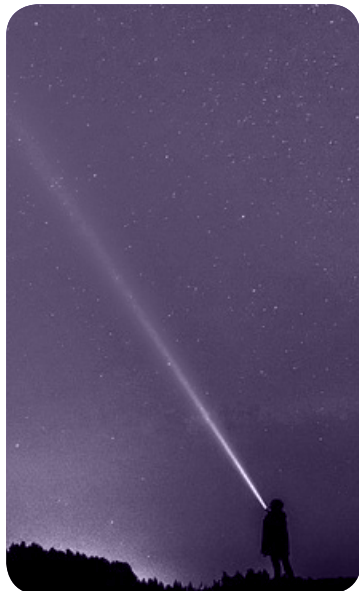




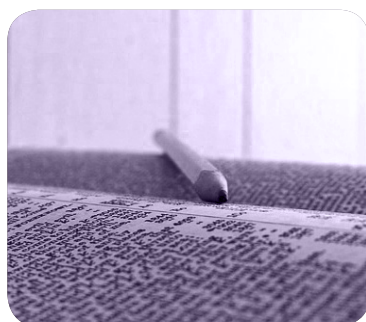
MÁSTERES de la UAM

Facultad de Filosofía y
Letras / 16-17

Filosofía de la Historia:
Democracia y Orden
Mundial



Campus Internacional
excelencia UAM
CSIC+



**Mediodicea. Una
aproximación
crítica
a la justificación
y promesa
del capitalismo
avanzado**

*Álvaro Santamaría
Vicente*



MEDIODICEA.

Una aproximación crítica
a la justificación y promesa
del capitalismo avanzado.

Álvaro Santamaría Vicente

Trabajo final del máster:
Filosofía de la Historia: Democracia y Orden Mundial.
Universidad Autónoma de Madrid.
Septiembre de 2017.

Dirección: David Sánchez Usanos y Jorge Riechmann.

ÍNDICE

Parte I.	
1. De la deriva <i>racionalista</i>	4
2. De la deriva del <i>interés</i>	18
Parte II. Apuntes sobre la <i>Mediodicea</i>	30
Conclusiones	46

PARTE I.

1. De la deriva *racionalista*

Conviene comenzar dedicando unas palabras al porqué de la valoración de la razón imperante de nuestro tiempo como *Mediodicea*. En atención a su morfología, este término establece que la avanzada formalización de la razón, cuyo producto es la fórmula y el formalismo (medio-), es el objeto mismo de la justificación (-dicea). Este trabajo, en suma, se propone encontrar los fundamentos de legitimación de una sociedad, la del «capitalismo avanzado»¹, constituida en torno a mediaciones abstractas que han devenido en gran parte inconscientes: comercio, mercancía-valor-capital, trabajo...

Ciertas epistemes recientes, saltando por encima de la cautela de la expresión «avanzada formalización de la razón», considerando cuasi absoluto el racionalismo imperante hoy día, han negado que el *estado de cosas* actual busque legitimación. En contra de lo que sería una excepcionalidad histórica, en lo que sigue trataré de demostrar que el orden social de nuestra época no ha roto con la pretensión de justificarse, la cual pervive, eso sí, de forma singular. Pero antes de encarar el tiempo de la supuesta excepción, permítame el lector hacer un repaso de lo que sería la norma, si es que tal cosa existiera en la historia.

1. 1. Breve exposición de la *razón objetiva*² y su evolución filosófica

En los *Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, Leibniz expone una justificación del mundo y sus circunstancias que, bajo las premisas teológicas que la acompañan, resulta coherente. Dios actúa o rehúye intervenir en correspondencia con la «razón general» o las «necesidades supremas», las cuales no han de ser entendidas como contrarias a la razón sino superiores a ésta. No aceptar sus sistema es, en definitiva, la consecuencia de «desconocer la belleza del autor de todas las cosas, que es la fuente misma de la verdad»³; en cambio, sin la molesta interferencia de la lógica –cuyas «reglas vulgares» carecerían de trascendencia–, la

-
1. Me inclino por esta denominación, presente en Habermas o Fredric Jameson, mencionando no obstante que, para dar una idea fiel de las nuevas y gravísimas amenazas que hoy representa este modelo de (des)organización social, debemos subrayar una de sus principales cualidades: la mercantilización generalizada.
 2. En su prefacio a la segunda edición alemana de la *Crítica a la razón instrumental* (1967), Horkheimer se refiere a la razón sin el apellido, requisito denotativo debido a la aparición de su extremo negativo que da título a su obra: «el hecho de percibir –y de aceptar dentro de sí– ideas eternas que sirvieran al hombre como metas era llamado, desde hacía mucho tiempo, razón». M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental* (1967). Trad.: H. A. Murena y D. J. Vogelmann, ed. Sur, 1973, p. 7.
 3. G. W. Leibniz, *Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal* (1710). Tr. y notas: Patricio Azcárate, ed. Biblioteca nueva, Madrid, 2014, p. 93.

«verdad pura y desnuda» se revelará necesidad para quienes, con sinceridad y profundidad, asuman la naturaleza de Dios: superlativamente bueno, sabio, y justo¹.

Valga esta primera mención para introducir uno de los textos que reaparecerán recurrentemente en alusión a la razón teológica remanente en el imaginario de la sociedad del crecimiento. Una vez revelada esta piedra de toque del pensamiento moderno occidental, recogeré algunas de las expresiones clásicas de la razón objetiva de la historia de la filosofía en tanto vías para explicar la realidad y ofrecer promesas de futuro.

El demiurgo de Platón se sirve de las ideas para dar forma y ordenar el mundo de lo material, lo cual conlleva una degeneración ontológica: de lo Uno al mundo sensible, en Plotino, y de Dios (*logos* espiritual) al mundo de los cuerpos físicos, en Agustín de Hipona. Por tanto, la razón, según la tradición platónica y neoplatónica, no habrá de partir de los *hombres*² sino de la *cantera* de las ideas y de la necesaria asistencia de la fe. Tomás de Aquino trascenderá el modelo eudemonista aristotélico postergando la auténtica felicidad a la vida ulterior, fin moral último que «únicamente las criaturas racionales pueden alcanzar... por vía de conocimiento y amor»³; «la felicidad perfecta» no es otra cosa que «la visión de Dios»⁴.

El conocimiento basado en la moralidad cristiana de Tomás de Aquino y en las verdades metafísicas de la escolástica será rechazado por Maquiavelo y Hobbes sin que ello implique una ruptura efectiva con el origen objetivo del saber: la historia como gran maestra para el primero y la ley natural como potencia –y acompañante– de la ley civil en Hobbes⁵. La institución del poder absoluto hobbesiano que fue el Leviatán seguía siendo, no obstante la quiebra, un esfuerzo «para registrar el significado y los requerimientos de la realidad y para exponer verdades válidas para todos»⁶, independientemente de que en su caso, con más claridad que nunca antes, la justificación apuntara al medio por excelencia –la máquina artificial coercitiva– más que al fin. De hecho, y para no menospreciar la complejidad del proceso histórico de secularización, no olvidemos que el empeño de Leibniz –en principio teológico– en justificar a Dios llegó casi seis décadas después de la obra de Hobbes; ni tampoco que el mismo autor de la *Teodicea* fue una figura clave en las matemáticas, a las que aportó herramientas tan relevantes como el cálculo diferencial. Comenzaba entonces ese trasvase en el que la ciencia

constituyó un ariete eficiente para demoler las antiguas creencias y atacar las formas de autoridad que aquellas justificaban. Ocupando la religión un lugar prioritario en el antiguo orden de ideas, una buena forma de combatirlo fue anteponer una nueva concepción del mundo en la que todo pudiera ser explicado por la ciencia. De esta forma, se ofrecía, a través de ella, liberar a la especie

-
1. Tres *facultades* habilitadas, por supuesto, por la presciencia divina.
 2. La utilización de *hombre* en cursiva –y así aparecerá siempre en mi texto– tiene como intención desvelar que su uso genérico ha implicado históricamente una marginación de la mujer así como una restricción en los diferentes campos de conocimiento. Si he decidido conservar su uso en cursiva en varias ocasiones no es por ninguna voluntad de negación del papel de la mujer –nada más lejos–, sino por fidelidad al pensamiento de autores que, y esto no se debe olvidar, tuvieron y tienen al hombre, también en el lenguaje, como medida de todas las cosas.
 3. F. Copleston, *Historia de la Filosofía*. Trad.: Juan Carlos García Borrón, ed. Ariel, Barcelona, 1974. Vol. II, «De San Agustín a Escoto», p. 387.
 4. *Ibid.*
 5. Aunque comparativamente mal parada, Hobbes también consideraba una tercera ley: la ley divina. Esta tercera se presenta como una derivación de la ley natural subsumida en la ley civil. La *ciudad* (o el Leviatán) junto con todos los demás derechos transferidos, ha recibido la transferencia del juicio de los modos de culto a Dios: «...cada súbdito ha trasferido tanto derecho como ha podido a la persona o personas que tenían la autoridad suprema. Y como [cada súbdito] tuvo el poder de transferir su derecho de juzgar cómo ha de rendírsele culto a Dios, ha de concluirse que también transfirió ese derecho». T. Hobbes, *De Cive* (1642). Trad. prólogo y notas: Carlos Mellizo, ed. Alianza, Madrid, 2016, p. 295.
 6. M. Horkheimer, *op cit.*, p. 26.

humana del yugo de la Providencia y, en general, de su temores a fuerzas sobrenaturales que le trascendían, mostrando que con el solo recurso a la razón podía conjurarlas y hacerla dueña de su propio destino.¹

John Locke fue clave en esa transición. Su «ciencia moral» y filosofía política, orientadas por el empirismo, sentaron las bases del liberalismo. David Hume tomaría su testigo y Kant profundizaría, tratando de conciliar determinismo y empirismo, en la fundamentación de una filosofía moral emancipada de la religión. Los textos sobre filosofía de la historia de Kant explicitan la necesidad de superar la *superstición*, es decir, el *prejuicio* «mayor de todos [que consiste] en representarse la naturaleza como no sometida a las reglas que el entendimiento, por su propia ley esencial, le pone a la base»². Pero la invitación a saber (*sapere aude!*) –en definitiva, la propuesta de las *ciencias* frente a la de la religión³–, lejos de eliminar la subordinación de unos respecto a otros en las cuestiones del saber, establece un *sentido común universal* que seculariza las máximas de la fe (de Dios al Estado) y sus fines (de la recompensa eterna al progreso de la humanidad) presentando una justificación objetiva del poder y de la nueva sociedad ilustrada. Y es que,

a pesar de los distintos puntos de partido gnoseológicos y éticos, tanto Kant como T. Hobbes coinciden en que un poder soberano para poder cumplir con la tarea para la cual ha sido creado, debe ser un poder sin condiciones, absoluto e irrevocable para poder desarrollar sus fines. Ningún Estado fundamentado en las leyes puede subsistir sin un poder político semejante, necesario, tanto para su funcionamiento como para su conservación.⁴

Independientemente de los límites negativos en Kant, una de sus contribuciones más importantes a la filosofía de la historia es la fijación ilustrada de la idea de «progreso». En uno de sus textos más comentados, Kant cifra su esperanza en la «*simpatía* rayana en el entusiasmo»⁵ que la Revolución Francesa despertó en sus «espectadores». Ese signo presente en el *público* (*signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon*) habría de ser la prueba del «progreso hacia lo mejor»⁶.

En paralelo a las elaboraciones «puramente» filosóficas o políticas, surgió la ciencia económica, que se centraría en el estudio del comercio y la riqueza como salvoconducto para la consecución del progreso. El papel de esa nueva noción redentora es clave en lo que respecta a este trabajo, pues

serían, entre otros, Smith, Ricardo, Say y Malthus, quienes dieron el primer paso hacia el actual orden de ideas..., [el cual] permitió cifrar el progreso mediante la simple multiplicación de mercancías o de simples plusvalías con independencia ya de los procesos que les habían dado origen,

1. José Manuel Naredo, *La economía en evolución* (1987). Ed. Siglo XXI, Madrid, 2015 (4.ª edición), p. 35.

2. I. Kant, «Qué es Ilustración» (1784). Trad.: Agapito Maestre y José Romagosa, en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. Ed. Cátedra, Madrid 2009 (2005), p. 29.

3. La creencia en la autonomía de la *ciencia* es una de las máximas del ideal ilustrado de progreso: «He situado el punto central de la Ilustración, a saber, la salida del hombre de su culpable minoría de edad, preferentemente, en cuestiones religiosas, porque en lo que atañe a las artes y las ciencias nuestros dominadores no tienen ningún interés en ejercer de tutores sobre sus súbditos». *Ibid.*, p. 27.

4. José Luis Mirete Navarro, «Kant y T. Hobbes: Pacto social y posibilidad de resistencia al poder político», en *Anales de derecho* nº9, Universidad de Murcia (1986), p. 139.

5. Cf. I. Kant, «Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor» (1798). Trad.: Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo, en *op. cit.*, p. 202.

6. *Ibid.*, p. 202.

y ensalzar las cualidades productivas de la industria capitalista y de la actividad económica en general¹.

En Hegel, sin entrar en la polémica sobre su defensa o no del ideal liberal, la principal idea de razón es también la de una razón objetiva. El Espíritu Absoluto (*Weltgeist*) interviene en la historia conforme a su propia necesidad, siendo él «quien en ella teje y el único que la mueve»². La contingencia de algunos hechos, incluida la guerra, es tan solo aparente, pues si se mira la historia en su conjunto, se encontrará que tales acontecimientos han sido y son necesarios. Hegel reelabora así la propuesta de la Teodicea, aportando en su actualización una «necesidad histórica» racional. En el desarrollo de esa racionalidad, el Estado tiene un papel determinante en cuanto manifestación de la verdad alcanzada por el *espíritu de los pueblos*. En esto emparentado con el pensamiento anarquista, Engels, como en su día Kant con la religión, encontrará necesario el rechazo de la fe en el Estado criticando las consecuencias del hegelianismo, según el cual

el Estado es la *realización de la idea*, o sea, traducido al lenguaje filosófico, el reino de Dios sobre la tierra, el campo en que se hacen o deben hacerse realidad la eterna verdad y la eterna justicia. De aquí nace una veneración supersticiosa del Estado y de todo lo que con él se relaciona, la cual va arraigando en las conciencias con tanta mayor facilidad cuanto que la gente se acostumbra ya desde la infancia a pensar que los asuntos e intereses comunes a toda la sociedad no pueden gestionarse ni salvaguardarse de otro modo que como se ha venido haciendo hasta aquí, es decir, por medio del Estado y de sus funcionarios bien retribuidos.³

Esta nueva invitación al uso de la *mayoría de edad* y su pretensión emancipatoria se corresponde con la idea, compartida por Marx, de que el origen del *Estado* era el de «una institución que no sólo perpetuase la naciente división de la sociedad en clases, sino también el derecho de la clase poseedora de explotar a la no poseedora y el dominio de la primera sobre la segunda»⁴. Tanto el comunismo como el anarquismo se levantaron contra la cada vez mayor explotación de la clase trabajadora a medida que se consolidaba la Revolución Industrial y el capitalismo. La promesa común de ambas líneas de pensamiento, a grandes rasgos, fue la emancipación de los trabajadores de la clase propietaria y la consiguiente nueva sociedad sin clases. Para Marx, el «sujeto histórico» necesario a tal efecto era evidentemente el proletariado, que en la contradicción intrínseca del capital —que «a la par que avanza, se cava su propia fosa y cría sus propios enterradores»⁵— se organizaría y confluiría hasta alcanzar fuerzas suficientes para arrebatar los medios de producción a la burguesía industrial. Con ello, la idea de progreso resultó ineludible dentro del esquema socialista, así como la aceptación, por el marxismo tradicional, del *campo de juego* definido por el liberalismo a través de sus automatismos conceptuales⁶. Sobre una lectura de Marx que escape de esa *rendición* trataré en la segunda parte de este trabajo⁷.

1. J. M. Naredo, *op. cit.*, p. 113.

2. G. W. E. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Trad.: Ramon Valls Plana, ed. Alianza, Madrid, 2005, p. 570.

3. Engels, «Introducción a la edición alemana de “La Guerra Civil en Francia, publicada en 1891», en *La Comuna de París*. Marx, Engels y Lenin. Ed. Akal Básica de Bolsillo, Madrid, 2015 (2011), pp. 80-81.

4. Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, ed. Diario Público, Barcelona, 1010, p. 155.

5. Marx-Engels, «Manifiesto comunista». Trad.: Wenceslao Roces, en *V. Considerant. Principios del Socialismo (1847)*. Marx-Engels. *Manifiesto Comunista (1848)*. Ed. Júcar, Madrid, 1981, p. 113.

6. La obra ya citada de J. M. Naredo, *La economía en evolución*, ahonda en el gran desplazamiento que resultó del desarrollo de la economía clásica en nociones como riqueza, abundancia-escasez, producción o trabajo.

7. Parte II. Apuntes sobre la *Mediodicea, Producción y trabajo*, pp. 37-40.

Aun siendo consciente de lo breve de este paseo por la historia de la razón filosófica, y aceptando las críticas a las simplificaciones y elusiones en las que haya podido incurrir, confío que de alguna manera ayudará al lector de aquí en adelante. Por otra parte, lo referido —y lo omitido— determina parte del marco referencial de este trabajo; motivo suficiente para, en las páginas siguientes, enfrentar los planteamientos que han querido verlo, literamente, «destruido» o «liquidado»¹. Es precisamente ese exceso, que nubla un acercamiento consecuente a lo real, contra lo que dispondré los argumentos que van a leer a continuación.

1. 2. La Modernidad y sus *convivencias*

Para empezar, tomemos la siguiente frase:

se diría que el capital no necesita de legitimación, que no prescribe nada, en el sentido estricto de la obligación, y que, en consecuencia, no necesita mostrar una instancia que establezca la norma de la prescripción.²

La frase escogida, desde luego, no sintetiza toda la elaboración teórica del filósofo francés, pero sí la indefinición y la ambigüedad respecto a si el curso de la calificada como *posmodernidad* rehúye los discursos de legitimación o sí, por el contrario, los elabora de una u otra manera. Las menciones expresas a esta cuestión en la *La condición postmoderna* y en *La postmodernidad explicada a los niños* son oscuras, como ya hemos dicho, además de escasas y contradictorias. Sin embargo, atendiendo al resto de ideas vertidas en ambos libros, todas las dudas quedan despejadas: el *status quo* neoliberal responde a un funcionamiento orgánico, inercial, reproduciéndose sin aparato ideológico alguno que lo legitime.

El lugar común en la obra de Lyotard, que es así mismo lugar común de la *posmodernidad*, es el de la decadencia de los «metarrelatos». Estos, también llamados «grandes relatos» o «relatos de legitimación», se habrían construido sobre la idea de la «emancipación de la humanidad», telos que habría regido a su vez la totalidad de los discursos de la modernidad. A pesar de esta insistencia en el binomio modernidad/emancipación, que le permite demarcar rigurosamente la historia precedente (mito) y la subsiguiente (deslegitimación), el filósofo francés traiciona su propia rigidez histórica en más de una ocasión al enumerar los metarrelatos:

relato cristiano de la redención de la falta de Adán por amor, relato *aufklärer* de la emancipación de la ignorancia y de la servidumbre por medio del conocimiento y el igualitarismo, relato especulativo de la realización de la Idea universal por la dialéctica de lo concreto, relato marxista de la emancipación de la explotación y de la alienación por la socialización del trabajo, relato capitalista de la emancipación de la pobreza por el desarrollo tecno-industrial.³

En vista a esta *lista*, sólo podríamos encontrar coherentes sus argumentaciones si suponemos que el relato religioso y el capitalista —el primero y el último— han sido incluidos en cuanto que umbrales fijos a través de los cuales es posible cruzar sin retorno ni resto, sin mácula en los

1. J. F. Lyotard, *La posmodernidad explicada a los niños* (1987). Trad.: Enrique Lynch, ed. Gedisa, Barcelona, 1987, p. 30.

2. *Ibid.*, p. 69.

3. J. F. Lyotard, *La posmodernidad...*, *op. cit.*, p. 36.

zapatos de ese lodazal anteriormente pisoteado. Esto daría coherencia a su hilo argumental, basado en la secuencia mito-emancipación-deslegitimación, pero reincidiría en el errado abordaje del tiempo histórico según compartimentos estancos delimitados por *tal o cual* hecho.

Encuentra Lyotard que la aspiración a la legitimidad se ha dado tanto en el pensamiento mítico¹ como en el ilustrado, aunque distingue que el primero se sirve de «actos originarios *fundantes*» y el segundo de una «Idea a realizar». Esta diferenciación tajante entre las identidades *cashinahua* (o nacional socialista) y la republicana, que sospechosamente parece querer extrapolar de forma reduccionista a la Antigüedad y a la Modernidad, no se sostiene. Como nos recuerda José Manuel Naredo, podemos ver en la alquimia, entre otros muchos, un buen ejemplo de ese umbral que no es umbral, sino «puente entre las antiguas mitologías... y la creencia en las posibilidades ilimitadas del *homo faber* y en la consiguiente marcha irrefrenable hacia el progreso que jalona la actual civilización industrial»². La Madre-Tierra es para el alquimista acto originario o causa motriz, pero éste entiende a su vez que el acelerar sus dones, es decir, la causa eficiente o Idea a realizar, bien puede depender de los *hombres*. La fructífera convivencia de la alquimia con el humanismo durante al menos dos siglos, así como su posterior influencia en la economía clásica, deshace la hipótesis del *umbral*. Newton condensaba este progresivo y confuso cambio de paradigma, el *puente* de que hablamos. Las leyes de la dinámica por él enunciadas apuntaban al afianzamiento de la filosofía mecanicista de Descartes y Hobbes, así como a la modificación –no cancelación– de las nociones religiosas y a la constatación de la vigencia de la alquimia (organicismo). Simplificando mucho el planteamiento teológico que la sostiene y en el que profundizaré en la segunda parte de este trabajo, la Teodicea de Leibniz se hizo necesaria para justificar la fe cristiana mediante los presupuestos de aquella nueva «significación social imaginaria»³ de la época.

Otro fruto inacabado hoy, no inaugurado por el humanismo pero sí especialmente desarrollado por éste, fue el de la utopía. Acudiendo a Tomás Moro, quien acuñó por primera vez el término en su libro homónimo⁴, podemos deshacer sin dificultad otro de los tajos fundamentalistas de Lyotard. Según éste último, en el tiempo histórico precedente a *Auschwitz*⁵, ése al que a trazo grueso he dedicado algunas páginas

el modo de legitimación... puede tomar... dos direcciones, según represente al sujeto del relato como cognitivo o como práctico: como un héroe del conocimiento o como un héroe de la libertad. Y, en razón de esta alternativa, no sólo la legitimación no tiene siempre el mismo sentido, sino que el propio relato aparece ya como insuficiente para dar una versión completa.⁶

1. En contraposición a la idea de emancipación, baluarte de los grandes relatos, el mito (*mythe*) sería para Lyotard el medio afín los «relatos tradicionales».

2. J. M. Naredo, *op. cit.*, p. 64.

3. Esta dimensión de lo social, acuñada por Castoriadis, me será út. Podemos tomar la «significación social imaginaria o poética» como aquella que determina, en última instancia, la particularidad de una sociedad respecto a otra, respondiendo a los interrogantes que se encuentran detrás de las realidades funcionales o institucionales más o menos comunes a todas ellas: «el simbolismo se agarra a lo natural y a lo histórico (a lo que ya estaba ahí); participa finalmente en lo racional». C. Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad* (1975). Trad.: Antoni Vicens y Marco-Aurelio Galmarini, ed. Tusquets, México, 2013, p. 201.

4. Cf. T. Moro, *Utopía* (1518). Trad.: Pedro Rodríguez Santidrián, ed. Alianza, Madrid, 1984.

5. La Segunda Guerra Mundial como fracaso histórico ha sido reconocido generalmente como el telón del cierre de época. Lyotard especifica, sirviéndose del legado de Adorno, que se puede hablar de posmodernidad a partir del «acontecimiento del anonadamiento insensato denominado *Auschwitz*». J. F. Lyotard, *La posmodernidad...*, *op. cit.*, p. 42.

6. J. F. Lyotard, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber* (1979). Trad.: Mariano Antolín Rato, ed. Cátedra, Madrid, 1987, p. 28.

Los dos «héroes» de los que se nos habla remiten a dos modelos de relato que se presentan irreconciliables: el tradicional y el emancipatorio. En consonancia con el principio de legitimación ya visto, el héroe mítico respondería a la aspiración de Conocimiento («acto originario “fundante”») mientras que el héroe de la libertad vendría a traernos la Emancipación («Idea a realizar»). Sabemos que las filosofías de la historia de la modernidad implican una *revuelta* antropocéntrica que entrega al nuevo sujeto histórico (la humanidad o el pueblo) el mando de su propio destino, propiciando así el desarrollo de un espíritu práctico inédito en tiempos providencialistas. No obstante, Moro nos enseña que lo *fundante* y lo *emancipador* son perfectamente compatibles:

fue Utopo quien se apoderó de la isla y le dio su nombre, pues anteriormente se llamaba Abra-
xa. Llevó a este pueblo tan inculto y salvaje a ese grado de civilización y cultura que le pone por
encima de casi todos los demás pueblos.¹

Utopo es el héroe total, aquel que coloniza (da origen) e instruye a la sociedad hasta colocarla «por encima de casi todos los demás pueblos», llevándola acaso mucho más arriba del lugar entre las bestias y Dios al que en principio estaba destinada para siempre. Después de su victoria en el campo de batalla, la primera de sus obras responde a una actitud puramente pragmática: «hizo cortar un istmo de quince millas que unía la isla al continente», logrando con ello «que el mar rodease totalmente la tierra»². El hecho utópico llevado a las últimas consecuencias exige, ya no entrar en una Ciudad de Dios agustiniana que habrá de estar en las almas de la Cristiandad o en el Reino Celestial, sino tomar la tierra, alterarla, y construir la ciudad misma en base al tiempo y las necesidades de los *hombres*. No es disparatado, el «no lugar» es semilla para la instauración de «sí lugares» así como la *Utopía* moreana fue más verosímil –o menos fantástica, o más política³– que las de Campanella o Bacon. Sin embargo, el pragmatismo germinal del *héroe doble* –Utopo, el no planteado por Lyotard pero que condensa a los dos suyos– no merma la aptitud legitimadora de su discurso, como parece sugerirnos el francés que ha ocurrido con el «héroe de la libertad», sino que más bien la potencia.

La razón objetiva aspira a sustituir la religión tradicional por el pensar filosófico metódico y por la comprensión y a convertirse así en fuente de la tradición. Puede que su ataque a la mitología sea más serio que el de la razón subjetiva, la cual –abstracta y formalista tal como se concibe a sí misma– se inclina a desistir de la lucha con la religión, estableciendo dos rublos, uno destinado a la ciencia y a la filosofía y otro a la mitología institucionalizada, con lo que reconoce a ambas».⁴

Aunque la religión cristiana esté bien presente en *Amaurota* (capital de Utopía), el héroe ha pasado a ser «fuente de la tradición». La fe no está siendo aún frontalmente atacada, sino que simplemente se procede lentamente a su sustitución por una nueva. Como señala Horkheimer, la razón objetiva secularizada es competente en sus embates contra las verdades reveladas, pero a medida que se subjetiviza pierde fuerza para enfrentarse a la religión y, en su huída hacia adelante, flojea incluso para poner en cuestión las mismas instituciones objetivas *laicas* que va dejando

1. Cf. T. Moro, *op. cit.*, pp. 112-113.

2. *Ibid.*, p. 112-113.

3. La instauración del uso explícitamente político de la palabra “utopía” no se extenderá hasta la segunda mitad del siglo XVIII, período de revoluciones. Cf. R. Koselleck, *Historias de Conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Trad.: Luis Fernández Torres, ed. Trotta, Madrid, p. 172.

4. M. Horkheimer, *op. cit.*, p. 24.

poco a poco atrás. Las razones objetivas, pisoteadas, deformadas y desordenadas, ocultas detrás de los medios, permanecen y se asumen; lo que se hace cada vez más difícil es identificarlas y combatirlas.

No me detendré más en los gigantescos puentes tendidos entre la Antigüedad y la Modernidad. En el fondo, quizá habría bastado con recordar que «el cristianismo contribuyó a desterrar la teoría cíclica del mundo formulada por los antiguos griegos, sustituyéndola por la idea de una evolución única e irreversible [...] allanando el camino hacia el nuevo orden de ideas [progreso]»¹. La fe del devoto que asintió al profeta, decantándose ineficazmente, transfirió los posos que alimentarían la esperanza del pueblo, que se avendría al filósofo. Veamos ahora cómo, desde entonces, el atragantamiento con las filosofías de la historia nos ha llevado, de nuevo, más que a destruirlas, a sustituirlas. Consecuencia de ello, la nueva relación afirmativa: *yo* (público²) asiento al tecnócrata.

Aunque el decurso es complejo y no tengo la intención de abordar sistemáticamente la concatenación de relevos epistemológicos dados hasta el presente —el objeto de este trabajo es la síntesis de las consecuencias y no tanto la enumeración de las causalidades—, trataré de exponer aquellas cuestiones que me permitan concluir la refutación a Lyotard. Confío en que las consideraciones siguientes se corresponderán con la intención de desvelar los cimientos de auto-legitimación sobre los que se erige nuestra sociedad actual.

Para Aristóteles, la «naturaleza arrastra [...] instintivamente a todos los hombres a la asociación política»³, es decir, entraña una ley (*nomos*) propia: la Ley natural. Desde entonces, éste *llamado natural* va a reaparecer constantemente en la historia de la filosofía. En Marco Aurelio encontramos ya la asociación de la Ley Natural con la Ley Divina —en una única ley⁴— en la que Agustín y el cristianismo profundizarán. Al menos hasta Tomás Moro, las comunidades y los regímenes políticos se establecerán conforme a esa relación y a los límites morales que de ella se derivan; los utopianos entienden que no violar las leyes no es solo «de prudentes», sino que además «es un deber religioso»⁵. Es Hobbes quien, con más claridad, invierte la balanza por primera vez. La Ley natural conserva en su teoría plena vigencia, pero como acompañante de la Ley civil y sólo subsidiariamente de la divina. La Ley divina se refiere, según se nos detalla en el *Leviatán*, al honor y a la adoración de Dios; apenas se le da más importancia. De esta manera, la Ley natural que antes guiaba a los siervos a la bienaventuranza, ahora guía a los súbditos a la institución de un poder coercitivo. Es cierto que ambas causas finales se articulan en torno a una cuestión común, la convivencia, pero en el cristianismo ésta es medio y en Hobbes es ya fin, un fin para el que las leyes de la naturaleza no son suficientes, debiendo ser sometidas a la razón, que «no es otra cosa que un calcular, es decir, un sumar y restar las consecuencias de los nombres universales que hemos convenido [...]»⁶. Esa «aritmética» de la recta razón permite a Hobbes creer que el *hombre*

1. J. M. Naredo, *op. cit.*, p. 41.

2. La progresiva desvalorización del *pueblo* habría conducido a lo que, en última instancia, no es más que su perfeccionamiento y «elevación» (estabilización), es decir, el *público*. Conviene leer a Manuel Delgado, y en concreto el segundo capítulo del libro citado, para seguir la derivación histórica que comienza en la modernidad y culmina en la ideología liberal, que encontraría en el público el modelo ideal de competencia ordenada y racional. Cf. Manuel Delgado, *Ciudadanismo. La reforma ética y estética del capitalismo*. Ed. Los libros de la Catarata, Madrid, 2016.

3. Aristóteles, *La política*. Trad.: Patricio de Azcárate, ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1962. Libro primero, cap. I, p. 24.

4. «Que uno es el mundo, compuesto de todas las cosas; uno el dios que se extiende a través de todas ellas, única la sustancia, única la ley, una sola la razón común de todos los seres inteligentes, una también la verdad...». Marco Aurelio, *Meditaciones* (170-189). Trad. y notas: Ramon Bach Bachiller, ed. Gredos, Madrid, 2005, p. 131.

5. Cf. T. Moro, *op. cit.*, pp. 148.

6. T. Hobbes, *Leviatán* (1651). Trad.: Carlos Mellizo, ed. Alianza, Madrid, 2014, p. 46.

es, tanto en sus cualidades físicas como en sus anhelos, descriptible y descifrable como una máquina; condición necesaria y suficiente para poder ser enderezado, gobernado, instrumentalizado.

Partiendo de concepciones como la suya o del determinismo de Spinoza, y con el beneplácito del análisis parcelario cartesiano y el auge de la nueva ciencia newtoniana, la razón comenzó a ser el instrumento para asegurar «el mantenimiento del modelo de organización social mecánica que [se] encarnó primero en el Estado y que se extendió después por todo el cuerpo social a través de la empresa capitalista»¹.

La Ley natural hobbesiana nos permite entender una de las dos grandes corrientes de pensamiento de la modernidad: el racionalismo. Éste encontrará en los avances parciales de la ciencia y la técnica los argumentos absolutos para su legitimación, reavivándose durante la Revolución industrial en los principales exponentes de la economía clásica. Por otra parte, en su ensayo *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, concretamente en el segundo principio², Kant incluye una fundamentación teleológica de la Ley natural que sirve de muestra de la segunda de las formas de pensar la modernidad: el organicismo. Según el citado texto, «en el hombre... aquellas disposiciones naturales que tienden al uso de su razón sólo deben desarrollarse por completo en la especie, mas no en el individuo»³. Para el prusiano, la razón precisa de la experiencia —«requiere tanteos, entrenamiento e instrucción»— para su progreso y su perfectibilidad. La acumulación en la historia de generaciones humanas y de sus gérmenes —era pronto para hablar de genes—, habrá de conducir al avance racional de la especie; «de lo contrario la mayor parte de las disposiciones naturales tendrían que ser consideradas como superfluas y carentes de finalidad alguna; algo que suprimiría todos los principios prácticos y haría sospechosa a la naturaleza».

No es extraño que el pensamiento mecanicista y el teleológico convivieran en la idea de progreso si, como advierte Koselleck, entendemos ésta como «un *singular colectivo*, que aglutina numerosas experiencias en una expresión»⁴. La complejidad del proceso histórico asociado al progreso, desde el final del siglo XVIII y durante todo el s. XIX, queda delimitada «en el ámbito político con la Revolución francesa y en el económico con el comercio mundial y la Revolución Industrial»⁵, a su vez vinculados epistemológicamente al organicismo (ámbito político) y al cientificismo (ámbito económico). Así,

con las ambigüedades propias de todo periodo de transición, este maridaje entre mecanicismo y organicismo [...] originó lo fundamental del nuevo orden de ideas, incluida la síntesis newtoniana y la propia ciencia económica.⁶

Pero semejante estado del conocimiento, según lo convenido por Lyotard, habría quedado enteramente enterrado tras la Segunda Guerra Mundial, y con él todo interés de las instituciones humanas en legitimarse. No se desprende de lo escrito por Lyotard que detrás esa «suerte de destino, de destinación involuntaria a una condición cada vez más compleja»⁷, exista una racionalidad empeñada en avalar tal aceleración; así, la tecnociencia, por ejemplo, se debería a una «motri-

1. J. M. Naredo, *op. cit.*, p. 49.

2. Cf. I. Kant, «*Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*» (1784). Trad.: Conchita Roldán Panero y Roberto Rodríguez Aramayo, en *op. cit.*, pp. 35-36.

3. *Ibid.*, p. 35-36.

4. R. Koselleck, *op. cit.*, p. 106.

5. *Ibid.*, p. 106.

6. J. M. Naredo, *op. cit.*, p. 47.

7. J. F. Lyotard, *La posmodernidad...*, *op. cit.*, p. 36.

cidad autónoma, independiente de nosotros»¹. No es que sea equivocado atribuir al comportamiento social imperante un componente inercial e irracional, que es innegable, pero desterrar la importancia de la ideología y la superestructura que lo reviste de racionalidad sólo puede ser posible llevando demasiado lejos las quiebras y cancelaciones atribuibles al capitalismo avanzado.

1. 3. La pervivencia de la Modernidad en el capitalismo

Teniendo en cuenta las ambigüedades de Lyotard respecto a la condición del capitalismo que él vivió, que sustancialmente se mantiene hoy, nos arriesgaremos a considerar el siguiente párrafo como muestra de su pensamiento:

[el capital] está presente en todas partes, pero más como necesidad que como finalidad. Creo que se puede comprender por qué el capital aparece como la necesidad analizando la fórmula canónica del género de discurso que le corresponde. Veremos que bajo esta apariencia se oculta una finalidad: ganar tiempo. ¿Es éste un fin universalmente válido?²

Independientemente de la valoración que nos merezca la finalidad hipotética que se nos ofrece, la mera formulación de la última pregunta la desestima. «Ganar tiempo» no es un fin válido, al igual que tampoco lo es la «experiencia general de aceleración»³; ambos son —como queda suficientemente claro en la elaboración de Koselleck— experiencias, instrumentos, en definitiva: medios. El texto citado, de manera indirecta, confirma la sospecha arrojada según la cual no habría una finalidad objetiva propia del capitalismo; y esto, rigurosamente hablando, es cierto. Lo que es censurable es la secuencia según la cual, eliminado ese fin singular, el medio se asume como una necesidad absolutamente independiente de los seres humanos, predeterminados a partir de Auschwitz (Chelmno, Treblinka...) a una complejidad inexorablemente exponencial.

Aceptar semejante propuesta obliga a ver en el neoliberalismo un sistema de ordenación social radical y cualitativamente distinto al liberalismo y capitalismo que le dio origen. Implica rechazar que durante gran parte de la modernidad y de la posmodernidad se haya vivido bajo el mismo paraguas de dominación racionalista, de imperio de la mercancía; implica negar, en definitiva, «el hecho de que la globalización neoliberal es la conclusión inevitable de la lógica capitalista y al mismo tiempo un signo de su extrema debilidad»⁴.

Por otra parte, reconociendo que el capitalismo actual no tiene un fin singular (único), no damos la razón a Lyotard, pues lo que debemos decir y decimos a continuación es que tiene una pluralidad de ellos, una multitud de razones heredadas tan confusa y abochornante —por su defensa de intereses diversos—, que se oculta tras sus medios, tras su *aceleración*. Pero esa diversidad y confusión conceptual no es en absoluto suficiente para negar que seguimos sujetos a «estructuras temporales [...] gobernadas por las reglas y la lógica de un proceso de aceleración que se encuentra vinculado de manera indiscernible con el concepto y la esencia de la modernidad»⁵.

1. *Ibid.*, p. 92.

2. *Ibid.*, p. 69.

3. R. Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*. Trad.: Faustino Oncina Coves, ed. Pre-textos, Valencia, 2003, p. 68.

4. Anselm Jappe, *Las aventuras de la mercancía*. Trad.: Diego Luis Sanromán, ed. Pepitas de calabaza, Logroño, 2016, p. 210.

5. Harmut Rosa, *Alienación y aceleración*. Trad.: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Revisión y notas de Estefanía Dávila y

Desligándonos de la significación de la primera de las *Tesis sobre el concepto de historia* de W. Benjamin, encontramos válida la metáfora para nuestro caso.

Según se cuenta, hubo un autómatas construido de manera tal, que, a cada movimiento de un jugador de ajedrez, respondía con otro, que le aseguraba el triunfo en la partida. Un muñeco vestido de turco, con la boquilla del narguile en la boca, estaba sentado ante el tablero que descansaba sobre una amplia mesa. Un sistema de espejos producía la ilusión de que todos los lados de la mesa eran transparentes. En realidad, dentro de ella había un enano jorobado que era un maestro en ajedrez y que movía la mano del muñeco mediante cordeles. En la filosofía, uno puede imaginar un equivalente de ese mecanismo; está hecho para que venza siempre el muñeco que conocemos como “materialismo histórico”. Puede competir sin más con cualquiera, siempre que ponga a su servicio a la teología, la misma que hoy, como se sabe, además de ser pequeña y fea, no debe dejarse ver por nadie.¹

¿Qué es el capitalismo sino la mano detrás del autómatas que se hace pasar por ajedrecista invencible? Aparenta y aspira a ser un medio autónomo de efectividad indiscutible, pero tanto detrás del turco fumando narguile de Benjamin como detrás de *Deep Blue* hay algo más². El pensador berlinés creía en el materialismo histórico porque creía a su vez en una particular forma de mesianismo, que «no debe dejarse ver por nadie». La fe en *Deep Blue*, en la tecnociencia redentora, es la expresión de las pretensiones de la tecnocracia capitalista. Ese súper computador que en lugar de jugar al ajedrez se dedicaría a la solución universal de los problemas de la humanidad no responde más que a una «fuerza motriz que impulsa la artificialización de la Tierra y la mercantilización de todos los bienes naturales»: «la acumulación de capital»³. Pero

ningún criterio «científico» permite a nadie decidir que es preferible para la sociedad disponer el año próximo de más tiempo libre, en lugar de acrecentar el consumo o viceversa, o tener un crecimiento más o menos rápido, etc. Quien defiende la existencia de tales criterios es un ignorante o un impostor. El único criterio que tiene sentido en este campo es lo que los hombres y mujeres que forman la sociedad quieren, y esto sólo ellos mismo pueden decidirlo y nadie más en su lugar.⁴

El capitalista es ese gran impostor, por lo que se entiende que sus intereses de clase, su evidente incapacidad a la hora de planificar ninguna estabilidad social ni ecológica, le lleve a defender a su autómatas (la técnica) y a ocultarse detrás de él o a justificarse a través de todos sus aparatos de construcción de subjetividad: publicidad, medios de comunicación, instituciones... Para más desgracia, el pretendido «laboratorio» poco tiene que ver con un entorno de prueba controlado, sino con «una biosfera intrincadamente compleja, con redes de causa-efecto a veces inescrutables,

Maya Aguiluz Ibargüen, ed. Katz, Buenos Aires, 2016, p. 10.

1. Cf. W. Benjamin, *Tesis sobre el concepto de historia* (1939-1940), ed. y trad. Bolívar Echevarría, Chile. Tesis I.
2. *Deep Blue* fue una computadora diseñada y desarrollada por IBM en 1996 para competir al ajedrez al más alto nivel. Los enfrentamientos de aquel superordenador con Kaspárov se saldaron en 1997 con la derrota del *contrincante humano*, no sin la polémica de quienes han visto en *Deep Blue*, en lugar de una de inteligencia insuperable, un «jugador mediocre» capaz de vencer «gracias a que su apabullante velocidad le permite comprimir el tiempo en un orden de magnitud gigantesco». Ángel Manuel Faerna, «Kaspárov “versus” Deep Blue: ¿quién ganará la partida?», en *El País* [en línea]. 21 de mayo de 1997 [fecha de consulta: 11 de septiembre de 2017]. Disponible en: http://elpais.com/diario/1997/05/21/opinion/864165603_850215.html
3. J. Riechmann, *Ética extramuros*. Ed. UAM (Universidad Autónoma de Madrid), Madrid, 2016, p. 440.
4. C. Castoriadis, «Autogestión y jerarquía» (1974). Trad.: Xavier Pedrol, en *Escritos políticos. Antología*, ed. Los libros de la Catarata, Madrid, 2005, p. 72.

con sorpresas sistémicas, efectos de umbral, irreversibilidades y sinergias múltiples»¹. Que a pesar de todo esto el títere deslumbre de «éxito», no invalida el fraude.

No es éste lugar para profundizar en ello, pero es importante señalar que el ensalzamiento de los medios está lejos de encontrar sus raíces en tiempos recientes. Los padres de la economía clásica, desde Adam Smith hasta Malthus, tuvieron un papel importante en el cambio de percepción de la actividad humana y sus nociones (riqueza, producción, trabajo, valor...), contribuyendo a desbaratar su servicio a los fines y limitaciones generales (morales y físicas) para dotarla de la entidad propia de un fin mismo². La economía, siguiendo el *triunfo* de la política sobre la religión en el XVI y el XVII, emprendió su propia travesía de emancipación respecto de lo político. Auto-proclamada ciencia autónoma, supo sin embargo aportar una teoría de la conducta nueva, acorde con el espíritu comercial de la época y sus enunciaciones teleológicas. El «sano interés propio» – que de manera ampliada debemos entender como razón subjetiva– se postuló como la solución a la inestabilidad de un mundo hasta entonces regido por «pérfidas pasiones»³. El subproducto de aquel giro sería la amenaza de aquel sentir según el cual «hasta las ocupaciones e inclinaciones más modestas dependían de una creencia en la deseabilidad general y en el valor inherente de sus objetos o temas»⁴.

Sería Keynes quien, después de dibujarnos un cielo de «lirios del campo, que *no trabajan, ni hilan*»⁵ (emancipación del trabajo a través del mercado), nos condenara a cien años de dictadura del individualismo y los medios económicos:

¡pero, cuidado! Aún no ha llegado el tiempo para todo esto. Durante otros 100 años, al menos, tendremos que convencernos a nosotros mismos y a todo el mundo que lo bueno es vil y que lo vil es bueno; porque lo vil es útil y lo bueno no lo es. La avaricia, la usura y la precaución tendrán que ser nuestros dioses durante algún tiempo más, aún. Porque sólo éstas pueden conducirnos a través del túnel de la necesidad económica hasta alcanzar la luz del día.⁶

Keynes propuso un purgatorio del que todavía hoy oímos hablar en términos muy parecidos. Debían los trabajadores, atemorizados por la crisis de entreguerras, confiar en la ciencia y en el interés compuesto como los impulsos definitivos para el futuro próspero de sus nietos. Con la vista puesta en los ejemplos de «la gran era de la ciencia y las invenciones técnicas»⁷ y en la *East India Company*, se habían de depositar todas las esperanzas en la acumulación y sacrificarse según el dictado de los «especialistas». El progreso científico técnico, finalmente, solucionaría las necesidades materiales de la humanidad y la liberaría de la nefasta tarea del trabajo. Su propuesta

1. J. Riechmann, «Manuel Sacristán, pionero del ecosocialismo», en *Encrucijadas. Revista crítica de ciencias sociales*, vol 11, 2016, p. 3.

2. Es cierto que, como señala Noam Chomsky, Adam Smith no habría aprobado la máxima «hazte rico, olvídate de todo menos de ti mismo», tan propia del neoliberalismo, pero su consideración parcelaria de la economía, separada de la actividad humana concreta en general, ha facilitado el comienzo de la tergiversación racionalista que señalamos. La cita es de: N. Chomsky, *La deseducación*. Trad.: Gonzalo G. Djembé, ed. Austral, Barcelona, 2014, p. 46.

3. En esta aproximación a la justificación «ética» o «política» del *interés*, profundizaremos más adelante con la aportación de Albert Hirschman de telón de fondo: A. Hirschman, *Las pasiones y los intereses* (1977). Trad.: Joan Solé, ed. Capitán Swing, Madrid, 2014.

4. M. Horkheimer, *op cit.*, p. 45.

5. J. M. Keynes, *Essays in Persuasion* (1930), ed. W. W. Norton & Co, New York, 1963. Trad.: De Josseline Jara, Luisa Montes Ruiz & Estrella Ruiz Martín, 10/2016. Revisión de José Pérez de Lama, en Arquitectura contable [en línea]. 23 de octubre de 2016 [fecha de consulta: 31 de julio de 2017]. Disponible en: <https://arquitecturacontable.wordpress.com/2016/10/23/posibilidades-economicas-de-nuestros-nietos-j-m-keynes-1930/>

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*

resulta de la unión de progreso y racionalismo, aquella compañía que según Hinkelammert, *evidenciando* a Hayek, transformaría al «mercado en un ser milagroso, en una entidad que representa en el mundo aquella fuerza omnisciente que sólo el utopista puede pretender detener»¹.

En su ensayo, Keynes no oculta al *enano* escondido bajo el *turco con narguile*. En la propuesta de Benjamin, el enano teológico es medio porque maneja al autómatas, el materialismo histórico, y fin porque promete la redención de los oprimidos; en el caso del economista británico también, pues sirve a las *necesidades* de la economía y establece el límite positivo al que a su vez dirige: «la luz del día». La competencia descarnada ha de regir a pesar de que a priori es, al menos, tan «pequeñ[a] y fe[a]»² —es decir, rechazable en un mundo de razón y progreso— como lo es la teología de Benjamin. Pero en Keynes ya no hay intención de ocultar al titiritero, se asume que existe, que es un mal, y que es necesario en vistas al mejor mundo posible. A decir verdad, sólo puede sorprendernos su cruda sinceridad, pues el discurso, repetido hasta la saciedad por sus voceros, nos es bien conocido en esta etapa avanzada del capitalismo.

Se nos ha dicho también que hoy, los «utilizadores» y «beneficiarios» del saber «no disponen de un metalenguaje ni de un metarelato para formular la finalidad y el uso adecuado»³ de su conocimiento mismo. No siendo necesario insistir en más ejemplos, a los que sin mucho esfuerzo podríamos sumar una importante bibliografía, ¿podemos dar la razón a Lyotard? De nuevo, si no precisamos la coherencia ni la singularidad, debemos negársela. Y es que, al contrario de esta extendida abolición,

cuando los referenciales se esfuman, prima el metalenguaje. Se cree entrar en una esfera superior mientras que, en realidad, se limitan a descifrar antiguos mensajes. Se cree lanzar mensajes nuevos y triunfantes, y se están glosando textos. Se imagina renovar el lenguaje cuando se efectúa un discurso de segundo grado hecho de citas visibles o invisibles, de reflexiones o refracciones que se toman por una creación.⁴

Las reflexiones de Lefebvre siguen perfectamente vigentes. Por nostalgia, interés, desaliento, ignorancia o inercia —a menudo se mezclan— se emplea aún «el discurso sobre el discurso, el segundo grado del discurso»⁵. En España, la victoria del candidato del viejo partido mayoritario de la *izquierda* se celebra en su sede levantando el puño y cantando *La Internacional Socialista*, que nunca se abandonó del todo a pesar de haber caído en desuso. Los dos partidos «nuevos» o «del cambio», de signo neoliberal uno y reformista el otro, integran el *progreso* en su programa y declaraciones con idéntica convicción. Yendo a lo general, ¿qué podemos decir que es la defensa insistente por parte de los «decididores» de la *Teoría del goteo* o similares? ¿No es la libertad de Milton Friedman acaso una solución pretendidamente universal, por aberrante que nos resulte? ¿Qué es el ideal eudemonista de la publicidad o la *Tecnodicea* en la que creemos ingenuamente? ¿Y los congresos de la felicidad, las ciudades de la paz, el culturalismo? La aparente «desideologización» significa sólo la disolución de los referenciales ideológicos⁶. Pero lo que prima y lo que da cohesión al todo es la despreocupación por los fines últimos y por los valores objetivos, que penosamente se intentarán defender sólo cuando sea absolutamente necesario. La abstracción de

1. F. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*. Ed. San José, Costa Rica, 1984, p. 85-86.

2. Cf. W. Benjamin, *op. cit.*, tesis I.

3. J. F. Lyotard, *La condición...*, *op. cit.*, p. 42.

4. H. Lefebvre, *Contra los tecnócratas* (1967). Trad.: Serafina Warschaver, ed. Granica, Buenos Aires, 1973, p. 80.

5. *Ibid.*, p. 47.

6. *Ibid.*, p. 86.

los medios hace que estos se eleven y puedan pasar a primera línea dialéctica: consumo, trabajo y crecimiento, aceleración tecnología, estética...

La anomia identitaria, la frustración, surge porque «todo se promete, a condición de que para hoy se acepte lo contrario»¹. ¿Sería posible que sin un trasfondo de promesa, de justificación multipolar inmediata o futura, las diferentes sociedades siguieran asumiendo la carga impuesta por el mundo de la mercancía, por la lógica del dinero? No cabe duda de que «la función social de legitimación existe porque la realidad es precaria y, por tanto, no se legitima completamente por su propia presencia»². La legitimación no es más, al fin y al cabo, que el producto de la gestión de la insatisfacción propia del *reino de la mercancía*, verdadero sujeto del último capitalismo que, todo hay que decirlo, provee a algunos una seguridad y comodidad que otros muchos anhelan.

Hasta aquí la presentación, necesariamente somera, del pensamiento relativo a la razón objetiva en la tradición filosófica y su declive o enturbiamiento. Podríamos pensar que los fundamentos objetivos de la razón perviven hoy en los *medios* en tanto que estos han sido reformulados como fines en sí mismos, pero esto resultaría en extremo relativo para poder afrontar desde el conocimiento un análisis digno de nuestro tiempo histórico. Es preferible, desde nuestro punto de vista, reconocer que el pensamiento dialéctico ha quedado dañado en favor del racionalismo y la acción, reapareciendo tan sólo como metalenguaje exculpatorio. A continuación indagaré en una noción, la del «interés», cuyo nacimiento, desarrollo y desmembramiento coincide precisamente con la evolución racionalista y totalizadora de la economía y la técnica.

1. F. Hinkelammert, *op. cit.*, p. 102.

2. F. Hinkelammert, *op. cit.*, p. 66.

2. De la deriva del *interés*

En la *Mediodicea*, cuyo sujeto modelo «no revisa ya el objeto de su conocimiento, que se restringe a los caracteres *formales* de éste»¹, la responsabilidad, y por tanto la legitimación, recae necesariamente –y mientras sea posible– en las *formas* propias que sostienen la «realidad precaria» en la que se inscribe.

Todas las ideologías y utopías pueden incurrir, y de hecho así ha ocurrido con la mayoría a lo largo de la historia, en esquematismos mecanicistas que acaban constituyendo la primera línea de sus propias justificaciones. Por referirnos tan sólo a aquellas presentes en la modernidad y simplificando las abstracciones propias de cada referente, se puede decir que existieron tendencias a la reducción pragmática a favor de la idea del *interés* y del comercio en el liberalismo, del capital y la lógica monetaria en el capitalismo, de producción tanto en el capitalismo como en el socialismo real, de educación y comunicación en el pensamiento ilustrado... Tal propensión al vaciado de los valores objetivos de una ideología dada, exige para su supervivencia la articulación eficaz de una sociedad atomizada y disuelta en individuos ideales según convenga: súbdito, ciudadano, trabajador, *homo æconomicus*... En cualquiera de los casos, aunque podría debatirse pormenorizadamente si los fines han quedado más o menos orillados, la filosofía corre el riesgo de convertirse en antropocentrismo restringido, es decir, en «el potro especulativo»² cuyas riendas maneja la clase dominante. Nuestro tiempo histórico, como he querido demostrar en el capítulo anterior, es heredero de honor de esa degradación de los objetivos y fines, que son consentidos, aun degenerados, en un universo de individuos que, por encima de todo, han de desempeñar roles bien determinados. El éxito de ese orden social depende en parte de que los hombres y mujeres asuman su papel, de que entiendan y acaten las normas y conductas, lo cual menoscaba el fundamento y el contenido del comportamiento mismo. Así es como

pasamos expresamente de los filósofos de la libertad a las apologías filosóficas (sistematizadas) de la reglamentación, la ley, la norma,³

o con otro enunciado:

1. G. Bachelard, «Epistémologie», *Presses Universitaires de France*, París, 1917, p. 107. Trad. por J. M. Naredo en *op. cit.*, p. 294.

2. K. Marx, *La ideología alemana* (1846). Trad.: Wenceslao Roces, ed. Grijalbo, Barcelona, 1970, p. 55.

3. H. Lefebvre, *Contra los tecnócratas...*, *op. cit.*, p. 80.

el pensamiento filosófico se vuelve pensamiento afirmativo; el crítico filosófico critica dentro del marco social y estigmatiza las nociones no positivas como meras especulaciones, sueños y fantasías.⁴

Este viraje positivista ha convertido o desplazado al filósofo en favor del tecnócrata o jerarca económico. El *homo æconomicus*, el capitalista, aspira a convertirse en el perfecto «hombre unidimensional» según Marcuse, en el «ciberántropo» según Lefebvre. Cuando su sistema de legitimación cientificista se tambalea, acude, destapando sus vergüenzas, a ese «simbolismo [que] se edifica sobre las ruinas de los edificios simbólicos precedentes»². Llegado ese momento, su discurso exculpatorio se demuestra falaz en lo relativo a la injusticia social y simplemente inexistente en cuanto a la consideración de los límites de la biosfera. Sin embargo, el panorama es complejo, y más que por múltiples segmentos –una dimensión restringida para todos–, la realidad social está formada tanto por aquellos que aspiran a habitar el cuerpo de esa criatura ideal guiada por el cálculo, la norma y la ganancia, como por una ingente multitud de mujeres y hombres que reaccionan a la insatisfacción proyectándose a menudo más allá de su enajenación lineal, tiñendo de conflicto la planificación neoliberal.

Pero antes de profundizar en el estudio de las particularidades de este dominio ideológico de los medios en nuestro capitalismo avanzado, quisiera detenerme en un segundo seguimiento histórico que, aun sin disponer del espacio adecuado para desvelarlo con detalle, creo necesario por lo menos esbozar. Hasta ahora hemos atendido a la deriva de la justificación puramente racional del *status quo*, a aquella cuyas premisas «científicas» condujeron a «un racionalismo que tiene una... pretensión de universalidad [que] se aproxima a las soluciones solipsistas del idealismo»³. Resultaría difícil ocultar que la defensa de las visiones totalizadoras del economicismo y sus reglas comerciales no habrían tenido «éxito» sin el apoyo de una justificación moralista o, más bien, estilística: el *interés*.

2. 1. El *interés*, la pretensión moral de la «voluntad racional».

Es importante empezar con una constatación histórica: la propuesta de conducta guiada por el interés –que según Hirschman se postuló como salida a las *pasiones*–, nació y se consolidó en paralelo a la idea de que la sociedad y sus retos podían ser resueltos desde la perspectiva mecanicista/determinista que ha ocupado toda la primera parte de este trabajo. Ésta omisión, que acaso se corrige levemente en uno de sus ensayos posteriores⁴, es una de las dos importantes apostillas que podemos hacerle a las *Pasiones y los intereses* de Hirschman. A ésta correlación entre racionalismo e interés dedicaré las páginas siguientes, mientras que en la parte II⁵ podré exponer la crítica de la segunda dejación del autor berlinés, demasiado grave para ser pasada por alto: la vinculación del interés con el mantenimiento y profundización de una sociedad altamente jerarquizada.

4. H. Marcuse, *El hombre unidimensional* (1954), Trad.: Antonio Elorza, ed. Planeta-De Agostini, España, 1993, p. 199.

2. C. Castoriadis, *La institución imaginaria...*, *op. cit.*, 2013, p. 194.

3. G. Bachelard, «Epistémologie», *op. cit.*, p. 294.

4. Me refiero al texto «El concepto de interés: del eufemismo a la tautología», incluido como epílogo en la edición del «clásico» de A. Hirschman, ya citado, *Las pasiones y los intereses*.

5. «Apuntes sobre la *Mediodicea*», pp. 30-44.

«La fuente de la que manaron las ideas»¹ que examina Hirschman no coincide por casualidad con uno de los puntos de inflexión que ya he destacado anteriormente: Maquiavelo y su *Il principe*. La «propuesta del interés» se enuncia originalmente como «interés de estado» (*interesse di stato*), lo cual entonces era sinónimo de «razón de estado» (*ragion di stato*). La historia, los hechos de los *grandes hombres*, «tras haberlos examinado y considerado con atención»², permitirán al príncipe precaverse de aquello que «lo hace despreciable»: «el ser considerado inestable, frívolo, afeminado, pusilánime, indeciso»³. Los nuevos principios que debían mover al gobierno humanista dibujado por el florentino

habían de batallar en dos frentes: por una parte, eran obviamente una declaración de independencia respecto de los preceptos moralizadores y las reglas que habían constituido el pilar de la filosofía política previa a Maquiavelo; pero al mismo tiempo apuntaban a una identificación de una «voluntad sofisticada, racional, no sacudida por las pasiones y los impulsos pasajeros», que proporcionara al príncipe una guía clara y segura.⁴

En su recorrido, Hirschman señala al duque de Rohan, al obispo Butler o a David Hume como exponentes de la nueva «doctrina del interés», pero a nosotros nos conviene centrarnos en Hobbes, el autor de la cita⁵ que aparece en el párrafo anterior. Hobbes no conoce al *hombre*, como declaró Maquiavelo, sino que cree saber *cómo funciona*: las causas o accidentes externos (objetos) inciden en los sentidos e inducen al individuo al pensamiento, el cual podría traducirse, antes que en un «movimiento voluntario», en un «conato»⁶. Dicho conato no es otra cosa que el «deseo», y las pasiones son bajo su criterio

el mayor o menor deseo de poder, de riqueza, de conocimiento y de honores. Todas las cuales pueden reducirse a la primera, es decir, al deseo de poder. Porque las riquezas, el conocimiento y el honor no son sino diferentes tipos de poder.⁷

El derecho natural, en estado de naturaleza, es aquel por el que, en total libertad e igualdad —entendidas negativamente, por supuesto—, los individuos desarrollan su pasión y persiguen sus intereses en una situación de desorden y guerra. *Presocial*⁸ o no, el *caos* propio del estado de naturaleza hobbesiano sólo puede superarse obedeciendo a la ley natural —se nos insiste que «ley» y «derecho» no deben ser confundidas—, que anima a la multitud al pacto con el que transferir sus derechos a un único poder coercitivo. Tanto las pasiones como los intereses (individuales) —ambos

1. A. Hirschman, *op. cit.*, p. 56.

2. N. de Maquiavelo, *Il principe* (1513), ed. Akal, Madrid, 2010, p. 67.

3. *Ibid.*, p. 128. Es conveniente subrayar de antemano todos estos descalificativos que acompañan a «lo afeminado», pues constituyeron la principal arma arrojada que identificó a la mujer con lo salvaje y lo pasional, esas migajas del orden feudal cuya erradicación se encargó a «la razón» y al «interés». En el parte II, «Apuntes sobre la *Mediodicea*», volveré sobre ello.

4. A. Hirschman, *op. cit.*, p. 56.

5. T. Hobbes, *Leviathan*, capítulo 13, p. 184. Citado por Hirschman en *op. cit.*, p. 56.

6. Cf. T. Hobbes, *Leviatán...*, *op. cit.*, capítulo 6.

7. *Ibid.*, p. 71.

8. Es interesante, y por eso la traigo a colación, la crítica de Castoriadis al «estado de naturaleza» propuesto por el autor del *Leviatán*, que sólo tendría sentido «en el terreno radicalmente presocial en el que se sitúa Hobbes debido a las necesidades de su construcción teórica. [...] La construcción de Hobbes intenta extraer un «derecho» completamente relativo de un «hecho» ficticio. Ficticio no porque tal «estado de naturaleza» jamás haya podido existir (lo que sin duda es así), sino porque, de haber existido, no habría sido un estado de colectividad *humana*, es decir, una colectividad de hablantes, y por tanto de seres imaginantes e instituyentes». C. Castoriadis, «¿Qué democracia? (Fragmento)» (1990), en *Escritos políticos*, *op. cit.*, p. 140.

«diferentes y mudables»¹— son cuestionados por Hobbes, y es que en su modelo mecanicista, formulado en el *Leviatán* y en *De cive*, la defensa del interés poco tiene que ver con el organicismo necesario en la confluencia de intereses privados que propondrán las doctrinas liberales. El «interés» privado se *rechaza* en nombre del cuerpo artificial, que es el principio rector de la sociedad instituida. Tanto el soberano como la multitud se comprometerían por igual con «la protección y la obediencia»² en tanto que tendrían ambos un valor «general» funcional. Al tiempo que nace el liberalismo Hobbes enuncia su defunción. Desvestida de toda pretensión racional, en una revuelta pseudo-teológica y antiestatalista, Hayek retomará sin embargo esa *necesidad* de una «fuerza impersonal»; en su caso, el mercado:

la negativa a someternos a fuerzas que ni entendemos ni podemos reconocer como decisiones conscientes de un ser inteligente es el producto de un incompleto y, por tanto, erróneo racionalismo.³

Casi parafraseando a Hobbes, su límite negativo, el caos:

la única alternativa al sometimiento a las fuerzas impersonales y aparentemente irracionales del mercado es la sumisión a un poder igualmente irrefrenable y, por consiguiente, arbitrario, de otros hombres[;]⁴

y la sumisión como fuente de «bien común»:

fue la sumisión de los hombres a las fuerzas impersonales del mercado lo que en el pasado hizo posible el desarrollo de una civilización que de otra forma no se habría alcanzado.⁵

Ahora bien, ese *abandono* debe ser activo y se habrá de guiar por una búsqueda de la competencia perfecta. Conforme a este ideal economicista, el capitalista de nuestro tiempo sigue creyendo que

si conociéramos todos los parámetros de esas ecuaciones (de la teoría general del equilibrio), podríamos calcular los precios y cantidades de todas las mercancías y servicios vendidos.⁶

Ahora bien,

si conociéramos todo, tendríamos la paralización total y ningún dato determinado.⁷

La competencia, o es desequilibrada o resulta una quimera. Si cada sujeto social pudiera idealmente, convertido en ordenador total, acumular la infinitud de parámetros que incidirían en sus intercambios, no habría intercambio ninguno⁸. Bajo la coartada de la armonía del mercado, los adalides de la competencia intentan evitar manifestarse acerca de las condiciones necesarias de su

1. *Ibid.*, p. 569.

2. T. Hobbes, *Leviathan*, capítulo 13, p. 184. Citado por Hirschman en *op. cit.*, p. 577.

3. F. A. Hayek, *Camino de servidumbre* (1944). Trad.: José Vergara, ed. Alianza, Madrid, 2007, p. 248.

4. *Ibid.*, p. 248.

5. *Ibid.*, p. 246.

6. F. A. Hayek, «La pretensión del conocimiento», en *¿Inflación o pleno empleo?* Unión editora, Madrid, 1976. p. 19. Citado por F. Hinkelammert, *op. cit.*, pp. 80-81.

7. F. Hinkelammert, *op. cit.*, p. 79-85.

8. Cf. F. Hinkelammert, *op. cit.*, p. 81.

sistema: la desigualdad y la conflictividad. A este respecto, aunque a través de una abstracción simplista e ingenua, Keynes sabía, y así lo reconoció, que para que el comercio funcione, la reparación de papeles debe ser desigual:

son los esforzados y ambiciosos hacedores-de-dinero (*money-makers*) los que nos podrían llevar con ellos al regazo de la abundancia económica. Pero serán aquellas gentes que puedan mantenerse vivas y cultivar de una forma más plena el arte mismo de la vida, sin venderse a cambio de los medios para poder vivir, los que podrán disfrutar de la abundancia cuando ésta llegue.¹

La propuesta de los tecnócratas y burócratas económicos, basada en la competencia como solución racional y científica al complejo y omnipresente problema de la organización de la sociedad, se corresponde con la propuesta de Hobbes no sólo en su carácter mecanicista, sino también en lo que implica de *vuelta* al «orden» o *permanencia* en él. Como trataré de mostrar a continuación, la competencia no es otra cosa, en definitiva, que uno de los resultados de la degradación *subjetivista* del concepto de «interés».

El interés subjetivo o narcisista de nuestra época, subproducto del consumo, por su renuncia a participar en la vida política retorna precisamente a la «ley de la selva que borra todo rastro de individualidad»². Es ésta una condición del interés individual que dista mucho del «sano amor a sí mismo», que ni «tiene nada de patológico» ni «excluye al otro»³. El interés, así reducido al lucro, a la «competencia en sentido amplio», o a la «libertad para elegir», niega al individuo y lo convierte en rodamiento social, destinado acaso a reducir la fricción inherente al propugnado mecanicismo de las relaciones humanas.

Quizá la más importante primicia del «interés egoísta» en economía, en los estertores del mercantilismo, fue la de Bernard Mandeville. A diferencia de Hobbes, su doctrina no se basó en la interpretación racional, sino en un pretendido empirismo antropológico que, en cambio, lo emparentaba con Maquiavelo. Aunque precursora del liberalismo, al que legará la presunción de tratar al «hombre como es en realidad»⁴, su *Fábula de las abejas* comparte con el racionalismo economicista la idea de «predecibilidad», que por otra parte nunca desaparecerá del todo en la futura «ciencia económica». En su análisis de la sociedad mercantil,

el vicio nutría al ingenio,
el cual, unido al tiempo y la industria,
traía consigo las conveniencias de la vida.⁵

La existencia de los «vicios privados» —de los que el *hombre* estaría «lleno»— se nos presenta como *potencia* que no debe ser reprimida, pues, acaso por una transmutación alquímica, «promueve la prosperidad pública»⁶ (*acto*). El *movimiento* que generaba esas «conveniencias de la vida» deseadas por Mandeville, pudo explicarlo después Adam Smith revisando la idea del «vicio» y proponiendo en su lugar un «interés propio racional y moralizado», el cual portaría en sí

1. J. M. Keynes, *op. cit.*

2. M. Horkheimer, *op. cit.*, p. 148.

3. Byung-Chul Han, *La expulsión de lo distinto*. Trad.: Alberto Ciria, ed. Herder, Barcelona, 2017, p. 40.

4. A. Hirschman, *op. cit.*, p. 37.

5. B. Mandeville, *La fábula de las abejas* (1729). Trad.: José Ferrater Mora, ed. Fondo de cultura económica, Madrid, 1997. Parte I, p. 15.

6. Ekelund y Hébert, *Historia de la teoría económica y de su método*. Trad.: Jordi Pascal Escutia, ed. McGraw-Hill, México (2006), p. 68.

mismo, de alguna manera, una «voluntad antecedente»¹ que explicaría su inclinación natural al bien social. Es por esto que Hirschman señala, quizá de forma algo simplista pero no desacertada, que las ideas propias de la segunda mitad del siglo XVIII se podían resumir en la «mezcla de intuición paradójica y alquimia»².

Durante todo el siglo XIX, siguiendo con Hirschman, las referencias a las más o menos incontestadas creencias sobre el interés acabarían diluyéndolo como noción³. Sin embargo, el abandono del eufemismo no canceló el trasfondo de la propuesta, sino que contribuyó, más bien, a refinar la base racionalista que el formalismo y positivismo venían proporcionándole a la misma. En el ensayo citado del economista berlinés, se sugiere que «el descubrimiento [...] de lo «instintivo-intuitivo», lo habitual, lo inconsciente, lo impulsado por la ideología y la neurosis», pudo alentar la depuración formal de los economistas, que sería el resultado de asumir el papel negacionista de «la extraordinaria moda de lo no racional»⁴. Como él mismo manifiesta, es difícil demostrar que Breuer, Freud o Jung tuvieron algún papel en ello, cuando no, diría yo, innecesario. El desvanecimiento de la fórmula más o menos canónica del interés nos lleva necesariamente, para poder entender algo, a profundizar en el contenido que, en última instancia, ha estado siempre detrás de su enunciación como límite positivo.

Si Hobbes se apoyó en la ley natural para acreditar su propuesta de representación política, los fisiócratas trataron de fundar a través de ella una forma de «gobierno de la naturaleza» que, a la postre, sería el primer «gobierno» basado en lo económico. Esto, como sabemos, no significa que, al uso liberal, existieran ataques a la autoridad política instituida –la cual, incluso, elogiaban⁵–, sino que concedían a las leyes de la naturaleza una superioridad mayor de la de «cualquier poder arbitrario»⁶. Así pues, mientras la consecuencia de esta atención a la ley natural en el autor del *Leviatán* es la de un modelo mecanicista, el mismo supuesto, en manos de los heraldos de la fisiocracia, dio como resultado una concepción orgánica de la economía.

Las ideas fisiocráticas han sido consideradas habitualmente como un puente entre el feudalismo y el capitalismo, pero no está de más tratar de esclarecer qué partes del puente tuvieron que echarse abajo para poder ser reemplazadas por aquellas otras que reclamaban su espacio. Destacable es, por ejemplo, la vinculación de la noción de «producción» con la realidad *física o natural* a la que, en última instancia, estaba agradecida. Como resultado de tal enfoque, la agricultura (la pesca, la minería...) eran consideradas actividades productivas mientras que las manufacturas, y

-
1. La escolástica trató de explicar la «voluntad antecedente» y la «voluntad consecuente» según la doctrina en la que «Dios querría *antecedentemente* (o generalmente) que todos los hombres se salven, pero después de la caída de Adam querría, «consecuentemente» a esa caída (o de modo particular), que sólo algunos de hecho se salven» (P. Riley, *The General Will before Rousseau: The transformation of the Divine into Civic*, Princeton, 1986, p. 6, citado por Francisco Gómez Camacho, «El pensamiento económico de la Escolástica española a la ilustración escocesa», en *El pensamiento económico en la escuela de Salamanca*, eds. Universidad de Salamanca, Salamanca, 1998, p. 230). Leibniz, para explicar la presencia del mal en el mundo, pretexto que Dios *quiere* el bien «antecedentemente», pero que su examen de las circunstancias concretas, valorando la totalidad de la información (sólo accesible para él) y empleando la «razón superior» que de ello se deriva, le llevan a «permitir el mal y hasta a hacer cosas que lo han facilitado» (G. W. Leibniz, *op. cit.*, p. 95). Si me detengo tanto en esta nota, es porque la secularización de estos presupuestos teológicos («en voluntad general» y «voluntad particular») tendrá una presencia extraordinaria en algunas de las justificaciones económicas del capitalismo avanzado, a lo cual me referiré en el tercer capítulo.
 2. A. Hirschman, «El concepto de interés: del eufemismo a la tautología», en *Las pasiones...*, *op. cit.*, p. 209.
 3. *Cf. Ibid.*, pp. 212-216.
 4. *Ibid.*, p. 216.
 5. Ekelund y Hébert, *op. cit.*, p. 91.
 6. Stephan Baur, «Studies on the Origin of the French Economists», en *Quarterly Journal of Economics*, vol. 5 (1890), p. 106. Citado por: Ekelund y Hébert, *op. cit.*, p. 91.

en general las tareas de transformación de las materias primas, no tenían valor económico en sí mismas. Parece claro que fueron,

entre otros, Smith, Ricardo, Say y Malthus, quienes dieron el primer paso hacia el actual orden de ideas ocupándose de cortar el cordón umbilical que unía originariamente la noción de producción al mundo físico para permitirle cobrar vuelos propios, libre ya de las precisiones incómodas que fueron introduciendo al respecto las elaboraciones de las ciencias de la naturaleza.¹

Lo cual, a su vez, «permitió cifrar el progreso mediante la simple multiplicación de mercancías o de simples plusvalías con independencia ya de los procesos que les habían dado origen, y ensalzar las cualidades productivas de la industria capitalista y de la actividad económica en general»². Aquella primera ruptura, que elevó a hecho productivo cualquier actividad mensurable por su valor de cambio, confería a la economía –basada precisamente en la nueva imagen totalizadora de lo productivo– la entidad de «motor inmóvil» portador de futuro («mano invisible»³). Se invocaba, en el fondo, a un *Espíritu* ahistórico y contingente que dependía de la participación de los *hombres* en la búsqueda de sus propios intereses.

La doctrina del interés amparó, sencillamente, esa nueva lógica de expansión del comercio y acumulación de «riqueza». Pero la riqueza, a la luz de la nueva forma de entender la producción, también había sido objeto de revisión. En la mayoría de fisiócratas, como describe José Manuel Naredo⁴, ésta estaba ligada a lo *inmobiliario* y a la producción material, mientras que tras la ruptura posterior, se enunciaría una riqueza *mobiliaria* que podría ser satisfecha por cualquier iniciativa humana. Fruto de que «la *producción* de valores de cambio no tenía por qué verse respaldada por la *producción* de materia»⁵, cualquier «interés» subjetivo sería positivo para el nuevo modelo de producción y de generación de riqueza. Se aceptó por primera vez, por ejemplo, que «revender con beneficio es *producir*»⁶, cosa que hoy tampoco es por lo común puesto en duda. Los nuevos supuestos disponían un terreno ideal para que el cálculo del interés individual y corporativo se desarrollara al margen, ya no de las pasiones, sino de consideraciones éticas o físicas, de los «valores vitales», de la lucha de clases, o de cualesquiera otras ideas con pretensión de objetividad y generalidad.

Dicho esto, nos resultará a partir de ahora más fácil entender ese «interés» asépticamente tratado por Hirschman, su forma, su esqueleto. Siguiendo con la metáfora, la osteología nos permitiría constatar que los huesos que aún mantienen en pie la persecución de ganancia y lucro, reciben nombres que ya hemos citado, como riqueza, producción, competencia o progreso; y otros en los que me detendré aunque sea brevemente: trabajo y utilidad.

1. J. M. Naredo, *op. cit.*, p. 133.

2. *Ibid.*, p. 133.

3. Aunque en la obra de Adam Smith el término «mano invisible» sólo aparece en una ocasión, gran parte del cuerpo de la *Teoría de los sentimientos morales* y *La riqueza de las naciones* se centra en su descripción y fundamentación. Encontrando en la confluencia de la evolución individualista de los intereses una tendencia al bien común, Smith fue el primero en fundamentar con éxito y consistencia esa idea según la cual el comercio entraña en sí mismo una potencialidad teleológica. La mención expresa a la «mano invisible» (*invisible hand*) podemos encontrarla en: A. Smith, *La riqueza de las naciones* (1776). Trad.: Carlos Rodríguez Braun, ed. Alianza, Madrid, 1996, p. 554.

4. Cf. J. M. Naredo, *op. cit.*, Tercera parte, Capítulo 10, pp. 165-196.

5. *Ibid.*, p. 170.

6. *Ibid.*, p. 170.

2. 2. Del *interés* al trabajo abstracto, la *utilidad* y la «libertad de elegir».

La aproximación de Max Weber al origen del «espíritu del capitalismo», al cual emparenta con al giro ascético del cristianismo, no le impide reconocer que gran parte de la economía de su época se guiaba por el racionalismo. En sintonía con lo visto hasta el momento, Weber escribe que debemos

entender por racionalismo un crecimiento tal de la productividad del trabajo que hizo a éste romper los estrechos límites «orgánicos» naturalmente dados de la persona humana en que se hallaba encerrado, quedando sometido todo el proceso de la producción a puntos de vista científicos. Este proceso de racionalización en la esfera de la técnica y la economía influye también, indudablemente, sobre el «ideal de vida» de la moderna sociedad burguesa: la idea de que el trabajo es un medio al servicio de una racionalización del abasto de bienes materiales a la humanidad, ha estado siembre presente en la mente de los representantes del «espíritu capitalista» como uno de los fines que han marcado directrices a su actividad.¹

Sin embargo, Weber creyó que el *profesionalismo* y el «trabajo»², que sería la forma particular de ese racionalismo apegado «a los intereses terrenales del yo individual y [que] hace de ellos la medida de toda valoración»³, no podía explicarse sin la compañía histórica de un «espíritu irracional»⁴. Sabemos que su lectura concede al ascetismo protestante ese papel, y no entraré aquí en discusión sobre su mayor o menor peso, pero sí me interesa destacar que su teoría no encuentra problemas graves de compatibilidad con lo dicho hasta ahora: ¿no constituyó acaso el «interés» (secularización o creación) un «espíritu ascético» en sí mismo? ¿Podemos negar que la creencia en que el trabajo de las *atareadas abejas*, de cuyos «vicios privados» se «pueden»⁵ obtener «beneficios públicos»⁶, no entrañaba ya cierta teología según la cual «de un modo u otro, el bien brota del mal»⁷? ¿No nos ofrece Mandeville la «redención de los bribones»⁸ que, como hemos visto en Keynes, acabará perdiendo el carácter provocador y de fábula? Lejos de las elaboraciones del primer liberalismo, hoy el trabajo –y su techo ideal: el «pleno empleo»– no es más que uno de esos medios que se deben defender, ya lo hemos leído en Weber, como si fueran fines en sí mismos. Conviene, además, hacerlo así, pues si se tratara de buscar un objetivo ulterior, la receta se embrojaría de tal manera con teología, teleología y futurología, que el resultado sería, a fin de cuentas, como mínimo indigesto.

1. M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Trad.: Luis Legaz Lacambra, ed. Sarpe, Madrid, 1984, p. 82.

2. Weber ya había advertido de que el «trabajo», tal como lo entendemos, no es una noción neutra y atemporal. José Manuel Naredo lo explica de la siguiente manera: «El *trabajo* no es una categoría antropológica ni, menos aún, un invariante de la naturaleza humana. Se trata, por el contrario, de una categoría profundamente histórica. El *trabajo*, como categoría homogénea, se afianzó allá por el siglo XVIII junto con la noción unificada de *riqueza*, de *producción* y la propia idea de *sistema económico*...». J. M. Naredo, *op. cit.*, p. 133.

3. M. Weber, *op. cit.*, p. 83.

4. *Ibid.*, p. 83.

5. Ante las críticas recibidas por la relación de causalidad de la enunciación «vicios privados, beneficios públicos», Mandeville se exculpó aduciendo cierta arbitrariedad o imprecisión, quizá resoluble con el verbo «poder», que daría a la propuesta un valor «contingente» más que «necesario». Cf. B. Mandeville, *op. cit.*, p. 340, nota 501.

6. «Vicios privados, beneficios públicos», es el subtítulo de la obra *La fábula de las abejas* de B. Mandeville, ya citada con anterioridad.

7. F. B. Kaye, «[Nota sobre la frase «Vicios privados, beneficios públicos»]», en B. Mandeville, *op. cit.*, p. 4.

8. Citamos parte del título de la primera parte de *La Fábula de las abejas*: «El panal rumoroso o la redención de los bribones».

Parece, por último, que la propuesta del «interés» ha recorrido un camino común con la noción de *utilidad*, cuya ductilidad e imprecisión ha permitido adaptarla «en función del marco ideológico e institucional imperante en cada tipo de sociedad»¹. A nadie que medite con un mínimo de seriedad al respecto se le escapará que es posible justificar cualquier cosa conforme a su *utilidad*, y que bajo una lógica capitalista habrá intereses e inercias que hagan ver como útil y necesario todo aquello que se pueda vender o comprar, y como innecesario todo lo que quede fuera de los «valores venales» o rebajado por la propia naturaleza abstracta de ese valor de mercado. Jose Manuel Naredo lo enuncia de la siguiente manera:

[...] la noción de *utilidad* aplicada por Walras como base de la ciencia económica aparece claramente desvinculada del campo de los valores vitales, que podría delimitarse con la ayuda de la biología, para caer en aquel otro mucho más versátil de los deseos, imposible de encasillar dentro de los límites objetivos, puesto que es fruto de la subjetividad humana misma consciente o inconsciente, autónoma o inducida por el entorno y por ciertos patrones éticos, sociales e institucionales.²

Y establece que con el de la Escuela de Lausana

la ciencia económica se separó así definitivamente del campo de los valores vitales, que había ocupado un lugar importante en las preocupaciones de los fisiócratas.³

Dado este paso, y con el tiempo suficiente de por medio que ayudó a que se afianzara, ese interés que se explicaba según necesidades indeterminables pudo fácilmente dejar paso al célebre lema de Friedman: «libertad para elegir». Es evidente que, según su enfoque, el individuo ya

no requiere satisfacer sus necesidades de alimentación, vestimenta, etc., sino que únicamente tiene gustos o preferencias que le permiten preferir la carne al pescado, el algodón a la fibra sintética, etc... No importa cuál sea el nivel de ingresos de una persona, sino únicamente su manera preferencial de utilizar el ingreso según sus gustos o preferencias.⁴

La «libertad para elegir» se enuncia para todos, aunque en última instancia, unos pocos podrán elegir en el escaparate del lujo, otros en el de los cachivaches y trapos, y el resto entre comer o cenar, entre pagar la luz o la hipoteca, o entre caerse muertos aquí o allá. Por otra parte, es preciso entender que los intereses de las clases propietarias, conservados y reproducidos como sabemos⁵, se han servido siempre de un consumo basado en la emulación y la adquisición de estatus más que en la supervivencia o incluso las comodidades, las cuales, lógicamente, no les quitan el sueño:

1. J. M. Naredo, *op. cit.*, p. 283.

2. *Ibid.*, p. 282.

3. *Ibid.*, p. 282.

4. F. Hinkelammert, *op. cit.*, p. 76.

5. Los datos extraídos de fuentes nada sospechosas de conspirar contra las oligarquías constatan que desde los setenta hasta hoy la desigualdad se ha incrementado en la mayoría de países (B. Milanovic, *Finanzas & desarrollo*, septiembre de 2011, revista del FMI. pp. 7-9). A nivel global, durante el periodo de 2010 a 2015, las 62 personas más ricas del mundo aumentaron sus riquezas en un 45% mientras que los ingresos de la mitad más pobre del planeta se redujeron en un 38% (*Informe de Oxfam (210)*, 18 de enero de 2016. p. 2). En una visión de largo alcance, es demostrable que la desigualdad social en todo el mundo es hoy mucho mayor que hace cien años (B. Milanovic., *op. cit.*, p. 11).

por lo que respecta a aquellos miembros y clases de la comunidad ocupados principalmente en acumular riqueza, el incentivo de la subsistencia o la comodidad física no desempeña nunca un papel considerable. La propiedad nació y llegó a ser una institución humana por motivos que no tienen relación con el mínimo de subsistencia. El incentivo dominante fue, desde el principio, la distinción valorativa unida a la riqueza y, salvo temporalmente y por excepción, ningún otro motivo le ha usurpado la primacía en ninguno de los estadios posteriores de su desarrollo.¹

En un mundo donde la desigualdad ha aumentado pero que ha visto ampliarse su gama de grises —especialmente en los países «desarrollados»—, donde la omnipresencia de los significantes y significados ideológicos del capitalismo contribuye al extrañamiento de la clase trabajadora con una eficacia sin precedentes, cabría aceptar que la «emulación pecunaria», necesariamente, ha sido inoculada más allá de lo que Veblen llamó «clase ociosa». Esto, evidentemente, está detrás de la defensa por parte de las élites económicas y políticas del trabajo ascético y de la consecuente recompensa: «la libertad de elegir». El consumo dirigido depende de la *elección*, sólo con ella puede producirse la transformación del «capital económico» en «capital social». «La posesión de una red duradera de *relaciones* más o menos institucionalizadas de conocimiento y reconocimiento mutuos»² (buen «fin» del capital social) depende en gran parte de que la emulación de los integrantes de esa misma «red» sea exitosa. Aunque no entraré en ello, un capítulo especial merecería pensar en qué minoría pervive con total integridad esa emulación teorizada por Veblen que se manifiesta como medio para la reputación, el honor, el estatus... y en qué masa de descontento se confunde esa aspiración con aquella mucho más urgente que responde al terror, al aislamiento o a la muerte:

[El individuo], en la medida en que se torna eco de su medio ambiente, repitiéndolo, imitándolo, adaptándose a todos los grupos poderosos a los que al fin de cuentas pertenece, transformándose de ser humano a miembro de organizaciones, sacrificando sus posibilidades en aras de la disposición de complacer a tales organizaciones y de conquistar influencia en ellas, es como logra sobrevivir. Es una supervivencia lograda mediante el más antiguo de los recursos biológicos de la supervivencia: el mimetismo.³

Hasta aquí este segundo paseo por la evolución de una idea, la del «interés», que, junto con «la deriva racionalista» previa, se propuso tan sólo arrojar algunas sospechas de consanguinidad entre los argumentos de legitimación del capitalismo avanzado y las elaboraciones filosóficas y económicas que le precedieron. He tratado de identificar, en la evolución de la oposición originaria entre los «intereses» y la «pasiones», un trasfondo amplio y de mucho más largo alcance: el del desarrollo de una razón subjetiva, racional y estable —aquella que «interesa»—, por un lado; y su lógica determinación de un extremo opuesto irracional y mítico, bárbaro y, en definitiva, «indecible». Esta polarización, de hecho, deviene consumada en la propuesta neoliberal, vinculada al «pensamiento de legitimación de una sociedad específica [la sociedad burguesa] en contra de otras sociedades»⁴.

1. T. Veblen, *Teoría de la clase ociosa*. Trad.: Vicente Herrero, ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1974, p. 33.

2. P. Bourdieu, *Poder, derecho y clases sociales*. Trad.: Daniel Oliver Lalana, ed. Descleé de Brouwer, Bilbao, 2001, p. 148.

3. M. Horkheimer, *op cit.*, p. 151.

4. F. Hinkelammert, *op. cit.*, p. 60. La aclaración entre corchetes no figura en la frase citada, pero sí en la inmediatamente posterior: «...en contra de otras sociedades. Es específicamente un pensamiento de legitimación de la sociedad burguesa». *Ibid.*

Los dos recorridos ofrecidos hasta aquí no son, por supuesto, excluyentes de otras lecturas posibles del tiempo histórico de «larga duración». Si han sido rastreados estos y no otros, es porque he considerado que, acaso con ellos, pueda comprenderse mejor la conjetura que sostengo.

El capitalismo avanzado exige mantener las relaciones de producción, la mercancía o

producción de bienes de consumo llamados durables, como los automóviles, la jerarquización general de la sociedad y de los objetos mismos, el poder de esta jerarquía, escalonada en numerosos poderes, entre ellos el Estado. Y la ideología.

A esa última necesidad «nutricional» cabe hoy darle su merecida relevancia. Sobre esa ideología, sobre su «antes» y su «ahora», trata este texto en su conjunto.

PARTE II.

Apuntes sobre la *Mediodicea*

Hasta el momento he seguido ciertas ideas filosóficas y postulados moralistas que acompañaron al pensamiento económico en su particular desarrollo. Lo que intentaré a continuación es señalar, a modo de aproximación o esbozo, algunos de los resultados de ese afianzamiento formal del capitalismo en el imaginario social y cómo con ellos, con la fijación de sus nociones, se articula hoy la defensa –deslavazada, automática, provechosa– de la sociedad crecientista. La conjetura, que ya he descrito, entiende que los fines universales y los valores objetivos de la modernidad han cedido su espacio –permaneciendo en la retaguardia– a una mediación que se presenta a sí misma como fin, como síntesis de abstracciones irrenunciables del «mecanismo de funcionamiento»¹ propio del *mundo tal cual es*.

Del hombre tal cual es al mejor mundo posible

La mayoría de las interpretaciones del *hombre* «tal como es», tanto en política como en economía, han tenido poco que ver con un acercamiento real y racional a la dimensión completa de su *ser*, tanto «natural» como «social». Aristóteles consideró que la «condición especial de la mujer y la del esclavo» en sociedad, creados «para obedecer»², era una fijación de la naturaleza; por la misma razón –o acaso por una dejación–, la naturaleza habría hecho *iguales* entre sí, sin un mando determinado, a los bárbaros. La «persona» del Estado hobbesiano, fruto de una ley natural, era ya, sin embargo, una «imitación» de la naturaleza con la que «fabricar un animal artificial»³. La dominación seguía fundamentándose en una aspiración a reconocer al individuo «tal cual es», pero la «física social»⁴ ya no trataba de saber «cómo se es», sino de averiguar qué rasgos formales del *ser* podían corresponder mejor al servicio de una ordenación social determinada. Aquel paso restringió el objeto del conocimiento ontológico, marginando la materialidad del entorno del que depende la existencia del ser humano y contribuyendo a un antropocentrismo fuertemente jerarquizado, que en última instancia acataría la opinión de un comité de sabios. El poder del teócrata se secularizaba en el poder del sociócrata.

En la propuesta sociologizante, aunque confusa, latía sin embargo cierta idea de utilidad eudemonista que podía entenderse emancipatoria respecto a la perspectiva ascética y sacrificial de

1. F. Hinkelammert, *op. cit.*, p. 62.

2. Aristóteles, *op. cit.*, p. 22.

3. T. Hobbes, *Leviatán...*, *op. cit.*, p. 13.

4. Las contribuciones a este modelo de pensamiento tuvieron su origen en Fourier, Condorcet, Saint-Simon o Comte. Hobbes parte también de los mismos presupuestos.

parte del cristianismo, que invitaba a «pensar en las subidas» y a «caminar de altura en altura» por un valle de lágrimas *disfrazado* de bálsamo¹. Sin embargo, una vez ratificado el *éxito* de la Revolución Industrial, el pensamiento económico dominante –de tinte neoclásico– recuperaría el ascetismo con la promesa de un «reinado de la técnica». A partir de entonces, la explotación de hombres y mujeres, el acribillamiento de nuestro contexto biofísico, se han pretendido justificar en base a «una racionalidad social, al fin madura, [que] reina ya o va a reinar próximamente»². Esa «racionalidad social» se compone, en definitiva, de una ideología formal de la economía y la técnica que tuvo que imponerse paulatinamente. Aquel fin desvestido de humanismo, sin más fundamento que el obtenible del examen de las vísceras de las aves, precisaba abstraer medios que comunicar globalmente; uno de ellos fue el trabajo. Según Weber, en su proceso histórico de implantación,

cada vez que el moderno capitalismo intentó acrecentar la «productividad» del trabajo humano aumentando su intensidad, hubo de tropezar con la tenaz resistencia de este *leit motiv* precapitalista[.]³

un *leit motiv* «tradicionalista» que se correspondería con un tiempo en que el individuo

prefirió trabajar menos a cambio de ganar menos también; no se preguntó cuánto podría ganar al día rindiendo el máximo posible de trabajo, sino cuánto tendría que trabajar para seguir ganando los dos marcos y medio que ha venido ganando hasta ahora y que le bastan para cubrir sus necesidades tradicionales.⁴

Evidentemente, para una gran mayoría, ya sea por la desproporción entre salarios y precios de consumo o por las flagrantes condiciones laborales, trabajar más no es hoy un asunto de elección. Sin embargo, para su supervivencia, el capitalismo precisa comunicar su ladino ideal basado en la competencia y el lucro, en el trabajo y el consumo como reductos de libertad. Esos «medios», «representaciones ilusorias, humaredas que disimulan hechos y conceptos»⁵, son los que estructuran su ideología y su justificación. Al vaciado del *telos* colectivo sigue el ofrecimiento de los medios necesarios para que cada uno elija en *igualdad* sus fines, aunque esa igualdad sólo se traduzca en prohibir «igualmente a los ricos como a los pobres dormir debajo de los puentes»⁶. En cualquier caso, el individuo tiene que responder a esa «nueva definición social de la realidad y del *ser*, de lo que *vale* y de lo que *no vale*»⁷, y si la respuesta es la estupefacción, la *Mediodicea* sentenciará: «si usted no comprende lo que puede satisfacerle y cómo el mundo está a sus pies proporcionándole esto o aquello, es que usted es un anormal o un desviado»⁸. No entender a las

1. «Dichosos los que moran en tu casa/ y pueden alabarte siempre;/ dichoso el que saca de ti fuerzas/ cuando piensa en las subidas». Sal 84, 5-6. «Al pasar por el valle del Bálsamo,/ lo van transformando en hontanar/ y las lluvias lo cubren de albercas./ Caminan de altura en altura,/ y Dios se les muestra en Sión». Sal 84, 7-8. Los versículos y su traducción han sido extraídos de: *Biblia de Jerusalén*. Trad.: equipo de traductores de la edición española de la Biblia de Jerusalén, ed. Desclée de Brouwer, nueva edición revisada y aumentada, Bilbao, 1998.

2. H. Lefebvre, *Contra los tecnócratas...*, *op. cit.*, p. 21. El contenido entre corchetes no figura en la edición citada, es una aportación propia.

3. M. Weber, *op. cit.*, p. 67.

4. *Ibid.*, p. 67.

5. H. Lefebvre, *op. cit.*, p. 22.

6. F. Hinkelammert, *op. cit.*, p. 96.

7. C. Castoriadis, «Reflexiones sobre «el desarrollo» y la «racionalidad»» (1976), en *op. cit.*, p. 72.

8. H. Lefebvre, *op. cit.*, p. 87.

personas «tal como son» puede ser perdonable, pero no aceptar el «mundo tal como es» sólo admite la condena por engreimiento.

El proyecto de la física social era hacer de hombres y mujeres medios para la consecución de la paz y el progreso, en última instancia, para la ordenación jerárquica del mundo. La ciencia colocó al ciudadano ilustrado, sujeto y objeto de ésta, en el centro de un sistema que finalmente habría de convertirse en «un agente universal o en un agente con una inevitable pretensión de universalidad»¹. Sobrevenida la propuesta tecnocrática —que encarna al mismo tiempo el racionalismo económico y el técnico— ya no se trata de apoyarse en el *hombre* y en su capacidad de progreso ético o material, sino en el *capital* como medio para la *acumulación*. La propuesta antropocéntrica, como advierte Jorge Riechmann, puede darse por superada por el «capitalcentrismo»².

Con el exponencial aumento de la *aceleración*, «acción y reflexión se han acercado demasiado entre sí»³, que es lo mismo que decir que medios y fines andan embarullados y revueltos sin concierto alguno. Se ha extendido la idea de que con la técnica —y no con cualquier técnica, sino con aquella que está al servicio de la acumulación capitalista— «las condiciones de nuestra experiencia anterior nunca son suficientes para anticipar las sorpresas y novedades del futuro»⁴. Los últimos cincuenta años, con su producción y aceleración exponencial, han golpeado la línea de flotación del progreso en favor de la futurología, de la ciencia ficción *a un click*. Los profetas del progreso —aun prescindiendo de su preconizada universalidad, de las contradicciones y desmanes inherentes al capitalismo— pudieron sacar pecho durante algún tiempo y gritar: ¡aquí, en nuestra tierra, cada día vivimos más y mejor que durante el feudalismo! Sin embargo hoy, cuando resulta más difícil que nunca imaginar que disfrutamos de algún avance global en la emancipación del trabajo⁵ —no es nuevo que resulte posible morir por su carencia o por su exceso⁶—; cuando la vida cotidiana en general se encuentra más afectada por la alienación, la neurosis y el suicidio que nunca; cuando llevamos decenios notando y sufriendo las contrapartidas ecológicas y geopolíticas del colapso que se avecina, «con independencia de cuándo y dónde se alcanzará»⁷; sin embargo hoy, decía, ¿quién podría proclamar sin ignorancia, más allá de intereses subjetivos y parcelarios, que vamos por el «buen camino»?

«El ser humano es como es», y por eso «el mundo es como es». Tautología del *ser*. Éste es el presente de una ideología y propuesta cultural que presenta «un interés particular como general o hace ver que es *lo general* lo dominante»⁸. No es nada nuevo,

cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que dominó antes de ella se ve obligada, para poder sacar adelante los fines que persigue, a presentar su propio interés como el interés común

1. R. Koselleck, *Historias de Conceptos...*, op. cit., pp. 106-107.

2. Jorge Riechmann, *El socialismo puede llegar sólo en bicicleta*. Ed. Los libros de la Catarata, Madrid, 2012, p. 28

3. R. Koselleck, *Aceleración...*, op. cit., p. 67.

4. R. Koselleck, *Historias de Conceptos...*, op. cit., p. 110.

5. Me refiero, claro está, a una visión de largo alcance. Si bien los éxitos en cuanto a la reducción de jornada laboral y al trabajo infantil han sido notables desde la Revolución Industrial, resulta difícil creer que la tecnificación capitalista no haya hecho otra cosa que aumentar, respecto a la mayoría de sociedades premodernas, nuestra dedicación al trabajo y, en especial, instaurar la idea según la cual el trabajo, disociado del ocio —de aquel otro ocio no parasitario ni consumista—, ha de ser la medida de todo orden social.

6. A la explotación y la inseguridad laboral se han unido otras causas, más o menos subsumibles en aquellas originarias, que a menudo terminan en suicidio: el *burnout* (o trabajador «quemado»), el *mobbing* (o acoso laboral, especialmente sufrido por las mujeres), *karoshi* y *karojisatsu* (muerte o enfermedad mental a consecuencia del exceso de trabajo en Japón), estrés postraumático... César Alfreso Martínez Plaza, «El estrés laboral como factor de riesgo de suicidio (III)», en *Gestión práctica de Riesgos laborales*, nº 76, noviembre 2010.

7. R. Koselleck, *Aceleración...*, op. cit., p. 68.

8. K. Marx, *La ideología alemana...*, op. cit., p. 53.

de todos los miembros de la sociedad, es decir, expresando esto mismo en términos ideales, a imprimir a sus ideas la forma de lo general, a presentar estas ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta.¹

Lo nuevo, quizá, es el grado de atomización al que lleva la ideología presente. En su éxito, «el principio de uniformidad se libera de su máscara individualista, es proclamado abiertamente, y elevado a la categoría de ideal autónomo»². La lógica del capitalismo avanzado, alimentada por un entramado cultural ingente, desgraciadamente, difumina la robustez de pensamiento de cualquiera; incluso en la del tendero (*shopkeeper*):

mientras que en la vida vulgar y corriente todo *shopkeeper* sabe perfectamente distinguir entre lo que alguien dice ser y lo que realmente es, nuestra historiografía no ha logrado todavía penetrar en un conocimiento tan trivial como éste, cree a cada época por su palabra, por lo que ella dice acerca de sí misma y lo que se figura ser.³

Quizá Marx no sospechó que la inocuidad social de la historiografía y la filosofía podría verse superada por la efectividad de un complejo mucho más amplio y organizado, el formado por la publicidad, los medios de comunicación —«miedos de comunicación»⁴ según el ingenio de Galeano— la industria cultural, los *think tank*... todos ellos tan obedientes a los *lobbies* y corporaciones hegemónicas como a su propia subjetividad e inercia. Porque ése es hoy, en una actualización obligatoria, el *ejército* que promociona la cultura «de la sociedad existente; no la de de la clases dominantes..., sino la que les sirve»⁵. Ésta apreciación nos aleja de un escenario totalizador de conspiración universal situándonos en otro más complejo en el que la orientación social se desarrolla a pie de calle, fruto de «la interacción entre los determinismos, el azar y la voluntad»⁶.

El interés y la razón subjetiva como justificaciones del dominio

Prometí en el segundo capítulo de la primera parte⁷, reincidir en la teoría de los «intereses vs pasiones» de Hirschman para oponer a su itinerario, el del análisis del «interés» como argumento político y moral en favor del desarrollo del capitalismo, algunos ejemplos de la utilidad de tal noción —en alianza con el ánimo racionalista en boga— para mantener los intereses de la nueva burguesía. Ya que no dispongo de tanto espacio como podría merecer esta cuestión, me limitaré a exponer los rasgos generales de tres casos suficientemente ilustrativos.

Ya hemos anticipado que el enfoque de Hirschman en su libro es antiséptico, construido sobre un distanciamiento de las relaciones jerárquicas presentes en las sociedades donde la burguesía propuso su «doctrina del interés». Esta primera revisión que acometo se refiere a un momento originario pasado por alto por el economista alemán: los estertores del feudalismo y la transición hacia los orígenes del capitalismo. Hirschman sitúa el nacimiento de esa «firme convicción... de que ya no se podía confiar a la filosofía moralizadora y a los preceptos religiosos la res-

1. *Ibid.*, p. 52.

2. M. Horkheimer, *op cit.*, p. 149.

3. K. Marx, *La ideología alemana...*, *op. cit.*, p. 55.

4. E. Galeano, *Los hijos de los días*. Ed. Siglo XXI, Madrid, 2012. p. 125.

5. H. Lefebvre, *op. cit.*, p. 123.

6. *Ibid.*, p. 88.

7. «De la deriva del *interés*», pp. 18-28.

tricción de las pasiones destructivas de los hombres»¹ en el siglo XVII. Pero es aquí cuando la utilización de la palabra «hombre» para designar genéricamente a un conjunto común, el de los seres humanos, pone a la luz sus carencias epistemológicas de fondo.

Las mujeres no hubieran podido ser totalmente devaluadas como trabajadoras, privadas de toda autonomía con respecto a los hombres, de no haber sido sometidas a un intenso proceso de degradación social; y efectivamente, a lo largo de los siglos XVI y XVII, las mujeres perdieron terreno en todas las áreas de la vida social.²

Todavía no formulada la noción de «interés», los nuevos intereses de las viejas clases nobiliarias y eclesiásticas que se adaptaban al humanismo supieron ingeniárselas para emplear «las pasiones», vinculadas a lo demoníaco, como argumento exonerador de sus propias responsabilidades en la miseria social. En palabras de Marvin Harris, no se trata de preguntarnos «por qué estaban los inquisidores obsesionados con destruir la brujería, sino más bien por qué estaban tan obsesionados con crearla»³:

preocupadas por las actividades fantásticas de estos demonios, las masas depauperadas, alienadas, enloquecidas, atribuyeron sus males al desenfreno del Diablo en vez de a la corrupción del clero y la rapacidad de la nobleza.⁴

Paralelamente al desarrollo de la Razón ilustrada y al abandono del *oscurantismo* feudal, cuando la nueva racionalidad y los progresivos descubrimientos científicos ponían en duda la irracionalidad de lo esotérico, «el interés» surgió como nueva razón de clase, sustituta necesaria de la *anticuada* moral del «buen cristiano». Silvia Federici entiende así mismo que a las mujeres, anteriormente «acusadas de ser poco razonables, vanidosas, salvajes, despilfarradoras»⁵, sometidas durante «más de dos siglos de terrorismo de Estado»⁶, se les concedería un nuevo estatuto instrumental útil a la reproducción y la crianza. Hermanados, el racionalismo económico-social y el «interés» mercantil fueron recetas prescritas a algunos pocos hombres y negadas a la inmensa mayoría de las mujeres.

No por casualidad, existe un paralelismo en literatura –advertido por Federici– que emparenta a las mujeres del siglo XVI y XVII con los *salvajes indios* después la conquista española⁷. La cultura que sobre los indios de *las américas* alumbró la cultura imperial española, basada en el reduccionismo caníbal y lo inhumano, mostró sin embargo, al igual que ocurrió con la consideración de la mujer, una cara bien distinta con la consolidación de las colonias puramente comerciales, principalmente británicas, estadounidenses y francesas. Como escribe Edward Said, en la novela surgida en Inglaterra a lo largo del siglo XIX, «siguiendo el principio general del libre comercio, la idea es que los territorios remotos están disponibles y el artista puede utilizarlos a su

1. A. Hirschman, *Las pasiones...*, op. cit., p. 39.

2. Silvia Federici, *Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Trad.: Verónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza, ed. Traficantes de sueños, Madrid, 2015, p. 157.

3. Marvin Harris, *Vacas, cerdos, guerras y brujas* (1974). Trad.: Juan-Oliver Sánchez Fernández, ed. Alianza, Madrid, 1982, p. 204.

4. *Ibid.*, p. 205.

5. Silvia Federici, *Calibán y la Bruja...*, op. cit., p. 159.

6. *Ibid.*, p. 161.

7. Cf. *Ibid.*, p. 160.

discreción, habitualmente para fines sencillos, como la emigración, la fortuna o el exilio»¹. Esa disponibilidad, para el artista o para el comerciante, se ampara por la

práctica de la eficiencia, por la cual se utilizan completamente tanto la tierra como los pueblos; nuestro gobierno [se refiere Said al argumento del gobierno británico] incorpora los territorios y sus habitantes a la vez que nos incorpora a nosotros cuando respondemos eficientemente a sus exigencias.²

Se trata de la «buena codicia», del «egoísmo racional», del «comercio dulce» (*doux commerce*) que cita Hirschman y que, necesariamente, «impregna todas las esferas de la vida con el elemento de cálculo y de razón instrumental»³. El caso del imperialismo demuestra cómo, de nuevo, el «interés» y el racionalismo económico se dieron la mano en unos pocos individuos para destinar al resto a obedecer: al servicio del funcionamiento de la «máquina social» en los países de origen, o como «buenos salvajes» —tan útiles como «la mujer y esposa ideal»⁴— en las colonias.

Sin abandonar la forma imperial, podemos descubrir otro ámbito donde la racionalidad, buscando dejar atrás en su caso la *putrefacción* física y no moral, pudo corresponderse también con los intereses de orden y control: el urbanismo. Rimbaud, meses antes de la Comuna de París, transcribió la voz de un herrero imaginado que en 1792 se echó a la cara a Luis XVI:

señoría. Chorra por los muros, sube, pulula [...]
Yo tengo tres pequeños. Yo soy libertino. Yo conozco
a viejas que se van llorando bajo sus cofias
porque se han llevado a su hijo o a su hija:
es la crápula.⁵

Aquella crápula, la canalla, los *sans-culottes*, hicieron la revolución en el hormiguero medieval que era París a finales del siglo XVIII. Se entiende que Marx juzgara que el Barón Haussmann, durante el Segundo Imperio, había abierto «aquellas avenidas largas y rectas [...] expresamente para el fuego de la artillería»⁵ versallesca. Tal apreciación, justa a la luz de la efectividad de la represión de la Comuna por el ejército conservador, debe reconocerse como parcial. El mismo Marx encontró en la reforma del centro de París un proyecto hecho a medida de los valores estéticos y los intereses materiales (ocio, comercio, segregación) de la burguesía⁶, que a fin de cuentas se instalaba en un centro y oeste *higienizado* mientras la producción y la miseria se barría hacia el este, a barrios como «Bellville que, en los años del Segundo Imperio, duplicó su población»⁷. El

1. Edward Said, *Cultura e imperialismo* (1993). Trad.: Nora Catelli, ed. Anagrama, Barcelona, 2012, p. 133.

2. *Ibid.*, p. 125.

3. A. Hirschman, «El concepto de interés: del eufemismo a la tautología», en *Las pasiones...*, *op. cit.*, p. 192. El contenido entre corchetes no figura en la edición citada, es una aportación propia.

4. Cf. Silvia Federi, *Calibán y la Bruja...*, *op. cit.*, pp. 156-161.

5. A. Rimbaud, versos seleccionados de *El herrero* (1970). Trad.: Alberto Manzano, en *Poesía completa*, ed. Edicomunicación, Barcelona, 1994, p. 41.

6. K. Marx, «Manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores sobre la guerra civil en Francia den 1871. A todos los miembros de la Asociación en Europa y los Estados Unidos», en *La Comuna de París*, *op. cit.*, p. 64.

7. El vandalismo de Haussmann, escribiría Marx, «arrasó el París histórico para dejar sitio al París de los ociosos». K. Marx, «Manifiesto del Consejo General...», en *op. cit.*, p. 65. Muchos autores —nombraré tres de tradición anarquista y socialista— han identificado a aquel modelo de reforma urbanística como pionero de los «paisajes de control» (James C. Scott), del «racionalismo urbanístico» (H. Lefebvre), o del «espacio público como ideología» (Manuel Delgado).

8. Ceamanos, *La Comuna de París*, ed. Los libros de la Catarata, Madrid, 2014, p. 20.

«jubileo de la estafa cosmopolita»¹, impulsado por el imperio de Luis Napoleón, quiso exhibir que *la ciudad* podía ser lustrosa, ejemplo del progreso mismo. La realidad, no obstante, es que aquella «Ciudad de la Luz» constataba ya ese paso a partir del cual la justificación del fraude se permitió remitirse a operaciones puramente formales, tal como hoy se declararía que un atentado –o un simple saqueo– en las Galerías *Lafayette* es un ataque contra «un mundo entero»². Otra cuestión es que para la enfermedad, el hambre, y la extenuación laboral, como demostró la Comuna en 1871, los fastos de la burguesía se vieran como lo que eran: un insulto contra el que levantarse. Hoy el éxito de la «prensa rosa» y las «revistas del motor», por poner un par dos ejemplos aparentemente inofensivos, nos colocan en un escenario hartamente más sibilino.

Patriarcado, colonización o segregación, son tres de las más vergonzantes compañías que el credo del «interés» no ha sido capaz de ocultar tras el velo del libre mercado. Veo necesario, sin embargo, dejar para las siguientes páginas la noción de «trabajo»...

¡Y decir que los hijos de los héroes de la Revolución se han dejado degradar por la religión del trabajo hasta el punto de aceptar, en 1848, como una conquista revolucionaria, la ley que limitaba el trabajo en las fábricas a doce horas por día! Proclamaban como un principio revolucionario el derecho al trabajo. ¡Vergüenza para el proletariado francés!³

Desde que Paul Lafargue tuviera palabras tan duras para los trabajadores, no podemos obviar que la aceptación del trabajo –de cualquier trabajo– está necesariamente más allá de un exclusivo conflicto de clase. Y es que su participación omnipresente en los discursos de legitimación racionalista a los que estoy prestando atención es la medida misma de su aceptación. Su grado extremo de formalización, a pesar de las vergüenzas tautológicas de su defensa, hacen de él un *supermedio* que «todo lo puede» en la justificación de la *Mediodicea*.

Producción y trabajo.

El trabajo anual de cada nación es el fondo del que se deriva todo el suministro de cosas necesarias y convenientes para la vida que la nación consume anualmente y que consisten siempre en el producto inmediato de ese trabajo, o en lo que se compra con dicho producto a otras naciones.

En consecuencia, la nación estará mejor o peor provista de todo lo necesario y cómodo que es capaz de conseguir según la proporción mayor o menor de ese producto, o lo que con él se compra, guarde con respecto al número de personas que los consumen.⁴

Así comienza el texto clásico de Adam Smith, *La riqueza de las naciones*. Al margen de los habituales juicios morales sobre su figura fundacional del liberalismo, a menudo tan parciales

1. K. Marx, «Manifiesto del Consejo General...», en *op. cit.*, p. 64.

2. F. Jameson, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado* (1984). Trad.: José Luis Pardo Torío, ed. Espasa Libros (sello Paidós Studio), Barcelona, 2015, p. 90. La cita completa: «como el *Beaubourg* de París o el *Eaton Centre* de Toronto, el *Bonaventura* [de Los Ángeles] encierra la aspiración de ser un espacio total, un mundo entero, una especie de ciudad en miniatura». Con mi traslación a las Galerías *Lafayette*, sin ánimo de entrar en contradicción con la hipótesis de Jameson que se refiere a edificios del posmodernismo, acaso trato de sentar un precedente.

3. P. Lafargue, *El derecho a la pereza* (1880). Ed. Fundamentos, Madrid, 1977, p. 99.

4. A. Smith, *La riqueza...*, *op. cit.*, p. 27.

como estériles, mi intención es más bien la de señalar algunos de sus usos conceptuales y ponerlos en tela de juicio a la vista de su desarrollo práctico y teórico posterior.

«Todo lo necesario y cómodo» proviene de la «producción» o, en una segunda instancia, de lo que gracias a ésta se pueda comprar a otras naciones, sostiene Smith. La «producción» aporta a la sociedad «cosas» y «servicios» necesarios y/o convenientes (útiles), pero ¿no están sujetas tales cualidades a una multitud de interpretaciones subjetivas? Hoy cualquier proyecto empresarial se presenta en positivo, ofreciendo cubrir *necesidades* sociales cuyos «límites no se señalan con precisión ni tampoco se identifica aquello que contribuye a extenderlos a o recortarlos»¹, lo cual no impide que la etérea necesidad defina qué es y qué no es «producción». Sin una definición ni concreción convincente o estable, la cual no encontramos en ninguno de los padres de la economía clásica, nada nos permite creer que la percepción de «lo necesario» no fuese entonces tan relativizable como lo es en la actualidad. Los fisiócratas, aquellos que indiscutiblemente han sido reconocidos como predecesores del liberalismo, basaron sin embargo su economía en una premisa considerablemente menos difusa. Para ellos,

producción significa creación de un excedente; es productiva aquella industria que produce más de lo que consume en el proceso. La manufactura cambia simplemente la forma de los bienes. Los fisiócratas no negaban que tales bienes fuesen más útiles después del proceso. Pero sólo la agricultura, razonaban, es capaz de crear riqueza adicional.²

Independientemente de la restricción de la «riqueza» a la agricultura, la fisiocracia no sólo no rechazó agarraderos objetivos y materiales, sino que de ellos hizo depender su noción de «producción», de «riqueza». Una vez abandonado su planteamiento –más por David Ricardo que por Adam Smith³–, nada impedirá que «producción» y «destrucción» se puedan dar simultáneamente sin entrañar, a la vista del pensamiento liberal, ninguna contradicción lógica. El foco sobre el trabajo cambia: se abre una puerta a la «tasa interna de retorno» (TIR, o «tasa de retorno del capital») mientras que se cierra otra a la «tasa de retorno energético» (TRE), se toma el «valor de cambio» como medida de riqueza y se desestiman los «valores vitales» y la discusión social sobre «lo útil». La determinación de la *utilidad* de un proceso productivo, tras la transición económica librecambista, habrá de responder a la acumulación del capital financiero, precisando de hecho que esas otras «utilidades» de la cuales depende éste queden confinadas y marginadas. Esto explica, por ejemplo, que ganara

terreno (en el derecho, en los registros de impuestos, en las ordenanzas de los gremios) el supuesto de que las mujeres no debían trabajar fuera del hogar y que sólo tenían que participar en la «producción» para ayudar a sus maridos. Incluso se decía que cualquier trabajo hecho por mujeres en su casa era «no-trabajo» y carecía de valor aun si lo hacía para el mercado.⁴

Al contrario, gracias a la salida práctica y programada de la intangibilidad de «lo necesario», bien puede aducirse también que cualquier ocurrencia –con la retaguardia de su cualidad abstracta teñida de intereses (movimiento de capital)– pueda entrar a formar parte del mercado de trabajo; aunque eso suponga ignorar todas las cualidades concretas de esos *futuros* «traba-

1. J. M. Naredo, *op. cit.*, p. 88.

2. Ekelund y Hébert, *op. cit.*, p. 92.

3. Cf. J. M. Naredo, *op. cit.*, Tercera parte, 9, IV. La producción de riquezas mediante el trabajo, p. 88.

4. Silvia Federi, *Calibán y la Bruja...*, *op. cit.*, p. 147.

jos» cuyas *causas* y *consecuencias* a menudo responden a la destrucción o degradación de trabajadores y trabajadoras, o a atentados contra el conjunto de la comunidad y su entorno: prostitución, alquiler de vientres, *fracking*...

En *El capital* conviven dos definiciones del «trabajo» (*arbeit*) y de su *causa*. La primera propone que, en ausencia de un «comprador de la fuerza de trabajo», el trabajo será «sólo *potentia*»¹, *semilla sin riego*. La segunda, sin embargo, considera que «el trabajo es, en primer lugar, un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza. El hombre se enfrenta a la materia natural misma como un poder natural»². Así, el *hombre* mismo, sin necesidad de una «fuerza de compra», puede engendrar ese «movimiento sobre la naturaleza» que da lugar al trabajo (*actu*), a la transformación de la naturaleza «exterior a él» y a la suya propia³. Para Marx el concepto no cambia; la diferencia es que «la fuerza de trabajo» que el *hombre* antes podía *activar* por sí mismo, ahora precisa la venta en el mercado:

la situación en que el obrero se presenta en el mercado, como vendedor de su propia fuerza de trabajo, ha dejado atrás, en el trasfondo lejano de los tiempos primitivos, la situación en que el trabajo humano no se había despojado aún de su primera forma instintiva.⁴

La sociedad de libre mercado, cuanto más avanzada, más extiende aquellas formas de trabajo mediatizadas por su «valor», un valor que adquiere una dimensión cada vez más abstracta: el dinero. *Krisis* y Anselm Jappe abordan, a partir de Marx, la crítica del componente abstracto del trabajo que «existe [...] solo en el capitalismo y es la síntesis principal de este»⁵. La mera existencia del valor sería ya contraria al «valor de uso», como «el trabajo concreto es lo contrario del trabajo abstracto»⁶, y en una sociedad fuertemente mercantilizada, la representación tangible del valor es el «valor de cambio», «que oculta el hecho de que son las cantidades de trabajo incorporadas las que determinan los valores de las mercancías y no sus cualidades»⁷. Desde la dialéctica y la lógica materialista, lo que Jappe trata de exponer es que

no se trata de oponer [...] al capitalismo las sociedades precapitalistas como si fueran mejores, ni lo contrario, sino de privar al valor y al trabajo abstracto de su apariencia «natural», recordando que hasta una fecha reciente la mayoría de los hombres han vivido, a escala mundial, casi sin dinero, mercancía y trabajo abstracto.⁸

Ese trabajo abstracto, «en la sociedad mercantil completamente desarrollada [...] es un fin en sí mismo». También la mercancía y el valor –dinero– son hoy fines en sí mismos, y en última instancia, «la propia sociedad se encuentra reducida a un medio al servicio de ese medio convertido en fin [el trabajo]»⁹. En la línea que ya hemos comentado, desde la investigación marxista del valor en la sociedad burguesa, Jappe encuentra que existe una «naturaleza tautológica y autorrefe-

1. K. Marx, *El capital*. Trad.: Pedro Scaron, ed. Siglo XXI, México, 2008. Tomo I, Libro primero, p. 215.

2. *Ibid.*, p. 215.

3. *Ibid.*, pp. 215-216.

4. *Ibid.*, p. 216.

5. Anselm Jappe, *Las aventuras...*, *op. cit.*, p. 45.

6. *Ibid.*, p. 44.

7. *Ibid.*, p. 48.

8. *Ibid.*, p. 52.

9. *Ibid.*, p. 70. El contenido entre corchetes no figura en la edición citada, es una aportación propia.

rencial del trabajo abstracto» bajo la cual «cavar hoyos para rellenarlos después es una actividad perfectamente sensata»¹.

Según el punto de vista materialista presente en la exposición anterior, el fetichismo de la mercancía y la alienación social, como productos exclusivos de ese «mundo de mercancías», habrían de ser causas suficientes de la reproducción del capitalismo mismo. Sin embargo, el soporte ideológico de la «socialización fetichista»² requiere de múltiples traducciones al *consciente*, varias de las cuales ya he mencionado.

Weber recordó que, mucho antes de que las propuestas liberales comenzaran a guiar a los *hombres*, «a la vez que las campanas de los relojes empezaron a sonar periódicamente, el trabajo [ya] se erigía en valor supremo al que debía plegarse la existencia»³. Parece necesario prestar atención a la influencia de nuevos paradigmas sociales y religiosos de tiempos aún precapitalistas –o del capitalismo naciente–, para poder entender completamente la asunción del trabajo «como absoluto fin en sí, como *profesión*»⁴:

[...] esta mentalidad ni existe naturalmente, ni puede ser creada por salarios altos ni bajos, sino que es el producto de un largo y continuado proceso educativo. Para un capitalismo que ha alcanzado la cima –eso creía Weber en 1904–, es hoy fácil la recluta de sus trabajadores en todos los países industriales y, dentro de cada país, en todas las esferas de la industria.⁵

Es evidente que las relaciones de producción capitalistas a menudo *obligan* al trabajador a un sometimiento –le obligan a «venderse a trozos»⁶– que difícilmente puede depender en exclusiva de su «mentalidad», pero rechazar absolutamente el fondo de las palabras de Weber sería restarle importancia a la forja histórica –progresivamente más automática que interesada, aunque sin el dominio definitivo de ninguno de ambos– del vínculo entre el trabajo y la promesa ascética que convenga: salvación, progreso, futuro... Por desgracia, hoy tenemos que admitir que si el trabajo y la producción que entraña ha sido incorporado al *sentido común* de forma exitosa, se debe también al éxito de la reproducción cultural de sus *totems* particulares, esos medios formalizados de los que se encarga este texto.

Futurología del día a día y límites biofísicos.

La cámara sigue al coche estacionado, de un contrapicado a un primer plano frontal cada vez más cerrado. Nada puede verse a excepción del vehículo y del neutro entorno urbano a su alrededor, sin edificios ni rastros de actividad humana. Impoluta, la máquina aparece idealmente enfocada y un texto superpuesto a la imagen reza: «mira a tu alrededor, el futuro ha llegado»⁷.

1. *Ibid.*, p. 70.

2. *Ibid.*, p. 192.

3. J. M. Naredo, *op. cit.*, p. 141.

4. M. Weber, *op. cit.*, p. 68. El contenido entre corchetes no figura en la edición citada, es una aportación propia.

5. *Ibid.*, pp. 68-69. El contenido entre guiones no figura en la edición citada, es una aportación propia.

6. Marx-Engels, *Manifiesto Comunista...*, *op. cit.*, p. 108.

7. Se trata de un vídeo publicitario de Audi España, visto en *instagram* el 20 de julio de 2017.

Koselleck, en *Sobre la historia conceptual de la utopía temporal*, analiza la transición de la «utopía insular» de Moro, basada en la *espacialidad* de los lugares no hollados, a la «utopía temporal» de Mercier. La razón ilustrada, con sus ideales de justicia universal proyectados al futuro y un «planeta [que ya] era conocido en su redondez, en la finitud de su superficie infinita»¹, integró «la dimensión del futuro» en sus visiones utópicas. Bien puede pensarse, con Hinkelammert, que desde entonces «todo pensamiento social moderno contiene tanto críticas como elaboraciones o reelaboraciones de utopías»². En la cita anterior ya aparece la *crítica*, es decir, la siguiente forma que adoptará la utopía a finales del siglo XIX y durante todo el siglo XX: la negación de la utopía. Las elaboraciones literarias de Orwell o Huxley, por ejemplo, «son una respuesta a la posibilidad de hacer realidad las utopías»³, cuyos fines idealmente justos devendrían en su reverso. Sin embargo, a menudo las propuestas filosóficas, económicas o sociales no se conforman con la crítica de la posibilidad de la utopía, sino que su aspiración *antiutópica* propone, en definitiva, otra utopía, «la de una sociedad que no produzca más utopías»⁴. En este último sentido, lo que realmente complacería a ese pensamiento es «cerrar la historia», eliminar toda posibilidad de prognosis y, especialmente, de crítica del presente. Lo que encontramos detrás de la propuesta de eliminación de toda «pretensión de conocimiento»⁵ es la invitación a la humildad, que no sería otra cosa que «dejar que arrase el capital con el hombre y la naturaleza»⁶. En el pensamiento, la fatalidad estaría ya en *acto*:

¿cabe imaginar mayor tragedia que esa de nuestro esfuerzo por forjarnos el futuro según nuestra voluntad, de acuerdo con altos ideales, y en realidad provocar con ello involuntariamente todo lo opuesto a lo que nuestro afán pretende?⁷

Aunque la búsqueda de alternativas a la irracionalidad de la sociedad mercantil no entrañe «irse muy lejos ni elaborar *utopías*»⁸ el fantasma del totalitarismo se emplea sin importar que en la práctica, en ninguna de sus formas, haya contestado frontalmente las formalizaciones básicas del capitalismo. Si la Iglesia condenaba por heréticas las utopías que perseguían «hacer realidad la ausencia del pecado»⁹, los profetas de la sociedad de mercado no pueden permitir ideas que cuestionen el valor, la producción, el trabajo... Así como el cristianismo defendía la «gracia», el capitalismo defiende hoy la abstracción propia de su sujeto fetiche –la mercancía–, que no es otra que el dinero. Es por eso que

la moderna cultura de masas glorifica al mundo tal cual es, aun cuando se orienta por valores culturales perimidos. Los films, la radio, las biografías y las novelas populares tienen siempre el mismo estribillo: he ahí nuestra vía acostumbrada, he ahí la huella de lo grande y de lo que quisiera ser grande, he ahí la realidad tal cual es, tal cual debiera ser y tal cual será.¹⁰

1. R. Koselleck, *Historias de Conceptos...*, op. cit., p. 177.

2. F. Hinkelammert, op. cit., p. 6.

3. R. Koselleck, *Historias de Conceptos...*, op. cit., p. 182.

4. F. Hinkelammert, op. cit., p. 6.

5. El «Capítulo II. El marco categorial del pensamiento neoliberal actual» de la obra citada de Hinkelammert, se hace eco del artículo de Hayek que lleva ese mismo nombre: cf. Hayek Friedrich A. «La pretensión de conocimiento» en op. cit.

6. F. Hinkelammert, op. cit., p. 89.

7. F. A. Hayek, *Camino de servidumbre*, op. cit., p. 248.

8. Anselm Jappe, *Las aventuras...*, op. cit., p. 45.

9. R. Koselleck, *Historias de Conceptos...*, op. cit., p. 182.

10. M. Horkheimer, op. cit., p. 151.

Añadiríamos a esa lista de «elementos culturales» citados por Horkheimer, los espacios informativos y, especialmente, la publicidad. El anuncio descrito en el primer párrafo de este apartado se ajusta a las articulaciones ideológicas de la *Mediodicea*. El flamante coche es el perfecto fetiche, reificación del «valor», es decir, de la «mediación engañosa» que ya no responde a la «actividad social consciente», sino al «automovimiento del valor»¹. Se nos presenta *fantasmagóricamente*, concreción de un futuro abstracto por el que ya no tenemos que esperar. La publicidad invita a *elegir* un futuro que «ya está aquí», sólo tenemos que entender que somos «libres para elegirlo»; es ésta, sin duda, la forma de progreso más falaz, esa que no se promete sino que se asegura que ya *es en sí*. Por ello me detendré a continuación, aunque no sea con gran profusión, en uno de los muchos alegatos a favor de la idea de libertad en la sociedad de mercado: *Camino de servidumbre*; y es que a pesar del tiempo transcurrido desde su escritura, la hipótesis de Hayek todavía se ajusta al pensamiento legitimista del capitalismo.

El «sistema de precios libre» propuesto por Hayek, en oposición a las economías que practican un control sobre éste, requiere la «adaptación». Se trataría, literalmente, de un «mecanismo impersonal de transmisión de las informaciones importantes»² que debe dominar y no ser dominado. En definitiva, el valor ha de responder a la oferta y a la demanda, a la competencia de los individuos movidos por la racionalidad económica; pero las condiciones de un «mercado autorregulado», como ya advirtió Polanyi, sólo son posibles una vez integrados el trabajo y la tierra al mundo de las mercancías³; en otras palabras, se precisa por un lado «el temor de carecer de lo necesario en la vida» como por otro «la esperanza de obtener beneficios»⁴ para que el automovimiento del valor propio del capitalismo funcione; en otras palabras, se requiere una «voluntad particular» viciada. La precariedad resultante del mundo de la mercancía, de esas «fuerzas que ni entendemos ni podemos reconocer como decisiones de un ser inteligente»⁵, debe sin aceptarse; y es que, según Hayek, la impersonalidad del mercado es sólo aparentemente irracional:

es infinitamente más difícil comprender racionalmente la necesidad de someterse a fuerzas cuya acción no podemos seguir en su detalle, que acatarlas por el humilde temor que la religión, o incluso el respeto hacia las doctrinas de la economía, inspiren. Aun simplemente para mantener nuestra compleja civilización presente, sería necesario que todos los seres humanos estuviesen dotados de una inteligencia infinitamente superior a la que ahora poseen, si nadie hubiese de hacer cosas cuya necesidad no se le alcanzase.⁶

Se evoca una «razón general económica» —una «voluntad general»— inaccesible desde la vulgar lógica «economófoba»⁷. Sin la *gracia*, sin la fe que ilumina a la razón y le pone sus límites respecto a la «razón superior», es imposible entender que «Dios cuida de todo el universo, cuyas partes están perfectamente enlazadas, y de esto debe inferirse que ha tenido una infinidad de consideraciones, cuyo resultado le ha hecho estimar conveniente no impedir ciertos males»⁸. Evidentemente, Hayek no dota a la forma concreta del mercado capitalista de tal planificación (cosa que atribuiría al socialismo real), pero sí cree firmemente que, al igual que la verdad teológica para el

1. Anselm Jappe, *Las aventuras...*, op. cit., p. 59.

2. F. A. Hayek, *Camino de servidumbre*, op. cit., p. 81.

3. Cf. K. Polanyi, *El sustento del hombre*. Trad.: Ester Gómez Parro, ed. Capitán Swing, Madrid, 2009, pp. 64-67.

4. *Ibid.*, p. 65.

5. F. A. Hayek, *Camino de servidumbre*, op. cit., p. 248.

6. *Ibid.*, p. 248.

7. *Ibid.*, p. 246.

8. G. W. Leibniz, *Ensayos sobre la bondad de Dios...*, op. cit., p. 95.

cristiano, es algo que siempre ha existido¹ y que es la base del «mejor mundo posible». Así mismo, la profesión de fe del *homo æconomicus*, del creyente de todas las categorías abstractas del mercado —o de aquel que se abandone al respeto o al temor de lo desconocido—, es necesaria para el mantenimiento y desarrollo del libre mercado:

Fue la sumisión de los hombres a las fuerzas impersonales del mercado lo que en el pasado hizo posible el desarrollo de una civilización que de otra forma no se habría alcanzado. Sometiéndonos así, hemos contribuido día tras día a construir algo que es más grande de lo que cualquiera de nosotros puede comprender plenamente.²

El contraste del sistema empleado por Leibniz en su Teodicea con el pensamiento legitimista del libre mercado, cuidándose de comparaciones simplistas, ofrece mucha luz sobre una «cultura completa»³ actual cuya base no es otra que el fetichismo. Aunque esta pesquisa podría ampliarse mucho más, atenderé al menos a una noción común y reveladora: la libertad.

Para Leibniz, el *hombre* cae en el «mal de culpa» o «mal de pena» por un mal uso de la libertad que Dios le ha proporcionado. Y es que ni la «voluntad antecedente» —por la que Dios «tiende a dar la razón como un gran bien y a impedir los males»⁴— ni la gracia, aun estando presentes en el mundo y en las criaturas, impiden que este caiga «bajo el dominio del pecado»⁵. La sociedad de mercado también ha dispuesto «la mano invisible» y las «fuerzas de la competencia»⁶ apriorísticamente como medios para la buena práctica de la «libre competencia».

El libre albedrío no se entiende sin la gracia, que es una concesión hecha por naturaleza divina y que, a su vez, al llevar al «ejercicio excelente de las virtudes de la teología cristiana»⁷, perfecciona dicha naturaleza. La libertad liberal también precisa de su propia *gracia*, es decir, de la interiorización de los medios abstractos (producción, trabajo, mercancía, competencia... en última instancia, el capital) que le han sido entregados originalmente al individuo por la sociedad de mercado y de cuya asimilación y reproducción depende el perfeccionamiento de ésta. El pecado es para Leibniz consecuencia de un influjo externo (Satanás) que él «permite», pues si se da es porque entra «en la serie de cosas cuya elección ha sido exigida por la mayor perfección del universo»⁸. Para Hayek no es solo «la planificación» estatal el límite negativo, sino, especialmente, la amenaza de quienes desean el «final del hombre económico»⁹, pretensión *herética* que apunta «a la ruina de nuestra civilización»¹⁰; la mera propuesta de una sociedad guiada por una racionalidad no economicista constituye en sí misma el *pecado*. En la Teodicea, para evitar el «dominio del pecado»¹¹ (esclavitud de la concupiscencia), la mejor definición del libre albedrío es la de «siervo albedrío»¹²: la libertad alcanza donde alcanza la gracia, la servidumbre a Dios; el resto es esclavitud voluntaria. Para el perfecto liberal, la libertad es así mismo «libre servidumbre», en su caso no a

1. La «economofobia» como actitud propone el «*final del hombre económico*, el cual sugiere un cambio a partir de una situación que jamás ha existido y en una dirección en la que no nos movemos». F. A. Hayek, *Camino de servidumbre*, op. cit., p. 247.

2. *Ibid.*, p. 248.

3. K. Polanyi, *El sustento...*, op. cit., p. 64.

4. G. W. Leibniz, *Ensayos sobre la bondad de Dios...*, op. cit., p. 194.

5. *Ibid.*, p. 294.

6. F. A. Hayek, *Camino de servidumbre*, op. cit., p. 66.

7. G. W. Leibniz, *Ensayos sobre la bondad de Dios...*, op. cit., p. 100.

8. *Ibid.*, pp. 330-331.

9. F. A. Hayek, *Camino de servidumbre*, op. cit., p. 247.

10. *Ibid.*, p. 247.

11. G. W. Leibniz, *Ensayos sobre la bondad de Dios...*, op. cit., p. 294.

12. *Ibid.*, p. 294.

un objeto que es medio y fin (Dios), sino a un medio convertido en fin en sí mismo: el dinero, «y en consecuencia, el trabajo que es su sustancia»¹.

En el caso de la Teodicea, el «siervo albedrío» salva, se proyecta hacia un futuro más allá del tiempo del mundo, a un reino «que habrá de llegar». La «libre servidumbre» del capitalismo, sin embargo, no responde a una instancia objetiva superior que habrá de tomar forma a su debido tiempo, sino a la abstracción ya *reificada* en la mercancía y todos los medios a su servicio. El futuro es hoy, y en caso de que se tuviera que pensar en «el de mañana», la «libre competencia» está lejos de ser la causa del dudoso cumplimiento de

pseudoteorías acerca de la inevitable tendencia hacia el monopolio y por las impresiones nacidas de algunos acontecimientos muy difundidos, tales como la destrucción de las existencias de materias primas o la supresión temporal de inventos...²

Es buen momento para volver a insistir en que la propuesta de la «libertad de elección», cuya consecuencia en los países desarrollados es la ampliación exponencial del espacio de la mercancía, se nos aparece como la más engañosa de todas las filosofías de la historia. Como con otras tantas evidentes consecuencias de la lógica del capitalismo, no es ya posible seguir negando el cambio climático y el agotamiento de las materias primas energéticas de las que nos hemos hecho dependientes. Al margen de vaticinios cronológicos, desde el primer informe del Club de Roma allá por 1972 sobre *Los límites del crecimiento*, es un hecho que la ignorancia de «las consecuencias futuras» del crecimiento económico en favor de «la gratificación inmediata»³ nos sitúan, ya hoy, ante un panorama desalentador. El colapso, que será progresivo pero no por ello precisamente *amable*, ya lo estamos registrando desde hace años:

según Naciones Unidas, en 2006 el número de personas afectadas por desastres naturales se había triplicado en los diez años anteriores para alcanzar la cifra de 2.000 millones. Entre los factores que explican la irrupción de los refugiados medioambientales se cuentan, claro, la degradación de los suelos, el traslado de poblaciones rurales a medios urbanos, los efectos del cambio climático en forma de sequías –o, por el contrario, en la de precipitaciones muy intensas–, la escasez de agua y la manifestación repentina de los desastres naturales mencionados.⁴

A igual que las migraciones, el cambio climático se manifiesta ya en problemas de abastecimiento y expansión de enfermedades en los países más pobres –y menos responsables en la degradación medioambiental⁵–, mientras que la guerra por los recursos fósiles *baratos*, cada vez más escasos y con menor tasa de retorno energético, está detrás de gran parte de las guerras y de la inestabilidad de muchas regiones del planeta.

Para no extenderme en un campo que no es de mi competencia⁶, me referiré por último a un caso cercano en el tiempo y geográficamente que demuestra que cada vez existe mayor dificultad

1. Anselm Jappe, *Las aventuras...*, *op. cit.*, p. 70.

2. F. A. Hayek, *Camino de servidumbre*, *op. cit.*, p. 246.

3. Alexander King y Bertrand Schneider, *La primera revolución global. Informe del Consejo al Club de Roma*. Trad.: Adolfo Martín, ed. Círculo de lectores, Barcelona, 1991, p. 30.

4. C. Taibo, *Colapso. Capitalismo terminal, transición ecosocial, ecofascismo*. Ed. Los libros de la Catarata, Madrid, 2016, pp. 95-96.

5. «Baste con recordar que los ciudadanos estadounidenses emiten tres veces más CO₂ por persona que los europeos, y casi cien veces más que los habitantes de los países pobres». C. Taibo, *Colapso...*, *op. cit.*, p. 56.

6. Nada más tendría que aportar al análisis ya hecho en los extraordinarios textos existentes al respecto de la «crisis ecológica», de los cuales cito tres: Ramón Fernández Durán y Luis González Reyes, *En la espiral de la energía*, ed. Libros en Acción y Baladre, 2014; J. Riechmann, *El socialismo...*, *op. cit.*; C. Taibo, *Colapso...*, *op. cit.*

para encontrar materias primas energéticas: el intento frustrado de Repsol de obtener petróleo en las costas de las Islas Canarias. Que una petrolera invierta «164,7 millones de euros» y tenga que abandonar los sondeos porque no encuentre más que «trazas de gas irrecuperables para la industria»⁷ es sintomático. Significativo y esclarecedor es también que el presidente de la compañía se pronunciara, con las siguientes palabras, sobre las multitudinarias manifestaciones de la sociedad civil que se opusieron al proyecto: «lo que pasó en Canarias a mí me pareció una pena, me pareció tercermundista. Pensar que la modernidad pasa por no tener energía es tanto como insultar a los países emergentes que necesitan energía para crecer»⁸. Las declaraciones, al margen del elogio abstracto de la modernización y el crecimiento, han de ser contrastadas con el hecho de que tan sólo un 16% de las ventas de Repsol en 2016 fueron destinadas a países que no pertenecieran a la OCDE⁹, es decir, a esos «países *tercermundistas*» que tanto «*necesitan* la energía».

7. «Brufau: lo que pasó en Canarias con el petróleo fue tercermundista», art. en *La Provincia. Diario de las Palmas* [en línea], 16 de marzo de 2017 [fecha de consulta: 27 de agosto de 2017]. Disponible en: «<http://www.laprovincia.es/economia/2017/03/16/brufau-paso-canarias-petroleo-tercermundista/918630.html>»

8. *Ibid.*

9. El porcentaje ha sido extraído a partir de los datos sobre «ventas e ingresos por prestación de servicios» de la compañía en 2016, disponibles en PDF en: <http://www.informeannual.repsol.com/es/descargas/>

Conclusiones

Todo lo que hasta ahora he podido escribir en este trabajo, en definitiva, se refiere a un análisis de los supuestos relacionales e ideológicos que sostienen las *instituciones*¹ sociales de los países ejemplarmente capitalistas y de buena parte del resto. En la primera parte (pp. 4-28) he seguido, desde su nacimiento, dos ramas del pensamiento moderno de las que los arietes ideológicos del discurso dominante actual son claramente herederos. Por un lado, el ascenso de un racionalismo parcelario, avenido tanto a propuestas organicistas como mecanicistas, que ha acompañado las justificaciones racionales del Progreso. Por otro, la elaboración de una ética del «interés individual» fruto de la ascendencia de la burguesía y la expansión del liberalismo. Al estado presente de ambas tendencias, manifiestamente extremadas e incluso traicionadas, es a lo que he prestado atención en la segunda parte (pp. 30-44). En este sentido, el esfuerzo de Castoriadis a la hora de definir esta misma «significación imaginaria social» a la que yo me refiero, es digno de mención:

la emergencia de la burguesía, su expansión y su victoria final corre pareja con la emergencia, la propagación y la victoria final de una nueva «idea», la idea de que el crecimiento ilimitado de la producción y de las fuerzas productivas es *de hecho* la finalidad central de la vida humana.²

Pero según la propuesta de la *Mediodicea*, la complejidad de la configuración cultural de las sociedades citadas no podría explicarse con el estudio aislado de la formalización de un único «medio», ya sea éste la técnica, la producción, el trabajo, el ciudadano, u otro cualquiera. Más bien, el racionalismo propio de nuestras sociedades *occidentales* responde, ya sea a causa del «ascenso del racionalismo occidental por la expansión de la burguesía o a la inversa»³, a un conjunto de «formas ruinosas de mediación social»⁴ cuya causa y síntesis es la sociedad del capitalismo avanzado. No es que exista un sumatorio fortuito de nociones formalizadas que converjan en la colectividad, sino que se ha producido un desvestimiento general del hecho de la mediación, cuya relación con sus fines, sus límites, su materialidad, sus cualidades, sus consecuencias, o con los individuos que la ejercen, está siempre condicionada a la superación de un fuerte automatismo irracional. Según Lewis Mumford, esta disociación entre «forma» y «objeto» puede expresarse también en términos de «orden externo y caos interno. Progreso exterior y regresión interior. Racionalismo externo e irracionalidad interna»⁵.

1. «Instituciones» en el sentido amplio empleado por Castoriadis, a saber: *normas necesarias* de toda sociedad.

2. C. Castoriadis, «Reflexiones sobre «el desarrollo...», en *op. cit.*, p. 84.

3. *Ibid.*, p. 84.

4. Anselm Jappe, *Las aventuras...*, *op. cit.*, p. 190.

5. Lewis Mumford, *Arte y técnica* (1952). Trad.: Federico Corriente, ed. Pepitas de calabaza, Logroño, 2014, p. 44.

En mi exposición tampoco he querido decantarme por una causa exclusiva de dicho automovimiento y de su conservación; he mostrado, sin embargo, que los intereses de clase, el fetichismo y la alienación, incluso el espíritu ascético, deben considerarse conjuntamente en dicha tarea. En cualquier caso, parece que nos encontramos ante

una indudable inercia que facilita la pervivencia de ciertos enfoques y conceptos aun cuando aparezcan nuevos factores que acentúen o hagan menos tolerables las limitaciones que les son inherentes.¹

No he ocultado, por otra parte, que mi acercamiento es crítico y preocupado, precisamente por lo intolerable de esas «limitaciones» de la dinámica de comportamiento propia de la *Mediodicea*. Las prácticas de los hombres y mujeres bajo un modelo estructural semejante no son autónomas, no les permiten instituir su «propia ley»². La ligadura de la sociedad es «heterónoma»: «la auto-ocultación de la sociedad, el desconocimiento por parte de ésta de su propio ser como creación y creatividad le permite presentar su institución como fuera de alcance, como si escapara a su propia acción»³. Castoriadis entiende que «toda institución heterónoma de la sociedad ha sido, central y esencialmente, religiosa»⁴, algo que Jappe corrobora estableciendo un paralelismo entre la «mercancía» capitalista y el tótem de los aborígenes australianos estudiados por Durkheim:

Ese proceso de *proyección* [el de la hipóstasis del clan en el tótem, o en nuestro caso de la sociedad en la mercancía] no es consciente, y es el tótem, y no la sociedad, el que es considerado poderoso.⁵

El llamado, por tanto, sería el de abandonar la mediación de nuestro particular «maná», esas «fuerzas espontáneas» («de la competencia», «económicas», «del mercado», «impersonales»⁶) que no permiten la transición a una etapa histórica necesariamente más consciente. Es seguro que nunca será posible abandonar todo fetichismo o pensamiento mágico —de hecho, deberíamos temer esa pretensión—, pero hoy, con todo lo aprendido y los condicionamientos materiales de la humanidad y su entorno, debemos exigimos con mayor ánimo que nunca dar el paso hacia la construcción de sociedades que, al menos, no estén subordinadas a sus propios medios y a quienes los distribuyen.

Qué no es *salir* de este abismo.

Por si pudieran desprenderse conclusiones erróneas de todo lo dicho, cuestión en la que habría de reconocer mi parte de responsabilidad, me gustaría indicar qué *caminos* NO deben colegirse de mi exposición. Vaya por delante que en estas cuestiones que recomendaré *rehuir*, al igual que en el trasfondo general de mi trabajo, no hay más virtud que la repetición o, a lo sumo, la reelaboración.

1. J. M. Naredo, *op. cit.*, p. 30.

2. C. Castoriadis, «La institución de la sociedad y de la religión». Trad.: Alberto L. Bixio, en *Los dominios del hombre*, ed. Gedisa, Barcelona, 1994, p.191.

3. *Ibid.*, p. 190. Cuando a menudo se pretende superada esa dependencia, en el fondo no se deja de actuar conforme a nuevas abstracciones del hecho y la interacción social así como del individuo. Trataré de ello más adelante (p. 53).

4. *Ibid.*, pp. 190-191.

5. Anselm Jappe, *Las aventuras...*, *op. cit.*, p. 188.

6. Son todos apellidos con los que Hayek acompaña a esa *fuerza* a la que, «humildemente», debemos abandonarnos. Cf. *Camino de servidumbre*, *op. cit.*

Acabar con el capitalismo no es salir del neoliberalismo. Es indudable que la fase del capitalismo avanzado que reconocemos en ese sustantivo, «neoliberalismo», está alimentando tensiones, daños irreversibles y un ataque a la vida, tanto en su condición existencial como cualitativa, sin precedentes. Pero si la crítica acaba en el neoliberalismo,

el capitalismo transformado en «social», «democrático», «humano» e incluso «ecológico» por un esfuerzo secular puede volver a transformarse en capitalismo sin más adjetivos; un sistema fetiche ciego, dispuesto a devorarlo todo para asegurar su supervivencia.¹

Podemos centrarnos en recuperar derechos arrasados por el neoliberalismo, pero sin eliminar la sujeciones a las que nos somete su *hermano mayor*, acaso sigamos sin ver claramente que el derecho de decidir sobre la organización social es el único verdaderamente emancipador, aquel que está por encima de todos los demás, especialmente de los *nuevos derechos* que la alienación capitalista ha ido inoculando en los individuos, como por ejemplo, el «derecho a tener coche propio» –*necesidad* derivada de la carencia de autonomía social para decidir cómo, dónde y quiénes desarrollan qué actividad (*trabajo*), que el racionalismo capitalista ha convertido en *derecho*–.

Salir del capitalismo. Hay una alternativa histórica que se ha propuesto dicho fin: el socialismo. Como he advertido, el cuerpo teórico de Marx puede ser una gran herramienta para imaginar los fundamentos de una salida efectiva del panorama liberal, pero su comprensión y puesta en práctica por el llamado «socialismo real» o la «socialdemocracia» (tanto la vieja como la nueva), no es en absoluto el fin que deseamos.

No es éste lugar para valorar en su justa medida las luces y sombras de la Unión Soviética, pero sí para recuperar esa reprobación de Benjamin a *El programa de Gotha* y sus seguidores que tomó forma bajo el mando de Stalin. En él, el pensador berlinés se muestra preocupado por «la concepción del marxismo vulgar» respecto al trabajo, la cual «sólo está dispuesta a percibir los progresos del dominio sobre la naturaleza, no los retrocesos de la sociedad»². Walter Benjamin, en realidad, tan sólo siguió a Marx, que fue el primero en quejarse de *Gotha*, el cual pasaba por alto que «en la medida en que el trabajo se desarrolla socialmente, convirtiéndose así en fuente de riqueza y de cultura, se desarrollan también la pobreza y el desamparo del obrero, y la riqueza y la cultura de los que no trabajan»³. Mientras el trabajo esté sujeto al valor, a relaciones viciadas de producción y propiedad que puedan cambiar pero no desaparecer, cualquier exaltación de éste contribuye a mantener lo que el mismo Marx llamó «maldición social»⁴. Bien podríamos pasar de la «sociedad burocrática de consumo dirigido»⁵ a la «sociedad burocrática de trabajo planificado», ambas basadas en la dependencia de un trabajo abstracto reproducido, según el caso, por la *publicidad* o por el *realismo socialista*.

También será importante recalcar que la revisión y propuesta de cancelación de las viciadas formas de mediación estudiadas no se opone a otras formas de mediación. Lo que en todo momento he tratado de poner en evidencia no son los medios en sí, sino si encubramiento a fines en sí mismos, detrás de los cuales ya no existiría «ninguna meta racional en sí»⁶. El problema está en que los medios –y aquí el medio que mejor clarifica mi argumento es «la mercancía» (material o

1. Anselm Jappe, *Las aventuras...*, op. cit., pp. 207-208.

2. W. Benjamin, *Tesis sobre el concepto de historia*, op. cit, tesis XI.

3. K. Marx, *Crítica al programa de Gotha*. Editor Ricardo Aguilar, Guadalajara, 1971, p. 15

4. *Ibid*.

5. H. Lefebvre, op. cit, pp. 20, 22, 58, 86, 138.

6. M. Horkheimer, op cit., p. 18.

inmaterial)–, responden por encima de todo a la generación de valor, es decir, son empleados en el terreno de la competencia, espacio éste donde no cabe en absoluto la posibilidad de pensar en la auto-institución de lo colectivo. Es necesario, pues, recuperar la «relación medios-fines». No será siempre posible asegurar la sensatez de los fines, seguirán existiendo nociones de *necesidad* enfrentadas, pero al menos podremos articular una racionalidad concreta basada en retos sin precedentes.

El utilitarismo tampoco debe ser eliminado, cosa de la que, por otro lado, no tenemos precedentes¹. Al contrario, pensar sin engaños y objetivamente en la utilidad de nuestros actos, de nuestro trabajo concreto, de los procesos sociales, se revela más bien hoy día como un revulsivo contra «los valores impuestos por la sociedad mercantil, las exigencias creadas por el dinero, la valorización del trabajo, la dicha prometida por la mercancía y el culto al éxito y la eficacia»². Por ejemplo, partiendo de una racionalidad nueva, ninguna contradicción habría en anteponer el uso utilitario de la bicicleta, en nuestro día a día, al del coche privado. Esta consideración nos ayudará a alejarnos, por ejemplo, de esa *contracultura* cuya

finalidad es expresar la conciencia, demostrar la conciencia, alterar la conciencia, aumentar la conciencia, ampliar la conciencia, todo menos objetivar la conciencia[.]³

porque para estas respuestas estéticas y pseudo-moralistas

la razón es una invención del complejo militar-industrial. Hay que acabar con ella lo mismo que con la «pasma».⁴

El exponente tipo de la *contracultura*, mientras nos propone el primitivismo y la simplificación, trabaja de escaparartista para IKEA aportándole a la corporación su *estilo artístico*, reconocido por el mercado, el *establishment* cultural y, por supuesto, por el «público». En sus ratos libres, sin embargo, será tan capaz de «llamar a la *revolución*» como de elaborar reflexiones *filosóficas* según las cuales «la pobreza es, después de todo, un estado mental»⁵. Y es que la llamada contracultura coincide, en un aspecto no poco importante, con la cultura de la *Mediodicea*: ambas son «doctrinas que impiden a la gente comprender las causas de su existencia social»⁶.

Al hilo de lo dicho, conviene aquí advertir de lo inconveniente de puntos de vista simplificadores o, lo que es lo mismo, idealmente esperanzados. La historia ha dado muestras suficientes de que «en las sociedades complejas el encaramiento de los problemas que se presentan necesita de una complejidad aún mayor, con el consiguiente consumo de nuevos recursos, en una espiral desoladora»⁷. Esto no quiere decir que nos tengamos que entregar con las manos en alto a modos de vida complejos en los que apenas tenemos nada que decir, opción a la que tristemente nos ha invitado algún filósofo posmoderno:

1. En palabras de Horkheimer: «tal concepto de razón [el objetivo] no excluía jamás a la razón subjetiva, sino que la consideraba una expresión limitada y parcial de una racionalidad abarcadora, vasta, de la cual se deducían criterios aplicables a todas las cosas y a todos los seres vivientes. El énfasis recaía más en los fines que en los medios».

Ibid., p. 16.

2. Anselm Jappe, *Las aventuras...*, *op. cit.*, p. 229.

3. Marvin Harris, *op. cit.*, p. 209.

4. *Ibid.*, p. 209.

5. *Ibid.*, p. 217.

6. *Ibid.*, p. 219.

7. C. Taibo, *Colapso...*, *op. cit.*, p. 33.

Lo que se esboza, de esta manera, como un horizonte para tu siglo es el aumento de la complejidad en la mayoría de los dominios, incluso en los “modos de vida”, en la vida cotidiana. Por ello, se percibe que hay una tarea decisiva: hacer que la humanidad esté en condiciones de adaptarse a unos medios de sentir, de comprender y de hacer muy complejos, que exceden lo que ella reclama.¹

La adaptación a los «medios de sentir» y «de comprender» de la progresiva complejización se traduce en un rechazo a los «objetos del sentir» y «del comprender», es decir, es un ataque contra el sentimiento y la comprensión misma: la *barbarie*². La complejidad, que efectivamente tiene un componente inercial, depende sin embargo de las formas de la sociedad misma. Como señalan Ramón Fernández Durán y Luis González Reyes, «la rapidísima escalada de complejidad ha sido especialmente» cierta

tras el nacimiento de las sociedades basadas en la dominación. Sin una apropiación creciente de energía, esta evolución humana hubiera sido simplemente imposible.³

Por otro lado, y sin caer en *utopías solipsistas*, nada impide que cada uno de nosotros pueda tomar las medidas que estén a su alcance para reducir la complejidad y contribuir, a fin de cuentas, a una vida menos miserable para sí mismo y para sus semejantes⁴. Lo que debemos proponer no es, por tanto, complejidad o simplicidad, sino autonomía o dominación, fetichismo o razón, irracionalidad o conciencia objetiva.

Qué proponer.

En lo que sigue no pretendo hacer una relación de opciones encadenadas que apunten fehacientemente hacia la construcción de un modo de comprensión de la realidad alejado de la *Mediodicea*. Aportar un sistema resolutivo y eficaz para revertir la situación no está a mi alcance, y diría que deberíamos desconfiar de quien se creyera en posesión de tal herramienta. Ninguna solución mágica podremos encontrar a las amenazas por venir y a la injusticia presente. En cambio, debemos confiar en que sólo la sociedad en su conjunto, asumida su necesidad de romper las ataduras materiales e inmateriales que la someten, podrá postular su propio *rumbo*. En ese sentido, me limitaré a arrojar, con la cautela de quien tiene todavía muchas preguntas y no tantas respuestas, ciertas propuestas –de nuevo *robadas*– al debate sobre «la otra dirección». Algunas, al calor de sus contrarias, ya han surgido con anterioridad, por lo que no insistiré más en ellas.

1. J. F. Lyotard, *La posmodernidad...*, op. cit., p. 99.

2. El término «barbarie» es un lugar común tan aristado que conviene no utilizarlo a la ligera, pero si lo empleo aquí es porque es con el que Lyotard designa la pretensión de «simplificación». Habría que distinguir, en primer lugar, entre «simplismo», «sencillez», «razonabilidad», «proporcionalidad»... El análisis del autor es, sin embargo, maniqueo y reductivo, como lo demuestran sus duplas: «simplismo-complejización», luego, «barbarie-civilización». Cf. J. F. Lyotard, *La posmodernidad...*, op. cit., pp. 99-100.

3. Ramón Fernández Durán y Luis González Reyes, *En la espiral de la energía*. Ed. Libros en Acción y Baladre, 2014, p. 21.

4. Como ya he señalado en alguna ocasión, el impacto del desarrollo y de la *complejidad* tiene un reparto desigual en el planeta. Hay que reconocer que las potencias *occidentales* han alcanzado niveles de consumo de energía y recursos (*inputs*), así como de emisiones (*outputs*), que los *países del sur* ni siquiera imaginan. Sólo teniendo en cuenta que esta situación de los países más desarrollados se ha dado en gran parte a costa de la explotación de las materias primas del resto y gracias a su necesaria subordinación, es como debe entenderse la frase a la que alude esta nota.

Existe, cuestión en la que se ha centrado este trabajo, una articulación del hecho social que reposa sobre un *racionalismo* apellidado *económico* o *técnico*. Lo que se quiere decir con esto no es que las consideraciones económicas o técnicas rigen la institución de la comunidad, sino que lo hacen sus perversiones formales y maximizadoras: el *economicismo* y el *tecnicifismo*. La economía, como administración racional (*nomos*) del espacio común (*oikos*), tiene poco que ver con la gestión interesada del fetichismo y la alienación por parte de las clases productoras a la que hoy asistimos. Así mismo, la técnica, que podemos entender en un sentido amplio como la «capacidad de crear», no implica necesariamente la obsesión por el producto y la mercancía, obsesión que en última instancia responde a la generación de valor y a la acumulación de capital (luego, *economicismo*). Cuando Aristóteles escribía que «el arte del albañil no tiene otro objeto que la casa»¹, concebía el trabajo en su forma concreta, es decir, en relación a su valor de uso. Aunque no negaba la propiedad (entonces esencialmente inmobiliaria), no concebía que ésta y su valor de cambio

pudiera ser ni remotamente parte esencial de la ciudad, por más que de la propiedad formen parte como elementos seres vivos. La ciudad no es más que una asociación de seres iguales, que aspiran en común a conseguir una existencia dichosa y fácil.²

El proyecto colectivo eudemonista del que habla Aristóteles no está en absoluto detrás del movimiento del valor; es más, detrás del capitalismo no hay ningún proyecto. Como ya señaló Horkheimer, «el individualismo es la esencia misma de la teoría y la praxis del liberalismo burgués que ve el progreso de la sociedad [precisamente] en el efecto recíproco automático de los intereses divergentes en un mercado libre»³. La injusticia y la atomización de los individuos son causas y consecuencias del racionalismo económico, y por eso cualquier alternativa a la sociedad de mercado pasa por fundarse en una racionalidad opuesta a la irracionalidad que atenta contra los trabajadores de ambos hemisferios, contra la mujer, contra la vida cotidiana y contra el ecosistema. La respuesta habrá de pasar por el socialismo sí, pero no por ése que

deja al pueblo trabajador completamente desarmado frente a los abusos de una burocracia cada vez más corrupta que, proliferando desmesuradamente como las células de un tumor canceroso, acaba por ahogar con sus tentáculos el dinamismo y las ilusiones de todo un pueblo.⁴

Las palabras son de Félix Carrasquer, testigo presencial de las colectividades aragonesas de 1936. Nos guste o no, hoy estamos sujetos a una mediación complejísima que poco o nada tiene que ver con aquellas experiencias eminentemente agrarias, pero sus modelos de comportamiento a buen seguro no han desaparecido de la *naturaleza* humana:

entre artesanos y campesinos se practicaba también la ayuda mutua. En invierno, cuando los trabajos del campo exigen menos asiduidad, algunos campesinos cooperaban con albañiles y otros artesanos en tareas útiles, mientras que en la época de recolección, albañiles, carpinteros, sastres y hombres de otros oficios ayudaban a los compañeros del campo para que una tormenta u otro riesgo no estropeará la cosecha. Como se tenía conciencia de que todo era de todos, el apoyo mutuo se practicaba con la mayor naturalidad.⁵

1. Aristóteles, *La política*, op. cit., p. 128.

2. *Ibid.*, p. 128.

3. M. Horkheimer, op. cit., p. 148.

4. Félix Carrasquer, *Las colectividades de Aragón*. Ed. Descontrol, Barcelona, 2016, p. 39.

5. *Ibid.*, p. 37.

Desde la Comuna de París, la celebración de los «premios de consolación» como si de victorias se trataran fue cada vez más advertida y criticada. Kropotkin, por caso, encontró que la superación del absolutismo por el parlamentarismo era el paso de «una sociedad fundada en la servidumbre» a otra «basada en el salario y en la explotación de las masas por los detentadores del capital»¹. En definitiva, el horizonte libertario habrá de seguir presente, pero para abordar problemas del siglo XXI, con sociedades heteróclitas que habitan un *mundo lleno, dentro de la biosfera natural y en la tecnosfera creada por el ser humano*², sin duda debe ser trascendido por los aportes de nuevas racionalidades acordes a nuestra coyuntura.

Jorge Riechmann nos habla de «tres cajas de herramientas»³ para una nueva «racionalidad ecológica». Una de ellas (*la tercera*) podría remitir tanto a las experiencias colectivistas populares como a las culturas indígenas: la «ecosofía»⁴. Las otras dos, como salida al *cientificismo*, nos invitan precisamente a abrazar la ciencia:

el *enfoque de la complejidad* es un medio de concebir la racionalidad ecológica —con base científica en la teoría de la evolución y la teoría de sistemas—. Una segunda «caja de herramientas» la constituyen las nociones de valor con base termodinámica que propone la economía ecológica —con base científica en la “bioeconomía” de Georgescu-Roegen—. ⁵

Pero para no dilatar más este trabajo, citaré la noción más comprensible a la luz de todo lo leído anteriormente en este texto y, a su vez, una de las más clarificadoras: la de la «racionalidad acotada»⁶. Mientras la *racionalidad maximizadora*, fundamento de la economía neoclásica, tendría su objeto en la maximización de valores —a menudo la simple acumulación de valores de cambio—, la racionalidad acotada «se propone la satisfacción»⁷ de los valores. La reflexión de Riechmann sobre la racionalidad acotada, que recurre a referentes como Herbert Simon o Javier Echevarría y J. Francisco Álvarez, se nos muestra especialmente potente como contestación de dos supuestos de la *Mediodicea*: la aceptación acrítica del valor y el desprecio de los límites de estos en favor de la maximización.

Echeverría insiste, creo que con buen criterio, en que esta racionalidad acotada, que incorpora la autolimitación dentro de sí, que opera con ponderaciones de los diferentes valores que se trata de cohonestar, es —al contrario que la racionalidad maximizadora— la base adecuada para la sustentabilidad ecológica (o para el desarrollo sostenible de la tecnociencia, pongamos por caso).⁸

Esta nueva razón, que se deriva de un reconocimiento reactivo de la creciente complejidad —social, política, económica, energética, ecológica...—, no puede proponerse sin el acompañamiento de otra racionalidad, la «dialéctica». La recuperación de los fundamentos objetivos de la razón y la conciencia hace necesaria, con Castoriadis, la búsqueda de sociedades más «autónomas», objetivo al que llegar por la impugnación de las instituciones concretas y abstractas que nos gobiernan.

1. Kropotkin, *La conquista del pan* (1892). Trad. León Ignacio, ed. Libros de Anarrés, Argentina, 2005, pp. 64-65.

2. J. Riechmann, «Hacia una teoría de la racionalidad ecológica», versión revisada del segundo capítulo de *La habitación de Pascal. Ensayos para fundamentar éticas de suficiencia y políticas de autocontención*, ed. Los libros de la Catarata, Madrid, 2009, p. 3.

3. *Ibid.*, p. 21.

4. *Ibid.*, p. 21.

5. *Ibid.*, p. 21.

6. *Ibid.*, p. 8.

7. *Ibid.*, p. 8.

8. *Ibid.*, p. 9.

Resuena un opción que, sin haber sido suficientemente atendida, cuenta ya con una tradición de pensamiento: el «ecosocialismo». Al contrario, si la propuesta es *la adaptación al aumento de complejidad y a sus medios* (Lyotard), bien podemos rendirnos a nuestros próceres:

la «clase política» deberá, debe ya, contar con esta exigencia [la dirección en la adaptación a la complejidad] si no quiere caer en desuso o arrastrar a la humanidad en su caída.¹

Nada más urgente que alejarnos de esa idea de que todos nuestros problemas podrán ser solucionados por una clase política corrupta y al servicio de las oligarquías económicas, pero sin caer por ello en el *descanso* de la idealización de la autogestión, siempre a un paso de la *autosugestión*:

en la práctica, la ideología de la participación permite obtener al menor costo la aquiescencia de personas interesadas e implicadas. Después de un simulacro más o menos extremado de información y actividad social, vuelven a su tranquila pasividad, a su retiro. No está claro que la participación real y activa tenga ya un nombre. Se denomina *autosugestión*. Lo cual plantea otros problemas.²

No se trata de abandonar toda interacción social sujeta a fines colectivos. Al contrario, lo que debemos reconocer en las palabras de Lefebvre son los límites de esa aspiración «colectiva», el fondo parcelario de eso que denominamos «lo común». La *isegoría*, ése ideal que a menudo está detrás de nuestros empeños de reunión, nació y se desarrolló con la exclusión de una gran mayoría de la sociedad (mujeres, esclavos y metecos), y pese a la forma sustancialmente modificada de nuestra democracia respecto a la griega, sólo una pretensión idealista puede llevarnos a creer que nuestras nuevas *ágoras*, las del 15M, representan la confluencia *dialógica* de toda la sociedad en su conjunto —y con esto no persigo desprestigiar al movimiento, sino analizarlo—. Así mismo, el escenario de competencia comunicacional y el marco teórico están a menudo tan determinados que si la exclusión no se da *de iure*, se dará *de facto* debido a la obligación a intervenir conforme a «pertinencias» y no a «pertenencias»³. Ese «ente en cierto modo celestial que se supone que está destinado a interpelar y ser interpelado por el Estado y por los demás en función no de quién es, sino tan solo de lo que hace y le pasa»⁴, es «la fetichización del individuo que representa la figura abstracta del ciudadano»⁵. El «ciudadanismo», fruto de una sociedad intrínsecamente conflictiva y jerarquizada, propone en el fondo «la reforma ética y estética del capitalismo»⁶, no su superación.

Con lo dicho apenas he podido rozar la superficie de un panorama que, no es difícil advertirlo, no resiste fórmulas fáciles ni horizontes salvíficos. Queda pendiente la tarea histórica de incinerar definitivamente el «cúmulo de ruinas»⁷ del progreso, no para olvidarlo sino para evitar el tufo que aún proyecta en nuestro presente. En algún momento habremos de reconocer la íntima relación entre progreso y decadencia, encarar la segunda ley de la termodinámica. No tomar medi-

1. J. F. Lyotard, *La posmodernidad...*, op. cit., p. 100.

2. H. Lefebvre, *El derecho a la ciudad* (1968). Trad.: J. Conzález Pueyo, ed. Península, Barcelona, 1978, p. 121.

3. M. Delgado, *Ciudadanismo...*, op. cit., p. 29.

4. *Ibid.*, p. 31.

5. *Ibid.*, p. 31.

6. Se trata, literalmente, del subtítulo de la obra de Manuel delgado citada en este trabajo: *Ciudadanismo...*, op. cit.

7. W. Benjamin, *Tesis sobre el concepto de historia*, op. cit., tesis IX.

das será asumir la *Mediodicea*, que, sería un suicidio seguir negándolo, constituye un nuevo gran relato de legitimación, acaso resultante de lo «debilitado» y lo «envejecido»¹ de los viejos conceptos de *ayer*.

Esa «*simpatía* rayana en el entusiasmo»², esa reacción colectiva a los grandes acontecimientos que para Kant constituía el signo del progreso, ha cruzado con el *selfie* el umbral, la *raya* que lo separaba del entusiasmo a secas, y se ha convertido en un fanatismo nada excepcional. Fanatismo no porque la costumbre de la auto-foto esté despojada de toda *espera* providencial o progresista (que lo está, como de cualquier otra), sino porque «lo único que reproduce es el vacío»³. Antes de la aparición de los *teléfonos inteligentes*, Lefebvre había encontrado en la publicidad, en «ese rostro iluminado por tal o cual objeto»⁴, que «el terror es el reverso de la sonrisa»⁵. El éxito del *selfie* refleja el triunfo de la mercancía, una gloria que se legitima por su capacidad aparente de condensar cualquier fin en cualquiera de sus medios. Aparentemente, claro, pues tanto al capitalismo como al *selfie*, «si se les da la vuelta, uno se topa con reversos recubiertos de heridas y sangrantes»⁶.

Pero no todo está perdido. Aunque «la sociedad parece cerrarse a veces ante nosotros, alrededor de nosotros... Esta clausura es sólo aparente»⁷. Debemos invertir ese aprendizaje del que habla Löwith, el de «esperar sin esperanza»⁸. «Esperanza sin espera», propondríamos, sin espera mística ni contemplativa. Riechmann sugiere lanzarnos a la «acción desde la finitud humana: sin resignación, sin desencanto y sin dejar de llamar mierda a la mierda»⁹. Nos quedamos con esa propuesta realista.

1. «Nuestros conceptos [los del pensamiento histórico moderno] se han debilitado y han envejecido tanto que no podemos esperar de ellos ningún sostén». K. Löwith, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Trad.: Norberto Espinosa, ed. Katz, Buenos Aires, 2007, p. 16. El contenido entre corchetes no figura en la edición citada, es una aclaración propia.

2. I. Kant, «Replanteamiento...», en *op. cit.*, p. 202.

3. Byung-Chul Han, *La expulsión...*, *op. cit.*, p. 45.

4. H. Lefebvre, *Contra los tecnócratas*, *op. cit.*, p. 87.

5. *Ibid.*, p. 88.

6. Byung-Chul Han, *La expulsión...*, *op. cit.*, p. 45.

7. H. Lefebvre, *Contra los tecnócratas*, *op. cit.*, p. 58.

8. K. Löwith, *Historia del mundo y salvación...*, *op. cit.*, p. 15.

9. J. Riechmann, *Ética extramuros*, *op. cit.*, 441.

UNA BRIZNA DE HIERBA*

Me pides un poema.
Te ofrezco una brizna de hierba.
Dices que no basta.
Me pides un poema.

Te digo que esta brizna de hierba servirá.
Se ha vestido de escarcha.
Es más inmediata
que otra imagen creada por mí.

Dices que no es un poema.
Es una brizna de hierba y la hierba
no es suficiente.
Te ofrezco una brizna de hierba.

Te indignas.
Dices que es demasiado fácil ofrecer hierba.
Dices que es absurdo. Cualquiera puede ofrecer hierba.
Me pides un poema.

Y por eso te escribo un poema de cómo una brizna de hierba
es cada vez más difícil de ofrecer,
y de cómo al volverte más rígida
una brizna de hierba resulta
más difícil de aceptar.

* Brian Patten, en *Antología*. Trad.: Joaquina González-Marina, ed. Plaza & Janés, Barcelona, 1975, p. 125.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES Y MONOGRAFÍAS

- ✧ Aristóteles, *La política*. Trad.: Patricio de Azcárate, ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1962.
- ✧ W. Benjamin, *Tesis sobre el concepto de historia* (1939-1940), ed. y trad. Bolívar Echevarría, Chile.
- ✧ Manuel Delgado, *Ciudadanismo. La reforma ética y estética del capitalismo*. Ed. Los libros de la Catarata, Madrid, 2016.
- ✧ F. A. Hayek, *Camino de servidumbre* (1944). Trad.: José Vergara, ed. Alianza, Madrid, 2007.
- ✧ F. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*. Ed. San José, Costa Rica, 1984.
- ✧ A. Hirschman, *Las pasiones y los intereses* (1977). Trad.: Joan Solé, ed. Capitán Swing, Salamanca, 2014.
- ✧ T. Hobbes, *De Cive* (1642). Trad. prólogo y notas: Carlos Mellizo, ed. Alianza, Madrid, 2016.
- ✧ T. Hobbes, *Leviatán* (1651). Trad.: Carlos Mellizo, ed. Alianza, Madrid, 2014.
- ✧ M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental* (1967). Trad.: H. A. Murena y D. J. Vogelmann, ed. Sur, 1973.
- ✧ F. Jameson, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado* (1984). Trad.: José Luis Pardo Torío, ed. Espasa Libros (sello Paidós Studio), Barcelona, 2015.
- ✧ Anselm Jappe, *Las aventuras de la mercancía*. Trad.: Diego Luis Sanromán, ed. Pepitas de calabaza, Logroño, 2016, p. 210.
- ✧ R. Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*. Trad.: Faustino Oncina Coves, ed. Pretextos, Valencia, 2003.
- ✧ R. Koselleck, *Historias de Conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Trad.: Luis Fernández Torres, ed. Trotta, Madrid.
- ✧ H. Lefebvre, *Contra los tecnócratas* (1967). Trad.: Serafina Warschaver, ed. Granica, Buenos Aires, 1973.
- ✧ G. W. Leibniz, *Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal* (1710). Tr. y notas: Patricio Azcárate, ed. Biblioteca nueva, Madrid, 2014.
- ✧ J. F. Lyotard, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber* (1979). Trad.: Mariano Antón Rato, ed. Cátedra, Madrid, 1987.
- ✧ J. F. Lyotard, *La posmodernidad explicada a los niños* (1982-1985). Trad.: Enrique Lynch, ed. Gedisa, Barcelona, 1987.
- ✧ N. de Maquiavelo, *Il principe* (1513), ed. Akal, Madrid, 2010.
- ✧ T. Moro, *Utopía* (1518). Trad.: Pedro Rodríguez Santidrián, ed. Alianza, Madrid, 1984.

- ✧ José Manuel Naredo, *La economía en evolución* (1987). Ed. Siglo XXI, Madrid, 2015.
- ✧ Lewis Mumford, *Arte y técnica* (1952). Trad.: Federico Corriente, ed. Pepitas de calabaza, Logroño, 2014.
- ✧ Jorge Riechmann, *El socialismo puede llegar sólo en bicicleta*. Ed. Los libros de la Catarata, Madrid, 2012, p. 28
- ✧ C. Taibo, *Colapso. Capitalismo terminal, transición ecosocial, ecofascismo*. Ed. Los libros de la Catarata, Madrid, 2016.
- ✧ M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Trad.: Luis Legaz Lacambra, ed. Sarpe, Madrid, 1984.

ANTOLOGÍAS Y RECOPIACIONES DE TEXTOS

- ✧ C. Castoriadis, en *Escritos políticos. Antología*. Trad.: Xavier Pedrol, ed. Los libros de la Catarata, Madrid, 2005.
- ✧ V. Considerant, *Principios del Socialismo* (1847) y Marx-Engels, *Manifiesto Comunista* (1848). Ed. Júcar, Madrid, 1981.
- ✧ I. Kant, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. Ed. Cátedra, Madrid 2009 (2005).
- ✧ Marx, Engels y Lenin, *La Comuna de París*. Ed. Akal Básica de Bolsillo, Madrid, 2015 (2011).

ARTÍCULOS

- ✧ José Luis Mirete Navarro, «Kant y T. Hobbes: Pacto social y posibilidad de resistencia al poder político», en *Anales de derecho* nº9, Universidad de Murcia (1986).
- ✧ J. M. Keynes, *Essays in Persuasion* (1930), ed. W. W. Norton & Co, New York, 1963. Trad.: De Josseline Jara, Luisa Montes Ruiz & Estrella Ruiz Martín, 10/2016. Revisión de José Pérez de Lama, en *Arquitectura contable* [en línea]. 23 de octubre de 2016 [fecha de consulta: 31 de julio de 2017]. Disponible en: <https://arquitecturacontable.wordpress.com/2016/10/23/posibilidades-economicas-de-nuestros-nietos-j-m-keynes-1930/>
- ✧ J. Riechmann, «Manuel Sacristán, pionero del ecosocialismo», en *Encrucijadas. Revista crítica de ciencias sociales*, vol 11, 2016, p. 3.