobre todo en el ensayo Distancia y perspectiva.

Nosotros nos aproximamos a la verdad a través de un punto de vista influenciado por nuestra formación, por nuestra experiencia, también por nuestros prejuicios. Sin embargo, me parece que la noción de verdad debe ser mantenida, no sólo "no obstante" la subjetividad del punto de vista, sino también "gracias" a ésta: hay cosas que alcanzamos a comprender precisamente porque somos sujetos hechos así y asá, con una experiencia social así y asá. En la subjetividad del punto de vista no hay sólo un límite, hay también la posibilidad de ver; es como un ojo sensible a ciertas ondas luminosas y no a otras. Por eso creo que la subjetividad, la acumulación de experiencias culturales y sociales que hace que cada uno de nosotros sea quien es, o el hecho de ser varón o mujer, no es sólo un límite, es además algo que nos permite conocer el mundo. Por lo tanto, respecto a una tendencia que dice: "hay una verdad para las mujeres y hay una verdad para los hombres", que es lo que ha sido dicho de manera polémica (excesivamente polémica, para mí) por algunas feministas, yo no quiero responder: "Sí, la verdad se puede alcanzar, es objetiva", sino: "Mira, tratemos de llegar a una forma de objetividad, teniendo presente, sin embargo, todos lo elementos que ligan al individuo a su cuerpo, que es sexuado, a su identidad social, que es específica". Si se llegara a afirmar la objetividad más allá de todo esto, ésta tendrá un valor diferente y más profundo. Es cierto, en este punto comienzan los problemas: ¿Cómo volver esta verdad comunicable e intersubjetiva? Las técnicas de control, de verificación se vuelven decisivas. Pensemos sólo en la importancia del tema de la prueba. La prueba está ligada a métodos que cambian según la disciplina, y hasta las subdisciplinas; el tipo de prueba para un historiador está ligado también a la abundancia del material documental. Si sobre una sociedad tengo sólo dos pedazos de tiesto las pruebas serán necesariamente muy escasas, menos rigurosas, más ex-

puestas a la refutación; por eso, cuanto más sé, más puedo elevar el nivel de la prueba. Claro, es también verdad que el saber no está puramente en función de la abundancia física y material, sino que depende también del modo en que ese material fue obtenido: los historiadores de la antigüedad, que tenían y tienen todavía hoy menos material que los historiadores contemporáneos, habiéndolo leído y analizado de manera mucho más exigente y rigurosa, han contribuido a elevar el nivel de la prueba, mientras que los historiadores de la edad contemporánea, que están sumergidos en el material, tienden a usar menos la imaginación en sus análisis.

—En el primer ensayo, afirmas la importancia del no-comprender, del no-saber, la importancia del punto de vista del animal o del niño; así como dices que a menudo te sucede que debes volver de la respuesta a la pregunta...

—Sí, en el centro del primer ensayo, que es una suerte de clave de lectura de todos los otros, está la idea de que el no-entender puede ser algo muy fecundo, la premisa para comprender más: la idea de que para comprender verdaderamente haya que liberarse del saber convencional, pasando hasta por momentos de embotadura. Me gustaría que fuera así también para mí, y a veces lo es, ciertamente, aunque me doy cuenta de que debo luchar contra una tendencia opuesta, el impulso a la velocidad, dictado por la impaciencia, por el ansia de entender.

Aquello que a veces me parece comprender rápido es la conclusión, y por lo tanto estoy obligado a volver al inicio; la conclusión se presenta un poco como un acertijo, en el sentido de Marco Aurelio. Hay un saber vulgar que es veloz y hay, además, un saber más profundo que pasa a través del no saber. Esto a mí me parece muy importante también en la enseñanza: dar el sentido de que un pasaje importante del proceso cognitivo es el momento, que puede ser largo, en el que no se comprende nada. Para mucha gente, una suposición de este género es difícil de aceptar: la idea de tener en suspenso el conocimiento genera ansiedad, muchas personas no soportan psicológicamente esta fase de escucha. Si los especialistas en cierto punto comprenden tan poco, es porque su saber se convierte en una coraza. Los especialistas saben mucho, muchísimo, saben casi todo de determinado argumento, pero comprenden cada vez menos por que su saber se convierte en una suerte de membrana entre el objeto del conocimiento y ellos mismos. Debo decir que siempre busqué evitar convertir-

me en un especialista en cualquier cosa y el hecho de cambiar tan a menudo de tema, y hasta de ámbito de investigación, está ligado a la convicción –no sé hasta qué punto justa, pero en mí muy profunda– de que en el momento en que afronto como ignorante un nuevo tema (y esto me sucede continuamente, porque cambio muy seguido) alcanzaré a ver cosas que un especialista no ve. Naturalmente, esto tiene un precio: no tanto el de la ignorancia inicial y, por ello, el de la necesidad de aprender, porque es un placer muy grande para mí (encuentro que partir de cero o de casi cero es muy apasionante), sino el de cometer errores muy grandes, un riesgo alto cuando uno va a meter los pies en campos extraños.

—Vayamos al que es quizás el ensayo más "anómalo". La historia de la cadena de citas que liga el Nuevo Testamento al Viejo es verdaderamente impresionante. ¿Cómo has llegado a ocuparte de esto?

—De casualidad. Hay una frase muy bella de Carlo Dionisotti, el gran historiador de la literatura italiana: "El caso, o sea la norma a través de la cual se pasa de lo ignoto a lo conocido": el conocimiento puede llegar sólo a través de un encuentro casual. Hay un suceso que en cierto momento me ha venido al encuentro de una manera muy clara, la relación entre el siervo sufriente Isaías y la figura de Jesús. Esto me ha llevado a reflexionar sobre otro hecho muy conocido, la presencia de citas o criptocitas de pasajes de la Biblia hebrea (especialmente Isaías y algunos salmos) en el Evangelio, usadas sobre todo para subrayar que determinadas profecías se habían realizado y que Jesús era de verdad el Mesías. Así, he entrado como ignorante a un campo de estudios que no era el mío: y me ha parecido que iba caminando sobre una autovía en la que corrían autos muy veloces, porque la acumulación de conocimiento en el estudio de la Biblia y de los Evangelios es verdaderamente extraordinaria, con picos de excelencia reconocibles fácilmente hasta por un profano. Cuando me puse a trabajar sobre estos temas entré en un estado de agitación extraordinario, como pocas veces me ha sucedido en mi vida de investigador. Recuerdo que las personas que tenía cerca me preguntaban: "¿En qué piensas?", y yo les respondía: "Pienso en Jesús". Era verdad: pensaba en Jesús como persona (por lo que se alcanza a saber de él) y en Jesús como resultado de este proceso de generación a partir de una serie de textos precedentes.

El ensayo tiene dos partes. La primera parte trata de las profecías del

Viejo Testamento (como lo llaman los cristianos) como generadoras de gran parte del Nuevo; la segunda analiza un particular tipo de citas que en la Vulgata comienzan con "*ecce*" y se propone ver la relación entre este tipo de citas y el nacimiento de la imagen sacra cristiana. Ahora, como ya dije, sólo esta parte es efectivamente nueva (por lo que yo sé, al menos); la primera lo es mucho menos. Aquí, después de haber expuesto el estado de la investigación intento dar un paso más allá, porque me parece que en este sector, por razones muy comprensibles, ha habido una serie de autocensuras muy fuertes. Muchos estudiosos católicos temen empujar hasta sus extremas consecuencias aquello que tal vez reconocen en una nota a pie de página. Una cosa, por ejemplo, es decir: "Los Evangelios de la infancia nos dicen poquísimo de la infancia de Cristo", otra es partir de este dato para decir: "Bien, veamos cómo son construidos los evangelios de la infancia y veamos si este modo de construcción no nos dice algo también sobre otros sectores de los evangelios".

—¿A qué conclusión has llegado?

—Los evangelios de la infancia están sustancialmente redactados: en otras palabras, son fruto de la voluntad de probar que Jesús era el Mesías, introduciendo en el relato de la vida de Jesús elementos dirigidos a probar profecías preexistentes. No son los hechos (siempre contradictorios) referidos por los evangelistas los que confirman las profecías, como sostiene la Iglesia católica: son las profecías las que generan los relatos de los evangelistas. Lo mismo sucede con la Pasión de Jesús: aunque existen divergencias sobre algunos puntos, los estudiosos están ampliamente de acuerdo en admitir que la mayor parte de los relatos de la pasión derivan de los profetas y de los salmos. ¿Qué queda entonces? Están los dichos de Jesús, que no por caso son transmitidos por una tradición independiente de los Evangelios considerados canónicos; y están los milagros. ¿Pero cuánto hay de redactado en los milagros?

Hay quienes dudan de que Jesús haya existido históricamente, yo no. Pero lo que podemos atribuir con certeza al Jesús histórico me parece poco. Quizás esta conclusión no sea para algunos algo inesperado, pero para muchas personas sí lo es. Tengo la impresión de que en este campo hay una muy fuerte división, que perdura de manera asombrosa, entre aquello que está admitido y dado por descontado por los estudiosos y aquello que, por el contrario, forma parte de una conciencia común. El retardo de esta última respecto a las

conclusiones de los estudiosos es debido, en parte, a resistencias emotivas absolutamente comprensibles; pero en parte quizás mayor a la reticencia con la que los estudiosos presentan los resultados de las investigaciones en este campo. Esta reticencia es compartida por muchos estudiosos judíos. Parece que se autocensuraran por miedo a que alguien diga: "Entonces ustedes, judíos, quieren reapropiarse no sólo de la figura de Jesús, sino también hasta de los Evangelios". Es necesario recordar que en este ámbito nace el antijudaísmo cristiano. El hebreo convertido Pablo de Tarso arroja las premisas del conflicto entre hebreos y cristianos, nacido en la pretensión de que los cristianos sean el *verus* Israel, el Israel verdadero. Me parece que este ensayo dice cosas que debieran ser parte del dominio común pero no lo son. Cada vez que en estos meses me pidieron hablar sobre Ojazos de madera, insistí: "Quisiera, por favor, que sea leído este ensayo", porque es el que prefiero. Creo también haber sido muy respetuoso con las creencias de los demás. Es verdad, la convicción de que los Evangelios han realizado las profecías de Isaías no puede ser usada como una argumentación de carácter científico: un estudioso que lo hiciera sería parangonable a un jugador de ajedrez que, viéndose derrotado, sacara una pistola.

El error de traducción de "muchacha", que se convierte así en "virgen", es impresionante...

–¿El modo en que se encadenan los eventos, la cadena de las citas no dan una sensación sombría?

La idea de que un error de traducción en la Biblia de los Setenta haya generado la cita correspondiente, que ha generado, a su vez, una presunta realidad, una gigantesca maquinaria que gira en torno a María virgen, es extraordinaria. Todo nace de un error de traducción: pero un error, atención, que refleja una espera, que sucede en un momento cargado de espera. Encuentro todo esto sorprendente: hace pensar que la realidad de la historia supera en mucho las imágenes un poco banales que a menudo nos hacemos. Tú ves un elemento sombrío, pero ¿en qué sentido? ¿Tienes la impresión de que esté flotando aquí la idea de que estamos hasta tal punto determinados que queda poco por hacer? ¿Es así?

–La idea de que un error de traducción cometido dos mil años atrás haya determinado tanto de la vida de muchas personas puede ser motivadora para entendernos a nosotros mismos, pero también deso-

ladora respecto a la posibilidad de actuar, de escoger...

–Comprendo, pero qué quieres que te diga, pienso que quizás, con el paso del tiempo, nos damos cuenta de la insignificancia de nuestro paso por la tierra. Para un adolescente, por ejemplo, entender esto es imposible. El egocentrismo en el adolescente es un empuje vital, el adolescente sabe menos, es más, sabe poquísimo, pero se lanza. Una vez escribí incidentalmente que las elecciones de una persona, (y no hablo sólo de las elecciones de un investigador, sino también, qué se yo, las elecciones amorosas, por ejemplo, o las que tienen que ver con el oficio: elecciones que deciden la existencia) son tomadas con una enorme desproporción entre la información disponible y las consecuencias de la mismas.

En el momento en que hacemos esas elecciones sabemos muy poco, sin embargo nuestra vida será marcada de manera decisiva por ellas, y todo esto es normal, es justo, está bien. Claro, a medida que pasa el tiempo, uno se da cuenta de la insignificancia (quizás el término insignificancia sea excesivo) de la pequeña significancia del paso de nuestra vida sobre la tierra; uno descubre que los condicionamientos ejercidos por lo que estuvo antes y por lo que nos circunda son muy fuertes.

Esto invita a la sobriedad, o debería hacerlo. Ahora bien, pienso que algo se puede hacer no obstante todo. Pero debo decir que no me arrepiento de haber subrayado la existencia de estas tenazas: porque pienso que es verdad, que estas tenazas existen.

Por lo demás, lo sabes, la historia del mundo no es alegre...

–En otra ocasión, y a propósito de otro tema, hablábamos de rol del complot en la historia. Tú has dicho que aquel error de traducción de los Setenta, cometido por una persona, era esperado por muchas. Pero pudo no haber sido un error, pudo haber sido una intervención voluntaria...

–Ciertamente, en este caso no supongo que se trate de un complot, puesto que, mira, los complots en la línea de partida no llegan a nada, porque hasta en el caso en que parecen lograrlo, finalizan generando resultados imprevisibles. En realidad el complot sólo puede tener éxito si hay una respuesta positiva por parte del ambiente circundante, porque, de otra manera, es como un grano de mostaza, para mantenernos en tema, que no fructifica. En realidad la espera de la "Virgen que parirá" no es de una sola persona, éste es el punto, sino un impulso que venía de muchos. Lo mismo vale para el

salmo en el que se pone el acento en los pies perforados. La crucifixión de Jesús es probablemente el resultado último de un error (hay sobre esto una discusión en curso entre los estudiosos). Pero en todo esto la idea de complot no entra: Hay una interacción entre la espera de muchos y la acción del traductor, que piensa: "Pero... ¿cómo traduzco esto?". Pero nunca sabremos qué fue lo que pasó por su cabeza. De todas maneras, si la espera hubiera sido sólo del lector singular (sólo la acción del traductor), no habría sucedido nada.

Muchos años atrás fui a visitar el Monte Sagrado de Varallo, que no había visto nunca. El Monte Sagrado de Varallo fue construido en la segunda mitad del siglo XV por un tal Bernardino Caimi, que, si no me equivoco, había peregrinado a los lugares santos y quería recrear un equivalente en un montaña de Valsesia para ahorrarle a la gente un peregrinaje inseguro a lugares muy lejanos. Es un lugar maravilloso: hay capillas con frescos bellísimos, están también las estatuas hiperrealistas con cabellos verdaderos de Gaudenzio Ferrari –los estudiosos las conocen bien– y están la Virgen, el pesebre, el Niño, san José, el asno, el buey esculpido, etcétera.

Mientras estaba allí llegó una vieja, creo que campesina, que se arrodilló y dijo: "Ah, aquí nació". Para mí fue impresionante ver que la trampa preparada por Caimi todavía funcionaba.

Tengo un gran respeto por aquella mujer que dice: "Aquí nació". Es como si recibiera y recreara un mensaje. Es posible que, si se la interrogase, admitiese que Jesús no nació allí; Puede ser, pero no es éste el punto. Lo que quiero decir es que la persona que va allí en peregrinación y dice: "Ah, aquí nació", o sólo lo piensa, colabora en el logro del proyecto. Entonces esto no es un complot, es algo mucho más complicado. En esto hay una analogía con el pasaje sobre "la joven que parirá", que se vuelve en la traducción de los Setenta "la virgen que tendrá un hijo": es un error que sucede gracias a la colaboración de muchísima gente, traductores y lectores. Son una serie de acciones desparramadas: estamos muy lejos de la (presunta) linealidad del complot.

Cuando decía "la trampa preparada por Caimi", o "la trampa preparada por la traducción", bromeaba, naturalmente. Es verdad, sin embargo, que para que la traducción funcione los lectores no bastan. Si San Girolamo, por decir algo absurdo, hubiera dicho: "No, no traduzco *virgo* sino *puella*" todo se hubiera ido al diablo.

–La relación con el cristianismo o, mejor, con el momento fatídico de la confrontación entre cristianismo y judaísmo retorna en otro ensayo del libro, aquel que citabas al principio sobre distancia y perspectiva. ¿Puedes decirnos algo sobre esto?

–Sí, aquella me parece la única idea verdadera que he tenido en mi vida, una idea que, en el momento en que la vislumbré, me pareció de una evidencia solar. Que yo sepa, nadie la formuló nunca de manera clara. La idea es que lo que llamamos "historización" del pasado –meter la vida histórica en perspectiva– nace de la actitud de los cristianos frente a los judíos, de la pretensión de los cristianos de ser "el Israel verdadero" y de la actitud de San Agustín sobre este tema. Como se sabe, hubo un enfrentamiento muy duro con quienes, como Marciano, decían: "Tenemos el Dios feroz e inhumano de los judíos del Viejo Testamento y el Dios que es amor del Nuevo Testamento, y no hay ninguna relación entre los dos". Sin embargo, mi amigo Stefano Levi Della Torre dice a menudo que elementos del marcianismo como esta historia del Dios inhumano del Viejo Testamento, forman parte de la conciencia difundida, de una suerte de antijudaísmo cristiano elemental. Pienso que Levi Della Torre tiene razón; pero Marciano fue derrotado y la Biblia cristiana une el Viejo y el Nuevo Testamento. Esta unión física de los dos textos es absolutamente decisiva, porque plantea a los cristianos el problema de su armonización. De aquí deriva la pregunta crucial que aquel senador romano dirige por interpósita persona a Agustín: "¿Pero entonces cómo es esa historia? ¿Las ceremonias de los hebreos ya no son válidas? ¿Cómo es posible? ¿Vuestro Dios ha cambiado de idea? Agustín responde escribiendo una página maravillosa, que cito en mi libro. En esta unión y distinción entre cristianos y judíos se esconden muchas cosas. En lo que toca a los judíos en su relación con los cristianos hay proximidad y distancia; en la pretensión cristiana de ser el verdadero Israel, se esconden también las raíces de la persecución de los judíos. Pero hay algo que no tiene que ver directamente con la relación entre cristianos y judíos, la posibilidad de pensar una verdad como verdad superada. Esta idea de la superación es, por cierto, una idea que no forma parte del equipaje mental de la antigüedad. Tucídides no la habría entendido, Platón no la habría entendido, Aristóteles no la habría entendido. Es una idea que debemos al cristianismo.

–Entonces, esta zona de frontera entre cristianismo y judaísmo es

decisiva para nuestra historia, pero es también el lugar de nacimiento del antijudaísmo...

–Hay dos puntos en este libro en los cuales me topo con algo que forma parte de mi identidad de intelectual y que, sin embargo, cómo decirlo, brota de una herencia histórica manchada de antijudaísmo. Un aspecto que forma parte de mi trabajo como historiador, y que también está presente en la conciencia histórica corriente, tiene que ver con la idea a la que acabo de referirme: una cosa puede ser verdadera, y al mismo tiempo estar superada. Claro, si los cristianos hubieran dicho: "Mira, nosotros hemos fundado una nueva religión y se acabó", entonces los judíos se habrían vuelto como los paganos, y no habría existido este elemento de continuidad dramática del que nace también la hostilidad específica.

El otro punto se halla al final del ensayo sobre la representación. Se trata de una hipótesis que me fascina, aunque sin que haya logrado probarla hasta el momento. Supuse que el retorno masivo del arte ilusivo en Occidente –Nicola Pisano, Giovanni Pisano, Arnolfo de Cambio en escultura; Cimabue y Giotto en pintura– está ligado a una suerte de desencantamiento de la imagen, a un atenuarse del miedo a la idolatría, provocado por el dogma de la presencia real de Cristo en la Eucaristía. A la ostia eucarística –una suerte de súper reliquia– están asociados una serie de milagros cruentos que implican a judíos y suscitan persecuciones antisemitas. A la luz de esta hipótesis, la explosión artística de la que hablaba antes –un capítulo extraordinario de la civilización humana– tendría un componente sanguinario. Esto me toca muy de cerca.

–Es una hipótesis bastante desagradable...

–Creo que nuestro cometido incluye pensar en las verdades desagradables. Retornamos al elemento sombrío. Creo que la gran enseñanza de Freud es ésta: que frente a las resistencias es necesario intentar mirar la verdad a la cara, sobre todo cuando es desagradable. Quizás este libro podría ser una pequeña contribución en tal dirección.

Naturalmente, uno podría decir: "Para ti es tan desagradable porque eres judío". Quizás, pero la idea de que grandes esculturas y grandes pinturas puedan estar estrechamente ligadas a masacres es desagradable para todos.

–¿El ensayo sobre estilo tiene que ver de alguna manera con el problema del relativismo?

–Sin duda. El relativismo es un tema del que me he ocupado muchísimo

en los últimos diez años y en el ensayo sobre estilo el elemento del relativismo está en primer plano a partir de la cita de Cicerón, que luego vuelve también en el ensayo sobre distancia y perspectiva. Es un pasaje que descubrí que retorna en las discusiones sobre estilo, retorna en Baldesar Castiglione, por ejemplo. Se trata de una afirmación aparentemente obvia. Cicerón, en De Oratore, dice: "Hay muchas maneras de llegar a la excelencia". En realidad, esta aparente obviedad tiene implicaciones muy importantes, que una lectura distraída puede dejar escapar. Aquí se retorna a tu pregunta inicial sobre la verdad. Cicerón hace una serie de parangones con la poesía, por ejemplo con los grandes de la tragedia, Esquilo, Sófocles, Eurípides, y dice: "Son muy diferentes, pero son excelentes los tres".

A través de esta consideración pasa una idea mucho más compleja del desarrollo artístico en la que de nuevo entra en juego un elemento de historización.

Hay un pasaje extraordinario de Vassari, que al final de su Vidas de los artistas escribe más o menos así: "Alguien podría decir que he sido demasiado indulgente con los artistas del pasado, por ejemplo Giotto: pero es preciso ver aquello que ha sido hecho; he buscado juzgar según que y absolutamente". Por lo tanto, Vassari utiliza dos perspectivas diferentes, una "según que" y una absoluta. He seguido la reaparición de ideas análogas en pensadores e historiadores del arte contemporáneo. Se trata de discusiones que, a pesar de estar suscitadas por las obras de arte y por su diversidad en el tiempo y el espacio, finalizan, sin embargo, tocando más en general la actitud a asumir frente a culturas lejanas a la nuestra. Pienso que en nuestra civilización las artes han sido consideradas como una zona relativamente inocente, en la que era posible arriesgar un juicio "según que" mientras en otros campos como la religión o la filosofía, continuaba dominando una idea absoluta y sustancialmente ahistórica de verdad.

–Estamos hablando del dilema universalismo-relativismo...

–Creo que tenemos necesidad de un poco de relativismo (y quizás un poco no basta); pero demasiado relativismo es gravemente nocivo. Cicerón nos dice también: "Todo es lo mismo". Dice: "Existe la excelencia, pero hay muchas maneras de llegar a ella".

Contra el relativismo absoluto, que es literalmente invivible hasta para quien lo teoriza, en cuanto implica una absoluta incomunicabilidad, es preciso hacer valer la traducción, que

es su refutación por excelencia. La traducción es posible: y es un argumento tan fuerte porque no es perfecta. En la traducción no hay una transparencia absoluta, la traducción es imperfecta por definición: sin embargo la traducción es posible, como se puede ver continuamente. Por extensión, se podría decir: tenemos la comunicación, tenemos intercambios de valores diversos –lo que significa inevitablemente fricciones. Con esto se vuelve a la cuestión de los derechos humanos. Yo, por ejemplo, no estoy dispuesto a discutir sobre la infibulación mientras que estoy pronto a hacerlo sobre el chador. Uno podría decir: ¿pero por donde pasa la frontera? La frontera pasa por los derechos humanos, pero es una frontera negociable, no definible a priori. Se entra en el ámbito de la política, una política que debe ser iluminada por la razón, por el buen sentido: un buen sentido que nos dice, por ejemplo, que no es posible poner en un mismo plano las mutilaciones y un velo en la cara. Este me parece el tema más importante sobre el que reflexionar hoy. Pienso que se debe asumir una actitud que mantenga en pie la aporía. Que mantenga en pie la imposibilidad de resolver el dilema eliminando una de las dos puntas. La tensión debe ser mantenida viva y es necesario discutir en su interior.

Postmodernismo y Verdad

Daniel Dennett

Esta es una historia que probablemente ustedes nunca hayan escuchado sobre un grupo de investigadores norteamericanos que –inadvertidamente– introdujo un virus en un país del tercer mundo que estaban investigando[1]. Eran especialistas en el tema y tenían las mejores intenciones; creían que podrían auxiliar a las personas que estudiaban pero, en realidad, nunca consideraron seriamente la posibilidad de que lo que hacían pudiera tener malos efectos. Ni siquiera se les había ocurrido que los efectos colaterales de su investigación pudieran dañar la frágil ecología del país que investigaban. Sin embargo, el virus que propagaron realmente tuvo efectos graves: aumentó la tasa de mortalidad infantil, condujo a una disminución generalizada de la salud y del bienestar de las mujeres y de los niños y, lo que posiblemente sea lo peor, de manera indirecta socavó la única fuerza política efectiva para la democracia del país, reforzando las ventajas de los déspotas tradicionales que gobiernan la nación. De seguro, estos investigadores norteamericanos tenían que enfrentarse a su responsabilidad, pero, puestos delante de la devastación que habían desatado, su contestación fue frustrante, para decirlo suavemente: todavía pensaban que, todo considerado, lo que hacían servía para defender los

1. Algunas partes de este trabajo están tomadas de "Faith in the Truth", mi Conferencia Amnesty, Oxford, 17 de febrero de 1997.

intereses de la gente, y manifestaron que los criterios que se utilizaron para juzgar la susodicha devastación, simplemente no fueron los adecuados. Estaban molestos, porque sus críticos habían intentado imponer criterios "occidentales" en un ambiente cultural que no los usaba. Esa extraña defensa fue calurosamente apadrinada –no es de extrañar– por los líderes de la nación, y apenas se escuchó –tampoco es de extrañar– la voz de quienes, de acuerdo con los criterios occidentales, *podría* decirse que habían sufrido a consecuencia de sus actividades.

Los investigadores no eran biólogos que intentaban introducir nuevas variedades de arroz, ni eran químicos del agronegocio que ensayaban nuevos pesticidas, o médicos que experimentaban con vacunas cuya experimentación estuviera legalmente prohibida en EEUU. Eran críticos posmodernos de la ciencia y otros multiculturalistas que, en el curso de sus investigaciones sobre la cultura y la ciencia "tradicional" de ese país, argumentaban que, por lo mismo que no era sino una entre otras tantas narrativas igualmente válidas, no cabía tratar a la ciencia occidental como una "privilegiada" en su competición con las tradiciones nativas que otros investigadores –biólogos, químicos, médicos y demás– se afanaban por substituir. El virus que introdujeron no fue una macromolécula, sino un meme (una idea con poder de replicación): la idea de que la ciencia fue una imposición "colonial" y de ningún modo un substitutivo valioso de las prácticas y las creencias que habían contribuido a mantener al país en su actual situación. La razón de que ustedes nunca hayan oído hablar de este incidente peculiar es que lo acabo de inventar con el propósito de dar énfasis dramático al asunto y tratar de sacudir lo que parece ser la ortodoxia vigente entre los *literati*. Pero está inspirado en hechos reales –es decir, en informes verdaderos. Episodios de este tenor ocurrieron en la India y en otros lugares, según nos informan algunos escritores de una manera conmovedora. Entre ellos:

MEERA NANDA, "The Epistemic Charity of the Social Constructivist Critics of Science and Why the Third World Should Refuse the Offer," in N. Koertge, ed., *A House Built on Sand: Exposing Postmodernist Myths about Science*, Oxford University Press, 1998, pp. 286-311.

REZA AFSHARI, "An Essay on Islamic Cultural Relativism in the Discourse of Human Rights," in *Human Rights Quarterly*, 16, 1994, pp. 235-76.

SUSAN OKIN, "Is Multiculturalism Bad for Women?" *Boston Review*, October/November, 1997, pp. 25-28.

PERVEZ HOODBHOY, *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*, London and New Jersey, Zed Books Ltd., 1991.

Mi pequeña fábula también está inspirada en un maravilloso comentario que hizo E.O.Wilson en el *Atlantic Monthly* un par de meses atrás: "Los científicos que se hacen responsables de lo que dicen no han encontrado que el posmodernismo sea útil." Por cierto, es obvio que todos nos consideramos responsables de lo que decimos. Por ejemplo, ninguno de nosotros está eximido de las leyes contra el libelo y la difamación, pero la mayoría, incluidos los científicos de muchos, o incluso de la mayoría, de los ámbitos de investigación, por lo general –e independientemente de las leyes anti-libelo y anti-difamación–, no afirmamos cosas que puedan causar daño a otros, aunque sólo sea de manera indirecta . Un sencillo modo de constatarlo es pensar en lo ridícula que nos resultaría la idea de un seguro por mala praxis para los críticos literarios, filósofos, matemáticos, historiadores y cosmólogos. ¿Qué posibilidades tienen un matemático o un crítico literario –en la práctica de su profesión– de hacer algo que requiera el cobijo de un seguro de mala práctica? Podrían tropezar inadvertidamente con un alumno en el corredor, o dejar caer un libro sobre la cabeza de alguien, pero, dejando de lado esos efectos secundarios *outré*, nuestras actividades son paradigmáticamente inocuas. Podría pensarse de ese modo. Pero en las disciplinas que asumen riesgos más altos –y más directos– existe una larga tradición que lleva a comportarse de un modo especialmente cauteloso, y a asumir una responsabilidad especial, a fin de estar seguros de que no habrá malos resultados (como explícitamente menciona el Código Hipocrático). Los ingenieros, por ejemplo, saben que la seguridad de miles de personas puede depender del puente que ellos proyectan, y entonces realizan ejercicios con restricciones específicas, a fin de averiguar si –de acuerdo con el conocimiento disponible– sus proyectos son seguros y sólidos. Incluso los economistas –a menudo vituperados o ridiculizados por los riesgos que asumen con las vidas de *otras* personas–, cuando se encuentran en una situación en la que deben respaldar medidas económicas específicas de los cuerpos gubernamentales o de clientes privados, suelen distinguirse por poner a cautelosa prueba sus supuestos implícitos, sólo para estar seguros. Y esta puesta a prueba se usa para preguntarse, y estar preparados para que se les pregunte: ¿qué pasa, si estoy equivocado? Nosotros, los otros, rara vez nos hacemos preguntas sobre estas cuestiones, ya que hemos pasado nuestra vida estudiantil y profesional trabajando con cuestiones que, de

acuerdo con la tradición y con el sentido común, son incapaces de afectar a vida alguna en un sentido digno de preocupación. Si la cuestión es saber si Vlastos hizo la mejor interpretación del *Parménides* de Platón, o si el comercio de lana influye en la fantasía poética del periodo Tudor, o qué dice sobre el tiempo la mejor versión de la teoría de cuerdas, o cómo reformular –mediante un formalismo nuevo– las pruebas topológicas; si ando errado en estos asuntos, mortalmente errado en lo que digo, el daño causado sólo correrá probablemente a cuenta de mi propia reputación académica. Pero cuando aspiramos a tener un mayor impacto en un mundo "real" muy distinto del "académico" –y hoy muchos filósofos aspiran a lograrlo–, tenemos que adoptar actitudes y hábitos propios de las disciplinas más aplicadas. Necesitamos hacernos responsables de lo que decimos y reconocer que si alguien se cree nuestras palabras, es posible que tengan profundos efectos, para bien o para mal.

Cuando yo era un joven profesor de filosofía, y aún no tenía estabilidad en mi cargo, recibí una vez la visita de un colega del Departamento de Literatura Comparada, un teórico literario eminente y elegante, que deseaba que lo ayudara. Me sentí halagado por su consulta e hice lo mejor que pude para complacerlo, pero la deriva de sus preguntas sobre distintos problemas filosóficos me dejó extrañamente perplejo. Durante largo rato vagamos erráticamente hacia ningún lugar, hasta que, finalmente, logró aclararme para qué había venido. Según sus propias palabras, quería "una epistemología". *Una* epistemología. Parece que todo teórico literario que se respete a sí mismo tiene que vestir una epistemología de temporada, sin la cual se siente desnudo; de modo que había acudido a mí en busca de una prenda epistemológica –estaba seguro de que era la última moda, y quería asegurarse de contar con el *dernier cri* en epistemologías. No le importaba si era sólida o defendible, o (como también podría decirse) *verdadera*; sólo tenía que ser nueva, diferente y elegante. Cúbrase de afeites y de prendas, mi buen colega, o será ignorado en el *party*.

Percibí entonces un abismo entre nosotros, que antes sólo había vislumbrado tímidamente. En un primer momento me causó la impresión de que sólo se trataba del abismo que separa la seriedad de la frivolidad. Pero el inicial arranque de moralina que experimenté no fue sino una reacción cándida de mi parte. Mi indignación, la sensación de haber desperdiciado miserablemente mi tiempo con el extravagante proyecto de ese hombre fueron, a su modo, tan primitivos como la reacción de un novato espectador de tea-

tro que saltara de la butaca para proteger del villano a la heroína de la obra. "Pero, ¿es que no lo entiendes?", preguntamos incrédulamente. "Esto es *ficción*. Es *arte*. ¡Se supone que no debe ser tomado literalmente!" Puesto así, es posible que, finalmente, las preguntas de ese hombre no fueran tan disparatadas. ¿O acaso me habría ofendido, si un colega del Departamento de Literatura y Teatro hubiera venido a proponerme que le prestara unos pocos metros de mis libros para ponerlos en los anaqueles del decorado de su representación de la pieza *Jumpers*, de Tom Stoppard?

¿Qué habría, pues, habido de malo en entregarle a mi compañero un decorado elegante de doctrinas epistemológicas estrafalarias que le permitieran excitar o confundir a sus colegas? Pues lo malo habría sido que, a partir de ese momento, el hombre no habría reconocido el abismo, ni siquiera su existencia, y mi complacencia con su juerga consumista habría contribuido a depreciar una mercancía preciosa y a erosionar una distinción valiosa. Muchas personas –incluidos espectadores y actores–, o bien no perciben ese abismo, o bien niegan activamente su existencia; y ahí radica precisamente el problema. El triste hecho es que, en ciertos círculos intelectuales en que moran algunos de nuestros pensadores más avanzados en artes y humanidades, esta actitud se toma por una sofisticada estimación de la futilidad de las pruebas y de la relatividad de toda pretensión de conocimiento. Mas, lejos de ser sofisticada, esa opinión constituye en realidad el colmo de la ingenuidad, una ingenuidad sólo facilitada por la decidida ignorancia de los probados métodos científicos de búsqueda de la verdad (y por la ignorancia del poder y alcance de los mismos). Estos pensadores, como tantos otros *naïf,* luego de haber reflexionado sobre la manifiesta incapacidad de *sus* propios métodos de búsqueda de la verdad en punto a alcanzar resultados estables y valiosos, realizan inocentes generalizaciones a partir de sus propios casos, y concluyen que *nadie* sabe cómo descubrir la verdad.

Lamento decir que mi buen amigo Dick Rorty figura en la lista de los que han contribuido al problema. Desde hace un cuarto de siglo y hasta ahora, Richard Rorty y yo hemos tenido desacuerdos constructivos. Creo que ambos nos hemos enseñado muchas cosas al explorar nuestros desacuerdos subsistentes. No soy capaz de nombrar a otro filósofo vivo de quien haya aprendido más. Rorty amplió los horizontes de la filosofía contemporánea, nos indicó sagazmente a los filósofos muchas cosas sobre el modo en que nuestros propios proyectos abrevan en proyectos filosóficos de un

pasado remoto y reciente, al mismo tiempo que describía y prescribía con audacia futuros caminos que podríamos transitar. Pero hay un punto en el cual él y yo siempre estuvimos absolutamente en desacuerdo –aún lo estamos–, y tiene que ver con su viejo empeño por mostrar que los debates filosóficos sobre la Verdad y la Realidad realmente ciegan aquel abismo, dando así licencia para deslizarse hacia alguna forma de relativismo. Finalmente, nos dice Rorty, sólo se trata de "conversaciones", y la adopción de uno u otro papel en la conversación en curso no tiene otro fundamento que motivos de orden o político o histórico o estético.

Rorty ha tratado a menudo de reclutarme para su campaña, declarando ver en mi trabajo alguna que otra idea explosiva que podría ayudarle en su proyecto de destruir el edificio ilusorio de la objetividad. Uno de sus pasajes favoritos es el que cierra mi libro *Consciousness Explained* (1991):

"Ustedes dicen que no es más que una guerra de metáforas, pero las metáforas no 'sólo' son metáforas; son las herramientas del pensamiento. Nadie puede pensar la consciencia sin su auxilio; de aquí que sea tan importante equiparse con el mejor conjunto posible de esas herramientas. Miren lo que hemos construido con nuestras herramientas. ¿Podrían imaginarlo sin ellas?" [p. 455]

Rorty dice: "desearía que [Dennett] hubiera dado un paso más, agregando que esas herramientas son lo único que la investigación es capaz de poner a nuestra disposición, porque [la investigación] no es nunca 'pura', en el sentido del 'proyecto de investigación pura' de [Bernard] Williams. Es siempre cuestión de lograr lo que deseamos." ("Holism, Intrinsicality, Transcendence," in Dahlbom, ed., *Dennett and his Critics*, 1993.)

Pero yo nunca daré ese paso, porque si bien las metáforas son herramientas irreemplazables del pensar, no son las únicas herramientas. Los microscopios, las matemáticas y los *scanners* MRI son otras tantas herramientas. Sí, efectivamente, toda investigación nos proporciona algo que deseamos: si todo sale como debiera, pone a nuestra disposición la verdad sobre algo que nos importa. Cuando los filósofos argumentan sobre la verdad, tratan de que la verdad sobre la verdad no se hinche desapoderadamente hasta convertirse en la Verdad sobre la Verdad, según hacen algunas doctrinas absolutistas que exigen cosas de todo punto imposibles de nuestros sistemas intelectuales. En este aspecto, ocurre algo similar en los debates sobre la realidad del tiempo o la realidad del pasado. Hay algunas investigaciones filosóficas profundas, sofisticadas y valiosas acerca de si,

propiamente hablando, el pasado es real. Las opiniones están divididas, pero no se entiende de ningún modo el núcleo del desacuerdo, si se supone que esas opiniones socavan afirmaciones del siguiente tipo:

La vida apareció por primera vez en el planeta hace más de tres mil millones de años
El Holocausto ocurrió durante la Segunda Guerra Mundial
Jack Ruby disparó y mató a Lee Harvey Oswald a las 11h 21', hora de Dallas, el 24 de Noviembre de 1963.

Esas son verdades sobre hechos que realmente acontecieron. Sus negaciones son falsedades. Ningún filósofo en su sano juicio ha pensado jamás otra cosa, si bien, en el fragor de la batalla, algunas veces sostienen posiciones que podrían interpretarse de tal modo.

Richard Rorty se ha ganado un bien merecido público lector de artes, humanidades y ciencias sociales "humanísticas", pero cuando sus entusiastas lectores lo transforman en un adalid del escepticismo posmoderno sobre la verdad que ellos mismos profesan, ruedan por senderos que el mismo Rorty ha sido remiso a transitar. Cuando lo aprieto en esos temas, acepta que aún hay un concepto útil de verdad, que permanece intacto luego de todas las corrosivas objeciones filosóficas a las que ha sido inclementemente sometido. Rorty reconoce que este concepto servicial y modesto de verdad tiene su utilidad: por ejemplo, cuando deseamos comparar la fiabilidad de dos mapas de la misma zona, o cuando el problema es decidir si un acusado cometió o no el crimen de que se le acusa.

Hasta el mismo Richard Rorty, pues, acepta la existencia de un hiato importante entre la apariencia y la realidad; entre los ejercicios teatrales que pueden entretenernos sin pretender contarnos la verdad y los ejercicios que, buscando la verdad, con frecuencia tienen éxito. Lo denomina un concepto "vegetariano" de verdad. Perfecto; entonces seamos todos vegetarianos en lo atinente a la verdad. Jamás pretendieron los científicos poner toda la carne en el asador.

Permítaseme, ahora, indagar las fuentes o los fundamentos de este concepto de verdad benigno, no controvertido y vegetariano.

En este mismo momento en el que estoy hablando, miles de millones de organismos del planeta están empleados en jugar al escondite. Para ellos no se trata simplemente de un juego. Es un asunto de vida o muerte. Desde

hace tres mil millones de años, *hacerlo bien*, no cometer errores ha tenido una importancia decisiva para toda cosa viva de este planeta, y es así como esos organismos han evolucionado de miles de maneras diferentes, para adaptarse al mundo en que viven, discriminar entre amigos y adversarios, divisar comida y compañeros e ignorar, en gran medida, todo el resto. Les importa tener información correcta sobre esos temas –de hecho, nada les importa más–, pero, por lo general, no aprecian este hecho. Son los beneficiarios de un equipo diseñado de manera exquisita para captar bien lo que tiene importancia, pero cuando su equipo funciona mal y tienen una mala captación de la realidad, por lo general carecen de recursos para enterarse de ello, y mucho menos para lamentarlo. Lidian con ello inadvertidamente. Para ellos, y también para nosotros la diferencia entre lo que las cosas parecen y lo que las cosas realmente son es un abismo fatal, pero ellos mayormente hacen abstracción del asunto. El *reconocimiento* de la diferencia entre apariencia y realidad es un descubrimiento humano. Algunas otras especies –algunos primates, algunos cetáceos y tal vez algunas aves– muestran signos de apreciar el fenómeno de la "falsa creencia", *de que algo anda mal*. Exhiben sensibilidad frente a los errores de otros y, posiblemente, incluso también algún tipo de sensibilidad frente a sus propios errores como tales errores, pero carecen de la capacidad de reflexión necesaria para *elaborar* esa posibilidad, de modo que no pueden servirse de esa sensibilidad para diseñar deliberadamente arreglos o mejoras en su propio engranaje de búsqueda o de ocultamiento. El puente que media entre apariencia y realidad es una rodera que sólo los humanos hemos sido capaces de controlar.

Somos la especie que ha descubierto la duda. ¿Hay comida almacenada suficiente para el invierno? ¿He errado el cálculo? ¿Mi compañero me engaña? ¿Debería haberme mudado hacia el sur? ¿Es seguro entrar en esta cueva? Con frecuencia otras criaturas se agitan visiblemente por su falta de certeza sobre estas cuestiones, pero, como realmente no están en condiciones de *preguntarse a sí mismas estas cuestiones*, no son capaces de plantearse tampoco sus dificultades, o de dar los pasos necesarios para mejorar su acceso a la verdad. Están varadas en el mundo de la apariencia, hacen lo pueden con las cosas tal como aparecen, y rara vez se preocupan por saber si la apariencia de las cosas es idéntica a su verdadero modo de ser.

Sólo a nosotros nos puede desquiciar la duda, y sólo nosotros sentimos

ese escozor epistémico que nos lleva a buscar el remedio: son mejores los métodos que buscan la verdad. Con el deseo de encontrar la vía más expedita para identificar nuestras reservas de alimentos, nuestros territorios, familias, enemigos, hemos descubierto los beneficios de hablar con otros sobre estas cosas, hacer preguntas, intercambiar tradiciones. Hemos inventado la cultura. Entonces inventamos la medición, la aritmética, los mapas y la escritura. Estas innovaciones comunicativas y almacenadoras vienen con un dispositivo ideal: la verdad. Hacemos preguntas esperando encontrar respuestas *verdaderas,* medimos para encontrar la medida *adecuada,* dibujamos mapas para averiguar *cuál es el camino hacia* un destino. Puede haber una Isla de ciegos para el color (permitiéndonos la gran dosis de licencia poética de Oliver Sacks), pero no hay ninguna Isla en la que las Personas No Reconozcan a Sus Propios Hijos. La tierra de los embusteros sólo puede existir en los rompecabezas de los filósofos, no hay tradiciones con sistemas de calendarios falsos que nos permitan olvidar el paso del tiempo. En síntesis, el objetivo de la verdad está tácitamente presente en toda cultura.

Nosotros, los seres humanos, no sólo usamos nuestras capacidades cognitivas para decir la verdad; también para hacer promesas, amenazas, pactos, para contar historias, entretener, mistificar, inducir trances hipnóticos, y para hacer bromas por ahí. Pero la princesa de todas esas actividades es "decir la verdad", y es por mor de esa actividad que estamos inventando de continuo herramientas mejores. Junto con nuestras herramientas para la agricultura, la construcción, la guerra y el transporte, hemos creado una tecnología de la verdad: la ciencia. Intentemos trazar una línea recta o un círculo a "mano alzada". A menos que tengamos un talento artístico considerable, el resultado no será fascinante. Con una regla y un compás en la otra mano, prácticamente estamos en condiciones de eliminar la variabilidad humana y conseguir un resultado bueno, limpio, objetivo, siempre el mismo.

¿La línea es verdaderamente recta? ¿Cuán recta es? En respuesta a estas cuestiones, no nos cansamos de desarrollar pruebas más y más refinadas, y luego pruebas para evaluar esas pruebas, y así sucesivamente, promoviendo nuestro modo de alcanzar un grado de objetividad mayor y más preciso. Los científicos –al igual que el resto de la humanidad– tienen el mismo grado de probabilidad de estar expuestos al *wishful thinking*, al pensamiento desiderativo, y de sentirse atraídos por motivos villanos, tan

cándidos, venales y dignos de olvido como los del resto de la humanidad. Los científicos no se creen santos, no pretenden ser curas (la tradición supone que, en su lucha contra la tentación y la fragilidad, los curas trabajan mejor que todos nosotros). Los científicos se consideran tan débiles y falibles como cualquiera, pero aun reconociendo esas muchas fuentes de error –en ellos mismos y en los grupos a que pertenecen– han elaborado complejos sistemas para atarse las manos e impedir –a la fuerza– que sus debilidades y prejuicios contaminen sus resultados. Y no es sólo el diseño de sus instrumentos –las herramientas físicas de su profesión– lo que se hace con objeto de prevenir el error humano. La organización de sus métodos también pasa por una presión selectiva severa, a fin de aumentar la fiabilidad y la objetividad. El caso clásico es el experimento de doble ceguera, en el cual, por ejemplo, ni los sujetos ni los experimentadores mismos pueden saber qué sujetos reciben la droga y cuáles sólo el placebo, de modo tal, que ningún deseo subliminal o alguna corazonada influyan en la percepción del resultado. El diseño estadístico de cada uno de los experimentos individuales y del conjunto de los mismos está, así pues, inscrito en un práctica mayor consistente en ensayos rutinarios de replicación realizados por investigadores independientes, práctica que, a su vez, se inscribe en una tradición –imperfecta pero reconocida– de publicación de los resultados, positivos y negativos.

La fe en la aritmética está inspirada en el hecho de que cientos de escribas que trabajan en el mismo problema de manera independiente puedan llegar a la misma respuesta (excepto aquellos pocos errores menores que pueden encontrarse e identificarse, para satisfacción de todos). Esta objetividad sin par se encuentra también en la geometría y en otros campos de la matemática, que desde la antigüedad se tiene por un modelo de conocimiento certero, en comparación con el mundo del cambio y la controversia. En el *Menón* –el diálogo temprano de Platón–, Sócrates y el joven esclavo resuelven, juntos, un caso especial del teorema de Pitágoras. El ejemplo de Platón expresa el franco reconocimiento de un criterio de verdad que han de seguir todos quienes busquen la verdad, un criterio que nunca ha sido cuestionado seriamente y que es tácitamente aceptado –hasta el punto de fiar en él asuntos de vida o muerte– por los más enérgicos enemigos de la ciencia. (¿Conocéis alguna iglesia que lleve la cuenta de su rebaño o de sus donaciones sin el auxilio de la aritmética?)

Ello es, empero, que la ciencia rara vez parece tan indiscutible y demos-

trada como en el caso de la aritmética. Incluso las facciones científicas rivales frecuentemente libran batallas propagandísticas de una ferocidad tal, que dejan atrás a la política o incluso a los conflictos religiosos. La furia con la que, a menudo, algunas ortodoxias científicas defienden sus doctrinas frente a los herejes probablemente no tiene parangón en otras arenas del combate retórico humano. Estas competiciones por lealtades –y, por supuesto, por fondos– están diseñadas para captar la atención y, si están bien diseñadas, por lo general tienen éxito. Esto tiene el efecto secundario de que las guerras en torno al filo cortante que es la avanzadilla en toda ciencia distraen la atención respecto del amplio transfondo común incontestado, el sordo peso metálico de la hoja del hacha, que es el que confiere todo su poder al filo cortante. En el transcurso de todos esos acalorados debates, lo que se calla por sabido es la existencia de una colección organizada, enciclopédica y rutinaria de acuerdos sobre hechos científicos.

2. *Value-Free Science?*, Harvard Univ. Press, 1991.

Es muy útil la forma en que Robert Proctor nos muestra la diferencia entre neutralidad y objetividad[2]. Los geólogos, dice, saben mucho más sobre los esquistos petrolíferos que lo que saben sobre otras rocas –por obvias razones económicas y políticas–, pero *conocen* objetivamente los esquistos petrolíferos. Y muchas de las cosas que saben sobre los esquistos petrolíferos pueden ser generalizadas a otras rocas, menos favorecidas. Deseamos que la ciencia sea objetiva; aunque no deberíamos desear que sea neutral. Los biólogos saben más cosas sobre la mosca de la fruta, *Drosophila*, de lo que saben sobre otros insectos: no porque se vayan a hacer ricos con la mosca de la fruta, sino porque conocer la mosca de la fruta es más fácil que conocer otras especies de insectos. Los biólogos también conocen mejor a los mosquitos que a otros insectos, y, en este caso, es porque los mosquitos hacen más daño a las personas que otras especies que, posiblemente, sean más fáciles de estudiar. Hay muchas razones para concentrar la atención de la ciencia en uno u otro objeto de estudio, y todas ellas conspiran para que la trayectoria de la investigación esté lejos de ser neutral; pero, en general, no hacen del trayecto algo menos objetivo. Con seguridad, algunas veces producen algunos sesgos que llevan a una desviación de los cánones del método científico. Por ejemplo, el estudio de las pautas de enfermedad típicas de los hombres deja de lado los datos relacionados con idénticas enfermedades en las mujeres, y eso no sólo no es neutral; es mala ciencia y

resulta inaceptable, tanto desde el punto de vista científico como político.

Es cierto que algunas ortodoxias científicas pasadas han sido fuente de inspiración para políticas que –retrospectivamente– se han revelado gravemente fallidas. Por ejemplo, se puede simpatizar con Ashis Nandy, el editor de una antología anticientífica apasionada: *Science, Hegemony and Violence: A Réquiem for Modernity*, Delhi: Oxford University Press, 1988. Habiendo experimentado la Revolución Verde y los Átomos para la paz –por reducirnos a dos de las fuerzas científicas imparables que trastornaron las sociedades del tercer mundo–, el autor percibe cómo "durante décadas, la adaptación de tecnologías occidentales en la India fue anunciada y recibida como si fuera un gran paso científico hacia delante, cuando esas adaptaciones terminaron convirtiendo a disciplinas o áreas enteras de conocimiento en meras máquinas intelectuales para la adaptación, replicación y puesta a prueba de modelos occidentales de antigualla, con frecuencia dejados de lado por ser demasiado dañinos o ecológicamente inviables". Deberíamos reconocer que se trata de un mal uso político de la ciencia, y no de un defecto fundamental de la ciencia en sí misma.

Los métodos de la ciencia no son infalibles, pero son perfectibles indefinidamente. No menos importante: hay una tradición de crítica que, a la vista de los errores, induce a continuadas mejoras por doquier. Los métodos de la ciencia –como todo bajo el sol– son, ellos mismos, objeto de escrutinio científico: el *método* se convierte en *metodología*, en análisis de los métodos. Por su parte, la metodología pasa por el tamiz de la *epistemología*, la investigación de la investigación misma; nada queda fuera del alcance del escrutinio científico. Los frutos mismos de la reflexión científica nos muestran las huellas ineliminables de la imperfección, y es irónico que, de vez en cuando, eso sirva de fundamento a los que recelan de la ciencia para negara ésta un lugar privilegiado en el departamento de búsqueda de la verdad –como si las instituciones y las prácticas que ellos juzgan como competidoras no fueran peores en ese aspecto–. Mas ¿dónde hay ejemplos de ortodoxia religiosa que simplemente haya sido abandonada, puesta ante una prueba adversa incontestable? Una y otra vez, ocurre en la ciencia que las herejías de ayer son las ortodoxias de mañana. Ninguna religión cuenta en su historia con registros de este tipo.

Este es el borrador final de un trabajo leído en el Congreso Mundial de Filosofía de 1998.

Terry Eagleton: La crítica cultural, la filosofía y el socialismo

María Julia Bertomeu

Terry Eagleton es un brillante crítico literario y cultural marxista. Un publicista inteligente, rebosante de un humor a veces despiadado, que ha despertado simpatías e iras por doquier, como no podía ser de otro modo, dado su feroz e inclemente enfrentamiento con la ortodoxia vigente de una llamada "teoría cultural" de la que él mismo llegó a ser hace unos lustros un –heterodoxo– exponente. Eagleton la acusa, cuando menos, de "no cumplir en grado suficiente con las exigencias de nuestra situación política"; y cuando más, de sostener con necio encalabrinamiento que "ser confuso, escéptico y ambiguo es lo mismo que ser democrático" o de desacreditar como ilusoria la universalidad, precisamente en un momento en que las empresas transnacionales –universalmente depredadoras– se extienden de un lado al otro del planeta.

Su autobiografía (*El portero*, traducción de Luis María Brox, Barcelona, Debate, 2004) es un relato apasionante, salpicado como siempre de fogonazos tan hilarantes como profundos, sobre la vida de un joven de familia trabajadora y católica en la Inglaterra clasista y protestante. También puede considerarse un antecedente de su lúcido trabajo *Después de la teoría* (Traducción de Ricardo García Pérez, Barcelona, Debate, 2005). Este último es una destrucción no por mordaz menos sistemática de los prejuicios posmodernos en contra de la verdad, de la objetividad, de los valores morales universalizables, de la investigación científica, del progreso histórico (de

una falsa versión del mismo), de la autonomía del individuo, y en general, de todo tipo de creencias en fundamentos sólidos. No se anda con chiquitas Eagleton: la posición básica del postmodernismo le resulta "catastrófica desde el punto de vista político, y asombrosamente idiota".

Como él mismo reconoció ya unos cuantos años antes en su obra sobre Benjamin (*Walter Benjamin o hacia una crítica Revolucionaria*, publicado originalmente en 1981; versión castellana de Julia García Lenberg publicada en 1998, Madrid, ed. Cátedra), su propio pensamiento ha experimentado una marcada evolución –que le ha valido el improperio de converso–, que va desde un pensamiento menos político en el tono, y más convencionalmente académico en el estilo y la forma, hacia los problemas de la producción cultural de objetos y su utilización política . Este avance pende en gran parte de experiencias personales. Y, por cierto, las referencias personales tiñen toda su obra.

Comenzó su producción literaria en un momento en que la "crítica marxista" tenía poco arraigo en Gran Bretaña, frente a la creciente importancia que cobraba la llamada "ciencia del texto". Cosa curiosa, Gran Bretaña desarrolló en los 50, 60 y 70 una robustísima tradición historiográfica, que renovó por completo el marxismo y tuvo un impacto internacional indiscutible y todavía vivo (Edward P. Thompson, por reducirnos a un solo caso, es el historiador profesional más citado del siglo XX). Y sin embargo, los filósofos y especialistas en humanidades británicos de izquierda dieron, en general, la espalda a sus sólidas tradiciones nacionales para sucumbir a los encantos de las modas intelectuales de un país como Francia, en cuya cultura filosófica, aislada, parroquiana y en franca decadencia, triunfaba con el estructuralismo la arbitrariedad sobre la probidad intelectual y la crispación abigarrada sobre la claridad y el buen y sereno decir. Cercano, en un primer momento, a los que él mismo denomina "los pioneros" o "los grandes teóricos" –Levy Strauss, Lacan, Althusser, Barthes, Foucault, Derrida–, e incluso a quienes, no siéndolo, produjeron innovaciones en una línea más o menos "textualista", como su maestro, el respetado marxista Raymond Williams, lo cierto es que Eagleton se ha convertido en los últimos años en uno de los críticos más agudos –acaso el más inclemente– de las corrientes "pos" más o menos indirectamente originadas en el *prêt à penser* parisiense: el posmodernismo, el posestructuralismo, el poscolonialismo. Quien nunca dejó de considerarse un socialista comprometido, acabó despertándose al comprobar que "a medida que va desplegándose en todo el planeta la gran narración de la globalización capitalista" –y el reguero de

destrucción que la acompaña por doquier– "estos intelectuales han dejado de pensar por completo en términos políticos" y universalistas. En un momento en que Occidente precisa alguna legitimación para algún tipo de vida que resulte cuando menos aceptable para todos, los teóricos culturales están empeñados en asegurar sin sonrojo que este tipo de legitimaciones no existen y, peor aún, que tampoco son necesarias.

Sus experiencias como portero y monaguillo en una escuela inglesa de monjas carmelitas han dejado una huella indeleble en este hijo de la clase trabajadora que nunca perdió la consciencia de serlo. Tan intensa es esa huella, que no puede dejar de recordar a sus abnegadas monjitas ni siquiera en sus abstractas –y agudísimas– reflexiones sobre la ignorancia histórica en que ha caído el pensamiento posmoderno: la manía posmoderna de "*sobre*historizar" mediante una infinita gama indiferenciada y arbitraria de microrelatos le parece a él que no conduce, finalmente, sino a lo contrario, a "*sub*historizar". "Sus hermanas carmelitas" juegan el importantísimo papel de "realistas" –concepto que para Eagleton, como para cualquier socialista que vaya políticamente en serio, tiene un valor normativo indudable–: nunca tan ingenuas o pueblerinas como para creer que lo que veían a su alrededor era todo lo que podía ser posible; siempre empeñadas en mostrar a todo el que quisiera ver la drástica entrega que sería necesaria para que el mundo se convirtiera en un lugar justo y el enorme sacrificio personal que costaría lograrlo. Eagleton se despacha a gusto con ciertas feministas académicas: o confundidas y confundentes, o astutas pescadoras en el río revuelto de la apología de la arbitrariedad; así las ve. Aunque reconoce en forma reiterada el valor que ha tenido el feminismo cuando ha sido un auténtico movimiento político y social universalista empeñado en recuperar la antigua ligazón entre ética y política, no se priva de embestir contra las feministas de aula posmoderna. Las ve demasiado dispuestas a atacar incluso la entrega personal de "sus carmelitas" (bajo el sumario cargo de desempeñar el eterno papel de subordinación reservado culturalmente a las mujeres, aún si el hombre a que se entregaban no tuviera los pies en la tierra, ni estuviera, por tanto, en condiciones de exigirles ropa limpia u obligaciones y servicios sexuales).

Algunos capítulos de un libro suyo anterior, publicado en el año 1996 (*Las ilusiones del postmodernismo*, Traducción de Marcos Mayer, Paidós, Buenos Aires, 1997), ya apuntaban en esa dirección: son valiosísimos, y a pesar de ser muy otro su asunto –la "crítica cultural"–, resultarían muy recomendables, por ejemplo, como bibliografía obligatoria en un curso de ética

o filosofía política, porque con amenidad, profundidad y un sentido sin igual del humor –y hasta del sarcasmo–, haría saber a los ingenuos estudiantes seducidos por sus profesores "pos" que las cosas son mucho más complicadas. Que, por ejemplo, el marxismo inteligente nunca ha creído –en realidad, casi nadie lo cree– que la historia tiene una lógica propia que se adueña de nuestros proyectos aparentemente libres para sus propios e inescrutables fines. Y que, en realidad, son los posmodernos recalcitrantes –muchos, antiguos marxistas de confusa escolástica– quienes se empeñan en sostener una teleología muchísimo más ambiciosa que el más vulgar de los manuales del mas vulgar y adocenado de los marxistas: por ejemplo, la *idée fixe* de que la Ilustración dieciochesca lleva derechamente a los campos de concentración o al colonialismo opresor y explotador del siglo XX.

Para un profesor de filosofía política y de ética –se me permitirá que siga arrimando aquí el ascua a mi propia sardina–, también resultarán de gran interés y originalidad sus frescas y desprejuiciadas reflexiones, libres de la enrarecida y huera pompa que domina a veces los debates de los "profesionales académicos" de la cosa, sobre el liberalismo –en el sentido académico anglosajón de la palabra–, el comunitarismo, el socialismo y el posmodernismo. Según Eagleton, el socialismo puede verse como una combinación de lo mejor del liberalismo y del comunitarismo; con ingenuidad digna de mejor causa, el posmodernismo se abrazaría, en cambio, a lo peor de ambos. De tanto tensar el planteamiento comunitarista, se deleitaría en un culturalismo sesgado y relativista; y su actitud fóbica hacia los universales le habría hecho perder lo mejor del liberalismo, esto es, los ideales de justicia, libertad y derechos humanos. Entre otras cosas, por la patológica aversión posmoderna al "sujeto autónomo". Pero también, porque "los viejos y autónomos otros, que eran tenazmente específicos", se convierten ahora, por obra y gracia de la arbitrariedad del decir y del pensar posmoderno, en una "portentosa y generalizada Otredad" en la que caben todos –y no cabe nadie–: las mujeres, los judíos, los homosexuales, los indígenas, los presos, siempre que sean marginales y excluidos, los "otros del sistema".

Este último punto es crucial para entender su crítica epistemológica y normativa a los estudios llamados poscoloniales. A diferencia del sentimentalismo poscolonial, dice Eagleton, la mayoría de los marxistas no han aceptado nunca que por definición el "Tercer mundo" significara lo bueno y el "Primer mundo" lo malo, porque insistían y aún insisten en realizar un análisis de clase de ambos mundos. Si lo único feraz y productivo políticamente es lo marginal, lo loco, lo perverso, lo desviado y transgresor, "si la

marginalidad es un lugar tan fértil y subversivo como los pensadores [pos]modernos parecen sugerir, ¿por qué iban a querer abolirla?". Para un socialista, en cambio, lo realmente escandaloso es que en el mundo actual la mayoría está confinada a los márgenes. Y, por otro lado, si bien es claro que los indigentes son marginales, ¿qué pasa con los mal pagados? Sin duda, no son marginales, pero representan una enorme mayoría de gente en todo el mundo. Estas "oposiciones binarias" entre los márgenes y las mayorías sirven, en última instancia, para ocultar(se) la existencia de conflictos y contradicciones dentro de las mismas mayorías. La "ostentosa" pasión por el "Otro" indeterminado que padecen los peores pensadores posmodernos es simplemente una nueva ortodoxia.

Bastante necia e inconsistente, por cierto: se puede hablar de cultura, pero no de naturaleza; de género, pero no de clase; de cuerpo, pero no de biología; de poscolonialismo, pero no de pequeña burguesía. Es malo biologizar al cuerpo, pero no lo es culturalizarlo. ¡Menuda "ortodoxia heterodoxa!", ésta, que "necesita cucos y fantasmas para seguir en el negocio"!, dice Eagleton, con un humor trufado ya con abiertos sarcasmos.

La verdad y la virtud han sufrido, y aún sufren, serios embates posmodernos (también la historia, los fundamentos, la objetividad, la identidad, la biología y otros tantos legados antiguos y modernos). En la mayoría de los textos "pos", la verdad troca arbitrariamente en dogmatismo; la virtud, en moralismo; la objetividad, en narcisismo; los fundamentos, en fundamentalismo; la historia en grandes relatos opresivos; la identidad, aniquila la diferencia; la biología es mero biologicismo. Pero hete aquí que la "cultura", vaya usted a saber por qué, nunca degenera en culturalismo.

Sólo quien confunde moralidad con moralismo, nos dice Eagleton, puede creer sinceramente que hay algo de vergonzoso, mojigato y sensiblero en la moral. A la luz del pensamiento moral clásico, esta fobia posmoderna resulta cuando menos irónica. Los pensadores posmodernos –lo mismo, añade Eagleton, que el Marx menos autoconsciente filosóficamente, que no advirtió que él era, precisamente, el Aristóteles de la edad moderna– están convencidos de que hay un conjunto de problemas morales que son bien distintos y nada tienen en común con los problemas sociales y políticos. "No entienden que moral significa explorar la textura y las cualidades de la conducta humana de forma tan detallada y con tanta finura como sea posible, y este sondeo es inviable si se hace abstracción de los entornos sociales en los que moran hombres y mujeres". El marxismo interesante y filosóficamente autoconsciente aplaude los grandes ideales universales de los

que se considera deudor, pero al mismo tiempo está dispuestísimo a mostrar cómo, en la práctica, esos bellos ideales aplastan toda diferencia. Inteligente forma, ésta, de definir la esencia de la moral, por parte de quien ha entendido perfectamente que el pensamiento socialista hunde sus raíces en la ética del mediterráneo antiguo, y especialmente en Aristóteles. No es que la buena vida esté libre de prohibiciones y obligaciones; el problema es identificar a la moralidad con estas prohibiciones y obligaciones, y olvidar el igualmente legítimo valor de la prosperidad o del florecimiento humanos (debidamente universalizados, a diferencia de la excluyente universalidad aristotélica). El auténtico socialismo, nos dice Eagleton, nunca ha pretendido otra cosa.

La posición ético-política de Eagleton es la de un Marx aristotelizado (que resultaría más convincente aún, dicho sea de paso, si su Aristóteles no estuviera un tanto incautamente pasado por el tamiz del Antiguo Testamento: el de Marx, desde luego no lo estaba). Así como los posmodernos se sienten en casa cuando se regodean con una misteriosa e incognoscible ley ética encarnada en cierta especie de Otro, y se empeñan en priorizar decisiones radicales y vitales de todo punto imposibles, Eagleton pugna por indagar la correlación entre la forma de ser del mundo y cómo deberíamos actuar nosotros en ese mundo (meta ambiciosa y prometedora que aún no ha desarrollado acabadamente). Febrilmente aristotélico, la felicidad y la virtud son el centro de sus elucubraciones normativas.

La moralidad, nos recuerda Eagleton, es un asunto ante todo biológico; en última pero no única instancia, arraiga en el cuerpo. Gracias a ese cuerpo –cuerpo dependiente, moral, frágil, deseante y compasivo–, y no merced a las abstracciones de la Ilustración, podemos hablar de la moralidad como de un fenómeno particularmente universal, puesto que “es precisamente el cuerpo aquello que compartimos en forma acabada con toda la especie”. La moralidad es el vínculo entre lo natural y lo humano, lo material y lo significativo. El cuerpo moral es el lugar en donde nuestra naturaleza material converge con el valor, el único puente acaso tendible sobre el hiato lógico entre el ser y el deber ser.

Esa naturaleza humana compartida –marco común sin el cual no hubieran sido posibles las infinitas discusiones entre socialistas y capitalistas, feministas y patriarcalistas– también contribuye a la solidaridad y al diseño de una “universalidad materialista”. Pues el cuerpo es, al mismo tiempo, el aspecto fundamental por medio del cual nos pertenecemos mutuamente y también el modo en que nos individuamos en forma exclusiva. El cuerpo del

otro nos es extraño y familiar al mismo tiempo. La diferencia presupone afinidad, y cualquier universalidad que sea genuina estará en condiciones de entender que también la diferencia forma parte de nuestra naturaleza común.

Pero "convertir al mundo y a los propios cuerpos que lo habitan en cultura es una forma de renegar de su independencia y, por tanto, de renegar también de la posibilidad de nuestra muerte". Si el mundo dependiera sólo de nosotros –y de nuestra voluntad–, entonces el animal humano –por más posmodernamente "descentrado" que se presente– adquiriría una centralidad imponente. "La inmortalidad y el inmoralismo son fenómenos paralelos", observa Eagleton con notable agudeza.

El posmodernismo está fascinado con el cuerpo, pero condena la biología. Lo deslumbra el cuerpo plástico y construido socialmente, pero descuida al cuerpo como un trozo de materia que enferma, sufre la tortura y las humillaciones y finalmente muere. Esta dependencia es justamente la condición de la libertad y de ningún modo su olvido y violación, puesto que actuar constreñido por alguna o por muchas leyes exteriores al yo no significa no ser el autor del propio ser, sino justamente lo contrario: no podríamos actuar intencionalmente sino a través de reglas y convenciones que ninguno de los sujetos autónomos inventó.

Hablar de buena vida, de naturaleza humana y de un desarrollo cumplido y libre de las propias capacidades puede ser una forma descaradamente abstracta de no decir nada, pero también una complejísima tarea de organización y diseño de las instituciones políticas que colaboren con esa autorrealización. El socialismo y especialmente Marx –que, como va dicho, es para Eagleton una especie de aristotélico "de tapadillo"–está convencido de que esta autorrealización es posible de manera universal, siempre que se entienda –aristotélicamente– que la posibilidad de vivir una vida plena es un asunto que depende de la política, y también de un férreo autoconocimiento moral. "Conocer el mundo significa con frecuencia escarbar en los complejos envoltorios del autoengaño, conocerse a uno mismo significa esto aún más".

El socialismo cree que la cooperación es importante para lograr determinados propósitos materiales, pero también considera que la solidaridad humana es un fin estimable en sí mismo. El liberalismo, en cambio, en la opinión de Eagleton, aspiraría a que los ciudadanos desarrollen cada uno sus propias capacidades en un reducto propio y sin interferencia mutua. Su espacio político es neutral, aunque sólo lo sea en apariencia. Está ahí, apa-

rentemente, para mantener a cada quién en su sitio y para que nadie coarte la realización personal de nadie. Pero en una sociedad de individuos concebidos atomísticamente este objetivo es verdaderamente inalcanzable sin grandes intervenciones positivas por parte de los estados, que tienen que mantener a cada uno en su sitio, una consecuencia poco agradable para sus presupuestos y que, por lo mismo, suele dividir a los liberales. El liberalismo sería incongruo.

Lo que ha acabado arrancando espectacularmente a Eagleton de sus simpatías iniciales por la "teoría cultural" posmoderna, hasta convertirle en su crítico más mordaz y demoledor, no es una formación filosófica inicial sólida, capaz de detectar al punto la superficialidad, la estudiada arbitrariedad, la irresponsable corrosión de toda distinción conceptual y el carácter intelectualmente oportunista del episodio académico posmoderno. Es más bien su sólido compromiso político con la causa de los explotados y oprimidos –la causa que aprendió a abrazar en su infancia de monaguillo pobre– lo que parece haberle hecho advertir, primero, las peligrosas consecuencias políticas del *totum liquet* posmoderno –tan parecido al *me ne frega* mussoliniano–; para obligarle, después, a un estudio ciertamente autodidacta, pero serio, profundo y en gran medida acertado de los argumentos filosóficos capaces de sostener aquella causa. (Ya se ha dicho que su estupenda presentación del aristotelismo ético de Marx resulta al respecto paradigmática.) No es, pues, de esperar que, ahora que los aires de la moda político-intelectual parecen volver a virar, la reorientación oportunista hacia la "extrema izquierda" del pensamiento "débil" de un Vattimo o el publicitado alarde confusionario de un Zizek –el autoproclamado estalinista posmoderno y lacaniano– alteren la trayectoria de Eagleton: se empeñó en navegar políticamente a contracorriente en los últimos lustros, y en el empeño ganó, entre otras cosas, una cultura filosófica sólida. A prueba de falsarios con brújula.

MJB, enero 2006

José María Arguedas, Mario Vargas Llosa y el Papacha Oblitas

*Adolfo Gilly**

El extranjero te permite ser tú mismo al hacer de tí un extranjero.
EDMOND JABÈS-*En su blanco principio*

1. El nacionalismo es un sistema de ideas y creencias fundado en la distinción entre la propia comunidad nacional y las restantes –los extranjeros que pueblan el ancho mundo– y en la suposición de la especificidad –real– y la superioridad esencial –imaginada– de esa comunidad sobre todas las otras.

De ahí la proliferación en América Latina de expresiones que denotan esta diferencia específica e insinúan el orgullo de la implícita superioridad esencial: "mexicanidad", "bolivianidad", "peruanidad", "argentinidad", "colombianidad". Que a cada una de estas esencias nacionales corresponda una literatura (una narrativa, una ensayística, una poesía) y una historiografía, parecería ser un corolario ya contenido en el mismo enunciado y tan evidente como el hecho de que les corresponde un territorio. Contra aquel corolario, este extranjero se inscribe en falso.

El nacionalismo supone el orgullo por la nación propia, esa invención de los siglos recientes, un idioma común, ese destilado de los tiempos antiguos, y un sentimiento

* Presentado en la conferencia *Literature and Nationalism in Latin America at the End of the 20 th Century*, Georgetown University and Georgetown College, Washington DC, 6 abril 1999.

de pertenencia y protección, esa necesidad sin tiempo de los humanos.

La que será la lengua nacional va desplazando, subordinando y aplastando a las que antes coexistían en el mismo territorio, y se afirma, única, como la lengua del mando y de los intercambios. La nación, una e indivisible, y el Estado en el cual encarna, aborrecen la diversidad. Esta operación de desplazamiento y anulación de las otras lenguas sobre un mismo territorio, en América Latina la realizaron en lo fundamental la Conquista y las Repúblicas del siglo XIX. El despojo de las lenguas indígenas y de sus mundos de imágenes y significados fue parejo con el despojo de los territorios y las tierras, éste siempre unos cuantos pasos adelante de aquél.

Las dos dimensiones constitutivas del espacio de existencia del Estado-nación: la relación de mando-obediencia y la relación de intercambio mercantil (el poder y el dinero, el soberano y el mercante), ambas sancionadas en códigos y leyes, requieren esa lengua común como vehículo de las órdenes y de los intercambios, así como un ejército para aquéllas y una moneda para éstos.

Esta comunidad estatal-nacional es un producto histórico; es decir, se funda en un pasado común, como todas las comunidades humanas, e imagina un destino común. Es, como ha sido llamada, una “empresa histórica nacional”.

El nacionalismo es la ideología que exalta esos valores. Para ello necesita, además de un cuerpo de leyes, una literatura que unifique el sentimiento de pertenencia a esa comunidad y una historiografía que imagine y recree ese pasado común y lo convierta en patrimonio mítico de todos. “Idioma nacional” e “historia nacional” son materias en todos los niveles formativos de la educación elemental. Conocidas y repetitivas son las largas disputas historiográficas y literarias a las cuales aquella necesidad dio origen o alimento.

El nacionalismo supone la existencia de una comunidad estatal, existente o en ciernes; una comunidad, esto es, entre gobernantes y gobernados en términos políticos; entre dominadores y dominados en términos sociales; entre propietarios y no propietarios en términos económicos. En esta comunidad doble e internamente separada –de ahí la necesidad de la relación estatal, no como administración sino como cohesión–, el nacionalismo es el conjunto de creencias e ideas compartidas por todos sobre un pasado común, una empresa común y un destino común, el de la nación en la cual todos se reconocen y a la cual todos pertenecen.

El nacionalismo es la ideología que une en una comunidad imaginaria a esas partes diversas en conflicto –ellos los ricos, nosotros los pobres–, las cuales en la vida real saben bien por dónde pasa en cada caso la línea divisoria, ella misma movediza y cambiante por naturaleza.

El nacionalismo no habla del ser humano en tanto tal, sino de una identidad compartida y delimitada por una frontera. Es una de las formas modernas de la inmemorial "sed de comunidad", de protección, de pertenencia. El nacionalismo, como en las sociedades de Antiguo Régimen la religión y los vínculos de la sangre, es un límite que nos define, nos separa y nos protege de Ellos, los Extranjeros, los Judíos, los Musulmanes, los Extraños Portadores del Mal.

Desesperadamente, la nación necesita ordenar la literatura según su unidad y sus relaciones de mando. El uso nacionalista de la literatura de autores nacionales contribuye a crear el territorio imaginario de la comunidad donde se reconocen superiores e inferiores, quienes viven el pacto no escrito de mando y obediencia. La imaginación literaria forma parte del tejido conectivo de la comunidad imaginaria y, al vivir en esa zona de conexión, de ella saca también materia de trabajo.

El nacionalismo es real e intenso en las comunidades nacionales. Y al mismo tiempo es una construcción imaginaria para cubrir o paliar desgarraduras reales, fronteras internas, tiempos diferentes, relaciones asimétricas y desiguales, e impedir que éstas desintegren a la comunidad nacional imaginada, aquella de la cual un himno dice que "en el cielo tu eterno destino por el dedo de Dios se escribió".

Como cualquier otro producto del espíritu y del trabajo, la literatura puede –y suele– servir al nacionalismo y el escritor puede creer que es ésa misión suya. Pero, en su origen y en su destino, la literatura no tiene que ver con la nación, sino con los seres humanos (uno de cuyos atributos es su nacionalidad), con sus vidas y con sus palabras.

2.

La literatura es una construcción abierta de palabras e ideas cuyo sustento es una comunidad de lengua y de pasado. Es posible, digo, poner a la literatura al servicio del nacionalismo (o del comunismo, o de cualquier otro sistema de ideas y creencias), pero es una operación innecesaria y ajena a su naturaleza.

La literatura se nutre de un pasado humano destilado en una lengua. Se nutre, demasiado se ha dicho, de lo vivido y lo leído. “El niño dicta y el hombre escribe”, dice Julien Green, sin que sea obligado tomarlo al pie de la letra. El hombre escribe en una lengua en cuyas palabras “el tiempo ha dejado su huella oscura y profunda”, según decía Humboldt. Ese tiempo que carga de sentido las palabras, sus sonidos y sus combinaciones es, como lo quería Braudel, el tiempo de “la historia particularmente lenta de las civilizaciones, en sus profundidades abismales, en sus rasgos estructurales y geográficos”, una historia que precede a la nación y la contiene.

Las palabras, es cierto, cambian también en los tiempos cortos. Pero por debajo la historia larga las sigue rigiendo, y los sentidos y significados que menos cambian son tal vez los que organizan por debajo a los cambiantes: pasiones, gestos, ritos agrarios o funerarios. De ese humus profundo se nutre la lengua y con ella el escritor.

¿Tiene que ver con el tiempo de los nacionalismos, es decir, con el de las instituciones y el imaginario de los Estados-nación? Sí, tiene que ver, pero lo ordena secretamente desde abajo, sin que esa duración oceánica de la historia sea alterada por la superficie móvil de los acontecimientos cotidianos descritos por la crónica nacional. El peso de las palabras, pese a lo cambiante de los discursos, es casi siempre un animal de fondo.

Escritor y lengua se nutren de la historia común. Pero esta historia no es tanto la de los acontecimientos cotidianos, aunque ellos sean la materia o el tema de la escritura, sino las vicisitudes y los modos de estar en el mundo –y en esos aconteceres– de los seres humanos sobre los cuales y en los cuales se condensa, uno por uno y por comunidades, el peso enorme y acumulado de la historia anterior.

Sobre la literatura y sobre el escritor actúa la historia inmóvil de Fernand Braudel, la larga duración, lo que apenas cambia mientras todo cambia. En realidad, cuando el escritor habla de seres humanos, aunque su narración parezca un trozo ficticio de la historia de los acontecimientos inmediatos y así él mismo lo crea, está hablando de hombres y mujeres cuyos gestos, palabras, reacciones, relaciones y sueños se fueron formando en la larga duración, en el tiempo inmóvil, y cobran vida en el acontecimiento de sus vidas.

Algo similar, conforme a sus propios métodos y pruebas, hace el historiador. La relación de la nación y sus instituciones con la historiografía parece sufrir urgencias similares. La nación necesita una historia instituí-

da como ella misma. En cambio la historia, como conocimiento y como arte, no necesita a la nación sino a los seres humanos en sus diversas relaciones cambiantes en el tiempo.

Al impulso del escritor de fondo no lo apasionan las querellas del nacionalismo, aunque no las ignore y aun mismo en el caso en que éstas puedan ser su tema, pero sí la lengua y la vida de esa comunidad humana que ahora es nación.

3.

El escritor, todos lo sabemos, sigue siendo un artesano. Produce quizás para el mercado, pero hace cada vez –o quiere hacerla– una obra única, la trabaja, la pule, la acaricia casi con las manos para tocar la textura o la tersura.

No lo es sólo en el modo de trabajo y en su relación singular con el objeto. Lo que el escritor se propone producir es ante todo un valor de uso. Le importa primero que esté bien hecho y terminado, le importa un poco menos cuánto circule. Cuando comienza a preocuparle primero cuánto circulará y a esa circulación sacrifique palabras o párrafos que sean, cuando en su mente esté el valor de cambio con el uso como mero soporte del valor, seguirá escribiendo, bien o menos bien, pero habrá permutado oficio por carrera.

No estoy diciendo que no pueden producirse y no se hayan producido obras maestras por encargo. Al contrario. En pintura, en arquitectura, en música, en artesanía, obras donde el espíritu parece soplar sin ataduras fueron contratadas en épocas diversas por estricto y especificado encargo. Pero encargo no es mercado moderno, como cualquiera entiende, y no es lo mismo producir por el uno o para el otro. Músico, blusero o escritor siguen siendo oficios cuyo primer destino es el esfuerzo y el deleite propios, es decir, oficios de artesano. Y los artesanos existen antes que las naciones y, primero Dios, las sobrevivirán.

Oficio de artesanos. Diré aquí, en las palabras de ellos, como trabajan con la vivencia y con el idioma dos que por vocación y oficio son cosmopolitas y, por lo tanto, tienen idioma, historia y pasado, pero no les alcanzo a ver nacionalismo.

Uno es Sergio Pitol, a quien aún mal conozco pero tendré la osadía de citarlo. En “El oscuro hermano gemelo”, suerte de cuento, ensayo y diver-

timento de *El arte de la fuga*, Pitol cita a Justo Navarro: "Ser escritor es convertirse en un extraño, en un extranjero: tienes que empezar a traducirte a ti mismo. Escribir es un caso de *impersonation*, de suplantación de personalidad: escribir es hacerse pasar por otro". Y luego sigue él:

> No concibo a un escritor que no utilice elementos de su experiencia personal, una visión, un recuerdo proveniente de la infancia o del pasado inmediato, un tono de voz capturado en alguna reunión, un gesto furtivo vislumbrado al azar para luego incorporarlos a uno o varios personajes. El escritor hurga más y más en su vida a medida que su novela avanza. No se trata de un ejercicio meramente autobiográfico: novelar a secas la propia vida resulta, en la mayoría de los casos, una vulgaridad, una carencia de imaginación.

Casi de inmediato el texto se dispara en un relato donde se cruzan la anécdota, el novelista y los personajes de su novela de los años siguientes. Recala finalmente en estas líneas penúltimas:

> La última novela de José Donoso, *Donde van a morir los elefantes*, lleva un epígrafe de William Faulkner que ilumina la relación de un novelista con su obra en proceso: *A novel is a writer's secret life, the dark twin of a man*. (Una novela es la vida secreta de un escritor, el oscuro hermano gemelo de un hombre). Un novelista es alguien que oye voces a través de las voces.

Y aquí aparece el Doble. Entonces, detengámonos y doblemos la esquina.

El otro es E. M. Cioran. En *Historia y utopía* publica una carta escrita en 1957, desde París, "a un amigo lejano" que, "desde ese país que fue el nuestro y que ya no es de nadie", Rumania, le pregunta si tiene intención "de volver a escribir en nuestra lengua" o si seguirá siendo fiel al francés duramente aprendido:

> Sería embarcarme en el relato de una pesadilla referirle la historia de mis relaciones con este idioma prestado, con todas sus palabras pensadas y repensadas, afinadas, sutiles hasta la inexistencia, volcadas

> hacia la exacción del matiz, inexpresivas a fuerza de haber expresado tanto, de terrible precisión, cargadas de fatiga y de pudor, discretas hasta en la vulgaridad. ¿Cómo quiere que un escita las acepte, aprenda su significado neto y las manipule con escrúpulo y probidad? No hay una sola cuya elegancia extremada no me dé vértigo: ninguna huella de tierra, de sangre, de alma hay en ellas. Una sintaxis de una rigidez, de una dignidad cadavérica las estruja y les asigna un lugar de donde ni el mismo Dios podría desplazarlas. Cuánto café, cigarros y diccionarios para escribir una frase más o menos correcta en una lengua inabordable, demasiado noble, demasiado distinguida para mi gusto. Y sólo me di cuenta de ello cuando, desgraciadamente, ya era demasiado tarde para apartarme; de otra forma nunca hubiera abandonado la nuestra, de la que a veces extraño su olor a frescura y podredumbre, mezcla de sol y de bosta, su fealdad nostálgica, su soberbio desarrapo. Ya no puedo retornar a ella; la lengua que tuve que adoptar me retiene y me subyuga a causa de esos mismos trabajos que me costó. ¿Soy, como usted insinúa, un "renegado"? "La patria no es más que un campamento en el desierto", reza un dicho tibetano. Yo no voy tan lejos: daría todos los paisajes del mundo por el de mi infancia.

Y aquí aparece el Extranjero Errante. Detengámonos pues una vez más y ahora demos media vuelta. Demasiados son ya los personajes de extramuros.

4.

En 1996 Mario Vargas Llosa publicó *La utopía arcaica–José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. Es un estudio de la obra y la vida del escritor peruano muerto por suicidio el 28 de noviembre de 1969. Se ve un libro escrito con apuro, como si un plazo fijo limitara al autor, sin revisar demasiado el texto, sin agotar las fuentes, simplificante y repetitivo: las mismas afirmaciones y conclusiones se reiteran capítulo tras capítulo, frases enteras se repiten, las citas parecen al azar. Es además un libro cargado de ideología, que desde su mismo título da por supuesto lo que quiere demostrar.

A tantos años de la muerte de Arguedas, Vargas Llosa analiza el contenido político e ideológico que atribuye a su obra, no tanto su escritura ni

su lenguaje. Considera a Arguedas un escritor indigenista (cuando éste mismo lo niega en sus ensayos) y decide que su obra corresponde a "una visión de la literatura en la cual lo social prevalecía sobre lo artístico y en cierto modo lo determinaba". A esta visión atribuída, Vargas Llosa opone la suya propia: "ser un escritor significa primera, o únicamente, asumir una responsabilidad personal: la de una obra que, si es artísticamente valiosa, enriquece la lengua y la cultura del país donde ha nacido".

"El país donde ha nacido": el nacionalismo de Mario Vargas Llosa es moderno y propone y describe lo que tiene ante sus ojos, un Perú "desindianizado", formado por millones de migrantes a las ciudades, en "mezcolanza" y "entrevero", donde no domina un castellano puro sino "un extraño híbrido en el que al rudimentario español o jerga acriollada que sirve para la comunicación, corresponden unos gustos, una sensibilidad, una idiosincrasia y hasta unos valores estéticos virtualmente nuevos: la cultura chicha", en cuya "música chicha" se combinan, por ejemplo, los huaynos andinos con el rock y con los ritmos caribeños.

En "este nuevo Perú *informal*", dice Vargas Llosa, gracias a "la economía informal creada por ellos, (...) han surgido por primera vez un capitalismo popular y un mercado libre en el Perú" . "Es evidente que lo ocurrido en el Perú de los últimos años ha infligido una herida de muerte a la utopía arcaica". "Aquella sociedad andina tradicional, comunitaria, mágico-religiosa, quechuahablante, conservadora de los valores colectivistas y las costumbres atávicas, que alimentó la ficción ideológica y literaria indigenista, ya no existe". Cualquiera sea la forma política de los gobiernos por venir y su política económica, concluye, "el Perú se halla encarrilado hacia una sociedad que descarta definitivamente el arcaísmo y acaso la utopía".

Sí, puede ser: imposible dejar de ver en esta proclama peruana de Mario Vargas Llosa la propuesta de un nacionalismo dinámico y modernizador que en México encarnaron Plutarco Elías Calles en su tiempo, y mucho más Carlos Salinas de Gortari y su estirpe en el nuestro.

Sí, puede ser. Nada más que Arguedas nunca propuso la utopía del retorno al Tahuantisuyo incaico ni fue un escritor indigenista, si por indigenismo entendemos aquella variedad del nacionalismo –extendida después de la revolución mexicana en México, Perú, Ecuador y Bolivia–, que se propone respetar, absorber e integrar a las culturas indígenas en la corriente única de la cultura nacional y de su idioma, contra la propuesta liberal decimonónica de ignorarla y desaparecerla en nombre del progreso, la

república y la unidad de la nación moderna.

La imaginación de Arguedas va por otros senderos. En "La novela y el problema de la expresión literaria en Perú", ensayo de 1950 que revisó y corrigió en 1968 como prólogo a la edición chilena de *Yawar Fiesta* (Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1968), escribe:

> Pero los dos mundos en que están divididos estos países descendientes del Tahuantisuyo se fusionarán o separarán definitivamente algún día: el quechua y el castellano. Entretanto, la *vía crucis* heroica y bella del artista bilingüe subsistirá. Con relación a este grave problema de nuestro destino, he fundamentado en un ensayo mi voto a favor del castellano.

En *Los ríos profundos*, cúspide literaria en torno a la cual giran su obra y su vida, Arguedas se propone dos cosas: narrar el mundo encantado de los Andes peruanos desde su propia infancia trasfigurada y encontrar en su idioma castellano el lenguaje para decir ese mundo que se nombra a sí mismo en quechua, un idioma en cuya estructura perviven el encantamiento del mundo y el pensamiento indígena que con él forma un todo. Hablar él, José María Arguedas, bilingüe, hijo de un abogado errante del Cusco y de una madre que murió a sus tres años de edad, nacido en 1911 en la provincia de Andahuaylas, donde, en 1940, de una población total de 90.195 habitantes sólo 265 no hablaban quechua y 80,611 eran monolingües quechuas, criado por indios y enseñado en su infancia por don Felipe Maywa y don Víctor Pusa, comuneros; hablar él en la lengua que diga la voz de éstos y la voz de los ríos profundos, los cerros y las piedras, que por supuesto hablan.

A la idea misma de ese mundo no tiene acceso Vargas Llosa, a juzgar por su libro. Lo traduce a lo más por "naturaleza animada" o por "concepción animista". Esta podría ser en todo caso una fuente de inspiración, dice Vargas Llosa, para "los movimientos llamados ecologistas", "el fenómeno político más novedoso de los últimos años": "Los jóvenes que militan en esta cruzada pueden reivindicar a José María Arguedas, pues la utopía del autor de *Los ríos profundos* es la suya".

En cuanto a la infancia, Mario Vargas Llosa simplifica a tal punto la cuestión que, en las anécdotas de la infancia vivida por Arguedas, busca el correspondiente directo de los episodios narrados en sus novelas. El posi-

tivismo y sus escritores no conocen al "oscuro hermano gemelo" ni oyen "voces a través de las voces". Se inclinan, más bien, a "novelar a secas la propia vida" en una especie de ficción realista y a rastrear la misma inclinación en la obra ajena. Similar es la manera en que el nacionalismo de los críticos literarios busca la relación de cada escritor con lo nacional.
Otra cosa busca Arguedas al recrear el mundo indígena con los materiales oscuros de su infancia y hacerlo hablar por una lengua "casi extranjera":

> Realizarse, traducirse; convertir en torrente diáfano y legítimo el idioma que parece ajeno; comunicar a la lengua casi extranjera la materia de nuestro espíritu. Esa es la dura, la difícil cuestión. La universalidad de este raro equilibrio de contenido y forma, equilibrio alcanzado tras intensas noches de increíble trabajo es cosa que vendrá en función de la perfección humana lograda en el trascurso de tan extraño esfuerzo. ¿Existe en el fondo de esa obra el rostro verdadero del ser humano y su morada? (...) Pero si el lenguaje así cargado de extrañas esencias deja ver el profundo corazón humano, si nos trasmite la historia de su paso sobre la tierra, la universalidad podrá tardar quizá mucho; sin embargo vendrá pues bien sabemos que el hombre debe su preeminencia y su reinado al hecho de ser uno y único (Prólogo cit.,).

Para lograrlo era necesario encontrar los sutiles desordenamientos que harán del castellano el molde justo, el instrumento adecuado. Y como se trata de un hallazgo estético, él fue alcanzado como en los sueños de manera imprecisa.

¿Lo alcanzó? Arguedas dice que sí, que ya en su cuento "*Agua"*, y para que no queden dudas lo dice de este modo:

> ¡Ese era el mundo! La pequeña aldea ardiendo bajo el fuego del amor y del odio, del gran sol y del silencio; entre el canto de los zorzales guarecidos en los arbustos; bajo el cielo altísimo y avaro, hermoso pero cruel.

¿Sería trasmitido a los demás ese mundo? ¿Sentirían las extremas pasiones de los seres humanos que lo habitaban? ¿Su gran llanto y la increíble, la transparente dicha con que solían cantar a la hora del sosiego? Tal parece que sí.

5.

En *Los ríos profundos* conversan el mundo encantado del tiempo indio y el mundo encantado del tiempo de la infancia, lo cual no quiere decir, ni de lejos, dos mundos felices o dos mundos ideales: violencia, pasión, mezquindad, exaltación, humillación conviven en ellos cada hora. El lirismo del texto arguediano dimana de la tensión constante entre ambos mundos y de su propia materia de trabajo: un castellano construído y hablado con resonancia quechua, una imaginería campesina indígena que se hace una con las formas de decirla.

Llega el muchacho Ernesto a la picantería, donde se toma chicha y se comen platos picantísimos. "Oirás, pues, al Papacha Oblitas", le dice la moza que sirve a los parroquianos, señalando al arpista. El músico trashumante, "maestro famoso en centenares de pueblos", empieza a cantar un huayno, hablando con el río estrofa tras estrofa en el sonido dulce de la lengua quechua: "Río Paraisancos, caudaloso río, no has de bifurcarte hasta que yo regrese". El muchacho recuerda:

> La voz aguda caía en mi corazón, ya de sí anhelante, como un río helado. El Papacha Oblitas, entusiasmado, repitió la melodía como la hubiera tocado un nativo de Paraisancos. El arpa dulcificaba la canción, no tenía en ella la acerada tristeza que en la voz del hombre. ¿Por qué, en los ríos profundos, en estos abismos de rocas, de arbustos y sol, el tono de las canciones era dulce, siendo bravío el torrente poderoso de las aguas, teniendo los precipicios ese semblante aterrador? Quizá porque en esas rocas, flores pequeñas, tiernísimas, juegan con el aire, y porque la corriente atronadora del gran río va entre flores y enredaderas donde los pájaros son alegres y dichosos, más que en ninguna otra región del mundo.

Sigue cantando el arpista y hablándole al río: "Cuando sea el viajero que vuelve a ti, te bifurcarás, te extenderás en ramas". Los parroquianos dejan de tomar y conversar. Escuchan. El muchacho también:

> ¿Quién puede ser capaz de señalar los límites que median entre lo heroico y el hielo de la gran tristeza? Con una música de esas puede el hombre llorar hasta consumirse, hasta desaparecer, pero podría igualmente luchar contra una legión de cóndores y de leones o contra

> los monstruos que se dice habitan en el fondo de los lagos de altura y en las faldas llenas de sombra de las montañas. Yo me sentía mejor dispuesto a luchar contra el demonio mientras escuchaba ese canto. Que apareciera con una máscara de cuero de puma, o de cóndor, agitando plumas inmensas o mostrando colmillos, yo iría contra él, seguro de vencerlo.

Llegué a Perú en 1959, después de tres años de vivir, extranjero, en Bolivia. Un amigo me dio alojamiento y un libro, *Los ríos profundos*, apenas publicado. Empecé a leerlo y me invadió la misma agitación interior que al muchacho con la música y el canto del arpista. Era el mismo castellano con el quechua por debajo en que me hablaban, en esos años bolivianos, el minero Nina en La Paz, el minero Constantino en Oruro, el estudiante Amadeo Vargas, cochabambino. Eran los olores, eran los paisajes lentos e inmensos del altiplano bajo la bóveda azul cristal de la alta montaña.

"¿Sería trasmitido a los demás ese mundo? ¿Sentirán las extremas pasiones de los seres humanos que lo habitaban?", se preguntaba Arguedas. "Tal parece que sí", se respondía. Me fui a vivir a Europa al año siguiente. Llevé conmigo sólo dos libros: *Los ríos profundos* y *Poemas humanos*, y una traducción para hacer en el largo viaje por mar: los *Écrits*, de Leon Trotsky. El barco era nuevo, se llamaba *Maipú*, hacía la travesía entre Buenos Aires y Hamburgo, y naufragó pocos viajes después.

6.

El libro de Mario Vargas Llosa, según creo yo, es un exorcismo progresista, positivista y nacional para ahuyentar a viejos fantasmas que siguen viviendo en el Perú andino y en el "Perú informal", en lo que Vargas Llosa describe como "ese nuevo país compuesto por millones de seres de origen rural, brutalmente urbanizados por las vicisitudes políticas y económicas": la humillación, el odio, la violencia.

Antigua es la costumbre criolla y mestiza de humillar al indio, y así de antiguas son también las costumbres del odio. Sus raíces más hondas están en los mundos que Arguedas recrea, y tales las ve el autor, mucho más que sus críticos. Esas costumbres viven siempre y persisten en la fractura entre las dos comunidades –ellos y nosotros– en que está dividida cada comunidad nacional imaginada en estos países latinoamericanos.

El nacionalismo no constata esa fractura en su registro. Los humillados, sí. No sé decir si hay literatura de estas tierras que no roce alguna vez sus bordes.

El 14 de noviembre de 1969 Hugo Blanco, preso desde 1963 en la isla cárcel de El Frontón frente al puerto de El Callao, escribió una carta en quechua a José María Arguedas, quien le había enviado con Sybila, su esposa, su novela *Todas las sangres*:

> Yo no puedo decir que es lo que penetra en mí cuando te leo, por eso, lo que tú escribes no lo leo como las cosas comunes, ni tampoco tan constantemente: mi corazón podría romperse. Mis punas comienzan a llegar a mí con todo su silencio, con su dolor que no llora, apretándome el pecho, apretándolo.

Luego le refiere el movimiento indio que lo llevo a la cárcel:

> Cuánta alegría habrías tenido al vernos bajar de todas las punas y entrar al Cuzco, sin agacharnos, sin humillarnos, y gritando calle por calle: ¡Que mueran todos los gamonales! ¡Que vivan los hombres que trabajan!

Bajamos de las punas y entramos a la ciudad "sin agacharnos, sin humillarnos": esa fue la hazaña nueva. "Les hicimos oir todo cuanto hay, la verdad misma. (...) Se lo dijimos en quechua. (...) Y casi hicieron estallar la Plaza de Armas estos maqtas emponchados".

La carta quechua del prisionero de El Frontón provoca una intensa agitación espiritual en Arguedas. Le responde también en quechua: "Ayer recibí tu carta: pasé la noche entera, andando primero, luego inquietándome con la fuerza de la alegría y de la revelación".

Sin fecha, pero escrita el día 24 de noviembre, cuatro antes de su suicidio, esta carta de Arguedas comienza diciendo: "Hermano Hugo, querido, corazón de piedra y de paloma", y enseguida va, intuyendo tal vez que podía ser la última, a *Los ríos profundos*:

> Quizás habrás leído mi novela *Los ríos profundos*. Recuerda, hermano, el más fuerte, recuerda. En ese libro no hablo únicamente de cómo lloré lágrimas ardientes; con más lágrimas y con más arrebato hablo de

> los pongos, de los colonos de hacienda, de su escondida e inmensa fuerza, de la rabia que en la semilla de su corazón arde, fuego que no se apaga. Esos piojosos, diariamente flagelados, obligados a lamer tierra con sus lenguas, hombres despreciados por las mismas comunidades, esos en la novela, invaden la ciudad de Abancay sin temer a la metralla y a las balas, venciéndolas. Así obligaban al gran predicador de la ciudad, al cura que los miraba como si fueran pulgas; venciendo balas, los siervos obligan al cura a que diga misa, a que cante en la iglesia: le imponen la fuerza.

Dice después que imaginó esta invasión "como un presentimiento" para que "los que entienden de luchas sociales y de la política (...) comprendan lo que significa esta toma de la ciudad que he imaginado":

> ¡Cómo, con cuánto más hirviente sangre se alzarían estos hombres si no persiguieran únicamente la muerte de la madre de las pestes, del tifus, sino la de los gamonales, el día que alcancen a vencer el miedo, el horror que les tienen! "¿Quién ha de conseguir que venzan ese terror en siglos formado y alimentado, quién? ¿En algún lugar del mundo está ese hombre que los ilumine y los salve? ¿Existe o no existe, carajo, mierda?", diciendo, como tú lloraba fuego, esperando, a solas.

"Temo que ese amanecer cueste sangre, tanta sangre", continúa. "Tú sabes y por eso apostrofas, clamas desde la cárcel". Y entonces vuelve al odio, el de los humillados:

> Como en el corazón de los runas que me cuidaron cuando era niño, que me criaron, hay odio y fuego en ti contra los gamonales de toda laya; y para los que sufren, para los que no tienen casa ni tierra, los wakchas, tienes pecho de calandria; y como el agua de algunos manantiales muy puro, amor que fortalece hasta regocijar los cielos. Y toda tu sangre había sabido llorar, hermano. Quien no sabe llorar, y más en nuestros tiempos, no sabe del amor, no lo conoce.

Después, el regreso a la infancia, las voces que le hablan a través de las voces y el anuncio de su muerte cercana, como una despedida:

> Tu sangre ya está en la mía, como la sangre de don Víctor Pusa, de don Felipe Maywa. Don Víctor y don Felipe me hablan día y noche, sin cesar lloran dentro de mi alma, me reconvienen en su lengua, con su sabiduría grande, con su llanto que alcanza distancias que no podemos calcular, que llega más lejos que la luz del sol. Ellos, oye Hugo, me criaron, amándome mucho, porque viéndome que era hijo de misti, veían que me trataban con menosprecio, como a indio. En nombre de ellos, recordándolos en mi propia carne, escribí lo que he escrito, aprendí todo lo que he aprendido y hecho, venciendo barreras que a veces parecían invencibles. Conocí el mundo. Y tú también, creo que en nombre de runas semejantes a ellos dos, sabes ser hermano del que sabe ser hermano, semejante a tu semejante, el que sabe amar.
>
> ¿Hasta cuándo y hasta dónde he de escribirte? Ya no podrás olvidarme, aunque la muerte me agarre, oye, hombre peruano, fuerte como nuestras montañas donde la nieve no se derrite, a quien la cárcel fortalece como a piedra y como a paloma.
>
> He aquí que te he escrito, feliz, en medio de la gran sombra de mis mortales dolencias. A nosotros no nos alcanza la tristeza de los mistis, de los egoístas; nos llega la tristeza fuerte del pueblo, del mundo, de quienes conocen y sienten el amanecer. Así la muerte y la tristeza no son ni morir ni sufrir. ¿No es verdad hermano? Recibe mi corazón.

Digo que el "oscuro hermano gemelo" acompañó hasta ese momento al escritor. A través de las voces oía voces en sus dos idiomas, el "dulce y palpitante quechua", el castellano heredado y literario, los "sutiles desordenamientos" en que los dos se cruzan. ¿Es esto nacionalismo? El nacionalismo amortigua este conflicto, para este extranjero en su Perú el conflicto se volvió insufrible: la humillación, el odio y la ternura, como en su carta última, no tenían ya consuelo ni salida en su gran oficio de escritor.

Habrá quien pueda leer en esta carta a un escritor político. Yo no la veo así. Veo en ella lo que es, el adiós del escritor a su mundo donde ya no se halla, recordando con ira, con odio y con ternura. Veo la sombra de Walter Benjamin, judío y extranjero, que en 1940, vísperas de su suicidio, escribía que en la clase trabajadora, "el nervio principal de su fuerza", el odio y

la voluntad de sacrificio, "se nutren de la imagen de los antepasados oprimidos y no del ideal de los descendientes libres".

Dicen los que estudian, los que conocen y los que nomás miran la vida, que en este fin de siglo la pobreza en el mundo crece vertiginosamente año con año. No es un estado pasajero, sino una relación social estable y necesaria para reproducir el mundo éste en que vivimos. Con ella crecen el desamparo, la humillación y el odio, se dividen y fragmentan las naciones y se separan las nacionalidades. Tal vez no tan buenos porvenires, pero sí fuertes ideas y grandes obras literarias deben de estar gestándose en esta explosión de la desigualdad, de la ira y de la diversidad, porque para ellas son fértiles los tiempos como éstos.

7.

En la madrugada del 1º de enero de 1994 un ejército de indígenas chiapanecos en rebelión, armados y no armados, enmascarados y hablando entre sí en sus idiomas, tomaron la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, la antigua Ciudad Real de la Colonia, la capital de los terratenientes, y al otro día se retiraron a la selva en el mismo orden en que habían venido. No sé si todos, pero Arguedas de seguro sí, comprendieron entonces la inmensidad del gesto.

Abril 1999

Obras citadas

Mario Vargas Llosa*, La utopía arcaica-José María Arguedas y las ficciones del indigenismo,* Fondo de Cultura Económica, México, 1996, 359 ps.

José María Arguedas, *Los ríos profundos*, Losada, Buenos Aires, 1998.

José María Arguedas, *Un mundo de monstruos y de fuego* (Selección e introducción de Abelardo Oquendo), Fondo de Cultura Económica, México, 1993. Aparece aquí el prólogo de 1968 a la edición chilena de *Yawar Fiesta*: "La novela y el problema de la expresión literaria en Perú".

Sergio Pitol, *El arte de la fuga*, Ediciones Era, México, 1996.

E. M. Cioran, *Historia y utopía*, Artífice Ediciones, México, 1981.

Las cartas entre Hugo Blanco y José María Arguedas se publicaron inicialmente en la revista *Amaru*, Lima, diciembre de 1969, núm 11.

Río místico. Sobre *El hindú argumentativo*, de Amartya Sen

Tariq Alí

El sabio de Bengala se ha pronunciado. El pluralismo, nos dice, tiene un largo pedigrí en la historia india. Está enraizado en los más ancestrales textos conocidos del hinduismo y, como un río, ha fluido a través de la historia hindú (incluido el período de Mughal, cuando el país estuvo bajo el gobierno musulmán) hasta la llegada de los Británicos en el siglo XVIII. Es esa herencia cultural, ignorada y mal interpretada por igual por colonialistas y por fanáticos religiosos, la que da forma a la cultura hindú y nos ayuda mucho a explicar la adhesión de todas las clases sociales a la democracia moderna. La tradición discutidora "ha contribuido a hacer heterodoxo el estado natural de los asuntos en la India", ejerciendo una profunda influencia en la política del país, en la democracia y en "la aparición de sus prioridades seculares". Esa visión conforma en buena medida los estimulantes ensayos del nuevo libro de Amartya Sen, un conjunto de reflexiones sobre la India escrito en un registro muy diferente del que se ve en otros libros suyos sobre filosofía moral y pobreza. Este libro está pensado no tanto para el público académico, sino como una intervención pública en el país que lo vio nacer y en el que permanece firmemente arraigado nuestro autor, a pesar del Premio Nobel y de su último destino en Harvard como un brahmán de Boston.

Aunque la forja de los distintos ensayos de *The Argumentative Indian* data de momentos también muy distintos, han sido reunidos con gran acierto en este volumen. Y se puede coincidir en muchas cosas. La soberbia visión del mundo de Sen permanece incondicionalmente secular y racionalista, como corresponde a un erudito cuya formación intelectual se llevó a cabo en la India de Nehru, un tiempo histórico que se halla ahora bajo el fuego constante de los nacionalistas hindúes, por un lado, y, por el otro, del de algunas de las luminarias hindúes más de moda en la sucursal que tiene en los Estados Unidos la escuela historiográfica de "estudios subalternos". A diferencia del Premio Nobel V.S. Naipaul, Sen no ve la entrada del Islam en la India como una puñalada en el corazón de la civilización hindú. Al contrario: argumenta que el efecto del período Mughal[1] fue beneficioso. Tal fue indudablemente el caso en el frente alimenticio: el historiador Irfan Habib ha mostrado que el promedio de la comida campesina hindú era mejor y más frecuente en este período que bajo la ocupación británica.

Dado el título del libro de Sen, resultaría poco generoso limitarse a demostrar que está equivocado simplemente con una revisión superficial, como es tan a menudo el caso en nuestro maravilloso subcontinente. Lo que sigue, entonces, desde este discutidor paquistaní, es la expresión de algunas dudas acerca de su tesis central y alguna queja a la vista de algunas omisiones.

¿Pueden remontarse los linajes de la moderna democracia hindú a los textos sagrados, como Sen sugiere? Y la adhesión de los ciudadanos comunes a la democracia, ¿tiene algunos vínculos materiales –y no sólo místicos– con los razonamientos argumentativos que alguna vez salieron de la boca de Buda o del Rey Ashoka (273-232 a.n.e.), por no hablar del Mughal emperador Akbar (1556-1605)?

Es verdad que las disputas abundan en las antiguas épicas sánscritas. Sus múltiples relatos están, como señala Sen, "llenos de diálogos con mucha gracia, dilemas y perspectivas alternativas", como es el caso de Javali, el notorio escéptico del *Ramayana*, quien explica con detalle cómo "los mandamientos sobre el culto de los dioses, sacrificios, ofrendas y penitencias habían sido plasmados en los *sastras* (escrituras) por la gente inteligente para gobernar a la otra gente." Al codificar las reglas para el debate en los concilios budistas, Ashoka exigía mutuo respeto entre las distintas sectas. Mientras la Inquisición sembraba el terror en Europa,

Akbar, un musulmán, estableció que "cualquiera está autorizado a cambiar de la religión, según le plazca". Los debates interreligiosos que organizó en Agra incluían a hindúes, musulmanes, cristianos, parsis, jainistas, judíos y aun a ateos de la escuela de Carvaka, quienes argumentaban que los Brahmanes habían establecido las ceremonias de la muerte solamente "como un medio de provisión de medios de vida" para ellos mismos. Incluso el Canto Védico de la Creación sobre los orígenes del universo finaliza con una duda radical: "¿Quién sabe realmente? ¿De dónde ha surgido esta creación –quizá se formó ella misma, quizá no– Él, que la mira desde el cielo más alto, sólo Él lo sabe –o quizá no."

1. La dinastía Mughal, fundada por Zahiruddin Muhammad Babur, fue una línea de emperadores musulmanes que gobernaron en la India entre 1526 y 1858. (Nota de los traductores.)

Pero el escepticismo expresado por algunos legisladores, reflejado en textos antiguos, era habitualmente, si no siempre, confinado a las elites sacerdotales. El modelo para los debates entre los estudiosos de diferentes religiones y sectas que fueron organizados por la corte de Akbar no se distinguía demasiado de las discusiones similares habidas unos siglos antes en los campamentos del jefe mogol Genghis Khan (1162-1227). Con esta excepción: los soldados mogoles podían escuchar y participar en las discusiones. Las cortes de Mughal en la India fueron cerradas a la vista pública: los cortesanos escuchaban y, sin duda, asentían con la cabeza cuando el emperador sonreía apreciativamente, como si de un tanto anotado se tratara; pero ellos no hablaban. Solamente el emperador y un puñado de sus íntimos consejeros planteaban cuestiones. La tiranía de los pocos sobre los muchos –ejercida mediante una combinación ritual de coerción y religión– nunca fue seriamente desafiada en la India hasta la llegada de la colonización capitalista. Nadie habló por los subalternos.

A diferencia de la Grecia antigua, no hubo en la India instituciones basadas en la ciudad en donde los asuntos importantes pudieran ser debatidos, y la exageradamente alabada ciudad *panchayats*, o los mismos concilios, no fueron nunca sino el dominio de los privilegiados, lugares en donde los pobres solamente podían aparecer como suplicantes. La vieja India produjo un feo sistema de castas que condujo a tempranas divisiones y escisiones, pero ni el puro brahmanismo ni sus salvajes vástagos –budismo y jainismo– llegaron ni de lejos a producir una filosofía política

que pudiera sentar las bases de una asamblea popular o semipopular como las de la Grecia antigua, cuyos decretos formales siempre empezaban con la invocación: "el *demos* ha decidido". De las asambleas en Atenas estaban excluidos los esclavos, pero podían asistir campesinos propietarios e incluso campesinos que trabajaban para otros. De ahí los debates entre ricos y pobres; de ahí el miedo de la multitud evidenciado por la gente rica; de ahí que, en el más puro estilo *New Deal,* Solón pudiera resumir así el resultado de su política: "Cubrí a ambos (ricos y pobres) con un fuerte escudo, no permitiendo el triunfo injusto de unos sobre otros". Pero hasta estas tradiciones, aunque nunca fueron olvidadas, desaparecieron completamente. La idea de democracia resurgió en los debates que siguieron a la Revolución Inglesa y encontró acomodo institucional solamente después de las revoluciones americana y francesa.

La India antigua produjo grandes poetas, filósofos y dramaturgos, junto con expresiones artísticas, dioses y diosas que igualaron cualquier oferta procedente de Atenas, pero esto no bastó para que surgiera un Aristóteles. Y nada remotamente parecido a la Asamblea ateniense o al Senado romano surgió en el subcontinente hindú. Sin duda eso se debe a alguna deficiencia. A pesar de las razones argumentativas de la elite y de algunas maravillosas expresiones de escepticismo citadas por Sen, el *demos* fue mantenido bajo estricto control a lo largo de la historia de la India. Levantamientos contra el *statu quo* fueron brutalmente aplastados tanto por los gobernantes musulmanes como por los hindúes. La superstición e irracionalidad fueron institucionalizadas mediante una red de dominación sacerdotal.

La elástica vitalidad de las tradiciones brahmanas radica no en el debate alentador, sino en el poder del inicuo sistema de castas que sobrevive hasta hoy e impregna el espíritu de la democracia hindú. Sería de desear que Sen, un veterano crítico de la desigualdad económica, no recatara su opinión acerca de si la globalización tiende a debilitar o fortalecer el *chauvinismo* de castas en la India. Cuando en la tercera década del siglo pasado, el dirigente "intocable" Dr. Ambedkar insistió en que su casta no se considerase hindú, de modo que ellos, al igual que los musulmanes, pudieran pedir electorados separados a los gobernantes británicos, fue dulcemente rechazado por Mahatma Gandhi, sin duda por la más noble de las razones. El núcleo de los elementos confesionales en la dirección del gobernante Partido del Congreso era muy consciente que si las "castas

bajas" no eran incluidas como hindúes, su peso total en la población se vería drásticamente reducido.

¿Y los musulmanes de la India? La conquista de la India por parte de Mughal creó un fuerte estado centralizado, pero no llegó a ser embrión de una consciencia democrática, ni siquiera en su forma más primitiva y patricia. El emperador era supremo. Sus súbditos podían suplicar que se hiciera justicia en su presencia una vez por semana, y si tenían suerte, podían ser recompensados con unas pocas monedas y despedidos con amables palabras. Es significativo que mientras todos los textos existentes de la Grecia y la Roma clásicas fueron traducidos al árabe a lo largo de los siglos VIII y IX, y mientras las escuelas islámicas de filosofía, matemáticas, astronomía y medicina florecieron en Córdoba, Palermo y Bagdad, la genuina innovación de los griegos –la idea de democracia– no se propagó. El califa era gobernante espiritual, no menos que temporal, y cualquier noción de una asamblea de iguales podría haber sido vista como un impío desafío al virrey de Allah. El orden de Mughal en la India estaba basado en una alianza de los ricos con una fuerte burocracia central dotada de derechos sobre una gran extensión de territorio.

Sen está en lo cierto cuando hace hincapié en la tolerancia del período Mughal, particularmente de Akbar, respecto de la mayoría no musulmana. Las razones de esta política no eran, sin embargo, meramente desinteresadas. Los conquistadores musulmanes, como los británicos después, sabían que un gobierno estable dependía de asegurarse el consentimiento de los grupos cruciales de las elites indígenas. Esto lo hicieron exitosamente, e incluso el último de los grandes emperadores Mughal, el devoto y corto de miras Aurangzeb, gobernó sobre un ejército imperial dirigido por una proporción similar de generales hindúes y musulmanes. Cuando el ejército de la Compañía Británica de las Indias Orientales logró establecerse en Bengala como cabeza de puente en 1757 y convirtió a Calcuta en la primera capital de la India británica, lo hizo con un número muy reducido de oficiales británicos, armamento europeo y reclutas locales con un sueldo mensual. Como su predecesor Mughal, la compañía buscaba desesperadamente conseguir aliados, y a menudo los consiguió en el mercado. El renacimiento bengalí que vino con el ganador del Premio Nobel, escritor y poeta Rabindranath Tagore, con el realizador de cine Satyajit Ray, con los Sen y muchos otros, fue el resultado de una síntesis única entre la tradición local y la modernidad imperial basada en la eco-

nomía capitalista. Sin capitalismo, no habría modernidad hindú. La democracia en la India británica (como en la misma Gran Bretaña) vino un siglo y medio después como resultado de la presión desde abajo de la creciente intelectualidad de clase media en Calcuta. "Lo que Bengala piensa hoy", declaró el reformador Ram Mohun Roy, "India lo piensa mañana".

Por eso los ideólogos imperiales, no menos que los apologistas coloniales como Rudyard Kipling, llegaron a despreciar Bengala. Los bengalíes, a su juicio, eran intelectuales afectados, poco predispuestos a luchar, a diferencia de las "razas marciales" del Punjab y de la frontera Noroeste. La ficción de Kipling está llena de groseros estereotipos de los *babu* (oficinistas) bengalíes de piel oscura, presentados en vivo contraste con los nobles guerreros de piel clara del Pathan o de Rajput. Mejor que éstos últimos se mantuvieran analfabetos, no fuera que se volvieran gente con ínfulas de superioridad como los bengalíes.

Incluso suponiendo que en efecto hubiera habido una fuerte tradición "discutidora" en la India de hace 3.000 años, ¿fue éste el precario acueducto por el cual la corriente democrática finalmente transcurrió? Este es el argumento de Sen y (en una formulación más de moda) de los estudiosos postcoloniales, que descartaron con desdén la sugerencia, según la cual la presencia británica tuvo algo que ver con la expansión de las ideas democráticas y el ascenso de la democracia hindú. Esto es, en mi opinión, una forma de misticismo. Puede no gustarnos, pero no se debe negar el impacto de 150 años de gobierno británico en la India, lo que trajo el capitalismo al país y determinó abrumadoramente la naturaleza y el carácter de las instituciones hindúes.

Sen acepta acríticamente el argumento del historiador Partha Chatterjee, según el cual la aparición del nacionalismo creó

> "su propio dominio de soberanía dentro de la sociedad colonial bastante antes de la batalla política con el poder imperial. Esto fue así por medio de la partición del mundo de las prácticas e instituciones sociales en dos dominios –el material y el espiritual. El material es el dominio del "exterior", de la economía… de la ciencia y la tecnología… donde el Occidente ha probado su superioridad… El espiritual, por otro lado, es un dominio "interior" que lleva las señas "esenciales" de la identidad cultural. Cuando mayor es el éxito imitando las habilidades en el dominio

material de Occidente… mayor es la necesidad de preservar las características propias de la cultura espiritual."

Aunque se hace de manera ultracivilizada, aquí puede distinguirse un abandono de la definición laica de nación propuesta por Nehru y un deslizamiento hacia el turbio dominio del nacionalismo hindú. Al rechazar la herencia del socialismo nehruniano por su estatismo y por su relación con las clases medias urbanas, los historiadores postcoloniales "izquierdistas" como Chatterjee han convergido enigmáticamente en sus argumentaciones con los políticos hindúes derechistas, que insisten en que el contenido del nacionalismo hindú ha sido siempre espiritual, esto es, religioso. Un razonamiento que acaba excluyendo a la gran minoría musulmana de la India de la comunidad nacional. (Cuando los fanáticos nacionalistas hindúes en los Estados Unidos organizaron una impresentable campaña hace dos años contra la decisión de la Biblioteca del Congreso de otorgar una beca de investigación a Romila Thapar, una de las más distinguidas historiadoras laicas de la India antigua, una mayoría de historiadores hindúes de los campus permanecieron en silencio). ¿Qué es "la cultura espiritual propia" y la "identidad cultural" si no religión, aunque vaya ligeramente disfrazada tras la Liga Protectora de las Vacas o la Fundación Nacional para la Reedificación de Mezquitas? ¿Es posible para el nacionalismo moverse hacia una dirección más cosmopolita que espiritual?

Esto nos lleva a la cuestión de Gandhi. ¿No tuvo el Mahatma otro remedio que usar el lenguaje y la imaginería espiritual (hindú) para despertar a la mayoría del país de su letargo? Nehru y Tagore no lo pensaban así, y razonaron acaloradamente con el viejo zorro, pero en este punto Gandhi no se movería. Fueron ellos quienes cedieron: Tagore con desesperación; Nehru con la media esperanza de que el daño fuera reparable. Pero no lo fue, y esto condujo finalmente a la fatal brecha con los musulmanes laicos, incluido Mohammad Ali Jinnah, el fundador de Pakistán. Que había otros mimbres en la cesta del nacionalismo se vio una y otra vez en la ola de huelgas que paralizaron el país al final de 1945 y de nuevo en 1946, cuando los marineros musulmanes, hindúes y sijs, unidos contra los británicos, capturaron los barcos, alzando el estandarte de la revolución. Esta fue la más significativa rebelión en la historia del imperio británico. Por el consejo de Jinnah y de Gandhi, los marineros se rindieron "a la India, no a los británicos".

El proclamado vínculo con la "específica cultura espiritual propia" indudablemente ayudó a provocar la sangrienta partición del subcontinente, pero las instituciones que formaron la espina dorsal de los nuevos estados apenas pertenecían a las tradiciones espirituales. Eran creaciones británicas, y el Parlamento no era la única. Ciertamente ayudó a unir la India, pero en el vecino Pakistán es el ejército y, en menor medida, la administración pública, creaciones ambas de Raj, las que han gobernado el país. ¿Qué ocurrió con la tradición "discutidora" aquí? Taxila (cerca de Islamabad) era, después de todo, el lugar de una de las más grandes universidades budistas del mundo anterior a la era cristiana. No se trata de que a la mayor parte de pakistaníes les guste o deje de gustarles la democracia. El nuevo poder imperial decretó que el ejército era el garante más fiable de la estabilidad y el orden del nuevo país. Aquí Washington ha sido coherente. Condoleezza Rice, este año, en una visita a Islamabad, elogió al General Pervez Musharraf y a su régimen –aparentemente laico y desde luego autocrático– como el modelo para el mundo musulmán. (¿Incluido Irak?).

En la India, la democracia ha terminado por incrustarse como la única forma aceptable de gobierno en gran parte a causa de la geografía. Si Pakistán se partió en dos después de once años de dictadura militar, de 1958 a 1969, ¿qué habría podido esperarse de una intentona para imponer un régimen militar en la India…?¿Crear una división en tres o incluso más fragmentos? Las elites regionales se dieron cuenta que eso podía acabar en un desastre económico, y la unidad de la India bajo el paraguas democrático acabó convirtiéndose en el sentido común del país. Es eso y la hostilidad de la muchedumbre a la autocracia lo que explica la longevidad del sistema democrático. Pero no debería subestimarse la capacidad del actual capitalismo de turbo propulsión para debilitar la democracia en la India, como la está debilitando en los países del núcleo capitalista. Los hindúes pueden querer la democracia, pero la democracia no es precisamente un presupuesto del capitalismo dinámico. Europa demostró esto a lo largo de los primeros 300 años de capitalismo; China lo demuestra hoy.

El ensayo sobre el gigante de las letras bengalíes, Tagore (1861-1941), que murió seis años antes de que la India y su amada Bengala fueran separadas, está jalonado de piedras preciosas. Sen conoce bien el trabajo de Tagore, y su abuelo, un distinguido historiador del hinduismo, trabajó con el gran poeta en *Santiniketan*, una academia progresista que sumi-

nistró inspiración a *Dartington Hall* en Inglaterra.

El prestigio de Tagore en Occidente ha experimentado no pocas fluctuaciones. Su aspecto místico-espiritual atrajo a muchos occidentales, incluido Ludwig Wittgenstein, pero como explica Sen, esto solamente era una cara del hombre. En Bengala y la India él fue la voz de la razón, un cosmopolita que animó a la autoemancipación del pueblo, al que urgió a liberarse por si mismo de los brahmanes y de los británicos, así como a romper las cadenas de las castas y de la pobreza. Los peligros que vio para la India eran estructurales, no espirituales. Como escribió en 1939: "No se necesita ser un derrotista para sentirse profundamente angustiado sobre el futuro de millones que, con toda su cultura innata y sus pacíficas tradiciones, están siendo simultáneamente sometidos al hambre, la enfermedad, la explotación extranjera y local, así como a los encolerizados insatisfechos con el comunalismo".

Las reflexiones de Sen sobre Tagore, sin embargo, podrían haberse beneficiado de la comparación con otro gran poeta hindú, Mohammad Iqbal (1877-1938), que escribió en urdu y persa. Iqbal también fue dado al misticismo, pero en la variante sufí. Más joven que Tagore, fue muy influido por Hegel y la tradición filosófica alemana, y fue el predilecto tanto de Nehru como de Jinnah. Iqbal también murió antes de la partición. Resulta trágico que fuera inmediatamente momificado por el nuevo estado de Pakistán, y que su mensaje fuera tan distorsionado, que es visto en este país por muchos como un evangelista, lo cual que dista por mucho de la verdad. Como Tagore, aborrecía tanto a los sacerdotes como a los ulemas, y celebraba la razón y el conocimiento, según puede verse en este verso que separa a Dios del Hombre:

Tú creaste la Noche, Yo la luz
Tú la tierra, Yo los cuencos
Tú creaste los páramos, las montañas y los barrancos
Yo los espesares de flores, los jardines y las arboledas
Yo hice espejos de la piedra
Yo encontré antídotos al veneno.

Tanto a Tagore como a Iqbal les habría mortificado la dirección tomada por los dirigentes modernos del viejo subcontinente. Como Sen, ambos se habrían inquietado con el giro nuclear y con los mísiles que, conve-

nientemente bautizados con nombres confesionales, apuntan los unos contra los otros. Incluso quienes no estén de acuerdo con Sen, o lo vean como un manso y desdentado tigre de Bengala, se verán precisados de combatir sus argumentos. Esto solo es ya razón bastante para dar la bienvenida a la publicación de este libro.

(The Nation, 5-12-2005)
Traducción para sinpermiso de Daniel Raventós y Julie Wark.

Azarosas elites bajo palabra de honor

Reseña de Peter Sloterdijk:
El desprecio de las masas. *Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*,
trad. Germán Cano, Pre-textos, Valencia, 2005, 101 págs.

Antoni Domènech

Peter Sloterdijk es seguramente el filósofo alemán que más lectores ha conseguido reclutar dentro y fuera de Alemania en la última década. En eso al menos, parece haber tomado el relevo de Jürgen Habermas, quien dominó la escena filosófica germánica en el período inmediatamente anterior.

Se ha dicho que, mientras Habermas fue el filósofo más representativo de la más o menos culpógena "República de Bonn", con su Estado social de derecho, sus políticas de bienestar y redistribución del producto social y sus semisilencios vergonzantes sobre el terrible pasado nacional, Sloterdijk lo es de la más o menos autosatisfecha "República de Berlín", de esa Alemania posterior a la reunificación de 1990 cuyas tropas ya han intervenido por vez primera desde la guerra en suelo extranjero y en la que la desigualdad ha crecido, los derechos adquiridos de los trabajadores se ven seriamente amenazados, la Constitución de 1949 –igual que en la Italia de Berlusconi– empieza a ponerse en causa, la prosperidad ha menguado y la xenofobia crece a ojos vistas. El propio Sloterdijk no tuvo empacho en reconocerlo en una conocida entrevista concedida al semanario francés *Le Nouvel Observateur* (7/10/1999) a propósito del escándalo provocado por su ensayo "Reglas para un parque zoológico humano", un opúsculo en el que Habermas creyó ver una defensa del eugenismo y

de la cría selectiva (Züchtung) de humanos preconizada metafísicamente por Nietzsche un siglo y arreo antes y puesta por obra administrativamente casi medio siglo después por los nazis:

> *"Se ha elegido Berlín [como capital], y un cambio de lugar nunca es inocente. Urge a una nueva definición de nuestra comunidad. Nuestros vecinos tienen interés en tener como interlocutora a una nación sin complejos, 'renormalizada' (...). El filósofo Heiz Kittsteiner distingue tres etapas de la consciencia alemana después de la guerra: consciencia 'transmoral' de la generación de los padres que vivieron el nazismo, para los cuales la acción desemboca siempre en la culpabilidad; consciencia "hipermoral" de sus hijos, que se reprochan a sí mismos todo y nada, asumen una responsabilidad sobrehumana y acusan a sus padres. Tienen el sentimiento de que para mantenerse puros, han de abstenerse de actuar. Habermas se sitúa entre los dos: fue miembro de las juventudes hitlerianas, pero salvó su alma encarnando esa hipermoralidad. Ahora asistimos a la aparición de una generación 'normalmente moral'. Tiene memoria, pero no se ve confrontada a una exigencia exagerada de pureza. Se halla a gusto en una Alemania reunificada, reconoce tener una responsabilidad particular frente al pasado, pero reivindica también una soberanía de pleno ejercicio en el mundo actual, y por qué no, un nuevo pensamiento."*

Como el opúsculo sobre la cría de humanos, el aquí reseñado –competentemente traducido por Germán Cano para una edición española que lleva ya tres reimpresiones– se pretende otra "provocación". Es más, defender la provocación como tal es uno de los propósitos expresos del *Desprecio de las masas:*

> *"La cultura, en el sentido normativo que, hoy más que nunca, se hace necesario evocar, constituye el conjunto de tentativas encaminadas a provocar a la masa que está dentro de nosotros y a tomar partido contra ella" (p. 99).*

¿A quién quiere "provocar" Sloterdijk con este ensayo? A tenor de su declaración, a la "masa", una "masa" por lo visto tan invasora, que está ya

"dentro de [¿todos?] nosotros". Sloterdijk trata de contar la historia de esa invasión: y esa historia es, para él, la historia de la "Modernidad", del "proyecto o empresa" exitoso de la "Modernidad".

Para contar su historia de la "Modernidad", que es para él la historia del ascenso inexorable de la masas, Sloterdijk no se apoya en la historiografía profesional: en las 100 páginas de su opúsculo no hay una sola cita de un historiador académico corriente, por no hablar de los grandes historiadores sociales que en las últimas décadas han cambiado por completo nuestra imagen de las clases populares subalternas: de un Edward Thompson, de un Carlo Ginzburg, ni siquiera de un Mijail Bajtin, no espere el lector rastro alguno Tampoco hay apoyo ninguno en la ciencia jurídica, o en la sociología, la ciencia política, la teoría económica, o la antropología empíricas. Al contrario; no bien empezado su discurso (págs. 10-11), Sloterdijk lanza un ataque que se antoja preventivo contra los sociólogos, cuya "función desempeñada casi sin excepción" sería "la adulación, bajo formas de crítica, de la sociedad actual" (es decir, la sociedad alumbrada por el "proyecto de la Modernidad"); y acercándose al final (págs. 72-73) la emprende con la antropología, la disciplina intelectual por antonomasia en la dominación colonizadora de los europeos, a la que sorprendentemente acusa Sloterdijk de ser, ya desde el siglo XVII, nada menos que "la derogación de la nobleza y de la espiritualidad, por no decir que será la ciencia que cancele toda supuesta diferencia esencial entre los hombres", es decir, algo así como una avanzadilla del igualitarismo impuesto por las masas.

La historia del "proyecto de la Modernidad" que quería contar Sloterdijk seguramente no necesitaba de esas disciplinas auxiliares, cuyos vericuetos y laberintos conceptuales, modelos, estudios estadísticos, abstractas teorías y, en el otro extremo, complicada casuística empírica y estudios pormenorizados de casos podían arruinar una narración cuyo hilo es extremadamente sencillo, aun si seguido con una prosa no exenta de pompa bombástica y fuego de artificio a discreción:

> *El "proyecto de la Modernidad" no sería otro que el del "desarrollo de la masa como sujeto" (p. 31), el despliegue de "la capacidad narcisista plebeya y pequeño burguesa de provocar epidemias psíquicas" (p. 72), y la consiguiente anulación igualitaria de toda "diferenciación antropológica" (traduzcamos: de toda desigualdad), y señaladamente*

de estas cuatro: 1) anulación de la "distinción entre hombres divinos y hombres a secas" (p. 80); 2) anulación de la distinción entre "santos y profanos" (p.81); 3) anulación de "la distinción entre el sabio y la muchedumbre" (en la que no habría dejado de tener su papel "el igualitarismo científico" (p. 82)); y finalmente, 4) anulación de la distinción entre "individuos dotados y no dotados" (p. 83).

Pero si además de prescindir de todas las ciencias sociales, se añade que Sloterdijk (¡a pesar de la tremebunda "epidemia psíquica" provocada por el imperio de la vulgaridad y la indistinción plebeyas en la "Modernidad"!) prescinde olímpicamente también del báculo de la psicología cognitiva empírica contemporánea –todo lo más, y un poco a la buena de dios, cita dos que tres textos de la "psicología de masas" del primer tercio del siglo pasado–, el lector está autorizado a preguntarse por las bases en que se apoya tan campanudo diagnóstico.

El ensayito de Sloterdijk se presenta como recusación filosófica de una "Modernidad" supuestamente igualitaria, y a desgaire –pero inequívocamente–, como expresión también filosófica de nostalgia por el "pensamiento jerárquico de la vieja Europa" premoderna (p. 95-6). Digamos, pues, que su argumentación es puramente filosófica, y concedamos por unos momentos que este tipo de cosas pueden argüirse o expresarse de un modo, si no puramente conceptual, sí en una órbita de muy remota tangencia con la historia social empírica o con la psique humana empírica.

Los autores en que se apoya Sloterdijk son sobre todo el literato Elías Canetti (en el primero de los cuatro capítulos que componen el opúsculo), para poner los cimientos, si no "teóricos", sí al menos retóricos de su *exposée*, y luego, para seguir críticamente el despliegue del "proyecto de la Modernidad", en filósofos como Hobbes, Spinoza, Hegel, el joven Marx, Nietzsche y Heidegger.

De la obra *Masa y poder* de Canetti pondera Sloterdijk el que "ponga de manifiesto el tema psicológico-social del siglo veinte: el poder que posee la maldad y la falsedad a la hora de arrastrar" (p. 11). Un "tema" ciertamente muy abstracto..., pero nacido de circunstancias históricas concretísimas, que Sloterdijk no recata del todo:

"En el año 1927, contando con veintidós años, se había dado de bru-

ces con una rebelión obrera[socialdemócrata] en Viena, experimentando cómo la energía de la turba ansiosa de descarga desfogaba sus ánimos en el incendio del Palacio de Justicia. (...) En su íntima confesión de ser 'una parte de la masa', se expresa la conciencia de alguien que se siente obligado a dar cuenta de esa vivencia vergonzosa pero a la vez iluminadora."

Es interesante que, en todo el opúsculo de Sloterdijk, esta breve y completamente descontextualizada alusión a la situación de guerra civil abierta que vivió la I República austríaca entre el partido socialdemócrata de Otto Bauer y el fascistoide partido social-cristiano del prelado Ignaz Seipel, sea la única que se halla en todo el libro al movimiento obrero contemporáneo de inspiración socialista.

El primer tercio del siglo XX vio nacer la democracia parlamentaria en Europa con el desplome, tras la I Guerra Mundial, de las grandes monarquías meramente constitucionales (sin sufragio universal y/o sin control parlamentario del gobierno) y la entrada, por vez primera, de los partidos obreros y socialistas en los gobiernos (Alemania, Austria, Gran Bretaña incluso –que ya tenía régimen parlamentario–, España en 1931, etc.). A eso se refiere seguramente Sloterdijk, esta vez con recato seguramente estudiado, como "la fase de la modernización social en la que el pueblo, populacho, proletariado u opinión pública todavía se podía congregar ante una determinada situación de interés y hacer su aparición como una multitud consciente de su presencia".

Asombroso, y más revelador aún que interesante, es el hecho de que como prototipo de esa "fase de la modernización social" presente, no al movimiento obrero socialista, laborista, comunista o anarquista que, luchando por una sociedad sin clases, trajo a Europa la democracia, las repúblicas y el sufragio universal, sino a los fascismos que vinieron a acabar con ese movimiento, para lo que necesitaron acabar con la democracia, con las repúblicas y con el sufragio universal:

"Si en alguna ocasión la idea de una reunión nacional como asamblea popular realmente efectiva estuvo cerca de una ejecución práctica, fue en estos desfiles del partido [nazi] identificado con el pueblo, donde un quasisocialismo de derechas interpretaba un papel ante sí mismo y ante los medios de la opinión pública. Fue aquí donde el aque-

larre de una sociedad sin clases psíquicamente malvada pudo cristalizar en una realidad física." (p. 21)

En su estupefaciente grosería, se trata de un "revisionismo" en cierto modo más sutil que el de los historiadores de la nueva derecha postantifascista *à la* Nolte contra los que valientemente polemizó Jürgen Habermas en los años 80 (o de sus equivalentes franceses –François Furet–, italianos –Renzo de Felice– o españoles –Pío Moa–): no que el nazismo fuera la respuesta más o menos masiva, y tal vez exagerada, a los desmanes del movimiento obrero de inspiración socialista heredero de la democracia revolucionaria plebeya de la Revolución francesa, sino que los movimientos de masas fascistas serían, al contrario, el apogeo del "proyecto de la Modernidad" y de su igualitarismo democrático destructor de todas las diferencias y "distinciones antropológicas" del "pensamiento jerárquico de la vieja Europa". O más en general, y más "filosófico": no que los fascismos fueran el correctivo necesario, aunque tal vez exagerado, de las infundadas ilusiones heroicas del ala democrático-plebeya de la ilustración (del "aquelarre de una sociedad sin clases psíquicamente malvada"), sino, al revés, la culminación apocalíptica de la "primera fase" del "proyecto" ilustrado de "modernización social".

Hay que decir, sin embargo, que la "provocación" de Sloterdijk no es siquiera original en este punto (en otros tampoco, según habrá ocasión de averiguar). Y es interesante observar que tiene más que ver con ciertas viejas insuficiencias de la culpógena revisión del pasado nacional de la "República de Bonn", que con la pretendida autocomplacencia de la nueva "República de Berlín". La restauración de la democracia republicana en el Oeste de Alemania tras la II Guerra Mundial vino de la mano de un consenso –fraguado en la Constitución de 1949– sobre los excesos de la democracia en la época de la primera República de Weimar. Igual que en la II República austríaca, en la II República alemana el sistema político fue diseñado de tal modo, que las decisiones políticas más importantes y estructurales quedaron blindadas constitucionalmente (derechos sociales para los trabajadores; poder ciertamente embridado y constitucionalizado –no absoluto, como antes–, pero intocable parlamentariamente, de los propietarios y de sus agentes sobre las empresas; institucionalización de un sistema de negociación colectiva entre los sindicatos y las organizaciones patronales; etc.), y por lo mismo, alejadas

del debate democrático parlamentario entre los partidos. Si en la Austria de entreguerras, como mencionado, el partido socialdemócrata y el partido socialcristiano anduvieron guerracivilistamente al estricote, bajo la II República gobernaron armónicamente juntos por décadas. Análogamente en la II República alemana, hasta el punto de que fue tema goloso para los politólogos de los años 60 y 70 el de la "desaparición de la oposición" parlamentaria: cuando el partido socialdemócrata alemán logró por vez primera acceder al gobierno, casi veinte años después de terminada la guerra, sólo lo consiguió entrando en una gran coalición con los otros dos partidos "burgueses", la democracia cristiana y el partido liberal (pasaba a gobernar, pues, ¡todo el arco parlamentario!).

1. España, Francia (golpe de De Gaulle), Italia (golpe yanqui-Vaticano en 1948), Grecia, etc. *Memorias de Carlo Schmidt*.

Ese diseño institucional de la segunda postguerra (que se corresponde con lo que Sloterdijk llama "segunda fase" del "proyecto de la Modernidad", y del que sólo parece importarle la multiplicación en ella de los medios de comunicación y manipulación de masas, y la entrada de éstas en una especie de período de latencia inerme), ese diseño, digo, que en realidad desparlamentarizaba las nuevas repúblicas, respondía, sobre todo en Alemania y en Austria, pero en general, y con diversos matices, en toda Europa occidental, a un miedo a los "excesos" de la democracia radical de entreguerras puesta por obra en buena parte del continente después de 1918.[1]

Sólo en ese contexto, no de miedo al fascismo, que acababa de ser derrotado militarmente, sino de miedo a que se reprodujera en la segunda el escenario revolucionario de la primera postguerra, es comprensible la facilidad con que arraigó y se difundió la falsa leyenda, según la cual Hitler habría llegado al poder democrático-electoralmente, y no, como es el caso, tras un golpe de estado técnico del Presidente Hindenburg, que, convenientemente arropado por la totalidad de la elite granempresarial y de la nobleza terrateniente alemana, ofreció en enero de 1933 la cancillería de la República al jefe de un partido, el nazi, que apenas tenía el 32% de los sufragios.

Sólo en este contexto es explicable la teoría de "las raíces democráticas del totalitarismo" (Talmon, Ritter, Rothfels) y la relativa popularidad de tesis como las del historiador Klaus Epstein, empeñado en lamentar "los rasgos democráticos" del nacionalsocialismo, a fin de volver a recor-

dar –lo que ni siquiera el mismísimo Ortega se había atrevido a hacer abiertamente antes de la Guerra– la fe antidemocrática de aquellos viejos liberales decimonónicos europeos que, como el gran poeta victoriano Matthew Arnold, usaban decir: "Soy antidemócrata, *porque* soy liberal".[2]

Solo en este contexto, tan característico de la "República de Bonn", es explicable también el crédito de que gozó la veleidosa versión "filosófica" de "izquierda" de esa falsificación historiográfica elitista del origen del nazismo. La había iniciado, ya antes de la Guerra, el filósofo Max Horkheimer hilvanando una genealogía de figuras de la vulgaridad y el autoritarismo "burgueses" que, arrancando del rebelde republicano romano Cola de Rienzo a mediados del siglo XIV, seguiría con Lutero y Robespierre, para culminar en Hitler.[3]

Y solo, en fin, en este contexto era posible la alevosa confusión de los gigantescos movimientos de masas desencadenados por el movimiento obrero socialista, sindicalista revolucionario y anarquista en el primer tercio del siglo XX con los escuadrones punitivos de los camisas negras o pardas y con la más o menos abigarrada turbamulta de académicos, pequeños burgueses, pequeños funcionarios y trabajadores desesperados que se dejaron arrastrar por su soez demagogia, no menos que por su exhibición de violencia.

Quizá de esas últimas fuerzas de violencia reaccionaria y fanatizada pueda decirse algo así como que representan "el colapso de la visión romántico-racional del sujeto democrático consciente de sus deseos", y que en ellas "se desvanece el sueño [del 'proyecto de la Modernidad'] del colectivo autotransparente". Pero lo que sostiene Sloterdijk no es eso, sino que, en el "momento culminante" de la "primera fase de modernización social", todos los sueños de la razón democrática igualitaria plebeya se desvanecen, revelando, a la par que la insostenibilidad del proyecto, la verdadera naturaleza intrínsecamente ignara y maligna de la masa:

> *"La expresión 'masa' en la exposición canettiana llega al extremo de describir el bloqueo del proceso de conversión en sujeto en el momento justo de su culminación" (p. 13).*

Ahora bien; para cualquiera que conozca, aunque sea de oídas, la his-

toria europea de esos años a que se hace aquí alusión –póngasele o no el rimbobante y arbitrario nombre de "culminación de la primera fase del Proyecto de Modernización"–, son patentes al menos estos hechos: que el movimiento obrero de impronta socialista o anarquista, con su imponente tejido contrainstitucional y contracultural, no sólo enseñó a la clase obrera industrial y a amplios estratos del campesinado europeo a autoorganizarse democráticamente, sino que creó un vastísimo tejido, de gran capilaridad social, de ilustración, alfabetización y educación moral y científica de la población trabajadora: casas del pueblo, ateneos populares, universidades obreras, escuelas, teatros, bibliotecas, coros, clubs deportivos, cooperativas de producción y consumo, periódicos, editoriales, etc, etc. Por reducirnos a dos ejemplos del ámbito cultural que Sloterdijk (como Canetti) estaría obligado a conocer mejor: ya antes de la Gran Guerra el partido socialdemócrata alemán contaba no sólo con una editorial prestigiosa y una prensa central de gran nivel (una revista teórica y un periódico diario), sino por lo menos con 95 periódicos diarios y revistas de ámbito local o regional en los que publicaban regularmente nada menos que gentes como Kautsky, Franz Mehring o Rosa Luxemburgo, cuyos artículos eran cotidianamente leídos y discutidos con pasión por centenares de miles de afiliados a la socialdemocracia. Y en lo que hace a Austria, en donde sucedieron cosas parecidas, baste decir que el diario de la socialdemocracia revolucionaria austro-húngara (la *Arbeiterzeitung*), competentemente dirigido por Ignaz Auer, fue unánimente visto no sólo como el mejor ejemplo de periodismo serio y analíticamente profundo del Imperio, antes y después de la Guerra, sino que sus páginas y suplementos de crítica cultural y científica constituían un verdadero acontecimiento intelectual, que transcendió las fronteras nacionales (o plurinacionales). Y si se quiere decir, de paso, algo de España, se puede recordar que en las páginas de la prensa obrera, socialista y anarquista, templaron sus primeras letras gentes como Unamuno o Pío Baroja.

En una interesadamente ignorante noche en la que todos los gatos

2. Cfr. Klaus Eppstein, "Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik" (1963), recogido en Eppstein, Vom Kaiserreich zum Dritten Reich, Ullstein, Francfort, 1972, pág. 212.

3. Max Horkheimer: "Egoismus und Freiheitsbewegung. Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters", en: Zeitschrift für soziale Forschung, V, 1936. Horkheimer, como se sabe, acabó su carrera filosófico-política como miembro prominente de la Fundación Konrad Adenauer de la democracia cristiana.

son pardos, Sloterdijk mezcla en un *totum revoltum*, como "masa", a los (auto)ilustrados y autoorganizados obreros socialistas o anarquistas del primer tercio del siglo XX, ninguneados por Sloterdeijk, con el lumpen desclasado (proletario, pero también, y sobre todo, académico: 'masa' sedicentemente distinguida fueron, ¡ay! Benedetto Croce y Martin Heidegger, y tantos otros) que se dejó seducir en los años veinte y treinta por la soez retórica contrarrevolucionaria aristocrático-plebeya, apologética del relativismo filosófico y de la irracionalidad más descarnada, del *Duce* y del *Führer*.

Así pues, lo menos que cabe decir del pequeño báculo histórico-empírico con que inicia su diatriba contra la "masa" Sloterdijk –la "experiencia" del jovencito Canetti en la Viena de 1927– es que es incapaz de sostener las ínfulas de sobrado de un "provocador" que arranca por lo pronto como desvalido paralítico.

No son más afortunadas sus digresiones puramente histórico-filosóficas y/o conceptuales. No sabe uno aquí qué deplorar más, porque el repertorio ofrecido en apenas 100 páginas es amplio:

Si la tópica vulgaridad de que adolecen las malas interpretaciones de algunos autores (Hobbes, Spinoza y Hegel, clamorosamente); o la errática erudición fingida con que por lo visto trata de cubrir la hueca repetición de los falsos lugares comunes hermenéuticos de que se nutre. Si el arbitrario desparpajo anacríbico con que se despachan problemas filosóficos de cierta complejidad técnica (el de la igualdad, clamorosamente: como si dos mil quinientos años de debate filosófico, desde la distinción aristotélica entre igualdad aritmética e igualdad geométrica, hasta la discusión rawlsiana de la igualdad equitativa de oportunidades, hubieran sido bárbaramente borrados de un plumazo); o el odio atrabiliario y ergotizante contra todo lo que huela a izquierda democrática (Habermas, clamorosamente: véase, por ejemplo, la p.59). Si el incauto tango agarrado que baila con sus gemelos-enemigos, el lumpen de los relativistas nietzschófilos y heideggerófilos de la izquierda académica postmoderna francesa y norteamericana; o la patética denuncia, hiperbólicamente elitista, del "psiquismo proletario" que estaría en el origen de "las industrias de entretenimiento y de envilecimiento del siglo XX" (p. 52-3) por parte de quien es, él mismo –como sus amigos de la nueva extrema derecha paleofilosófica francesa *à la* Finkielkraut–, un pícaro mediático omnipontificante en los grandes

medios de comunicación del sistema (la propiedad de los cuales, dicho sea de paso, está oligopólicamente concentrada en las manos de una pequeña elite plutocrática aparentemente muy alejada del "psiquismo proletario"). O, en fin, la completa ignorancia –ni siquiera casualmente remediada aquí o allá por sus erráticos arañazos en una *Bildung* de barniz– del antecedente filosófico más solvente de su diatriba contra la democracia plebeya: la reacción filosófica a la epidemia de sufragio universal que se cernió sobre Europa entre 1906 y 1931, es decir, el sólido Max Scheler y su brillante repetidor español Ortega y Gasset, que ni siquiera son mencionados.

Es difícil elegir en esta larga lista de *lamentabilia*. No lo haré. Pero a título de ilustración, porque no vale la pena entrar en todos los trapos que el matador-provocador Sloterdijk presenta a la embestida de la crítica, sólo me referiré brevemente a lo primero, a sus interpretaciones de tres autores filosófico-políticos.

En su absurda discusión de Hobbes, de quien Sloterdijk parece ignorar todo, hasta el hecho elemental de que fue el mas eminente teórico contrarrevolucionario de la Inglaterra revolucionaria de Cromwell, los valientes *Ironsides* y las masas insurrectas de los *Diggers* y los *Levellers* (lo que explica el odio jupiterino del autor del *Behemoth* y del *Leviatán* contra todo lo que oliera a república y a democracia –que, por cierto, confundía—), lo presenta como conspicuo iniciador del "Proyecto moderno" de "desarrollar a la masa como sujeto" y como el fundador de una supuesta antropología igualitaria moderna. Lo contrario es lo cierto: la antropología de Hobbes, como sabe quien se haya asomado, ya sea superficialmente, a su obra –o cuando menos, a sus comentaristas serios–, no es sino el rescate, a contrapelo del grueso de la doctrina iusfilosófica republicana propiamente moderna, renacentista y postrenacentista, de la viejísima antropología metafísicamente privativa de la *Epístola a los Romanos* de Pablo de Tarso.

En su vulgar tematización del problema del "reconocimiento" (*Anerkennung)* en Hegel –a quien perfila como el más consciente teorizador del "Proyecto de la Modernidad"–, Sloterdijk no hace sino seguir, para darles la vuelta, las ya harto vulgares elaboraciones de los más mediocres discípulos de Habermas, que psicologizaron, metafisiquearon anacrónicamente y deshistorizaron el problema. Sloterdijk, sin siquiera citarles, los secunda, ignorando también él de todo punto los verdade-

ros términos, jurídicos y socio-institucionales, en que Hegel planteó el problema de la *Anerkennung*: la exigencia plebeya, procedente de la Revolución Francesa, de que las clases domésticas, inveteradamente excluidas del orden civil, se sacudieran el yugo de la dominación patriarcal-patrimonial y accedieran por vez primera a la esfera civil de los libres e iguales; e iguales en tanto que recíprocamente libres, es decir, mutuamente *reconocidos* como libres, con personalidad jurídica propia y con medios propios de existencia material. (La consigna robespierreana de "fraternidad" significó precisamente eso.) Y los enredizos filosófico-psicológicos con la "alienación" en Hegel y en el joven Marx nacen de esa misma ignorancia: "desalienarse" era dejar de ser *alieni iuris* (siervo, sujeto al derecho ajeno), para pasar a ser *sui iuris* (señor de sí propio, de derecho propio), adquirir personaliad jurídica, ascender, en fin, al orden civil de los libres e iguales en tanto que recíprocamente libres, y por lo mismo, mutuamente *reconocidos* como tales.

Y nada digamos del pobre Spinoza, para tratar al cual sigue Sloterdeijk –también aquí tenemos nueva derecha ignara apoyada en "hallazgos" necios de la ignorante ultraizquierda académica de los 70–, sin tampoco mencionarlas, las más desapoderadas elaboraciones de Toni Negri y de algunos exalthusserianos sobre Spinoza como teórico democrático de la elevación de la "masa" (una "masa" indeterminada, *à la* Negri, sin contrastes, ni divisiones de clase, ni perfil histórico) y como iniciador moderno de la apología democrática del dominio igualitario plebeyo. Tampoco aquí se da cuenta Sloterdeijk de que Spinoza, que en efecto, y en solitario, se avilantó a ponderar una democracia que había sido y siguió siendo –y sigue siendo– vitanda para la entera tradición filosófica occidental, no hace sino discutir filosóficamente con los antiguos –con Aristóteles, señaladamente–, y reanudar el viejo debate del Mediterráneo clásico sobre las bondades y maldades no del gobierno de la "masa", sino del gobierno en manos de quienes viven por sus manos (o sea, el *démos*: pequeños artesanos –*banausoi*–, pequeños comerciantes al por menor –*agoroi*–, campesinos –*georgoi*– y trabajadores asalariados y jornaleros –*thetes, mitshotoi*–: la *Política* de Aristóteles contenía ya, como se ve, una sociología mucho más refinada, discriminante y sutil que la de los Negris y los Sloterdijks). Como escapó a Sloterdijk el dato obvio de que la antropología hobbesiana es repristinación expresa de la viejísima antropología paulina (afirmativa de

la maldad e impotencia intrínsecas del hombre, y de la consiguiente necesidad de su sujeción a todos los poderes celestiales y terrenales), así también le escapa el hecho hermenéutico, elementalísimo, de que la ética y la política de Spinoza no están fundando en este punto nada nuevo o moderno, sino reanundando con motivación política moderna una antiquísima discusión con los enemigos filosóficos de la democracia como gobierno de las varias clases de pobres libres, para, insólitamente –he aquí su originalidad–, ponerse del lado de ella.

Nietzsche, que sí sabía un poco más de qué hablaba, trazó a veces el origen de todos los males en la democracia plebeya ática. Pero tampoco de eso parece haberse penetrado Sloterdijk, enredado en desvolver la trama de un supuesto "Proyecto de la Modernidad" maliciosamente destinado a arruinar todas las "distinciones antropológicas" del "pensamiento jerárquico de la vieja Europa" medieval. Y dicho sea de paso –llegó la hora de aclarar el sentido de las mortales comillas–, también aquí sucumbe Sloterdijk a un tópico vulgar de sus gemelos enemigos postmodernos: hablar, apoyado en cuatro citas filosófico-literarias mal entendidas y peor contextualizadas, de un "Proyecto" (intencional) que ha durado cuatro o cinco siglos no es menos grotesco que hablar, como los profesorcillos de historia en el bachillerato de la España franquista, del "proyecto" de una "Reconquista" cristiana de la Península Ibérica, que habría durado no menos de ocho.

Aunque tal vez lo más lamentable de todo no sea nada eso, sino el hecho contundente de que el opúsculo de marras vaya camino de ser un pequeño *bestseller* filosófico. Pues aquí se revela el esnobismo intelectual de una mediocridad que, más aún tal vez que por falta de talento o de buena formación inicial, lo es por sobra de holgazanería. Aquí se revela el veleidoso resentimiento íntimo de los pequeños mequetrefes académicos salidos de universidades ya muy degradadas, más o menos afortunados en el arte de bregar con denuedo por descollar y figurar a la antigua, pero sin necesidad de dar golpe ni hacer sus deberes *gründlich und um die Sache selbst willen*, como exigía la Academia tradicional, ni voluntad ninguna de ser sólo "hijos de las propias obras", como pedía el programa moral cervantino. Aquí se revela, en fin, que el vanílocuo filisteísmo instalado de barato en la nobleza moral, la elevación de sentimientos o la superioridad bajo palabra de honor, al que viene como anillo al dedo la proclama nietzscheano-slo-

terdijkiana de “rehabilitar el azar como razón de ser de la nobleza” (p. 75), tiene hoy de nuevo, como en los años 20 y 30 del siglo pasado, su público.

Lucha de clases en las calles de Nueva York

La película de Martin Scorsese *Gangs of New York* [*Bandas de Nueva York*] se centra en las disputas entre grupos étnicos durante la Guerra Civil de Estados Unidos. Pero ésta es sólo una parte de la historia.

Mike Davis

En una gélida noche de 1855, el famoso bravucón callejero John Morrissey entró en la taberna y escupió en la cara de Bill 'El Carnicero' Poole, el aún más célebre Goliat de las calles de Nueva York. Poole, cabecilla de una mafia de anticatólicos ignorantes, era el archienemigo de Morrisey y de otros líderes de bandas irlandesas al servicio de Tammany Hall. Morrisey había tratado de volarle a Poole la tapa de los sesos con su pistola, pero erró el tiro y Bill El Carnicero estaba a punto de despedazarle cuando intermedió la policía.
Esa noche, Poole y algunos de sus compinches regresaron a la misma taberna donde fueron atacados por la banda de Morrissey. Como solía ocurrir en las peleas de la época, se formó un barullo enfebrecido de navajas arqueadas y pistolas antiguas, y se mordisquearon orejas y narices. Poole recibió una herida en el corazón, pero aún sobrevivió dos semanas antes de pronunciar medio jadeando sus célebres palabras finales: "Hasta luego, chicos, muero como un americano". A su funeral asistieron 5.000 admiradores, y Poole se convirtió en un mártir para los antiinmigrantes nacidos en Estados Unidos.

La leyenda de Bill El Carnicero, casi olvidada después de la Guerra Civil, fue resucitada con todo lujo de detalles por Herbert Asbury con su obra *Bandas de Nueva York* en el año 1927. A pesar de su discutible valor his-

toriográfico, la genealogía que Asbury traza de las bandas de Manhattan es, sin duda alguna, una narración maravillosa, una versión urbana de la épica homérica o de las sagas islandesas. Al igual que la rivalidad entre Aquiles y Héctor, el combate heroico entre Morrissey y Poole (o, más adelante en el libro, entre Monk Eastman y Paul Nelly) ha entretenido a varias generaciones de lectores, entre los que se cuentan Jorge Luis Borges y Luc Sante.

Ahora *Bandas de Nueva York* aporta el título y una trama argumental generosa a la película de Martin Scorsese, que ha costado 120 millones de dólares. Daniel Day-Lewis, que ha declarado que se metió en el papel escuchando la música de Eminem, interpreta a Bill El Carnicero, a la vez que Leonardo DiCaprio da vida al vengativo hijo de un inmigrante irlandés asesinado por el jefe de la banda. El filme retrata las épicas batallas callejeras, acaecidas dos años después de la histórica muerte de Poole, entre los Conejos Muertos irlandeses y los Chicos del distrito de Bowery, de origen protestante. Finaliza con el apocalipsis de las Revueltas de Julio de 1863, la insurrección urbana más sangrienta en la historia de Estados Unidos, con los regimientos reclutados en Gettysburg disparando metralla sin cesar a las multitudes formadas por irlandeses de los suburbios más pobres.

El sorprendente mensaje de la película es que “América nació en las calles” o, mejor aún, que nació en esas guerras callejeras. Scorsese, naturalmente, se convierte en el mayor fabulista contemporáneo de las humildes calles de Nueva York, y *Bandas de Nueva York* en el mito urbano por él creado, en el que se narran los orígenes de un mundo que acabarían por heredar sus ladrones de poca monta, sus tipos duros, sus taxistas, sus prostitutas infantiles, sus boxeadores profesionales, sus polis corruptos, sus jugadores de tres al cuarto y sus chaperos de *Times Square*.

Rivalidades violentas

Pero, ¿es verídica esta *Ilíada* de Manhattan? Para no extenderme diré que sólo es la mitad de la historia. Las violentas rivalidades entre trabajadores nacidos en Estados Unidos e inmigrantes irlandeses pobres nutrieron la enorme maquinaria de Tammany Hall (el Partido Demócrata de Manhattan) y su capacidad infinitamente hábil de manipular a una clase obre-

ra étnica y confesionalmente dividida. De hecho, las bandas callejeras, junto con los bomberos, constituían las verdaderas bases sociales de unas luchas étnicas por la primacía social que pasaban por 'democracia' en la ciudad que tenía la mayor masa electoral del mundo a mediados de la época victoriana.

Pero las calles de Manhattan en las décadas de 1850 y 1860 también fueron un épico campo de batalla entre capital y trabajo. Mientras Morrissey y Poole conducían sus huestes a la guerra a instancias de jefes políticos sin escrúpulos, otros inmigrantes –cartistas ingleses, fenianos irlandeses y comunistas germanos– estaban luchando junto con sindicalistas nacidos en Estados Unidos para construir un movimiento sindical unido. Esta es la historia no contada que anda por detrás de la 'historia secreta' de Asbury y Scorsese sobre la Nueva York del siglo XIX.

La base social de la circunscripción más radical de Nueva York, Gotham –los artesanos y trabajadores industriales inmigrantes de la Pequeña Alemania–, apenas aparecen en este drama cinematográfico. Estos alemanes del *Lower East Side* (que en 1870 representaban un tercio de la población) eran la comunidad con mayor conciencia de clase dentro de la clase trabajadora, y eran tan contrarios a los líderes de bandas, jefes policiales y demagogos racistas como a la plutocracia de los barrios periféricos. En realidad, esta Nueva York urbana, para citar a su más conocido historiador, fue "el primer baluarte del socialismo en la historia de Estados Unidos".

En 1846, cuando empieza la película, tanto los inmigrantes alemanes como los irlandeses de Nueva York iban diseminándose por los suburbios degradados de la línea de la costa y por distritos colmados de edificios. Al mismo tiempo, decenas de miles de jóvenes yanquis abandonaban sus granjas y ciudades de nombres impronunciables por los florecientes negocios del ferrocarril, los astilleros y los mataderos de la Isla de Manhattan. La población plebeya tradicional, con sus inveteradas tradiciones como 'productores manuales', tuvo que hacer frente a la competencia de esos nuevos inmigrantes, al tiempo que sus negocios se tornaban obsoletos y eran sustituidos por la producción mecanizada.

La turbulencia social consiguiente, magnificada por la crisis de 1857, no puede resumirse en pocas líneas (la situación era dialéctica, no alegórica). Mientras las bandas irlandesas y 'americanas' se desollaban mutuamente en los callejones de Bowey, el líder sindicalista irlandés James McGuire, el

comunista alemán Albert Komp y el radical nacido en Estados Unidos Ira B. Davis organizaban sindicalmente a miles de desempleados en la combativa Liga de los Trabajadores de Estados Unidos. Cuando la prensa burguesa pidió a la milicia que "abatiera a cuantos irlandeses y alemanes" fuera necesario para quebrar al movimiento sindical, los trabajadores nacidos en Estados Unidos siguieron luchando hombro con hombro con los inmigrantes en *Tompkins Square*.

La clase trabajadora, dividida

Aunque los grandes capitalistas de aquel entonces –los Astor, Vanderbilt, Grinnell, Belmont y demás– despreciaban Tammany Hall y sus aliados irlandeses ("Ron y pocilga", según un dicho de la época), temían menos a las bandas que a los sindicatos, y menos a una clase trabajadora dividida que a un movimiento sindical unido. Derrotados en el intento de imponer su propio orden en la ciudad en la década de 1850 (una crisis política en la que se produjeron las famosas Revueltas de los Conejos Muertos), en vísperas de la Guerra Civil la elite mercantil de la urbe estaba tratando de llegar a un acuerdo de conveniencia con el alcalde Fernando Word y el jefe de los Demócratas William Tweed.

Pero dos grupos se resistieron a aceptar esta solución. Uno fue el ala radical del movimiento laborista, sólidamente anclada en los rojos del 48 (veteranos de la revolución alemana de 1848) y los socialistas de la Pequeña Alemania, cuya estrategia pasaba por formar un partido de los trabajadores que fuera independiente. Muchos de ellos eran a la vez abolicionistas y anticapitalistas. El otro grupo eran los irlandeses pobres –los jornaleros contratados por días y los trabajadores explotados de las fábricas–, cuya miseria atroz (brillantemente representada por Scorsese) se agravó por la inflación producto de la guerra y se vistió de luto y rabia por las tremendas bajas de los regimientos irlandeses en Virginia. Los irlandeses también estaban alarmados por la propaganda de los Confederados que advertía de que si ganaba la Unión se produciría una marea de esclavos liberados que inundaría los mercados de trabajo del Norte.

Esos dos grupos –la vanguardia obrera y los pobres de los suburbios hiperdegradados– jugaron papeles muy distintos en la insurrección de 1863. En el mes de Julio la totalidad de los trabajadores del Norte recha-

zó el reclutamiento por sorteo al considerarlo la institucionalización de un privilegio de clase, puesto que los capitalistas podrían librarse pagando 300 dólares. De modo que la manifestación masiva y la huelga del 13 de Julio fueron conducidas básicamente por trabajadores irlandeses y alemanes de los barrios periféricos, apoyadas por bomberos voluntarios.

Sin embargo, a primeras horas de la tarde los sindicatos habían perdido el control a manos de las bandas callejeras y de simpatizantes Confederados, quienes canalizaron la cólera de los irlandeses pobres tanto contra las mansiones de los ricos como contra las míseras casuchas de los afroamericanos. El Asilo de Niños de Color ardió como una tea y los negros fueron perseguidos y asesinados con indescriptible saña. Los alemanes y, también hay que decirlo, muchos irlandeses (sobre todo aquellos que habían vivido durante mucho tiempo al lado de los negros en la barriada pobre de *Five Points*) se retiraron de la carnicería y no tomaron parte en el pogromo, aunque tampoco se opusieron activamente al mismo.

Mientras tanto, las clases altas presas de la histeria exigieron desquitarse con un baño de sangre en las barriadas más pobres. Seis mil soldados federales, muchos de ellos irlandeses neoyorquinos, limpiaron disciplinadamente las calles con fuego de artillería y bayonetas. Los héroes de Gettysburg se convirtieron en los carniceros de Nueva York. En escenas que algunos observadores externos compararon con las masacres de París de 1848, decenas de mujeres y niños irlandeses vestidos con andrajos fueron salvajemente asesinados junto con sus familias.

Pero Scorsese se toma una cierta licencia poética al presentar la gran revuelta como el clímax de la era de las bandas. En realidad, ese conflicto fue la consecuencia directa del rol político que jugó la violencia callejera al dividir a los trabajadores de Nueva York según religión y raza. Pero difícilmente esta catástrofe tuvo el efecto de aniquilar por completo la conciencia de clase o de petrificar la historia en una trayectoria predeterminada.

De hecho, el fruto inmediato de esos acontecimientos fue la campaña masiva, mayormente conducida por socialistas, para reconstruir un movimiento sindical independiente y libre de sectarismos. Como un historiador ha subrayado: “Las huelgas masivas reclamando la jornada laboral de ocho horas en la primavera de 1872 fueron el sobrio desenlace de las revueltas anteriores”. De esas luchas, a su vez, surgieron la poderosa rama neoyorquina de la I Internacional, la pionera Asociación de Mujeres

Trabajadoras, el "rojo espectro de la Comuna" en *Tompkins Square* en 1874 y, también, la campaña radical para la Alcaldía de Henry George [candidato del Labor Party], que por muy poco no consiguió derrocar a *Tammany Hall*.

Sin duda debemos dejarnos seducir por el cuento homérico de Scorsese –sobre todo por su vívida recreación del Manhattan de 1850 como una ciudad del Tercer Mundo–, pero no debemos olvidar que fueron los socialistas y los luchadores de clase, y no los gángsteres, los que dejaron las mayores huellas en las calles de verdad de la vieja Nueva York.

Enero de 2003
Traducción para sinpermiso de Cassiopea Altisench

sinpermiso

república y socialismo,
también para el siglo xxi

www.sinpermiso.info

sinpermiso

república y socialismo, también para el siglo XXI

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN

C/ Sant Antoni, 8, local 9 - 08301 Mataró (Barcelona)
CONTACTO: www.sinpermiso.info

Apellidos _____ Nombre _____

Entidad (en su caso) _____ Responsable _____

Calle _____ Nº _____ Escalera _____ Piso _____ Puerta _____

Localidad _____ Provincia _____

Región/Comunidad _____ C.P. _____ País/Estado _____

Teléfono _____ Móvil _____ Fax _____

Correo electrónico _____ NIF _____

MODALIDAD DE SUSCRIPCIÓN ANUAL (2 NÚMEROS)

EUROPA		AMÉRICA	
SUSCRIPCIÓN NORMAL	☐ 32 €	SUSCRIPCIÓN NORMAL	☐ 41 $
SUSCRIPCIÓN DE APOYO	☐ 57 €	SUSCRIPCIÓN DE APOYO	☐ 74 $

DATOS BANCARIOS PARA INGRESO EN EFECTIVO

Ingreso o transferencia bancaria a nombre de **Ediciones de Intervención Cultural, S. L**. en número de cuenta: **2013 0196 81 0201274118**

Apellidos _____ Nombre _____

Calle _____ Nº _____ Escalera _____ Piso _____ Puerta _____

Localidad _____ Provincia _____

Región/Comunidad _____ C.P. _____ NIF _____

ENTIDAD---------- OFICINA ---------- DÍGITO CONTROL ---------- NÚMERO CUENTA ----------

Fecha _____ Firma _____

OBSERVACIONES _____

ENVIAR POR FAX AL NÚMERO 93-790-67-95
O ENVIAR POR CORREO POSTAL A:
sinpermiso c/ Sant Antoni 86, local, 9 -08301 Mataró (Barcelona)