

El Estado en disputa

**Frente a la contraofensiva neoliberal
en América Latina**

***Julio Peña y Lillo E.
Jorge Polo Blanco
(Editores)***

EDICIONES
CIESPAL

2018

P419

Peña y Lillo E., Julio

Polo Blanco, Jorge

El Estado en disputa. Frente a la contraofensiva neoliberal en América Latina /

Peña y Lillo E., Julio y Polo Blanco, Jorge (eds.). Quito: Ediciones CIESPAL, 2018

1. CIENCIAS SOCIALES 2. POLÍTICA 3. NEOLIBERALISMO 4. ESTADO 5. AMÉRICA LATINA

I. Título II. Autor

1era edición, Quito: Ediciones CIESPAL, 2018

Colección: Ciencias Sociales y Políticas, N° 2.

Tiraje: 300 ejemplares

N° de páginas: 198

Tamaño: 15, 5cm x 21cm

ISBN: 978-9978-55-174-5

Derechos de autor: 52796

Impreso en Ecuador / Printed in Ecuador

© 2018, primera edición, CIESPAL

© 2018, Julio Peña y Lillo, Jorge Polo Blanco

Ediciones CIESPAL

Centro Internacional de Estudios Superiores

de Comunicación para América Latina

Av. Diego de Almagro N32-133 y Andrade Marín • Quito, Ecuador

Teléfonos: (593 2) 254 8011

www.ciespal.org

<http://ediciones.ciespal.org/>

Equipo editorial

Coordinación editorial

Francesco Maniglio / Gabriel Giannone

Asistente de edición

José Morán

Revisión de texto

Noemí Mitter / Ana María Cuesta

Maquetación

Oscar Padilla



Ilustración de cubierta:

Santiago Mejía Rivadeneira



Los textos publicados son de exclusiva responsabilidad de sus autores.

Atribución-SinDerivadas
CC BY-ND

Atribución-SinDerivadas 3.0 Ecuador
CC BY-ND 3.0 EC

Attribution-NoDerivatives 4.0 International
CC BY-ND 4.0

Esta licencia permite la redistribución, comercial o no comercial, siempre y cuando la obra no se modifique y se transmita en su totalidad, reconociendo su autoría y sus ediciones anteriores.

Índice

9 Prólogo

Las configuraciones del postneoliberalismo y sus peligros
en el nuevo siglo

Luis Arizmendi

21 Presentación

El Estado en disputa frente a la contraofensiva neoliberal

Julio Peña y Lillo E.

31 No es una máquina sin fisuras, es un campo de batalla.

El paradójico rol del Estado en la era del autoritarismo
de mercado

Jorge Polo Blanco

65 El Estado ritual: imaginarios, mitos y defensa de lo político común

Eleder Piñeiro Aguiar

89 Sobre resistencia estética o qué es pensar de manera política

Cristina Morales Saro

115 Cuerpos políticos para teorías instituyentes: hacia un feminismo de Estado en los márgenes fuera de lo instituido

Alejandra Bueno de Santiago

139 La política desde abajo. El Devenir-Estado como expresión de la estructuración del *demos*

Miguel Alfonso Bouhaben

163 Las amenazas de la tendencia neoautoritaria en el siglo XXI

Luis Arizmendi

Prólogo

Las configuraciones del postneoliberalismo y sus peligros en el nuevo siglo

Luis Arizmendi

En este último tiempo, América Latina ha visto desarrollarse golpes de Estado *blandos*, es decir, un nuevo tipo de golpe de Estado sostenido por la ofensiva estratégica entre el Poder Judicial y los *Mass Media* como Cuarto Poder, en diáfano contraste con los golpes del siglo xx basados en la articulación de la *manu militari* y fuerzas políticas clave dentro del Poder Legislativo. Dentro de esta coyuntura, es sumamente positivo que, desde el Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina, CIESPAL, se produzca una obra como esta, coordinada por Julio Peña y Lillo E. y Jorge Polo Blanco, para estimular el análisis de fondo del Estado en disputa: lo público, lo privado y lo común frente a la contraofensiva neoliberal en América Latina.

Sin duda, el ámbito de la comunicación constituye un campo crucial en la *guerra de posiciones* –para decirlo en términos gramscianos– en la definición de la cultura política contemporánea. Un complejo choque en esta guerra de posiciones está en curso entre tendencias histórico-políticas no solo divergentes, sino radicalmente contrapuestas. Lo que suceda en el campo de la comunicación y de la cultura política va a tener consecuencias de primer orden para definir el rumbo de América Latina en el siglo xxi.

Después de que América Latina se posicionó como la única región del orbe desde la cual se intentó construir una alternativa, la segunda década del siglo XXI ha sido un tiempo en el que el avance de la ultraderecha en EE.UU. y Europa ha sido visto como una oportunidad por la derecha, e incluso por la ultraderecha latinoamericanas, para desplegar una fuerte contraofensiva. En este contexto histórico, es crucial que los latinoamericanos visibilicemos el alcance del riesgo en curso: la actual contraofensiva capitalista regional desborda, con mucho, un mero retorno al “neoliberalismo”, se inserta y propulsa una peligrosa tendencia neoautoritaria. Es decir, la integración creciente hacia una configuración del capitalismo cada vez más violenta, que es la que se viene abriendo camino en la mundialización capitalista del nuevo siglo.

Capitalismo neoautoritario, en este sentido, es un término que –desarrollando el fondo crítico del concepto Estado Autoritario forjado por Max Horkheimer, uno de los teóricos centrales de la Escuela de Frankfurt– sirve para designar la conformación de una configuración del capitalismo que entrecruza creciente y peligrosamente violencia económico-anónima y violencia político-destructiva, para imponer formas ofensivas de acelerada acumulación por desposesión, no sólo de los bienes públicos, sino de los bienes comunes, y radicalizar el ejercicio del poder político del Estado.

En la América Latina de la vuelta de siglo, México se volvió la punta de la tendencia neoautoritaria a nivel regional, sobrepasando a Colombia y la grave configuración del capitalismo violento que estableció ahí la economía criminal. Esa, precisamente, es la tendencia que ahora pretende consolidarse y radicalizarse en Argentina y Brasil, y bosquejar así la posibilidad de la transición hacia un nuevo tipo de dictaduras políticas.

Como punta de la tendencia neoautoritaria regional, en México se han desplegado tres fases de acumulación por desposesión que, más que ser sucesivas, integran niveles de desposesión que, conforme van apareciendo, se sobreponen uno sobre otro, sin que el surgimiento de uno nuevo anule la existencia del anterior.

Acumulación por desposesión del salario nacional (1982-1988), acumulación por desposesión de bienes públicos y bienes comunes (1988-2006) y acumulación por desposesión impuesta por el capitalismo necropolítico y la renta criminal (2006-...), constituyen tres períodos de despliegue creciente del capitalismo neoautoritario en México.

Su alcance es de tal medida que, desde el Departamento de Estado de EE.UU. se ha insistido en que México sea el nuevo paradigma a seguir en América Latina. Lo lejos que ha llegado la acumulación por desposesión y la subordinación global en México (Arizmendi, 2017) es el espejo del peligro que la tendencia neoautoritaria anhela extender sobre América Latina.

En la década de los ochenta, pero sin dictadura militar, en México se instaló la misma pinza de poder que Videla había impuesto en Argentina. Una enorme explosión de la deuda pública se detonó cubriéndose con enormes y agresivas sustracciones al fondo del salario nacional. Cuatro décadas de desarrollo del salario mínimo nacional fueron echadas para atrás en menos de un sexenio, de suerte que la prolongada persistencia de esta forma de acumulación por desposesión ha hecho que México termine ubicándose como el capitalismo que ofrece la fuerza de trabajo más barata con las jornadas laborales más largas dentro de los países de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE). La durísima derrota de México como uno de los países más representativos en el ejercicio de la soberanía nacional en el siglo xx, lo ha convertido en uno de los países prototipo de la sobre-explotación laboral en el capitalismo del siglo xxi.

En México, la ofensiva por la privatización de las pensiones, que es una forma extrema de desposesión del salario nacional, ha sido llevada incluso más lejos de lo que logró imponer la dictadura militar de Pinochet en Chile, o los planes 401(k) en EE.UU. (Russel, 2014). Sólo para captar panorámicamente la magnitud de desposesión salarial, que es una tendencia internacional del capitalismo neoautoritario, veamos que mientras en Holanda y Argentina la tasa de reemplazo del salario (es decir, el porcentaje de salario que se percibe a partir de la

jubilación), ha sido superior al 100%, con el 65.9% como promedio de la OCDE, en EE.UU. es del 47.3% y en México del 31.5%. Y aún el capitalismo neoautoritario mexicano se plantea ir más lejos.

La derrota contra las formas de resistencia por proteger el salario nacional y la expansión de la sobre-explotación con privatización de las pensiones es uno de los principales frentes de la actual contraofensiva neoautoritaria, revirtiendo el postneoliberalismo en América Latina.

A partir de 1988, una nueva forma de subordinación centro/periferia se impuso en la relación de poder de EE.UU. sobre México: la subordinación global (Arizmendi, 2014a).

Producto de ser el único país del orbe que ha seguido durante tres décadas y media al pie de la letra el Consenso de Washington, México se volvió el prototipo del surgimiento de una derrota total de la soberanía nacional que caracterizó a múltiples Estados del Sur el siglo pasado. La acumulación por desposesión de todos los bienes públicos estratégicos –ya que en México la totalidad de empresas del Estado ya han sido privatizadas– además de instalar una profunda recomposición social de la clase dominante (haciendo surgir los “nuevos amos de México” sobre la agresiva monopolización privada de lo que eran enormes fuentes de riqueza nacional, como el monopolio de Telmex que lanzó a Slim como uno de los principales multimillonarios del orbe) (Zepeda, 2007) ha impuesto dos impactos históricos extremadamente agresivos que constituyen puntales del capitalismo neoautoritario del siglo XXI: el surgimiento inédito de la subordinación global como nueva forma de poder en la economía mundial y la derrota de la renta natural como fuente de renta nacional.

La deuda externa operó como medio estratégico en las relaciones de poder centro/periferia. Impuso una dinámica extremadamente agresiva con la cual se transitó del pago del servicio de la deuda a través de la transferencia de enormes masas de valor derivadas de acumulación por desposesión del salario nacional, hacia insólitas formas de acumulación por desposesión basadas en la entrega de los bienes públicos y los bienes comunes al capital privado, ante todo al

capital transnacional, pero también a ciertos capitales nacionales, pero antinacionalistas.

Subordinación global es el nombre que cabe asignarle a una forma de dominio del capital privado transnacional sobre los núcleos estratégicos de la economía nacional. Al complementar redes de subordinación tecnológica de largo plazo, el capital privado domina las reservas de recursos naturales estratégicos (por principio, de petróleo y gas), la economía alimentaria y la banca. Todo lo que un Estado debe controlar para ejercer su soberanía, está controlado por el capital transnacional. Con la subordinación global, la acumulación por desposesión se impone sobre la plataforma de la estructura productiva nacional.

México pasó de ser país ejemplar en el ejercicio de la soberanía energética, a ser prototipo de la subordinación energética global sin necesidad de una invasión militar. Para dominar así las reservas petroleras de Irak, hizo falta una guerra. México cuenta con la cuarta reserva más grande de gas del mundo y con una de las reservas petroleras más importantes en aguas profundas. La contrarreforma energética “neoliberal” volvió legal la acumulación por desposesión de enormes reservas energéticas estratégicas asentadas en bienes públicos y comunes: legalizó la traición a la renta natural como fuente de renta nacional para convertirla en enorme fuente espuria, o artificial, de renta transnacional.

México pasó de ser país ejemplar en el ejercicio de la soberanía alimentaria, a ser prototipo de la subordinación alimentaria artificial. En el siglo xx, el capitalismo mexicano hizo de la soberanía alimentaria un contrapeso ante la sobre-explotación laboral: podía haber pobreza, pero no muertes por hambre. En el siglo xxi, el desfinanciamiento estratégico del campo ha impuesto una enorme subordinación a la importación de alimentos (incluso transgénicos) provenientes de EE.UU., con su concomitante alta tasa de vulnerabilidad. El país está drásticamente inserto en la geopolítica de la economía mundial alimentaria con EE.UU. como hegemon.

En México, pese al enorme rescate de la banca (el Fobaproa impacta y bloquea el desarrollo nacional por cuatro décadas), la banca

se encuentra prácticamente extranjerizada y opera como medio de duplicación de la acumulación por desposesión sobre el fondo salarial nacional. De ningún modo es banca de desarrollo, constituye una cínica forma de dominio para transferencia por deudas de crédito al consumo de enormes masas de valor, expropiadas del fondo salarial nacional hacia las sedes de los bancos extranjeros.

La subordinación global constituye una inédita forma de subordinación de corto, medio y largo plazo. Representa la victoria ejemplar de la renta tecnológica como medio de poder del capitalismo metropolitano, contra la renta natural como fuente de resistencia de la renta nacional en los Estados de las periferias.

Insaciable en la búsqueda de más fuentes de ganancias extraordinarias sobre la sobre-explotación laboral y la conversión espuria de la renta natural en renta transnacional, el capitalismo neoautoritario en México ha impuesto una forma extremadamente decadente de acumulación por desposesión: el capitalismo necropolítico. Hacer uso y abuso de la política de muerte como fundamento de violentas y aceleradas formas de acumulación por desposesión, ha desembocado en la multiplicación de diversas fuentes de un nuevo tipo de renta: la renta criminal.

Tributo por circulación de drogas, tributo por circulación de personas, tributo por venta o producción de mercancías en negocios instalados, tributo por casa habitación, tributo por secuestros, tributo por mercado negro de armas, de bebés, de órganos y trata de personas (incluidas niñas y niños, además de mujeres), integran un amplio abanico de fuentes de renta criminal basadas en violencia político-destructiva y acumulación por desposesión decadente (Arizmendi, 2014b).

Todas estas formas de acumulación por desposesión no son simplemente fases, conforman pisos estructurales del capitalismo neoautoritario que se ha impuesto como tragedia en el México del nuevo siglo.

La tendencia neoautoritaria pretende expandir su violenta configuración hacia América Latina. Sin embargo, en la vuelta de siglo, América Latina fue la única región en la mundialización capitalista que

hizo frente a la tendencia neoautoritaria y resistió haciendo emerger una prometedoras tendencia postneoliberal.

En historia política no existen destinos: el llamado “fin del ciclo progresista” es una ilusión (García Linera, 2016). Intenta confundir, en la guerra de posiciones en el campo de la cultura política, al proyectar como resultado ineluctable, lo que es choque histórico en curso: la tendencia neoautoritaria está a la contraofensiva, pero la tendencia postneoliberal enfrenta nuevos y complejos desafíos que la convocan a renovarse y profundizarse.

El término postneoliberalismo, forjado por Emir Sader para darle nombre y unidad a los procesos de construcción de alternativas en varios países de nuestra región, en contraste con la suposición ilusoria de un desenlace definido de antemano –como lo formulaba la expresión “Socialismo del siglo *xxi*”– reconoce que la historia de la transformación social está abierta a complejos retos y desafíos. Como su nombre lo indica, postneoliberalismo es un término que sólo se remite a una reconfiguración del Estado y del régimen político posterior al neoliberalismo. Lo que implica que el desenlace está por definirse, sin estar determinado *a priori*, en función del *rapport de forces* de la profunda lucha de las tendencias históricas en curso.

Si avanzamos en su caracterización, podríamos decir que en la primera década del nuevo siglo se identifica la presencia de tres configuraciones disímiles del postneoliberalismo: los Estados de postneoliberalismo ambiguo, los Estados de postneoliberalismo circunscrito o limitado, y los Estados específicamente postneoliberales.

Por principio, a todos los caracterizó, aunque con muy diversos marcos de acción, el proyecto de emplear la renta natural como fuente de renta nacional y la resistencia contrahegemónica ante las relaciones de poder de la economía planetaria.

Los Estados de postneoliberalismo ambiguo fueron aquellos en donde una línea de acción postneoliberal intentó propulsarse, a la vez que otra línea de acción neoliberal nunca dejó de estar presente. Estos fueron, ante todo, Estados como Guatemala, El Salvador, Haití y

Honduras. Por su debilidad geopolítica en la correlación internacional de fuerzas, en este bloque geohistórico sucedieron los primeros golpes de Estado contra el postneoliberalismo.

Los *Estados de postneoliberalismo circunscrito o limitado* fueron aquellos en los que el Estado desplegó cierta función de contrapeso ante la ofensiva de la acumulación capitalista sobre el proceso de reproducción social-nacional, pero su relativa tendencia contrahegemonica nunca estuvo vinculada a una tendencia anticapitalista. Estos fueron los casos de Brasil y Argentina, donde, después de su derrota, la contraofensiva neoautoritaria está avanzando amenazadoramente hacia un nuevo tipo de dictadura política como dictadura civil.

Los Estados específicamente postneoliberales, podría decirse, son aquellos en los cuales se ha desplegado una tendencia contrahegemonica real ante EE.UU., en el marco de una relación conflictiva con la presencia relevante de una tendencia anticapitalista. Estos son a todas luces Ecuador, Venezuela y Bolivia.

Después de los fallidos intentos de golpes de Estado contra Hugo Chávez en Venezuela en 2002 y antes del intento contra Evo Morales en Bolivia en 2008, en Haití se desplegó un *coup d'état* convencional en ofensiva contra Jean-Bertrand Aristide, con base en un comando de Fuerzas Especiales de EE.UU. y apoyo de Francia, en 2004. Antes del fallido golpe contra Rafael Correa en Ecuador en 2010, se concretó en Honduras un *golpe de Estado lavado* (porque después de realizarlo se efectuaron elecciones) contra Manuel Zelaya, en 2009. Así, transitamos al nuevo tipo de golpes de Estado, con la alianza estratégica entre los *Mass Media* como Cuarto Poder y el Poder Judicial, a partir del ataque a Fernando Lugo, en Paraguay en 2012, seguido por el golpe contra Dilma Rousseff, en Brasil en 2016.

Los medios masivos de comunicación han jugado un papel clave en la ofensiva de los nuevos tipos de golpes de Estado. Primero, contra el Poder Ejecutivo en Estados de postneoliberalismo ambiguo, luego en los Estados de postneoliberalismo limitado; ahora contra Venezuela, en el escenario de los Estados específicamente postneoliberales.

El capitalismo neoliberal nunca ha significado la transición a la democracia. Contra la amnesia propagada bajo el mito de la transición neoliberal a la democracia, es decisivo no olvidar: el “neoliberalismo” se lanzó a nivel mundial desde América Latina a partir del golpe de Estado de Pinochet en Chile. La tendencia neoautoritaria siempre ha estado contra *demos* (el pueblo) como un auténtico *kratos* (como una autoridad política real). Los nuevos tipos de golpe de Estado blandos y lavados requieren de los *Mass Media* como fuerza estratégica de subsunción real capitalista de la cultura política latinoamericana.

La tendencia neoautoritaria es consciente de que no va a lograr imponerse y preponderar sin intervenir la cultura política en los Estados postneoliberales. En los medios de comunicación de la derecha, la guerra de posiciones no se juega como una mera manipulación ideológica de las masas. Se proyecta la producción de una complicidad histórico-material trágica pero efectiva: la conformación de un expandido *ethos* realista xenofóbico. La política neoautoritaria sobre la multitud apunta a producir un nuevo tipo de masa: la masa xenofóbica que rechaza el postneoliberalismo porque repudia la canalización de la renta natural como fuente de renta para toda la nación, o todas las nacionalidades integradas a un mismo Estado.

Asumir que la promesa del progreso económico y político para todos ha ingresado en un colapso irreversible, que los mejorados niveles de vida para la nueva clase media sólo persistirán si se abandona la veleidad de pretender generalizarlos, es la perspectiva a la cual la tendencia neoautoritaria empieza a apostar para generar una grave regresión ahí donde la cultura postneoliberal logró avances efectivos.

El proyecto de dominio neoautoritario de los recursos naturales estratégicos de América Latina en favor del capital transnacional y también del capital privado nacional, pero antinacionalista, no se abrirá paso sin cooptar a ciertos conjuntos reaccionarios de la sociedad nacional. Un desgarramiento xenofóbico al interior de los dominados modernos es condición esencial para que el capitalismo neoautoritario consiga avanzar en América Latina.

Es muy claro que, en Brasil y en Argentina, la cultura neoautoritaria apunta a modificar las relaciones de fuerzas, promoviendo la cultura xenofóbica como arma. Esta tendencia histórica intenta sintonizar América Latina con el neautoritarismo que está creciendo en Europa y EE.UU.

Los Estados específicamente postneoliberales constituyen un espacio geo-histórico donde la tendencia neoautoritaria enfrenta una de sus resistencias históricas mayores.

Los elevados y frecuentes ascensos del salario nacional han sido fundamentales para que la ultraderecha no consiga cooptar a la multitud en Venezuela. El Estado específicamente postneoliberal con la mayor reserva petrolera del orbe, se niega a que la renta natural deje de estar al servicio de la renta nacional. Pero esa reserva fosilista y su correspondiente conversión en renta transnacional espuria jugaría un papel clave en la disputa estadounidense por la hegemonía mundial. De ahí la profundidad del choque entre la tendencia postneoliberal y el neautoritarismo en Venezuela.

Bolivia representa el Estado específicamente postneoliberal donde la convergencia que el Che vislumbró de la lucha antirracista, la lucha anti-imperialista y la lucha anticapitalista, ha permitido edificar un prometedor Estado plurinacional, del que ha emergido quizás la Constitución más avanzada en la historia del capitalismo. La articulación creciente del ejercicio de la soberanía nacional y la autogestión de los consejos indígenas es su gran reto histórico. La canalización estratégica de la renta natural al servicio de la renta y el desarrollo nacionales, tiene a Bolivia, uno de los Estados más pobres de América Latina, posicionado como el país con el mayor crecimiento económico durante más de una década en toda la región: ningún otro Estado cuenta con un crecimiento promedio regular superior al 4%.

El hecho de que Ecuador no firmara un TLC con EE.UU., lo llevó por un camino muy diferente a la subordinación global de México. Sus avances para canalizar la renta natural hacia el desarrollo tecnológico y económico nacional son germinales, pero indudablemente efectivos.

La lucha contra la tendencia neautoritaria requiere ser vista a nivel mundial. Si esa tendencia consigue avanzar, Sudamérica tendrá en México el lamentable espejo de un porvenir. No hay destinos, hay encrucijadas.

En el tiempo de encrucijada en el que estamos, el gran desafío que enfrentan los Estados específicamente postneoliberales reside en cerrarle paso tanto al poder mediático neautoritario, como a las divisiones y la cultura xenofóbicas. La lucha contra la tendencia neautoritaria los pone en el reto de superar la polarización y construir nuevos pactos entre los movimientos estadocéntricos y los movimientos autogestivos. De la existencia o inexistencia de esos pactos dependerá mucho el desenlace del actual tiempo de encrucijada para el postneoliberalismo.

Sin la menor duda, la historia de Venezuela, Ecuador y Bolivia y sus desenlaces tendrá impactos de primer orden para la historia de América Latina y del mundo en las próximas décadas del siglo xxi.

Por esas contribuciones, para proyectar el debate internacional sobre los bienes públicos y los bienes comunes como fundamento para alianzas amplias y contrahegemónicas, bienvenido el *Estado en disputa: lo público, lo privado y lo común frente a la contraofensiva neoliberal en América Latina*, coordinado por Julio Peña y Lillo E. y Jorge Polo Blanco. Es sumamente fértil la función contrahegemónica que, en el ámbito de la comunicación alternativa, cumple CIESPAL para contribuir a edificar una nueva América Latina.

Referencias bibliográficas

- Arizmendi, L. (2014a) América Latina en el marco de la crisis epocal del capitalismo. *Búsqueda* (4), 31-42. Recuperado de: <http://bit.ly/2yU8eQB>
- Arizmendi, L. (2014b) Capitalismo necropolítico y Ayotzinapa. *Rebelión*. Recuperado de: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=192555>
- Arizmendi, L. (2017) *Acumulación por desposesión y disyuntivas del Estado y del derecho en México*. México: CEIICH, UNAM. Recuperado de: <https://www.arizmendiluis.com/conferencias>
- Beinstein, J. (2017) Viaje de ida. Argentina: la instalación de la dictadura mafiosa. *La página de Jorge Beinstein*. Recuperado de: <https://beinstein.lahaine.org/viaje-de-ida-argentina-la-instalacion>
- García Linera, Á. (2016). ¿Fin de ciclo progresista o proceso por oleadas revolucionarias? En E. Sader, *Las vías abiertas de América Latina*. Quito: IAEN.
- Russell, W. J. (2014) La expropiación capitalista de los ahorros de jubilación en América Latina y EU. *Mundo Siglo XXI* (32), 25-31. Recuperado de: <http://www.mundosisgloXXI.ipn.mx/pdf/v09/32/02.pdf>
- Zepeda Patterson, J. (2007). *Los amos de México*. México: Temas de hoy.

Presentación

El Estado en disputa frente a la contraofensiva neoliberal¹

Julio Peña y Lillo E.

Para el *Seminario Permanente de Pensamiento Crítico* Bolívar Echeverría, abordar la problemática del Estado desde una perspectiva política y filosófica es de vital importancia, ya que consideramos que la disputa por el poder –o por la ocupación del Estado– es clave, si la pensamos como una herramienta a partir de la cual se puede ejercer un contrapoder frente a la vorágine capitalista –hoy en día neoliberal–, que se ha caracterizado por ser terriblemente represora de la sociedad, tanto en lo económico, lo social, lo ecológico, como en lo cultural.

Como ya lo señalaba Bolívar Echeverría en su valiosa obra *El Discurso Crítico de Marx* (1986), reproducir la riqueza de modo capitalista implica para la sociedad reproducirse a sí misma de manera autodestructiva, puesto que hace, tanto de los ciudadanos como de la naturaleza, elementos superfluos, excedentarios y privados de su propia existencia. Frente a esta realidad y en un escenario en donde ya no podemos hablar de dictaduras de ningún tipo, incluida la dictadura del proletariado, las izquierdas están en la obligación de pensar y de

¹ Texto presentado en la apertura del *Seminario Permanente de Pensamiento Crítico* Bolívar Echeverría el 20 de enero 2017 en CIESPAL.

revisar sus postulados sobre la relación que desean mantener con el Estado, comprendido como único espacio a partir del cual se puede pensar en la construcción de una sociedad, que no perpetúe de forma automática, atomizada e inorgánica, las formas de explotación de la vida cotidiana de la gente.

A partir de ahí nos preguntamos: ¿en nuestros días, cómo hacer para cambiar de manos los elementos que reproducen la riqueza de manera altamente concentrada y excluyente?; ¿cómo hacer para alterar o convertir los elementos de la riqueza en mercancías, objetos y servicios que beneficien a todos?; ¿cómo pretendemos, desde la política, restaurar los estragos causados por el neoliberalismo a nuestras sociedades?

Desde las izquierdas, se torna imperativo reflexionar sobre la necesidad de ocupar esos campos y espacios desde donde podemos limitar, o menoscabar, la pretendida naturalidad con la que se presenta el modo privado de la reproducción social (Echeverría, 1986).

A nuestro modo de ver, el Estado no puede seguir siendo percibido únicamente como un reproductor de lo meramente mercantil, no podemos seguir creyendo que sea su única vocación. El desentendimiento con relación al Estado nos hace cómplices de las campañas neoliberales de privatización, represión y sacrificio de todo lo más esencial en los diferentes campos de la vida, como son: la salud, la educación, la vivienda, las jubilaciones, el tiempo libre, las áreas verdes, los bienes comunes, lo público, etc. (García Linera, 2015).

La falta de control e implicación por parte de la sociedad en el direccionamiento del Estado, es otra manera de renovación incesante de las formas de explotación y destrucción de la vida en sociedad. Quienes apuestan por una práctica política comprendida como transformación de las condiciones actuales de existencia, como sugiere Bauman (2002), no pueden seguir corroborando la idea de que el sujeto social se puede desarrollar sin la menor intervención de un Estado, o por obra y gracia de una mano invisible.

Es importante tener presente que el Estado es justamente una organización política cuyas instituciones poseen la autoridad o potestad de

regular y dar forma a la vida en sociedad, precisamente para evitar la reproducción de los desequilibrios y las injusticias producidas por el capitalismo neoliberal. Desde una aproximación marxista, podríamos decir que la recuperación del Estado puede ser comprendida como parte esencial de esa praxis necesaria que acompaña la crítica a la economía política, cuando ésta busca sacar a la luz las formas de explotación de los trabajadores para, a partir de allí, poder mejorar sus condiciones de existencia.

El reto que se nos plantea, entonces, como parte de la izquierda en este inicio de siglo XXI, es el de modificar la tradicional infraestructura burguesa del Estado, recuperando la construcción popular histórica de la nación, en donde sea lo político, o las necesidades reales de los ciudadanos, las que contribuyen a configurar lo económico, rompiendo de esta manera con la pretendida naturalización sistémica de las desigualdades (Echeverría, 1986).

Sólo a través del vínculo estratégico –entre sociedad organizada y control del Estado– podremos contrarrestar el proceso constante de pérdida de lo social, de lo público o de lo común, en manos de la tendencia privatizadora del sistema neoliberal.

La configuración de un Estado social va a servir entonces, como nos recuerda Bauman (2002), para contrarrestar la enajenación de lo político por parte de las imposiciones de la ley de mercado, es decir, para recuperar las facultades y competencias de la sociedad de auto-proyectarse y auto-realizarse de manera reflexiva, solidaria, y comprometida con las necesidades reales del país.

El Estado puede contribuir de esta forma a aplacar los embates propios del capitalismo, que buscan a toda costa reprimir las diferentes formas de resistencia a la vorágine del despojo neoliberal. Es a partir del reconocimiento e incorporación de las diferentes formas de resistencia social que el Estado puede re-significar el accionar de las izquierdas para, de esta manera, permitir a la sociedad reasumir su propia politicidad.

El rol de un Estado social en este siglo *xxi* va a estar directamente relacionado con la capacidad que tenga el Estado, como campo de representación de los intereses de la voluntad popular, de recuperar las reivindicaciones que tienen los diferentes colectivos organizados, de despertar, fomentar, y convertir en ofensivas las resistencias de la sociedad, de cara al principio privatizador de la vida por parte del capital (Bauman, 2002).

El Estado en el siglo *xxi* debe ser capaz de permear, asimilar y aproximarse a aquellos comportamientos y demandas sociales que no se encuentran convertidos aún en procedimientos o acciones pro-capitalistas. El objetivo central desde una perspectiva de izquierda, como subraya Echeverría (1986), vendría a ser recuperar la politicidad básica del sujeto social, que ha sido arrebatada por las leyes del mercado neoliberal.

El Estado social recuperado puede ser percibido como una empresa histórica cuya finalidad no es únicamente asegurar las condiciones para la acumulación de capital, sino también y sobre todo, para el perfeccionamiento de la vida de sus ciudadanos en materia de derechos, de servicios y de políticas públicas. Es por ello que se torna imprescindible re-funcionalizar al Estado y a sus posibilidades, puesto que en sociedades tan desiguales como las nuestras, su activación como reestructurador de los desequilibrios pasa a ser preponderante.

El Estado en el siglo *xxi* debe convertirse en ese espacio en el que los problemas privados, públicos y comunes se reúnen para buscar palancas que, colectivamente aplicadas, sirvan para descargar a los individuos de sus desdichas individuales; un espacio en donde puedan desarrollarse y donde puedan cobrar forma ideas como la de bienes públicos, sociedad justa o valores comunes (Bauman, 2002).

Frente al credo o *doxa* neoliberal de “no hay otra alternativa”, la tarea que tenemos por delante es la de restablecer, entre todos los sectores, los límites individuales y colectivos de la sociedad. La aversión que ciertos sectores de la izquierda guardan hacia el Estado puede hacer pagar a los pueblos un precio muy alto, que se cobra con la moneda del sufrimiento

humano que nace y se reproduce a partir de una mala práctica política, o de una política desentendida de lo social (Bauman, 2002).

Siguiendo las reflexiones de Bauman, podríamos decir que el Estado en el siglo XXI tiene, entre sus principales batallas, el combate contra los tres gigantes del capitalismo neoliberal: la incertidumbre, la inseguridad y la desprotección. Cuando el sistema capitalista nos habla de la importancia de preservar las libertades, debemos tener claro que los ciudadanos que se sienten inseguros, o que se encuentran preocupados por su futuro, o que temen por su seguridad y la de los suyos, no son verdaderamente libres, puesto que su relación con la vida en sociedad se ve en todo momento condicionada por la “buena voluntad” del mercado.

Atacar al modelo de sociedades neoliberales, sociedades individualistas de lo desechable, de lo descartable, de la obsolescencia programada, modelo de mercado causante de la atmósfera constante de incertidumbre y desprotección, es hoy en día una tarea que nos obliga a repensar y renegociar algunos de los presupuestos fundamentales que modelan nuestras sociedades y al Estado tal como lo conocemos hoy.

Si, como nos sugiere Echeverría (1986), pensamos la cultura no como un simple ornamento de la vida práctica, sino como una dimensión esencial e indispensable de la existencia social, si pensamos la cultura como un conjunto de formas de vida, entonces, contribuir a definir esa identidad de un Estado Social adquiere una relevancia inusitada.

La sustentabilidad de ese Estado social y moderno debe asentarse tanto en factores de orden material –nacionalización de los sectores estratégicos, cultura tributaria quien más tiene más paga, desarrollo endógeno de la ciencia y la tecnología– capaces de garantizar su autosuficiencia económica, así como en su relevancia geopolítica, y a su vez, y de manera esencial, en la capacidad del Estado de aglutinar y organizar sobre un territorio determinado a una población en calidad de nación, con valores y principios compartidos como el de la imperativa necesidad de fortalecimiento de nuestra solidaridad nacional.

El Estado Social puede hacer frente de esta manera a los golpes propios del individualismo radical de mercado, puede contribuir a que

los miedos resulten menos intensos, menos terribles, y puede trabajar con miras a asegurarse de que no exista peligro del que no podamos defendernos o ampararnos, sobre todo en estos tiempos de alta plasticidad, deslocalizaciones y flexibilidad laboral; tiempos en donde los entusiastas neoliberales insisten en dismantelar las defensas socialmente construidas, para dar paso a la libre circulación y acumulación de sus capitales.

Frente a la amenaza en nuestros días y en nuestra región del retorno de esa cultura neoliberal de lo desechable, de lo descartable, de los despidos unilaterales, sin aviso, despidos masivos, colectivos, de los salarios básicos miserables, de la reproducción de la cultura de las migajas, de la cultura económica de mercaderes que tratan a los humanos como al peor de los ganados, nuestro deber es seguir apostando por el fortalecimiento de Estados Sociales, cuyas instituciones republicanas estén recargadas de un fuerte correctivo social, que permita rescatar a los ciudadanos del escenario oligárquico y de los privilegios que reinan en nuestros días, en esta versión neoliberal de globalización.

El volumen que presentamos a continuación, es un esfuerzo de reflexión en torno a las diferentes disputas y retos que se le presentan al Estado en este entrado siglo XXI. Para ello, contamos con la mirada de algunos académicos y académicas que han buscado problematizar las diferentes aristas relacionadas con el Estado en su tensión permanente con esta época neoliberal, en donde el discurso dominante proclama que sea el mercado, sobre todo, el que se ocupe y haga cargo de todo tipo de requerimientos o necesidades sociales.

El libro comienza con el texto de Jorge Polo, uno de los editores de esta obra, quien hace un análisis del liberalismo económico, así como del autoritarismo de mercado y de sus importantes consecuencias políticas que devienen, en muchas ocasiones, en dinámicas democráticamente incontrolables que reproducen fenómenos de severa y creciente des-democratización. Polo nos va a proponer algunas luces sobre el papel del Estado, como uno de los actores determinantes de la resis-

tencia frente al autoritarismo de mercado que conduce, como hemos visto a lo largo de nuestra historia reciente, a situaciones peligrosamente anti-democráticas.

Eleder Piñeiro por su parte, lleva a cabo un análisis del Estado a partir de los aportes de la antropología y la sociología; su texto repasa los conceptos de clase y de lucha que comprueban que aunque las demandas y reivindicaciones sean globales, el Estado siempre termina siendo el centro de las preocupaciones y de los conflictos por recursos, derechos y reconocimiento por parte de las múltiples minorías y sectores de la población. Para Piñeiro, toda revolución implica fuertes relaciones interpersonales e implicaciones desde la ética, por lo cual una revolución sin sujeto es impensable. El Estado, desde esta perspectiva, es en sí mismo un conjunto de relaciones con las cuales los sujetos pueden conformar su noción de comunidad base del Estado, comprendida como espacio de diálogo permanente entre el Estado, la sociedad civil y los sujetos de la revolución.

Para Cristina Morales, uno de los retos del llamado socialismo del siglo XXI, es el de pensarse como una alternativa de cara al proyecto ordoliberal propuesto por Friedrich Von Hayek, uno de los padres del proyecto societal neoliberal. Desmembrar su pensamiento, nos dice esta autora, puede permitirnos calibrar mejor la comprensión sobre el papel que juega el pensamiento crítico, cuando hablamos de fortalecer la resistencia política desde una perspectiva de izquierda republicana, en época de capitalismo postindustrial.

Las políticas feministas también se analizan en este libro. Alejandra Bueno señala que si bien con la nueva Constitución de Montecristi (2008) se han producido ciertos avances en materia de derechos y la mujer pudo acceder y ocupar nuevos espacios en el ámbito laboral, queda aún mucho tramo por recorrer para alcanzar un desarrollo equitativo en materia de derechos civiles, sobre todo en lo concerniente a las minorías de Ecuador: pueblos indígenas, poblaciones económicamente desfavorecidas y, como no, en el campo relacionado con las mujeres. Para esta autora, éste continua siendo el reto pendiente por

parte del gobierno de la Revolución Ciudadana, que nos obliga a todos, académicos, actores políticos y ciudadanos de los diferentes sectores de la sociedad, a despertar las conciencias de lucha revolucionaria en todo el país, a través de la activación de espacios de encuentro y diálogo con los diferentes movimientos instituyentes, que por ahora actúan en los márgenes o en los intersticios del Estado y la sociedad.

Por su parte, Miguel Alfonso señala que el Estado no puede desvincularse de la política desde abajo. Resulta decisivo establecer mecanismos que nos permitan conjugar de mejor manera el encuentro necesario entre los movimientos sociales y las instituciones y dinámicas del sistema político, así como con el Estado, para poder hacer un frente común de cara a la tendencia depredadora del modelo hegemónico neoliberal. Podemos afirmar, como sugiere Kant, que los movimientos sociales sin las estructuras de partido, son ciegos, y que los partidos políticos sin los movimientos sociales, quedan vacíos.

Para concluir, Luis Arizmendi nos ofrece una mirada geopolítica a partir de la llegada de Donald Trump a la Casa Blanca. Esta vuelta de siglo nos dice Arizmendi, ha comenzado haciendo estallar la crisis epocal del capitalismo. Hablamos hoy en día no sólo de una crisis de sobre-financiamiento, sino también de una crisis ambiental. *Make America Great Again*, eslogan promovido por Trump, representa un proyecto confuso e intransigente, que busca reconfigurar el capitalismo estadounidense y su poder geopolítico en la disputa por la hegemonía mundial. Para ello, como señala este autor, el modelo Trump está incubando una violencia política xenófoba, destructiva y creciente, como estrategia neo-autoritaria ante la crisis de nuestra era. El proyecto capitalista que Donald Trump personifica nos obliga entonces, como región, a pensar, ¿cuál es el rol que pueden y deben jugar hoy día los Estados considerados periféricos? Además, vuelve a sacar a la luz la histórica necesidad de reactivar los procesos de integración regional y a conciliar nuestras necesidades de un urgente desarrollo endógeno, sobre todo en materia de conocimiento, ciencia, tecnología e innovación. El proyecto capitalista de Donald Trump requiere de una

evaluación minuciosa, tanto frente a la crisis epocal, como de cara a las posibles consecuencias para nuestra región, de no tomar los paliativos inmediatos correspondientes.

Referencias bibliográficas

- Bauman, S. (2002). *En busca de la política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Echeverría, B. (1986). *El discurso crítico de Marx*. México: ERA.
- Echeverría, B. (2011). *El petróleo y la cultura mexicana*. Recuperado de: <http://www.bolivare.unam.mx/miscelanea/El%20petroleo%20y%20la%20cultura%20mexicana.pdf>
- García Linera, Á. (2015). Estado, democracia y socialismo. *Rebelión*. Recuperado de: <http://rebelion.org/noticia.php?id=195607>

No es una máquina sin fisuras, es un campo de batalla. El paradójico rol del Estado en la era del autoritarismo de mercado

Jorge Polo Blanco

Introducción

A continuación exploraremos el significado histórico de un concepto que, para los doctrinarios del liberalismo económico, constituiría un verdadero oxímoron, a saber, el autoritarismo de mercado. Expondremos su genealogía, esclareceremos sus notas definitorias y, lo más importante de todo, tomaremos en consideración sus tremendas consecuencias políticas. Además, no perderemos de vista que dicho autoritarismo de mercado deviene incluso en fórmulas más agresivas de lo que se ha dado en llamar fascismo financiero, toda vez que los mercados han ido institucionalizándose en dinámicas autónomas democráticamente incontrolables que producen inevitablemente fenómenos crecientes de severa des-democratización. A partir del anterior marco, válido para Europa pero también para el contexto regional latinoamericano, trataremos de arrojar luz sobre un problema crucial que tiene que ver con el paradójico papel jugado por el Estado en los procesos de resistencia contra el despliegue de ese autoritarismo de mercado que conduce, finalmente, a una situación peligrosamente posdemocrática.

La era de los mercados indomeñables

El historiador alemán Karl Dietrich Bracher, explicaba que un criterio importante para diferenciar formas genuinas de totalitarismo de otros regímenes autoritarios o dictatoriales es el nivel de intensidad con el que el Estado controla y prefigura la vida privada de los ciudadanos, esto es, el grado de intensidad con el que un todopoderoso y macrocéfalo aparato estatal determina hasta el último átomo de la existencia civil de los individuos. “El régimen exige, de manera completamente abierta y afirmativa, la politización de todos los campos de la vida, y su éxito en la realización de esta parte del control totalitario” (1983, p. 57). Pero quisiéramos partir ahora de otra premisa, a saber, que un régimen sustentado en la despolitización extrema también puede desembocar en otras formas de autoritarismo. Y, precisamente, la forma contemporánea de despolitización con mayor vigencia y potencia en las sociedades occidentales contemporáneas es aquella que atañe a la esfera socioeconómica y que se despliega en los términos de un autoritarismo de mercado que implica, a su vez, la des-democratización de múltiples ámbitos de la existencia personal y colectiva.

El empobrecimiento del vínculo social y político, que según Hannah Arendt era la condición de posibilidad del totalitarismo (1998, p. 576), puede ser el resultado de una exacerbación maximalista del sistema de mercado, entendido como un proceso que progresivamente ha ido subsumiendo los resortes más vitales de la sociedad humana en un mecanismo económico independizado, tendencialmente omnímodo y prácticamente incontrolable. La política ya apenas decide nada, anulada por la omnipotente legalidad de un sistema económico crecientemente autónomo, aunque, bien es cierto, a tal sistema le puede seguir estorbandolo incluso la institucionalidad democrática más porosa y anémica.

No deja de ser curioso, y desde luego preocupante, que a pesar de que nuestras democracias sean ya tan débiles y poco capaces de enfrentarse a estos otros poderes, estos últimos no dejen de acorralarlas. In-

cluso siendo casi impotentes frente a ellos, resultan molestas para los grandes poderes económicos y financieros, y parece que han decidido tomarlas al asalto y asumir ellos mismos las riendas de los poderes públicos. (Navarro & Torres, 2012, p. 23)

Los poderes financieros globales controlan gobiernos dictando las políticas que éstos deben aplicar con suma obediencia, o incluso participando directamente en los ejecutivos gubernamentales; en cualquiera de los casos, vigilando férreamente que ninguna decisión pueda sobrepasar los límites de la ortodoxia económica.

Sin embargo, a partir de un marco semejante, definido por la existencia de una serie de límites infranqueables sobre los que no puede siquiera disputarse o discutirse, se deriva inevitablemente hacia una merma creciente de la sustancia democrática. Las instituciones financieras internacionales que diseñan las pautas estructurales de las políticas económicas nacionales rebasan a una velocidad inasible los marcos políticos de influencia democrático-popular, y representan instancias no electas, pero intensamente empoderadas, que desembocan en explícitas situaciones de autoritarismo (Petras, 1999). Asistimos, y he aquí la clave de bóveda del asunto, a una progresiva esclerotización de la instancia política, en lo que a la regulación de la vida socioeconómica se refiere. Porque esas zonas imponderables y oscuras, opacas para la determinación democrática, son espacios cada vez más amplios que, además, constituyen ámbitos decisivos para el desarrollo, integración y ordenación de la vida social.

Los dogmas de la doctrina económica liberal constituyen un consenso indiscutible y, por ello, tales dogmas escapan al foco de la disputa y se convierten, por el contrario, en el marco de toda discusión posible, aunque los marcos en sí jamás se discutan. Como bien señala Chantal Mouffe, el ideal de la sociedad democrática no puede encarnarse en una armonía cuasi-perfecta que deje fuera de la discusión aspectos esenciales de la vida en común: “Por tanto, la democracia no sólo está en peligro cuando hay un déficit de consenso sobre sus

instituciones y de adhesión a los valores que representa, sino también cuando su dinámica agonística se ve obstaculizada por un consenso aparentemente sin resquicio [...]” (1999, p. 18). En efecto, un “exceso de consenso” puede lastrar y dinamitar la práctica democrática, y más cuando dicho exceso afecta a los aspectos y ámbitos más determinantes de nuestra existencia social, a saber, los principios organizativos de la vida económica. Si estos principios, como pretende el neoliberalismo, están aquilatados en una esfera de indiscutibilidad y si no se puede, en suma, decidir ni disputar sobre ellos, la vida democrática se reduce a una mínima y exangüe expresión.

Estaríamos hablando de un escenario en el que lo democrático, como ámbito de intervención popular en las decisiones políticas, emergería como un proceso obturado (Errejón, 2011, p. 81), pues una intervención genuinamente política implicaría ya no discutir *dentro* de los límites de un determinado marco, sino discutir el propio marco. Este marco –el construido por los postulados económico-políticos neoliberales– aparece como un consenso indubitable que jamás desciende –o eso pretenden sus defensores– a la arena de la confrontación de los proyectos políticos; y éstos últimos, cada vez más indiferenciados entre sí, apenas conforman ya una apariencia de verdadera democracia agonal, toda vez que dichos proyectos convergen progresivamente en lo sustancial. El *cierre político*, que es un cierre democrático, aparece cuando ese marco ya no puede discutirse y deviene sentido común cristalizado y omnipresente. La pluralidad agonística, como señala Mouffe, supone una condición imprescindible para el devenir de la vida democrática. O dicho de otro modo, un orden genuinamente democrático no puede definirse por la naturalización de las fronteras de lo discutible, ni concebir de manera inmovilista y esencialista los marcos discursivos, puesto que todo ha de estar sujeto a la confrontación, a la discusión y a la revocabilidad.

Frente a cierta ilusión habermasiana, que hace de la glorificación de un consenso, alcanzado a través de procesos deliberativos dados en condiciones de máxima transparencia y ausencia de coacción, el ideal

al que tiene que aspirar toda sociedad democrática (Habermas, 1998), frente a esa ilusión, la existencia de proyectos políticos *adversarios* es imprescindible para construir una situación democrática real. Una situación de consenso perfecto, en el que apenas nada es ya confrontado y discutido, puede incluso caracterizarse como un orden semiautoritario que lo es, precisamente, por haber sido despolitizado, esto es, por haber erradicado de él la posibilidad de discutir y confrontar los elementos más decisivos en el devenir de la vida colectiva (Mouffe, 2003, p. 114). Porque si las palabras y las metáforas con las que pensamos y experimentamos la realidad social también quedan previamente consensuadas, entonces su significado permanece ocluido y encuadrado de una vez por todas. Pero, precisamente, la disputa abierta por los significados es una disputa eminentemente política y democrática.

Erradicar la dimensión inherentemente conflictiva de lo político, en aras de un exceso de consenso racional en la esfera pública, puede desembocar en la estabilización de unos límites muy estrechos para el marco de lo discutible o, dicho de otra forma, en la naturalización de un sistema cuasi-cerrado en el que múltiples temas y elementos determinantes para el desarrollo de la vida social quedan situados en un espacio de in-discutibilidad.

En una sociedad liberal democrática el consenso es, y será siempre, la expresión de una hegemonía y la cristalización de unas relaciones de poder. La frontera que dicho consenso establece entre lo que es legítimo y lo que no lo es, es de naturaleza política, y por esa razón debería conservar su carácter discutible. (Mouffe, 2003, p. 64)

Todo consenso cristalizado ha de comprenderse siempre como una articulación contingente y por ende discutible, y no como la expresión de una racionalidad inmutable alcanzada de una vez por todas y sobre la que no cabe discrepar o disentir. Una verdadera confrontación de proyectos, en los que se juega la disputa por la determinación de lo real, implica que esos marcos que el neoliberalismo *pretende* incues-

tionables queden también sumergidos en la discusión polémica y en la contingencia discursiva.

El Estado (neo)liberal, podemos interpretar a tenor de lo dicho, confluye en una “impotencia de la política”, como señala Jacques Rancière (1996, p. 139), que se traduce, a la vez como efecto y como causa, en una ausencia del *demos*, toda vez que éste aparece como incapaz de intervenir activamente en la configuración de unos marcos definidos y delimitados por necesidades económicas imponderables e inmodificables. El propio Carl Schmitt ya constataba que el *pathos* liberal había mostrado siempre un carácter inherentemente apolítico puesto que, en la práctica histórica, pretendió desplegar su proyecto a través de una creciente despolitización basada en la disolución –irreal, a la postre– de la conflictividad inherentemente política, esto es, tratando de construir un orden social políticamente anestesiado y fundamentado en puras relaciones económicas determinadas por las reglas de la competencia comercial y la compraventa mercantil (Schmitt, 1991, p. 98).

Schmitt comprendía que la *ratio* del parlamentarismo descansaba en el principio de la discusión pública, pero pudo detectar, ya en 1923, que las grandes decisiones sobre las cuales dependía el destino de millones de personas no se tomaban con arreglo a la confrontación discursiva en la esfera pública parlamentaria, sino que se ejecutaban de manera creciente en comisiones político-económicas a espaldas del parlamento, cuyo funcionamiento iba quedando reducido a simulacro fementido y a pantomima teatral. Schmitt sabía que los detentadores de la economía privada, que él caracterizaba como “los dueños del poder real”, determinaban el curso de las naciones y de los pueblos más allá de todo control o determinación parlamentaria (1996, p. 65). Pero si los principios que rigen la esfera del poder económico no pueden discutirse en público, pues la dinámica real de su funcionamiento transcurre por espacios extra-parlamentarios a través de lógicas que nunca pueden ser interrumpidas, reguladas o puestas en cuestión por la esfera política pública, entonces la razón de ser del orden democrático pierde sustancia y fundamento, toda vez que el ámbito real de decisión

está allende sus fronteras. El auténtico *soberano*, en última instancia, sería el poder económico privado.

La política misma, dentro de un proyecto neoliberal que llevara su lógica interna hasta las últimas consecuencias, devendría mera gestión tecnocrática de un aparato económico que, como bien supo analizar Karl Polanyi, se desarrollaría prácticamente como un proceso autonomizado, desde un punto de vista institucional, y emancipado desde todo punto de vista normativo y axiológico (2003, p. 121). La vida política, en semejante contexto, quedaría reducida al papel de mero apéndice gestor de unos procesos económicos que, absolutizados en una dinámica desprendida y autorregulada, en ningún caso estarían sometidos a fiscalización pública y a control social popular. Milton Friedman, prócer del neoliberalismo norteamericano de la Escuela de Chicago, también lo diría sin ambages:

El amplio uso del mercado reduce la sobrecarga que sufre el entramado social, ya que en todas las actividades que abarca hace innecesaria la conformidad. Cuanto más amplio sea el número de actividades cubiertas por el mercado, menor será el número de cuestiones en las que se requieren decisiones expresamente políticas y, por tanto, en las que es necesario alcanzar un acuerdo. (1966, p. 41)

Lo político se diluye en los indiscutibles, inescrutables e incontrastables resultados producidos por un sistema de mercado omnipresente y –pretendidamente– omnisciente. El sistema de los mercados libres cubre sobradamente los ámbitos de “decisión” que han de configurar la parte más esencial de nuestra vida social. Siempre perteneció a la visión liberal del funcionamiento social, por lo tanto, el considerar que el orden económico más óptimo a la hora de distribuir toda la información relevante de la manera más extensa y eficaz, es el que resulta de la espontaneidad de los millones de actores cuyo comportamiento individual se guía únicamente a través de la señal de los precios que las mercancías van adquiriendo a cada momento, dentro de un sistema de libre mercado generalizado (Hayek, 1997).

El litigio político, según se desprende de las proyecciones normativas neoliberales, debiera quedar eliminado para que sólo permaneciesen divergencias mínimas dentro de un marco intocable de soluciones técnicas. En este ámbito, que puede ser caracterizado como posdemocrático, como veremos a continuación, la política misma emerge como pura impotencia precisamente porque la confrontación de proyectos ideológicos queda reducida a su más mínima expresión, pues todos los “proyectos” aparentemente en liza quedan subsumidos en un mismo consenso técnico por medio del cual se establecen límites infranqueables que, precisamente por ser técnicos y apolíticos, nunca pueden ser intervenidos o decididos; ese marco es en sí mismo indecible, porque ha sido erigido en el marco apriorístico y constitutivo de toda decisión.

Dictadura tecnofinanciera y posdemocracia

Estamos caminando de forma imparable y peligrosa hacia sistemas eminentemente posdemocráticos, como señaló Colin Crouch. Los grandes centros del poder económico acaparan la práctica totalidad de las decisiones reales que afectan a la vida de millones de seres humanos, en directo detrimento de los organismos políticos elegidos y fiscalizados democráticamente. “Las empresas no son simples organizaciones, sino más bien concentraciones de poder” (Crouch, 2004, p. 70). En el año 2003, y según indicaba el propio Banco Mundial, de las 100 mayores potencias económicas mundiales, 49 eran países y 51 corporaciones transnacionales (Navarro & Torres, 2012, p. 27). Es importante notar que ese avance impertérrito de acumulación de poder por parte de estos conglomerados de la economía privada, se halla íntimamente vinculado a los procesos des-democratizadores que definen la situación que estamos tratando de desvelar. “El creciente poder político de las empresas sigue siendo el principal efecto del avance de la posdemocracia” (Crouch, 2004, p. 146). Quizás habríamos de sostener que es la

posdemocracia el principal efecto del avance del poder de la empresa privada, y ello a tenor de lo que el propio Crouch sostiene:

Si los dueños de una empresa multinacional no encuentran un régimen fiscal o laboral favorable a sus intereses en un determinado país, amenazarán con trasladarse a otro. Por tanto, tienen mayor acceso a los gobiernos y mayor capacidad de influencia en las políticas públicas que los ciudadanos de a pie [...] (2004, p. 55)

De hecho, los organismos financieros internacionales, al exigir ajustes estructurales a gobiernos presuntamente soberanos, se hacen de facto con la gobernanza de dichos países. Y, como consecuencia de dicho proceso, la ciudadanía política de los habitantes de estas naciones queda desdibujada y mermada en su calidad democrática (Polo Blanco, 2015a).

En tanto que las funciones que antes correspondían exclusivamente a los marcos jurídicos nacionales comienzan a desplazarse hacia centros de poder privado transnacional y organismos semiautónomos transfronterizos, podemos empezar a preguntarnos si los procesos de des-nacionalización conllevan irremediablemente fenómenos concomitantes de des-democratización, precisamente en tanto que las responsabilidades y prerrogativas que determinan el juego decisivo de la vida socioeconómica quedan transferidas a lugares que están más allá de la jurisdicción de los marcos democráticos nacionales.

Si la formación del mercado global de capitales representa una concentración de poder con capacidad para influir en las políticas económicas de los gobiernos nacionales y, por extensión, en sus otras políticas, entonces las normas que rigen estas posibilidades constituyen una de las cuestiones clave. Hoy los mercados financieros globales no sólo son capaces de empear un poder coercitivo, sino que han producido una lógica que se integra a las políticas públicas nacionales y un conjunto de criterios que definen la política económica “adecuada”. (Sassen, 2007, p. 120)

Es por ello que, sin demasiado reparo, pudo decretarse el crepúsculo del Estado-nación o, en todo caso, su devenir en “unidad artificiosa” carente de todo instrumental capaz de desempeñar algún tipo de papel sustancial y determinante en el cosmos de una economía exponencialmente transfronteriza (Ohmae, 1997, p. 64).

Estamos hablando, en todo caso, de la emergencia de un nuevo paradigma de poder (Bauman, 2001, p. 36). La política local ha de ser sumamente hospitalaria con el capital internacional, ha de plegarse lúbricamente a sus necesidades de movilidad y flexibilidad. El Estado-nación, como fuente de una soberanía anclada territorialmente, va quedando difuminado en sus contornos, desinflado en su consistencia, palidecido en su capacidad de control, determinación e influencia, dando paso a una gobernanza transterritorial que articula una nueva soberanía cuyos límites vienen sostenidos y sancionados por la lógica económica de los mercados financieros internacionales. En este sentido, puede decirse que emerge una nueva tecnología del poder cuyo epicentro, a pesar de contar con gobiernos y Estados, dimana de los centros –privados y transfronterizos– del poder económico (Sassen, 2001, p. 45; Castro, 2010, p. 73).

En efecto, y como apunta Saskia Sassen, el concepto clásico de ciudadanía empieza a quedar licuado, o como mínimo reformulado, en el contexto de un capitalismo global triunfante:

La formación de un mercado global de capitales representa una concentración de poder capaz de influir en la política económica nacional de los gobiernos y, por extensión, en otras políticas también. Estos mercados ejercen ahora las funciones de responsabilidad asociadas a la ciudadanía: pueden votar a favor o en contra de la política económica de los gobiernos; pueden obligar a los gobiernos a adoptar determinadas medidas y no otras. Los inversores “votar” con sus movimientos, entrando o saliendo de un país, a menudo con enormes cantidades de dinero. Aunque el poder de estos mercados es muy distinto al del electorado político, han emergido como una especie de electorado económico global transfronterizo, donde el derecho a votar se predica en la posibilidad de colocar capital. (2001, p. 56)

Son los gestores del capital los nuevos y verdaderos “representantes políticos” de un orden mundial en el que las decisiones públicas decisivas –sus lineamientos estructurales– no emanan de los órganos de representación tradicionales, pues éstos fueron desbordados por un incontestable tsunami financiero. Hablamos, en suma, de una transferencia de soberanía nacional y popular a instancias no electas (Napoleoni, 2013). Será difícil exagerar la gravedad de semejante dinámica.

Señalaban Michael Hardt y Antonio Negri el tránsito hacia una nueva forma de soberanía que, en el límite, terminaba por derruir la forma de soberanía que había prevalecido y determinado el curso de la edad moderna. En efecto, la nueva soberanía imperial, como ellos la denominan, ya no tiene un centro localizado como fundamento, ya no reside en un lugar que delimita con un exterior, ya no se enfrenta a otras soberanías frente a las cuales adquiere sentido la propia; esta nueva forma de soberanía no tiene ni centro, ni lugar, ni exterior. Ese nuevo poder omnipresente, panteísta, se desplaza a través del dominio mundial del mercado capitalista, asentado en un sistema de mercado totalizador que anula toda exterioridad y que, por ello, va dejando de tener alteridad.

Es conveniente recordar aquí [...] que el mercado capitalista es una maquinaria que siempre funciona en contra de cualquier división entre lo interior y lo exterior. Las barreras y exclusiones obstaculizan su marcha; en cambio, prospera cuando puede abarcar cada vez más elementos dentro de su esfera [...] La realización del mercado mundial constituye el punto de llegada de esta tendencia. En su forma ideal, no existe lo exterior al mercado mundial: todo el planeta es su dominio. Por ello, podríamos emplear la forma del mercado mundial como modelo para comprender la soberanía imperial. (Hardt & Negri, 2002, p. 180)

Pero ese no-lugar, en verdad, alberga una potentísima fuerza como sujeto soberano. Esos “poderes salvajes”, en efecto, sobrepasan todos los marcos legislativos y todos los órdenes constitucionales, y son éstos

los que deben incluso reconstituirse y reescribirse para adaptarse a las exigencias inmodificables de aquéllos (Ferrajoli, 2011). Los poderes financieros apátridas, espacios de completa oscuridad y opacidad para el control democrático-popular, se convierten en el *locus* de la verdadera soberanía. Porque, como bien lo formulaba Jean Ziegler, asistimos a “la sobredeterminación de la soberanía popular por la racionalidad comercial y especulativa del capital financiero globalizado” (2003, p. 119). La llamada “financiarización” de la economía, un proceso por el cual la lógica absolutista de la autovalorización financiera ha venido desplegándose como una legalidad autónoma y casi fantasmal desligada de la economía productiva, ha traído como consecuencia una impotencia sustancial de los marcos de decisión sustentados en la soberanía popular, toda vez que las pautas generales de los ámbitos más decisivos de la vida socioeconómica han ido quedando externalizadas en manos de élites opacas no sujetas a control democrático alguno. La tutela ejercida por esas ubicuas potencias económicas sobre los Estados, que suelen cumplir un papel subalterno, desemboca en una gobernabilidad internacional construida desde una institucionalidad tecnocrática cuyo *diktat* no puede ser discutido por ninguna instancia democrática sustentada en una soberanía nacional-popular (Forrester, 1997, p. 34).

En política económica (esto es, en aquello que más determina la textura de nuestra fisonomía social) los Parlamentos o las Asambleas Nacionales apenas pueden decidir nada; sólo pueden corroborar o apuntalar aquello que ya ha sido determinado y decretado previamente por el poder fáctico y extraparlamentario del capital. La institucionalidad del capital financiero internacional es un no-lugar saturado de poder que se impone a unos Estados territorialmente anclados, pero con prerrogativas en política económica cada vez menos autodeterminadas. “Sin base social ni constitución política, es un puro aparato que enuncia el derecho del capital globalizado. Poder sin sociedad, tiende a engendrar sociedades sin poder, pone en crisis a los Estados, desacredita la política [...]” (Gorz, 1998, p. 24). Si, como entendía Carl Schmitt, soberano es aquél que decide sobre el estado de excepción (2009, p.

13), hemos de preguntarnos quién detenta realmente la soberanía en el contexto nacional, regional e internacional que venimos dibujando. Soberano es aquél que puede decidir, en un momento dado, interrumpir la vigencia de la norma jurídica y poner en suspensión las determinaciones del orden constitucional o, en cualquier caso, soberano es aquél que puede actuar y decidir por encima o por debajo de dicha norma y de dicho orden. Además, hemos de consignarlo, quien puede ahora ocupar el lugar de ese soberano son las oligarquías financieras internacionales que someten con sus dictámenes de hierro a países enteros, determinando las políticas públicas, configurando sus normas jurídicas en asuntos comerciales, monetarios, medioambientales o laborales y, en muchos casos, interviniendo de facto en la redacción misma de su articulado constitucional (Monereo, 2014).

En el caso concreto de la Unión Europea, en efecto, bien puede establecerse que toda su arquitectura ha sido diseñada con la casi exclusiva finalidad de garantizar un dominio absoluto del capital financiero, pues tratado tras tratado se blinda un diseño institucional que apenas deja margen de maniobra a los Estados miembros de la Unión para aplicar alguna medida de genuina soberanía económica (Anderson, 2012, p. 79). Sin olvidar, por otro lado, que tal proceso ha traído como consecuencia una mayor dislocación regional dentro de la Unión, por la cual los países de la periferia han caminado aceleradamente hacia un estado de subdesarrollo y pérdida de soberanía, a la par que las élites financieras vinculadas a las potencias del centro europeo han consolidado su hegemonía indiscutible. En ese sentido, la tiranía de las finanzas, a pesar de funcionar a través de una lógica internacional, no deja empero de quedar vinculada a determinados Estados nacionales que todavía ejercen un poder asimétrico con respecto a unos vecinos que, en muchos aspectos, son tratados como semicolonias. Además, la trampa del endeudamiento soberano de las naciones periféricas acentúa de una manera drástica su posición subalterna con respecto a las potencias centrales acreedoras (Álvarez et al., 2013). En la región latinoamericana ese mismo esquema operó durante mucho tiempo,

fue en este caso el Fondo Monetario Internacional el que jugaba el rol de implacable acreedor y tiránico centro de poder que sometía con sus “paquetes de ajuste” a muchos países que por ese camino fueron perdiendo su soberanía.

Apuntemos, como también señalaba Sassen, que no podemos entender de una manera simplista que el Estado ha sido sólo una víctima pasiva e inocente de este proceso, toda vez que en múltiples aspectos han sido los propios Estados los garantes de los “derechos” del capital global (2007, p. 70). Los postulados de *laissez-faire*, como bien había señalado Karl Polanyi, cobraron vigor y efectividad en la facticidad de la historia europea del siglo XIX únicamente gracias a la intervención activa, dirigida y consciente del poder político. El sistema de mercados autorregulados, la más inédita y exótica de las instituciones socioeconómicas habidas en la historia de las civilizaciones humanas, no es el estadio final de una evolución natural por fin liberada en la espontaneidad de la historia sino que, muy al contrario, se introdujo en la historia artificial y coactivamente, y por cierto con mucha dosis de brutalidad y violencia, a través de la imposición del poder político y estatal (Polanyi, 2003, p. 194). De igual modo, sucumbiremos a una mistificación fantasiosa si entendemos la llamada “globalización capitalista” contemporánea como un debilitamiento irremediable de los Estados, pues lo que va quedando reducido a su mínima expresión es la función protectora y cohesionadora –esto es, la dimensión social– de dichos Estados a la vez que permanece incólume, si no reforzada, la función punitiva y represiva de los aparatos estatales, que constituyen por lo tanto una pieza esencial de la gobernanza neoliberal (Pilger, 2002, p. 37).

Fascismo financiero

El “fascismo financiero”, como lo llama Boaventura de Sousa Santos, aparece como la forma más virulenta de los nuevos autoritarismos que

sacuden la vida social contemporánea, pues “su espacio-tiempo es el más refractario a cualquier intervención democrática” (1999, p. 25). La temporalidad de este nuevo espacio de poder apenas puede ser manejada desde la institucionalidad democrática.

Este espacio-tiempo virtualmente instantáneo y global, combinado con el afán de lucro que lo impulsa, confiere un inmenso y prácticamente incontrolable poder discrecional al capital financiero: puede sacudir en pocos segundos la economía real o la estabilidad política de cualquier país. No olvidemos que de cada cien dólares que circulan cada día por el mundo sólo dos pertenecen a la economía real. Los mercados financieros son una de las zonas salvajes del sistema mundial, quizá la más salvaje. La discrecionalidad en el ejercicio del poder financiero es absoluta y las consecuencias para sus víctimas –a veces, pueblos enteros– pueden ser devastadoras. (Santos, 1999, p. 25)

Asistimos a una tremenda recomposición en las relaciones políticas de dominación cuando el universo de las finanzas reduce a su más mínima expresión el control que sobre ellas pudieran ejercer instituciones democráticas y legislaciones sociales. Estas instituciones y estas legislaciones son sacrificadas al poder cada vez más omnímodo y autoritario de unos mercados financieros que, además de arruinar la economía real y la vida social de las gentes comunes, imponen su lógica con una “naturalidad” inapelable y aparentemente irreversible, estrechándose con ello, de una manera alarmante, todo margen de intervención pública y democrática en la delineación de la vida económica de la colectividad (Alonso & Fernández, 2013). Esa lógica impuesta no se discute, no se delibera, y las fuerzas políticas mayoritarias asumen la inviolabilidad e inalterabilidad de dicho marco y asimilan, de igual modo, la absoluta “necesidad” de realizar los ajustes dictados por esas tecnocracias financieras no sometidas a fiscalización democrática alguna.

Nos encontramos, en suma, con un proceso caracterizado por la desposesión económica de las grandes mayorías sociales que, y esto es

decisivo, se acompaña a su vez de un proceso acelerado de des-empoderamiento político de dichas mayorías. Asistimos a la configuración de una nueva gobernanza que, desde el poder financiero, implementa un profundo ajuste disciplinario en la vida social. Este programa basado en el autoritarismo de mercado, que traslada todo el poder a las élites financieras, empezó a esbozarse ya en los años 70, cuando la famosa Comisión Trilateral diagnosticó que demasiadas instancias civiles, sociales y jurídicas –sindicatos, legislaciones laborales, sistemas de seguridad social– distorsionaban el estricto funcionamiento libre y competitivo de los mercados y, por lo tanto, una nueva gobernanza (neo) liberal no podía sino abrirse a través de una trituración sin ambages de los viejos contratos sociales de posguerra que se fundamentaban en el Estado social y en la fuerte protección del mundo del trabajo (Crozier et al., 1975). Uno de los autores de este informe, Michel Crozier, apostaba en otro trabajo, y no casualmente, por una “desinflación de la política” que coadyuvara a una disolución de las instituciones estatales de intervención política en los asuntos comunes (1992, p. 259). Este programa, por lo tanto, apostó por una clara despolitización que, finalmente, se tradujo en una des-democratización de la vida socioeconómica.

Tal vez hubo demasiada euforia a la hora de celebrar sin rodeos esa nueva era caracterizada por un ocaso del “nacionalismo económico” que suponía, principalmente, el sometimiento de las naciones a las fuerzas centrífugas de la economía mundial (Reich, 1993). Desde múltiples instancias se saludó el proceso de la hiperglobalización económica como un gigantesco y benéfico proceso integrador por el que, dentro de cada país, la política se encogía a la vez que la economía mejoraba (Friedman, 2000, p. 104). Dicho de otro modo, desde tales premisas se entendía que la economía mejoraba precisamente porque la política se encogía. Pero tales apologías precipitadas dieron lugar pronto a tensiones inevitables, hasta el punto de poder decir con Dani Rodrik que “no podemos perseguir simultáneamente democracia, autodeterminación nacional y globalización económica” (2012, p. 20). No puede soslayarse, por lo tanto, que asistimos a un choque inevitable

entre política democrática e hiperglobalización económico-financiera, precisamente porque ésta exige, sin remisión, un encogimiento de todas aquellas dimensiones de la institucionalidad política nacional que puedan suponer un excesivo coste para los inversores internacionales. Los mercados financieros globales promueven un programa abiertamente des-democratizador, y no hay, en ese sentido, demasiadas alternativas. Las democracias, frente al poder avasallador y a veces devastador de los mercados globales, tienen derecho a proteger su propia urdimbre social y, por lo tanto, las exigencias radicales de una economía financiera mundializada y salvaje son del todo incompatibles con una nación que pretenda construir unos estándares socioeconómicos que protejan mínimamente las condiciones materiales de vida de las mayorías sociales.

Desactivar la lógica de lo normal

David Harvey esbozó con detalle las líneas maestras de una virulenta contraofensiva liberal cuyo movimiento empieza en la década de 1970, dando lugar a un nuevo resurgimiento de la tiranía de los mercados.

[...] el neoliberalismo se ha tornado hegemónico como forma de discurso. Posee penetrantes efectos en los modos de pensamiento, hasta el punto de que ha llegado a incorporarse a la forma natural en que muchos de nosotros interpretamos, vivimos y entendemos el mundo. (2007, p. 7)

No podemos dejar de pensar, al escuchar estas palabras de Harvey, en aquella “mentalidad de mercado” que ya Karl Polanyi denunciara como obsoleta en los años 30, y ante la cual proponía la extensión de principios políticos democráticos a todos los aspectos de la vida social, incluidas las funciones económicas, enunciando con ello que la dogmática económica imperante podía y debía discutirse políticamente,

y así quebrar la naturalización de los principios económicos de la ortodoxia liberal (1994, p. 251). Esta mentalidad, que sólo nos permite entender la vida social en términos de mercado, si bien colapsó dramáticamente en la tercera década del siglo xx reaparecería, al girar la historia de Occidente sobre sí misma, con los últimos estertores del keynesianismo, allá por los años 60, y con el comienzo de la agonía de un Estado de bienestar que aceleraría su descomposición con más fuerza, si cabe, de la mano de un proyecto neoliberal ya triunfante y hegemónico en los años ochenta (Albarracín, 1993).

La proposición “desactivar la lógica de lo normal” puede parecer una fórmula meramente retórica, pero puede servirnos como principio heurístico para mostrar una problemática cuya importancia creemos es de primer orden. Según hemos ido viendo a lo largo de estas páginas, esa “lógica de lo normal” viene estructurada y predefinida por los parámetros de la doctrina económica ortodoxa, presentada como *la* economía universal y natural, atributos que la revisten de tecnicidad indiscutible, precisamente porque los principios de esta ortodoxia económica acaban constituyéndose en los contornos de lo posible, en las fronteras de lo pensable y en los límites de lo imaginable. Arremeter contra ese estatuto incuestionable del programa económico ortodoxo es empezar a desbloquear ese cierre discursivo y político. En efecto, es un movimiento ineludible para empezar a contravenir el discurso naturalizador de la economía de mercado, que la presenta como insuperable. Sólo al desactivar la potencia de dicho discurso es posible, a su vez, empezar a concebir otra institucionalización de la vida humana, ajena a la lógica corrosiva, criminal y suicida de los “mercados omnipotentes”. Precisamente porque esa omnipotencia impertérrita se ha identificado con la “normalidad” de nuestros días, desactivar la mentalidad de mercado se convierte en una condición imprescindible para desnaturalizar –que, en este caso, equivale a re-politizar– un “sentido común de época” (dicho en términos gramscianos) permeado en casi todos sus matices por la mentalidad de mercado, y deshacer así todas las evidencias acumuladas en el sentido común de la era llamada neoliberal.

Cuando Francis Fukuyama proyectaba a principios de los años 90 del siglo xx un horizonte histórico universal determinado por el triunfo definitivo del sistema democrático encuadrado en los marcos incontestables del liberalismo económico, un punto álgido y supremo que él denominaba “revolución liberal mundial”, estaba diciendo algo importante, por mucho que ahora nos pueda parecer risible su tesis del fin de la historia (1992, p. 75). Lo que nos estaba diciendo es que habíamos alcanzado una fase del desarrollo histórico que bien podía darse por definitiva, pues la imaginación de los hombres había agotado todas las alternativas al sistema liberal, ya que este sistema emergió como una forma de organización social que no admitía más que modificaciones internas que no ponían en cuestión su estructura básica. “Hoy, en cambio, nos cuesta imaginar un mundo que sea radicalmente mejor que el nuestro, o un futuro que no sea esencialmente democrático y capitalista” (Fukuyama, 1992, p. 83). Lo decisivo es, precisamente, ese bloqueo de la imaginación. Esta tesis, que todavía permanece viva, sostiene que no podemos imaginar un mundo que sea distinto al configurado por la extensión universal del sistema de mercado –compuesto por formas políticas democráticas que no interrumpen en ningún sentido los principios del liberalismo económico– y al mismo tiempo mejor. La batalla universal de la historia había decantado una normalidad social definitivamente determinada por la institucionalidad del libre mercado; una normalidad blindada y ante la cual las posibilidades de problematización aparecían prácticamente canceladas para la imaginación y la praxis política.

Se comprende perfectamente la operación puesta en juego:

El neoliberalismo es mucho más que una ideología partidaria [...] El neoliberalismo, cuando inspira políticas concretas, se niega a sí mismo como ideología porque es la *razón* misma [...] En suma, la gran victoria ideológica del neoliberalismo consistió en “desideologizar” las políticas que llevaba a cabo, hasta tal punto que ya no deben ser ni siquiera objeto de debate. (Laval & Dardot, 2013, p. 245)

Como bien señalaba André Gorz, la justificación más recurrente de ese dogma que estipula que no hay ninguna alternativa racionalmente concebible al modelo económico hegemónico pasa por una apelación mántrica a la “globalización”. Este es un término revestido de neutralidad apolítica y que pretende referirse a una suerte de “evolución natural” de la economía, propiciada principalmente por la revolución de las tecnologías de la información y que oculta, en cambio, que el devenir mismo de esa globalización es un programa eminentemente político del gran capital que tiene como principal objetivo la estabilización de una ortodoxia económico-financiera a nivel cuasi-planetario (1998, p. 19).

Para empezar a contrarrestar esa fantasía terrible construida por los doctrinarios del liberalismo económico, y que presupone que la economía es una realidad técnica o un procedimiento neutro exterior al campo político de lo discutible y lo decidible, sólo queda la alternativa de combatir una despolitización que es, dicho sea de paso, la operación más intensamente ideológica concebible. En efecto, y como bien apunta Slavoj Žižek, esa despolitización de lo económico supone una operación por medio de la cual los axiomas de la teoría económica ortodoxa se aceptan como una realidad incuestionable e indiscutible que delimita las fronteras mismas de lo posible y de lo imaginable.

La gran novedad de nuestra época post-política del “fin de la ideología” es la radical despolitización de la esfera de la economía: el modo en que funciona la economía [de mercado] se acepta como una simple imposición del estado objetivo de las cosas [...] La única manera de crear una sociedad en la que las decisiones de alcance y riesgo sean fruto de un debate público entre todos los interesados, consiste, en definitiva, en una suerte de radical limitación de la libertad del capital, en la subordinación del proceso de producción al control social, esto es, en una radical re-politización de la economía. (2007, p. 110)

Este diagnóstico habría de traducirse en un disciplinamiento de los mercados que tuviera como objetivo la aniquilación de su omnipo-

tencia tiránica para evitar, perentoriamente, que el destino de la vida colectiva se vea sometido a su dinámica emancipada y descontrolada. En ese sentido, puede estar muy en lo cierto Walden Bello cuando habla de la necesidad de emprender un cierto proceso de “desglobalización”, entendiendo por tal una democratización de la economía que implique un retorno de ésta a los mecanismos de control localmente asentados (2002, p. 188).

Pero tienen razón Laval y Dardot cuando advierten que la hegemonía absoluta de la racionalidad neoliberal, en lo discursivo y en lo institucional, no sólo pone en entredicho la “tercera fase” de las olas democratizadoras, esto es, la fase en la que quedan consolidados los derechos sociales y laborales de la ciudadanía, sino que el avance irrestricto de la racionalidad liberal arruina, además, las primeras consolidaciones formalmente democráticas en el orden civil y jurídico. Por ello, tampoco la crítica que cierto marxismo hizo a la “democracia formal” expresa con suficiencia la gravedad del asunto, ya que incluso los propios fundamentos de una democracia meramente liberal –sin entrar siquiera en el asunto del desmantelamiento del Estado social– están quedando interrumpidos. La gobernanza neoliberal no es, por lo tanto, democrática en la forma y antidemocrática en los hechos. El problema es más hondo, puesto que ya no es democrática en absoluto, ni siquiera en un sentido reducidamente formal (Laval & Dardot, 2013, p. 396). Y cuando un sistema económico desquiciado e incontrolable empieza a colisionar incluso con el modelo democrático más estrechamente formal y procedimental, asistimos entonces a una modificación sustancial de todas las coordenadas políticas precedentes.

El paradójico rol del Estado en las luchas por la emancipación

En este contexto de autoritarismo de mercado, según hemos venido definiendo en páginas anteriores, el papel del Estado ha de ser evaluado y ponderado. Es verdad, como señala el argentino Atilio Borón, que en

muchas ocasiones el pensamiento político de izquierda ha encallado en una cierta “estadolatría”, incluso en un fetichismo estatista, a través de una postura meramente defensiva o reactiva, que trataba de responder a esa ola neoliberal construida en base a una “satanización” de la esfera estatal; es verdad que se pudo recaer en aquella tesis hegeliana que contemplaba al Estado como el ámbito objetivamente reconciliador de la eticidad y la justicia (2003, p. 207-208). Pero, en cualquier caso, debemos comprender que el neoliberalismo, lejos de ser una mera “solución técnica”, es antes que nada una teoría del Estado, esto es, una muy específica manera de comprender su naturaleza y sus funciones (Borón, 2003, p. 210). Hemos de tener mucho cuidado con este asunto, porque a pesar de su retórica encendidamente anti-estatal, la filosofía neoliberal tiene muy claro que la acumulación capitalista necesita del Estado –mejor dicho, de un cierto tipo de Estado– para sobrevivir:

El supuesto “antiestatismo” de los modernos cruzados del neoliberalismo es, en realidad, un frontal ataque a la democracia que las clases y capas populares supieron construir a pesar de la oposición y el sabotaje de los intereses capitalistas [...] La propuesta neoliberal aparece obligándonos a optar entre el mercado y el Estado, como se sugiere con harta insistencia. Pero sabemos que ésa es una falsa disyuntiva, un mero artefacto ideológico y publicitario que en nada se compadece con el funcionamiento de los “capitalismos realmente existentes”. En realidad el neoliberalismo remata en un dilema mucho más grave y, tal vez por eso, mucho menos explicitado: mercado o democracia. La democracia es el verdadero enemigo, aquello que está en el fondo de la crítica antiestatalista del neoliberalismo. No es al Estado a quien se combate, sino al Estado democrático. La ciega opción por el mercado es, a la vez, una preferencia en contra de los “riesgos” de la democracia. (Borón, 2003, p. 150)

El pensamiento neoliberal es plenamente consciente de esos “riesgos” que un Estado democrático –aunque conserve su carácter clasista– puede llegar a suponer para su proyecto, si dentro de su estructura las clases populares conquistan importantes posiciones.

Podría señalarse que el Estado es inherentemente clasista, esto es, que el carácter clasista del Estado no se asienta en los orígenes sociales de sus cuadros dirigentes, sino en la estructura interna del aparato estatal que, en su ínsito funcionamiento, pone en evidencia su selectividad clasista por vía positiva –una determinada orientación de las políticas públicas– y por vía negativa –a través de la inacción estatal, que también genera poderosos efectos sociales–. Dicho de otra forma, el clasismo del Estado –su perfecta concordancia con los procesos de acumulación capitalista– no dependería de factores sociológicos, políticos o ideológicos coyunturales, puesto que estaría inserto en su propia articulación interna. Tales posturas, y por emplear un lenguaje tradicional, no distinguirían entre un “Estado burgués” y un “Estado-tomado-por-la-burguesía” (Offe, 1976; Therborn, 1978). Desde esa óptica, la propia estructura estatal serviría al capital con independencia de que los capitalistas interviniesen en ella de forma explícita y consciente; incluso podría aseverarse que esto último no es imprescindible, pues la propia inercia del Estado tendería de forma “natural” a estabilizar y catalizar los objetivos del capital. No se trataría, en suma, de un Estado usado –instrumentalizado– por los capitalistas, sino de un Estado que es capitalista (Block, 1977). Y, en consecuencia, una tesis maximalista argüirá que el Estado capitalista jamás podrá ser democratizado ni puesto al servicio de las clases populares.

Pero, como vuelve a señalar de manera muy atinada Atilio Borón, sí existe la posibilidad de una expansión democrática dentro del Estado y a través del Estado:

Las compuertas del Estado, que habían estado permanentemente cerradas para los grupos subalternos, fueron abiertas gracias al temor suscitado por la Revolución Rusa [...] A pesar de su carácter parcial, toda vez que no llegó a alterar su esencia clasista, esa apertura significó una enorme conquista para las clases dominadas; por eso sería un gravísimo error de perspectiva considerar al *Welfare State* y la moderna democracia capitalista tan sólo como productos de una demoníaca conspiración de la burguesía para engañar a las masas. (2003, p. 145)

En efecto, no debemos entender que todas esas conquistas sociales y democráticas son añagazas maquiavélicas de las clases propietarias, sino victorias reales de las clases populares. Con su presencia e integración parcial en la vida estatal, las masas populares así empoderadas orientaron de forma significativa las políticas públicas hacia un horizonte proteccionista en lo social:

Eso determinó que las demandas redistributivistas de las masas, apoyadas por la presencia de voluminosas estructuras corporativas de la clase obrera, encontrasen favorable acogida en los círculos gubernamentales. Esta nueva forma estatal, en consecuencia, no representó el designio malévolo de una burguesía omnisciente sino que fue consecuencia de las luchas populares por la democracia y la igualdad; en la coyuntura de los años treinta, cuando el capital se hallaba a la defensiva, las reivindicaciones históricas del movimiento obrero cristalizaron en nuevas instituciones democráticas que abrieron insospechadas posibilidades de desarrollo. (Borón, 2003, p. 145)

Este es un punto medular en la discusión que nos ocupa.

Por lo tanto, si el Estado –y el Derecho– fueron, durante los seculares procesos históricos de expropiación y proletarización, una herramienta criminal y un dispositivo racionalizador y legitimador de inenarrables violencias históricas, si eso fue indudablemente así durante mucho tiempo, no podemos perder de vista que una vez que el capitalismo se había institucionalizado como el modo económico dominante, el derecho también quedó convertido en el único dique de contención del que podían agarrarse las clases populares y el pueblo trabajador; pues sólo construyendo un derecho social anticapitalista –plasmado en leyes fabriles relativas a las condiciones higiénicas y de seguridad en el lugar de trabajo, en leyes de salarios mínimos, en leyes sobre la fijación de la duración máxima de la jornada laboral, en leyes sobre la prohibición del trabajo infantil– podían las clases populares arrancarle a la lógica del capital unas condiciones de vida más dignas y un mundo más habitable (Wallerstein, 1996, p. 6).

Como bien señaló Macpherson, la historia europea del siglo xix –pero también la historia latinoamericana del siglo xx, deberíamos añadir– puede mostrarnos que el “Estado liberal” y el “Estado democrático” no son exactamente la misma cosa; es más, si nos fijamos atentamente podemos comprobar que en muchos aspectos el segundo sólo pudo surgir contra el primero (1973, p. 148). El “Estado liberal” hubo de ser democratizado (es importante enfatizar el tiempo verbal), y lo fue principalmente a causa de la presión progresiva de las masas populares y las clases trabajadoras, sindical y políticamente organizadas. Esta democratización ocurrió en lo social pero también en lo civil, por cierto, pues a través de esas luchas se obtuvo no sólo mejoras salariales, reducción de la jornada laboral, seguros por desempleo o la prohibición del trabajo infantil, también se consiguió el sufragio universal, la libertad de reunión y asociación o una libertad de prensa más extensiva. Por ende, el “Estado liberal” no es necesariamente democrático (Polo Blanco, 2015b).

Debemos, por todo ello, problematizar el rol del Estado –sus límites, alcances y potencialidades– a la hora de construir un discurso y una práctica que devengan verdaderamente contrahegemónicos. En ese sentido, resaltaremos que dicho rol es paradójico, por cuanto el Estado casi siempre fue un instrumento al servicio de los poderes económicos dominantes, pero a su vez resultó ser si no el único, sí el principal lugar desde donde resistir con eficacia la tiranía económica de los poderosos. Y, en ese sentido, las aportaciones teóricas de Nicos Poulantzas todavía resultan muy valiosas a la hora de abordar de una forma compleja la problemática del Estado. En su texto *Estado, poder y socialismo* arremete contra las “trivialidades dogmáticas” de cierta tradición marxista que, encuadrada en un teoreticismo apriorista –con consecuencias políticas graves– consideraba que todo Estado “democrático-parlamentario” era siempre una dictadura de la burguesía (2005, p. 149). Es verdad que el Estado vino cumpliendo históricamente la función primordial de organizar en el largo plazo el interés político del bloque de poder compuesto por diferentes facciones de las clases

económicamente dominantes; pero, y esto es muy importante, el propio Estado conserva una “autonomía relativa” con respecto a ese bloque de poder y, además, dicho bloque se sostiene siempre en un “equilibrio inestable” (Poulantzas, 2005, p. 152). Esto último contiene implicaciones políticas de gran envergadura, pues lo que se está diciendo es que el Estado nunca se fusiona con el capital en perfectísima simbiosis: siempre hay grietas u oquedades dentro de la esfera estatal no ocupadas o instrumentalizadas directamente por el capital.

Poulantzas criticaba con ello esa visión puramente “instrumentalista” del Estado que lo comprende como un aparato enteramente manejable y manipulable por la soberana voluntad de los dueños del capital; o, eventualmente, enteramente manejable y manipulable por la soberana voluntad de una clase obrera en el Gobierno (2005, p. 155). Evidentemente, también es falsa aquella otra tesis diametralmente opuesta a la anterior, a saber, la que imagina una independencia absoluta del Estado con respecto al juego de intereses de la “sociedad civil”; porque, en efecto, la estructuración clasista de la sociedad –y todo el juego de conflictos inherente a dicha estructuración– nunca es ajena o exterior al propio Estado (Poulantzas, 2005, p. 158). El Estado, en suma, no es una cosa-instrumento que puede ser influido, manipulado, utilizado u orientado desde fuera por los distintos actores implicados en el juego conflictual de la esfera civil; todas esas contradicciones, divisiones y enfrentamientos se dan “en el seno del Estado”. Esos conflictos interclasistas –que también se dan entre facciones de la misma clase, toda vez que sus líneas de dirección son a la vez verticales y horizontales– atraviesan el Estado de parte a parte, operan en la interioridad de sus entrañas, “están presentes en su armazón material, y estructuran así su organización” (Poulantzas, 2005, p. 159).

Poulantzas comprende el Estado como “la condensación material de una relación de fuerzas” (p. 154), y no como una maquinaria sin fisuras, homogénea y monolítica. El Estado debe entenderse como un campo de fuerzas en tensión –una correlación conflictiva de fuerzas– y no ya como una cosa o una sustancia. “Hay que abandonar así, defini-

tivamente, una visión del Estado como dispositivo unitario de arriba abajo, fundado en una distribución jerárquica homogénea de los centros de poder, en escalonamiento uniforme, a partir del vértice de la pirámide hacia la base” (p. 160). En ese sentido, no debemos entender que las clases populares se enfrentan al Estado como a una suerte de “fortaleza impermeable” a la que sólo cabe cercar (p. 170). El Estado no es una maquinaria herméticamente cerrada, muy al contrario, las luchas están ya inscritas en la propia trama estatal. Admite Poulantzas que las luchas populares desbordan la esfera del Estado, pero en la medida en que son propiamente políticas, no son nunca completamente ajenas a él. Resultaría del todo erróneo comprender que el antagonismo crucial se da entre Estado y clases populares, como si estos dos elementos fuesen dos realidades separadas, escindidas y enfrentadas entre sí. El escenario nunca es el siguiente: el Estado (clases dominantes), en un lado; en el otro (en un plano de exterioridad absoluta), las masas populares explotadas y dominadas constituyendo una suerte de “anti-Estado”, y finalmente una colisión entre ambas esferas que sólo se manifiesta a través de una guerra frontal de movimientos (p. 316). El antagonismo clasista, por el contrario, se da dentro del Estado; es más, ese antagonismo constituye al Estado (p. 311).

Por lo tanto, conquistar posiciones dentro del Estado resulta crucial. Renunciar a ello sería estratégicamente suicida. Pero Poulantzas, en lo relativo al acceso de las masas populares al poder, afirma que el proceso “no puede, ciertamente, detenerse en la toma del poder estatal y debe extenderse a la transformación de los aparatos del Estado; pero supone, siempre, la toma del poder del Estado” (2005, p. 166). El pensador greco-francés no lo expresaría con este lenguaje, pero lo que está diciendo es que el movimiento popular no puede prescindir por completo de la lógica de la representación. Ello no implica que una vez que lo penetremos nos amoldemos a él tal y como nos lo encontramos; “conquistar el Estado” no puede significar una mera apropiación de las piezas de la maquinaria estatal, dejándolas intactas tal y como están para, simplemente, darles otra dirección (p. 316). Entre otras cosas,

porque acceder al Gobierno no es lo mismo que controlar los distintos aparatos del poder estatal, pues éstos pueden seguir perfectamente controlados por los adversarios del movimiento popular. De hecho, las fuerzas populares que siempre acceden al Estado en calidad de “intrusas”, nunca son bien acogidas. Hay que entrar en el Estado, eso sí, una vez dentro debe ser transformado hasta donde sea posible hacerlo. La simple “presencia” en él de las clases populares no garantiza *per se* ningún avance de signo emancipador; de hecho, las clases populares pueden “penetrar” en el Estado sin que ello altere lo más mínimo su esencia, pues las clases dominantes pueden maniobrar de mil maneras para amortiguar o desactivar los eventuales efectos del tal penetración (p. 172-173). Pero, y a pesar de todos los obstáculos y las complejísimas dificultades, no se debería jamás renunciar a esa penetración-infiltración, resultará ineludible constituir, como mínimo, una suerte de “caballo de Troya”.

Acceder a las instituciones decimos, para, desde ellas generar otras institucionalidades alternativas; pero esto último se hace infinitamente mejor tomando el mando. Es por ello que el Estado debe ser comprendido como un campo de batalla: “el Estado no es un bloque monolítico sino un campo estratégico” (Poulantzas, 2005, p. 167). Por supuesto, siempre hay un cierto escepticismo con respecto a cuán lejos se puede ir en esa batalla. “Incluso cuando la izquierda en el poder consigue controlar, en su jerarquía formal, los vértices del aparato, o de los aparatos dominantes del Estado, queda por saber si controla realmente los núcleos del poder real” (Poulantzas, 2005, p. 168). Pero es condición *sine qua non* acceder al interior del Estado, para dar la batalla ahí. Sólo así podrá el movimiento popular acceder a unas condiciones mínimas de emancipación, doblándole el brazo al enemigo (p. 315). El miedo, que es un operador político de primer orden, sólo “cambiará de bando” cuando las estructuras del poder –al menos las que se puedan controlar, direccionar o influir después del acceso al gobierno y a las instituciones públicas– estén ocupadas por fuerzas políticas de signo popular.

Poulantzas advierte, eso sí, que esa vía no puede quedar reducida a la dimensión electoral-parlamentaria –aunque ésta tampoco debe desecharse– pues la modificación real de la correlación de fuerzas (a través de rupturas efectivas) en el seno del Estado concierne al conjunto de sus aparatos (p. 317). Siempre existirá el riesgo de ser absorbido por una lógica estatal que termine disolviendo o debilitando el impulso transformador, así como puede subsistir la capacidad del enemigo de clase de controlar los aparatos del poder real incluso habiendo perdido el gobierno; todo lo cual hace resaltar la importancia de la auto-gestión obrera, dejando abierta la posibilidad –la necesidad– de alentar luchas anticapitalistas que se repliquen más allá de la toma del aparato estatal. Porque, es cierto, el Estado no agota el espacio de lo político; tampoco agota el espacio de la lucha –en los barrios, en los centros de trabajo, en las universidades, etc.– De hecho, para Poulantzas es un “falso dilema” tener que elegir entre una vía meramente parlamentaria o un movimiento puramente autogestionario o autonomista.

De lo que se trata es, más bien, de articular-compaginar-combinar-compatibilizar el acceso al poder estatal por medio de la democracia representativa –y, una vez dentro, pujar para modificar la correlación de fuerzas en el interior del Estado– con el despliegue de otras formas de lucha vinculadas a focos autogestionarios basados en la democracia directa (2005, p. 313, 319). Pero, en cualquier caso, también las luchas populares autogestionarias inciden en la esfera estatal, y no pueden no hacerlo; jamás podrán desplegarse en una exterioridad absoluta con respecto al Estado. “Estas luchas y movimientos, en cuanto son políticos, aun si se encuentran fuera del espacio físico del Estado, no están fuera del Estado: están siempre, de todas formas, situados en su campo estratégico” (Poulantzas, 2005, p. 319).

La construcción de lazos comunitarios, cuyo movimiento espontáneo se inicie al margen del Estado, es enteramente deseable; hay potencia política más allá, o más acá, del Estado. Pero debe alertarse, por emplear una expresión de Poulantzas, contra “las ilusiones simplistas de cierta pureza anti-institucional” (p. 186), pues construir

una institucionalidad pública al servicio de las clases populares es tarea imprescindible en aras de una verdadera emancipación. Organizar la solidaridad e institucionalizar la “ayuda mutua”, valdría decir, debe ser un objetivo estratégico impostergable.

Esto es, del momento destituyente –que, al coincidir con la fase impugnatoria, aparece como el momento más heroico, místico y hermoso de la política– debe en algún momento darse paso al momento constituyente –esa fase más “gris” y menos heroica en la cual, sin embargo, empieza a cristalizar un nuevo orden o, cuando menos, empieza a realizarse una reforma profunda de lo existente. Un proyecto político que se fundamente en esa mística de la “revolución permanente” o que cifre su éxito en una continua movilización, está condenado a la melancolía y a la derrota, porque hay un momento –que siempre llega– en el que la mayoría de la gente “regresa a casa”; el momento de la efervescencia y el entusiasmo siempre alcanza un punto de inflexión, y tras él llega el reflujo. Por eso mismo, es importante institucionalizar las conquistas, normalizar los logros. Y esa institucionalización-normalización habrá de concretarse en profundas reformas jurídicas, textos constitucionales refundadores, nuevas orientaciones en las políticas públicas estratégicas etc., pero también en la constitución de un nuevo sentido común –un nuevo imaginario– y en la construcción de una nueva hegemonía cultural, toda vez que la “batalla por la subjetividad” es crucial. Pero, en todas esas peleas, el acceso al poder estatal es absolutamente primordial; no como un fin en sí mismo, pero sí como una herramienta de combate decisiva.

Si diésemos un paseo por las destartadas calles de cualquiera de las cientos de “villas miseria” que pueblan muchísimas de las tremendas megalópolis que se extienden por el planeta (Davis, 2014), lo que se nos mostraría es una ausencia de Estado: no hay calles asfaltadas y alcantarilladas, no hay alumbrado público ni recogida de basuras, no existen hospitales ni escuelas. Todas esas ausencias son ausencias de institucionalidad pública. ¿Cómo pensar, en un contexto semejante, que la reducción del Estado pueda presentarse como un signo eman-

cipador? El papel del Estado sigue siendo esencial, siquiera sea para cumplir un cierto papel “restaurador” o “paliativo”, lo cual es ya mucho cuando de lo que se trata es de reducir los brutales desequilibrios de renta y garantizar el acceso de los sectores populares a unas condiciones de vida mínimamente dignas. Desde un punto de vista estrictamente liberal (nos referimos aquí al liberalismo económico, y no al liberalismo político) pudiera sostenerse que esas villas miseria están repletas de “libertad negativa” (Berlin, 2014), puesto que el gobierno allí no aparece, no interviene, no actúa. El gobierno, muy liberalmente, estaría “dejando hacer”. Lo que ocurre es que ese “dejar hacer”, esa ausencia de institucionalidad gubernamental, es precisamente lo que genera miseria social y por ello mismo destruye la posibilidad de que los seres humanos que allí habitan puedan acceder a unos niveles mínimos de libertad material. Todo lo cual no cancela, debemos reiterarlo, la necesidad de promover una profunda reforma del Estado que no asuma como inamovibles las estructuras heredadas.

Para concluir con un tono provocador, diremos que neoliberales y anarco-capitalistas comparten de alguna forma (y en cierto sentido) la batalla de los ácratas contra el Estado. En efecto, también Hayek pensaba que toda institucionalidad estatal es autoritaria por definición, como si tuviese siempre incoado un germen de totalitarismo; y entendía, en ese sentido, que hay un *continuum* irrompible entre un impuesto progresivo sobre la renta y el gulag (2010). O el caso de Milton Friedman, para quien el Estado es siempre sinónimo perfecto de “coacción política autoritaria”. El instinto filosófico ácrata, cada vez que escucha la voz “Estado”, imagina a un policía o a un militar reprimiendo a un huelguista; y es verdad que el Estado ha sido, en demasiadas ocasiones, eso. Pero el Estado no es únicamente un aparato coactivo. Una escuela en la que niños y niñas aprenden a leer junto a una maestra, también es una imagen del Estado; el quirófano de un hospital público, donde una persona trabajadora y de pocos recursos es intervenida quirúrgicamente por un médico especialista de forma gratuita, también es una imagen del Estado.

Porque desde la institucionalidad estatal, cuando ésta ha sido ocupada por las fuerzas políticas de las clases populares, se pueden generar las condiciones materiales de la libertad y de la dignidad.

Referencias bibliográficas

- Albarracín, J. (1993). *La larga noche neoliberal. Políticas económicas de los ochenta*. Barcelona: Icaria.
- Alonso Benito, L. E. & Fernández Rodríguez, C. J. (2013). Debemos aplacar a los mercados: el espacio del sacrificio en la crisis financiera actual. *Vínculos de Historia*, 2, 97-119.
- Álvarez Peralta, I., Luengo, F. & Uxó, J. (2013). *Fracturas y crisis en Europa*. Buenos Aires: Eudeba.
- Anderson, P. (2012). *El nuevo viejo mundo*. Madrid: Akal.
- Arendt, H. (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- Bauman, Z. (2001). *La sociedad individualizada*. Madrid: Cátedra.
- Bello, W. (2002). La contraofensiva global. En G. Galdon (ed.) *Mundo, S. A. Voces contra la globalización*. Barcelona: Ediciones de la Tempestad.
- Berlin, I. (2014). *Dos conceptos de libertad. El fin justifica los medios. Mi trayectoria intelectual*. Madrid: Alianza.
- Block, F. (1977). The Ruling Class Does Not Rule: Notes on the Marxist Theory of the State. *Socialist Revolution*, 33(7), 3, May-June.
- Borón, A. A. (2003). *Estado, capitalismo y democracia en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- Bracher, K. D. (1983). *Controversias de historia contemporánea sobre fascismo, totalitarismo y democracia*. Barcelona: Alfa.
- Castro, R. (2010). Neoliberalismo y gobierno de la vida. En S. Arribas, G. Cano & J. Ugarte (coords.) *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*. Madrid: CSIC Catarata.
- Crouch, C. (2004). *Posdemocracia*. Madrid: Taurus.
- Crozier, M., Huntington, S. & Watanuki, J. (1975). *The crisis of democracy: report on the governability of democracies to the Trilateral Commission*. New York: University Press.
- Crozier, M. (1992). *Estado modesto, estado moderno: estrategia para el cambio*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Davis, M. (2014). *Planeta de ciudades miseria*. Madrid: Akal.
- Errejón, Í. (2011). La construcción discursiva de identidades populares. *Viento Sur*, 114, Enero, 75-84.
- Ferrajoli, L. (2011). *Poderes salvajes. La crisis de la democracia constitucional*. Madrid: Trotta.
- Forrester, V. (1997). *El horror económico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Friedman, M. (1966). *Capitalismo y libertad*. Madrid: Rialp.
- Friedman, T. L. (2000). *The Lexus and the olive tree*. New York: Anchor Books.
- Fukuyama, F. (1992). *El fin de la Historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta.
- Gorz, A. (1998). *Miserias del presente, riqueza de lo posible*. Buenos Aires: Paidós.

- Habermas, J. (1998). *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en término de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.
- Hardt, M. & Negri, A. (2002). *Imperio*. Barcelona: Paidós.
- Harvey, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Akal.
- Hayek, F. (1997). El uso del conocimiento en la sociedad. *Reis*, 80, 215-226.
- Hayek, F. (2010). *Principios de un orden social liberal*. Madrid: Unión Editorial.
- Laval, C. & Dardot, P. (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa.
- Macpherson, C. B. (1973). *Democratic Theory. Essays in Retrieval*. Oxford: Oxford University Press.
- Monereo, M. (2014). *Por Europa y contra el sistema euro*. Barcelona: El Viejo Topo.
- Mouffe, Ch. (1999). *El retorno de lo político*. Barcelona: Paidós.
- Mouffe, Ch. (2003). *La paradoja democrática*. Barcelona: Gedisa.
- Napoleoni, L. (2013). *Democracia en venta. Cómo la crisis económica ha derrotado la política*. Barcelona: Paidós.
- Navarro, V. & Torres López, J. (2012). *Los amos del mundo. Las armas del terrorismo financiero*. Barcelona: Espasa.
- Offe, C. (1976). Structural Problems of the Capitalist State. En K. von Beyme (comp.) *German Political Studies*. Beverly Hills, CA: Sage Publications.
- Ohmae, K. (1997). *El fin del estado-nación*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Petras, J. (1999). Democracia y capitalismo. Transición o neautoritarismo. *Herramienta*, 11, Septiembre.
- Pilger, J. (2002). La impotencia del Estado. En G. Galdon (ed.) *Mundo, S. A. Voces contra la globalización*. Barcelona: Ediciones de la Tempestad.
- Polanyi, K. (2003). *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Polanyi, K. (1994). Nuestra obsoleta mentalidad de mercado. *Cuadernos de Economía*, 14 (20), 249-266.
- Polo Blanco, J. (2015a). *La economía tiránica. Sociedad mercantilizada, dictadura financiera y soberanía popular*. Madrid: Carpe Noctem.
- Polo Blanco, J. (2015b). República y economía. Un análisis de la relación siempre conflictiva, y acaso antagónica en el límite, que se da entre un sistema económico de libre mercado y la institucionalidad política democrática. *Sociología histórica*, 5, 471-508.
- Poulantzas, N. (2005). *Estado, poder y socialismo*. México: Siglo XXI.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Reich, R. (1993). *El trabajo de las naciones*. Madrid: Javier Vergara.
- Rodrik, D. (2012). *La paradoja de la globalización*. Barcelona: Antoni Bosch.
- Sassen, S. (2001). ¿Perdiendo el control? La soberanía en la era de la globalización. Barcelona: Bellaterra.
- Sassen, S. (2007). *Una sociología de la globalización*. Buenos Aires: Katz.
- Schmitt, C. (1991). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- Schmitt, C. (1996). *Sobre el parlamentarismo*. Madrid: Tecnos.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política*. Madrid: Trotta.
- Santos, B. de S. (1999). *Reinventar la democracia, reinventar el Estado*. Madrid: Sequitur.
- Therborn, G. (1978) *What does the ruling class do when it rules? State apparatuses and state power under feudalism, capitalism and socialism*. London: New Left Books.

- Wallerstein, I. (1996). *Después del liberalismo*. México: Siglo XXI.
- Ziegler, J. (2003). *Los nuevos amos del mundo*. Barcelona: Destino.
- Zizek, S. (2007). *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Sequitur.

El Estado ritual: imaginarios, mitos y defensa de lo político común

Eleder Piñeiro Aguiar

Introducción

Michael Taussig (2010) expone que Shlomo Avineri, cuando escribió la introducción a *La teoría del Estado moderno de Hegel*, afirmó que “una vez que uno escribe “Estado” en vez de “estado”, el Leviathán ya tira su enorme y opresiva sombra”. Pero la sombra de un Estado menor, minúsculo, débil o inexistente es todavía más peligrosa.

El título de *Estado en disputa* comprueba una hipótesis que desde la teoría crítica de los últimos años se viene proponiendo: se había venido hablando en exceso de las clases o del pueblo, del proletariado, de la multitud, y no tanto de las luchas –conflictos, limitaciones de derechos y libertades, la alienación, el desclasamiento, la distinción, las guerras, las protestas–. Ambos conceptos –clases y luchas– tienen larga tradición, y las dos últimas décadas en el continente comprueban que aunque las demandas y reivindicaciones sean globales y globalizadas, el Estado siempre es centro de las preocupaciones, de los conflictos por recursos, derechos y reconocimiento, por parte de múltiples minorías y poblaciones. Su gran actualidad llega a tal punto que una de las más

recientes obras de Edgardo Lander (2015) –donde se analiza la obra del conocido filósofo Slavoj Žižek– tiene como título *Revoluciones sin sujeto*, y expone, entre otras cosas, acerca del carácter incompleto del sujeto y de la enorme centralidad que tienen las luchas democráticas en todo el orbe. Defendemos que toda revolución, en cualquier caso, implica fuertes relaciones interpersonales e implicaciones desde la ética, por lo cual una revolución sin sujeto es impensable.

Ajustándonos al análisis de lo estatal, si hacemos caso a Daniel Bell (1976), quien en los años 70 expuso que el Estado era “demasiado pequeño para atender a los grandes problemas del mundo actual y demasiado grande para encarar los pequeños problemas cotidianos del ciudadano”, lo que hemos de entender es que debemos estar abiertos a las intensidades, ritmos, agendas, recursos y tiempos de diversas instituciones, agentes y estructuras que configuran lo que se denomina acción de Estado. En cualquier caso, 40 años desde la cita de Bell dan para mucho, y más cuando los “grandes problemas” son globales pero también locales. Por otra parte, no existen “pequeños problemas” que no puedan desencadenar acciones de mayor alcance. No existe “mucho” o “poco” Estado, puesto que la calificación de éste, en positivo o negativo en cuanto a su injerencia y defensa de soberanía, siempre dependerá del análisis a posteriori de sus acciones en el concierto internacional y en la relación con sus ciudadanos; lo excesivo para unos puede ser escaso para otros y viceversa. Hay más peso en lo cualitativo que en lo cuantitativo en toda acción de Estado, por más que ciertos tecnólogos o asesores quieran confundirnos.

Además, el avance en las telecomunicaciones, si bien no permite aún constatar que vivamos en una “aldea global” (McLuhan, 1995), sí ha desencadenado un activismo global cuya genealogía puede iniciar en las protestas alter o antiglobalización de Génova o Seattle y llega hasta el Occupy Wall Street, los indignados en España, las primaveras árabes o los ciclos hacia la izquierda en Latinoamérica que en el día de hoy están de nuevo girando hacia la derecha. Urge el análisis de los nuevos rumbos políticos, desde Oriente Medio al “no” al Brexit, pasando por la

elección de Trump, el “no” al referéndum de paz en Colombia o el auge de partidos de ultraderecha en Europa. Todo esto tiene repercusiones para América Latina, no solamente en el plano de la apertura migratoria, sino en la política de bloques que se está desencadenando. El concepto de ciudades globales de Sassen (2008) a la hora de comprender las interconexiones financiero-económicas globales es, en ese sentido, más pertinente que nunca, por cuanto se exponen las interacciones entre ciudades medias, grandes y globales. Sobre todo, es clave para conocer qué territorios quedan excluidos tanto de las dinámicas económicas globales como de los centros de atención prioritarios del Estado, que como es lógico debe tratar de incluir. Esto tiene repercusiones, entre otros aspectos, en pactos bilaterales o multilaterales, en procesos de gentrificación, tramas urbanísticas, descampesinizaciones, nuevas ruralidades, aperturas al comercio, etc. En otra obra, Sakia Sassen (2007) defiende que ya no existe una correspondencia entre territorio nacional y lo nacional como característica, a lo que se suma que debemos considerar que los pactos del Estado con otros países marcan, en bastantes ocasiones, el rumbo de las poblaciones mucho más que las políticas públicas al interior del país. ¿Dónde empieza en ese sentido Ecuador? ¿En Murcia, lugar de asentamiento de muchos migrantes que envían remesas desde hace décadas?, ¿en la embajada de Londres?, ¿en el barrio del jubilado canadiense que está decidiendo retirarse a la costa ecuatoriana con toda su familia? Recalcamos la importancia de no reducir un Estado a un territorio –más o menos– soberano.

Es por esto que en ocasiones, los conceptos que dan el subtítulo a esta obra –público, privado, común– sean difusos y porosos. Si colocamos el concepto de lo común en el punto de equilibrio entre Estado y mercado, quizá nos sirva analíticamente para entender aquello que no es ni lo uno ni lo otro. Pero más allá de esa delimitación, la defensa de lo común necesariamente pasa por una defensa de lo público, dado el avance de las lógicas del mercado neoliberal: desregulación, privatización, precariedad, flexibilización. Por lo tanto, es una defensa del Estado como garante de la corresponsabilidad y coparticipación del

“todos” en un capitalismo más humano. En ese sentido, lo común cobra relevancia más que nunca, tal como el recién fallecido Bauman (2003) reconocía al proponer a la comunidad como el sitio de protección ante la incertidumbre y el riesgo. Rescatar al Estado como garante de la defensa frente a las contradicciones del capitalismo y, sobre todo, frente a las consecuencias patógenas de éste –mas no frente a la diversidad y la heterogeneidad– y frente a la desprotección ciudadana; quizá sea una de las tareas que debemos emprender desde nuestro papel como científicos sociales, comunicadores, investigadores y/o académicos.

En este sentido, es importante establecer que, muchas veces, cuando se lucha contra el capitalismo salvaje, se lucha también contra ciertos entramados estatales que lo defienden, muchos de ellos provenientes del mundo financiero.

Además, hemos de ser precavidos a la hora de reducir a “Estados vitrina” lo que sucede en ciertas zonas del mundo. La diversidad es enorme y nunca una sociedad, una cultura, un país, una patria, una nación un territorio y un Estado son lo mismo. El concepto de “Estados vitrina”, pese a haber surgido durante la guerra fría para significar los supuestos éxitos o fracasos de países satelitales de las dos superpotencias, EE.UU. y la URSS, es más actual que nunca. Pocas campañas políticas o mediáticas se alejan de acusar a los rivales políticos de establecer programas que, de implementarse, llevarían a estragos como los que, se aduce, suceden en otras partes del mundo. Los imaginarios a la hora de conformar las tácticas políticas son puestos en juego en este sentido y dentro de ello, los procesos de securitización y las políticas del miedo se hacen más visibles que nunca: fronteras, ciudades amuralladas, el migrante como el enemigo, el terrorista, la religión, los controles aeroportuarios, las empresas de seguridad, el mercado de venta de armas, la policía y sus perfiles de supuestos criminales, etc. En este sentido, el papel de la acción estatal debería rebajar la intensidad hacia los “otros”, lo cual desde nuestro punto de vista pasa por mayores políticas de inclusión, tal como se establece en la recientemente aprobada ley

de movilidad universal en el Ecuador, por ejemplo, generando políticas educativas mucho más inclusivas y convivenciales. La propuesta de un Estado más centrado en lo común pasa necesariamente por una mayor aceptación de la diversidad.

Dentro de esos imaginarios, se pretende ser, de manera general, tan eficiente en cuanto a políticas públicas como los países nórdicos, vivir de manera relajada como en el Caribe, tener la puntualidad anglosajona en el cumplimiento laboral, la eficiencia alemana y bajos impuestos como en ciertos países de América Latina. Estos imaginarios, a la hora de comprometer la retórica de diferentes candidatos en la arena estatal, pueden ser contrastados por lo que Arjun Appadurai (1996) denomina “paisajes étnicos globales”: el peso que la imaginación tiene a la hora de ser y estar en el mundo viene relacionado con la conformación de paisajes étnicos, tecnológicos, mediáticos, financieros e ideológicos. “El sueño americano” es quizá el más potente de todos ellos. En el contexto que nos reúne, lo imaginario lo comprobamos cuando se escuchan afirmaciones del tipo “el milagro ecuatoriano”, “el Ecuador del Buen Vivir”, “la década ganada”, “los becarios de Senescyt” o “Ecuador ama la vida”. Esto a su vez nos lleva a comprobar que el lenguaje nunca es algo neutral, aséptico e inocente. Con las palabras se hacen cosas (Austin, 1995) y existe toda una “colonialidad del lenguaje” (Veronelli, 2015) que en el campo de la lucha por lo público es cada vez más manifiesta. Un aspecto importante de las ritológicas del poder es analizar el lenguaje como expresión de legitimidad. Es pertinente a este respecto distinguir entre rito –acto que se repite y cuya eficacia es, el menos en parte, extraempírica–; ceremonia –se enmarca dentro del rito y se encuentra más cerca del poder coercitivo que de la eficacia extraempírica–; etiqueta o protocolo –no sólo rige el acto ceremonial sino que es eficaz en la vida cotidiana–.

El liderazgo se mueve y legitima entre comunicación ritual (unida a la ideología) y comunicación práctica (unida a la cognición). Según esto, el discurso lingüístico se adecua en relación con el poder a tres modelos: a) sujeto que asume el control del conocimiento; b) negociación entre

speaker y audiencia; c) narración oficial. Todo ello atravesado de tropos, metáforas, sinécdoques, símiles, etc.

El lenguaje del poder está más formalizado y por tanto más empobrecido que el lenguaje popular. Su hieratismo lo acerca a la formalidad de la escritura, concebida tradicionalmente como vehículo de autoridad política y sacerdotal. Para Bourdieu, la relación entre lenguaje y poder se funda en los conceptos de *habitus* y “mercado”. El empleo de la lengua está directamente en relación con la concurrencia en la arena social. Ganar el Estado, por tanto, implica ganar el lenguaje, que no solo es vehículo de expresión sino conformador de la realidad. Y ganarlo no tiene solamente que ver con el respeto a la soberanía sino, sobre todo, con una defensa ante el neoliberalismo y sus efectos perniciosos.

La idea de Estado tiene por sí misma un poder ideológico y es por esto que es necesariamente objeto de análisis de la ciencia. Veamos unos breves ejemplos desde lo mediático, no tan baladís como parece: Donald Trump, con el respaldo de la cadena Fox, entre otras grandes redes de comunicación, llega a la presidencia de EE.UU. en noviembre de 2016, prolongando su fama mediática de cuando aparecía en la lucha libre, lugar predilecto del ocio norteamericano; previo a él, otro actor, Ronald Reagan, encabeza el embate neoliberal en los 80. Entre ambos, Schwarzenegger gobierna en Texas. Pero salgamos de los EE.UU. –si es que se puede hacer eso–. En Italia, a finales de los años 80, la afamada actriz porno Ciciolina llega a ser diputada y funda el Partido del Amor; el mediático boxeador filipino, líder en ventas de Pago por Visión con la denominada pelea del siglo ante Mayweather en mayo de 2015, fue el primer senador en activo en renovar un título pugilístico para continuar en política en su país; Macri, presidente de Argentina, obtuvo parte de su fama por haber gestionado el Club de Fútbol Boca Juniors, uno de los epicentros de las pasiones rioplatenses. El caso del payaso Tiko Tiko en Ecuador, postulándose como candidato a asambleísta de cara a las elecciones de febrero de 2017, son ejemplos de mitos mediáticos que con mayor o menor éxito dan el salto a la política. Cruzando el charco, se puede ver en España todo un simbolismo por cuanto el Parlamento está

construido en predios que antiguamente eran lugar cercano de celebración del circo itinerante que acudía a la ciudad. E incluso durante siete años (1843-1850), debido a las obras, las sesiones se realizaban en el salón del baile del teatro Real de Madrid.

Independientemente de estos casos, en toda campaña electoral que se precie, los contendientes buscan adeptos entre la farándula, las artes, la moda o el deporte para que los acompañen en sus mítines. En este sentido, no se puede salir del Estado ni tratando incluso de recluirse en el mundo del ocio. Y es que cultura y estructura, simbolismo y acción política, praxis y ritualidad van de la mano. Analizar el Estado supone estar atentos, tanto al orden, como al cambio estructural de la sociedad, pero también implica conocer qué ceremoniales y rituales están implícitos en la ansiada búsqueda de equilibrio y de orden social. Dentro de ese orden, un aspecto central lo tendremos en la lucha, en la violencia, en la disputa. Desde la ya clásica definición dada por Max Weber, según la cual el Estado ostenta el monopolio legítimo del uso de la fuerza, muchos investigadores se han centrado en tratar de explicar cómo se simboliza y materializa dicha violencia. Se puede exponer, por ejemplo desde las teorías de Pareto y Mosca, cómo las élites compiten. Es precisamente comprender lo ritual de esas competiciones uno de los ejes fundamentales de las páginas que siguen: cómo mediante el ritual, tanto el cambio como el conflicto, la lucha en la arena, la búsqueda de prestigio, autoridad, influencia, o carisma, se mitifican, dignifican y ritualizan. Y es que en el campo de lo político, el ritual sirve para significar, para compartir cultura, para comunicar y, en definitiva, sirve para producir y reproducir identidades. El ritual pues, sirve para medir la influencia de las autoridades. Como ejemplo vemos que a la hora de analizar un acto político, sea del partido o del movimiento que sea, la pregunta que surge es ¿qué capacidad movilizadora ha tenido la convocatoria? En otras palabras: quién participa, y con qué intensidad del ritual; y quién queda fuera y por qué. Teoría y teatro, por tanto, van de la mano por cuanto completar una lección implica dramatizarla, publicarla y representarla.

Como primera aclaración analítica hemos de establecer que al hablar de Estado no podemos realizar ecuaciones metonímicas del tipo partido = gobierno = lo público = Estado, u otros reduccionismos que no quedan simplemente en retórica, sino que tienen implicaciones sociales, culturales y políticas a la hora de comprender cómo se desarrolla un país, cuáles son las acciones del Estado, qué instituciones están implicadas y qué apertura al cambio existe por parte de ciertos sectores de la ciudadanía. En este sentido, el análisis de Bourdieu (1993) que separa los capitales del Estado es más necesario que nunca: fuerza física, económica, informacional, simbólica, jurídica. Nos centraremos sobre todo en aspectos simbólico-culturales, entendiendo que se trata de una delimitación más funcional que real. Atacar al Estado es fácil, pero si desmembramos todo el entramado estatal, comprobamos que esos ataques a la totalidad del Estado no sólo son efímeros, sino que desconocen el carácter integrador y emancipador que la propia estructura estatal puede tener.

En segundo lugar, el alejamiento de lo político, lo que algunos autores han denominado disminución de la conciencia cívica, tiene implicaciones dentro del *continuum* izquierda-derecha, lo cual está íntimamente relacionado con varios campos de la arena estatal, en especial en dos aspectos generadores de opinión y conciencia crítica: la relación con los medios de comunicación y el ámbito educativo. En ese sentido, el pensamiento crítico, o, si se prefiere, los actores de la izquierda global, tienen en las políticas y en las instituciones un largo camino por recorrer para detener dicho alejamiento, que suele ser no solo deseado sino orquestado por grandes corporaciones, por élites oligarcas y por actores. No podemos estar de acuerdo con que exista una era de fin de las ideologías (Fukuyama) motivada por la caída de la URSS y el auge de la globalización euroamericana, si bien comprendemos que ha habido cierta reducción del componente utópico de las luchas. En otras fases de estas jornadas, colegas de otros campos seguramente expongan la relación de esto con el deseo deleuziano y spinozano, con las mesetas y los intersticios. En cualquier caso, la disminución de la utopía dentro del imaginario cívico de la ciudadanía

convierte en sentido común afirmaciones del tipo “todos los políticos son iguales”, frase que hace más daño a la izquierda que a la derecha pues desmoviliza y reduce la capacidad crítica de la ciudadanía. La privatización y encarecimiento de la educación o los más que demostrados intereses comunes de medios masivos y corporaciones financieras, son ejemplo de esto. Para ganar el Estado no puede existir una desatención de la conciencia crítica y reflexiva de la población.

En tercer lugar, por ser estas líneas motivadas a raíz de un encuentro con colegas de las ciencias sociales y la filosofía, he de decir que aquí se hace una defensa del Estado por cuanto se lo considera garante, no sólo de la representación de la voluntad popular, sino como principal referente en la apertura democrática, ciudadana y participativa; así como canalizador de las protestas (incluidas las que se debe hacer llegar al propio Estado) y garante de cierto orden que posibilita la emancipación y la libertad de los ciudadanos. Sí, el orden puede aumentar las libertades, aunque el sentido común predominante –neoliberal– diga lo contrario. “La libertad no es más que una palabra” (Graeber, 2007) apropiada por los defensores del mercado libre y transformada en un sentido común. Desde la óptica de la defensa del Estado debemos recuperar esa palabra en un sentido humanista y no confundir vigilancia y control, con orden. De hecho, está comprobado que muchas de las protestas a las ausencias de libertades y de principios democráticos de las últimas décadas han quedado en simple acontecimiento, precisamente por no tener un entramado institucional detrás que les diese continuidad y por reducir la libertad a libertad de mercado, de emprendimiento, de movilidad de monedas, bienes y servicios. Creemos que ese entramado institucional que aumente las libertades individuales debe necesariamente partir del Estado. Y por otra parte, ese orden deseado, ciertamente utópico, no está tampoco reñido con la creatividad, entendida como la acción emancipatoria entre individuos y estructura. Movimiento social, academia, arte, sociedad civil y Estado, deben ir de la mano. No hay teoría política sin movimiento social, pero tampoco la hay sin institución estatal que la sustente.

En cuarto lugar, y para cerrar, hablar acerca de un Estado en disputa sin que haya un economista, ni en esta obra, ni en las jornadas que la motivan, quizá sea un paso positivo. No porque debamos desconocer lo económico, obviamente, sino porque el proceso de comprensión y análisis del Estado requiere un humanismo que en muchas ocasiones es obviado por el exceso de tecnificación al que estadísticos y economistas están obligados. La racha de encuestas fallidas en sufragios recientes no puede ser algo baladí. Les recuerdo que más que analizar conspiraciones, debemos comprender las intenciones.

Aclarado esto, me centraré fundamentalmente en tres aspectos: a) sintetizar algunos aportes provenientes de la antropología a la hora de comprender el Estado, en especial en sus aspectos rituales-simbólicos; b) desarrollar algunos conceptos para el análisis estatal ligados al personalismo y a lo comunitario; c) proponer, a modo de conclusiones, algunas contribuciones en defensa del Estado.

Aportes desde la antropología: el Estado como teatro y ritual

*El mal democrático, en la actualidad,
es el del anestesiamiento catódico de la
vida política.*

Balandier, 1994.

No existe un límite claro entre lo que es y lo que no es poder político. La frontera entre estudios de sociedades que separan lo político del resto de la sociedad y aquéllas donde no existía esa separación –propias de la antropología en sus inicios– permitió una especialización de las disciplinas. Implícitamente hubo un reparto: el centro para la sociología, politología, historia y la periferia para la antropología. En esos mo-

mentos proliferaban estudios sobre clientelismo en el Mediterráneo y sobre formas de transmisión del poder, relaciones de parentesco y matrimonios. El interés de estos trabajos está en mostrar que existe una dinastía de elegidos y que la representación política moviliza un conjunto de redes informales con las que siempre tienen que contar las estrategias individuales. El interés por el proceso político ha de combinar, entretejidos: a) El interés por el poder, modo de acceder y ejercerlo; b) el interés por el territorio, las identidades y los espacios que delimitan; c) el interés por las representaciones, las prácticas que conforman la esfera de lo posible.

Para Michael Foucault, el análisis del poder no tiene que partir de la soberanía del Estado, la forma de la ley o la unidad global de dominación, pues esas no son más que formas terminales del poder. En la obra del autor francés, interesa más el cómo se ejerce el poder que el quién lo ejerce. Pero no podemos dejar de lado la relación entre poder y representación y, sobre todo, las repercusiones de las acciones estatales en las poblaciones; asimismo, también hemos de atender a la presencia de uno u otro candidato/presidente/funcionario público/técnico gubernamental, etc., que interactúe a la hora de elaborar –evaluar, gestionar, implementar– una política pública. El quién antecede al cómo, una vez definidos los terrenos de la contienda por lo político. Estas figuras dotadas de autoridad, con aura de poder, no deben convertirse en fetiches estatales (Taussig, 2010) de lo público. Para una defensa ante la crítica de que el Estado es simple ideología, según la cual algunos autores defenderán que el papel de Dios lo asume ahora el Estado, hemos de exponer la necesaria condición abstracta de éste:

La estructura abstracta del Estado, por otra parte, es la condición esencial para el ejercicio de clases específicas de poder jurídico, ya sea reivindicado por el gobierno o por los ciudadanos. A pesar de que los políticos y los funcionarios estatales puedan engañar y mentir, el carácter abstracto del Estado no oculta nada. No es una ilusión. (Talal, 2008, p. 56)

A este respecto interesa, ya no de manera abstracta, sino en cuanto a relaciones de poder concretas, la cuestión de acceso a este poder, pues todo gira en torno a la elección: transformación del individuo en hombre público. Según Bourdieu, la delegación que actúa desde el grupo al individuo es un elemento constitutivo de la identidad colectiva. Hacer ver es un aspecto consustancial al orden político.

Por colocar algunos referentes del análisis político desde la disciplina antropológica dentro de ese “hacer ver”, cabe destacar que ya en 1927 Robert Lowie (Lowie, 1962) presenta *The Origin of the State*. En esa obra se afirma que en toda sociedad el poder político está en germen o en presencia. Plantea que es el vínculo territorial, y no el parentesco, la clave de la organización política primitiva, si bien debemos observar que hoy en día ambos componentes van de la mano. Por ejemplo, las tramas urbanísticas en manos de ciertas familias, las puertas giratorias en redes de poder o las financiaciones de proyectos emblemáticos que van a manos de determinadas familias, son muestras de ello. La lucha por el Estado debe contemplar la atención a las endogamias políticas, quizá atendiendo al término “segmentariedad” –preeminencia de alianzas y conflictos entre segmentos de linajes parentales– acuñado por Meyer Fortes y Evans Pritchard (1979 [1949a]) cuando analizaban sistemas políticos africanos.

Por otra parte, el punto de partida de Max Gluckman (2009) son los rituales de rebelión contra los monarcas africanos, cuando éstos son acusados por sus pueblos de decadencia física y social y por ello apartados del poder. Dichos rituales permiten restablecer un orden social, que no será igual al anterior a la rebelión, pero tampoco será radicalmente distinto. Este autor introdujo la noción de equilibrio en el estudio de la política, pero visto como síntesis, es decir como dilucidación de situaciones dialécticas. Además, ve conflicto en todos los asuntos humanos, pero a diferencia de Marx, ve la síntesis –el resultado del conflicto– como restauración y reforzamiento del *status quo* precedente. Esto lleva a una infundada teoría del equilibrio. Notó asimismo que la estructura, las reglas del juego, no pueden ser vistas por un observador.

El investigador participa en situaciones que para él deben ser su objeto de estudio, antes que la religión o la política. La desatención a la calle, a las preocupaciones cotidianas, a las condiciones reales de existencia es una de las críticas más comunes a los políticos. La necesidad de una política de personas hecha por personas, tal como expone el Plan del Buen Vivir ecuatoriano, en donde la centralidad esté en la vida y no en el capital, iría en ese sentido. Como crítica a la hegemonía del neoliberalismo, encontramos propuestas en la línea del Buen Vivir en otras partes del mundo. Quizá un caso emblemático se haya dado en Bután, en donde su antiguo Rey inició una investigación que lo llevó a recorrer todos los rincones de su país, y así decidió abrir la democracia e instaurar un censo donde se recogiesen aspectos ligados a la felicidad de su población. Este Rey amplió el Estado a lugares donde no existía.

Continuando con el aporte antropológico, Edmund Leach (1977), en *Sistemas Políticos de la Alta Birmania* confronta sistemas igualitarios y jerárquicos dentro de una misma sociedad. Analizando a los grupos *kachin*, observa dos tipos de organización que actúan a modo de tipos ideales: *gumlao*, especie de organización democrática donde la entidad política es la aldea individual, igualitaria; y *gumsa*, organización aristocrática y jerárquica. Dependiendo del periodo histórico, se dan cambios en la organización política para atender a las necesidades de la población. Esto nos lleva a pensar que la participación es la clave. Quizá antes que luchar contra el Estado, lo que tengamos que hacer es tratar por todos los medios de girar la balanza hacia una democracia más basada en la participación que en la representación. Con eso no solo cambiaría la visión negativa hacia el Estado sino que incluso se podrían aproximar sectores de la izquierda enfrentados por las formas de entender la democracia, concepto siempre en construcción.

Corroborra esto último Edmund Leach al afirmar que “cualquier teoría sobre el cambio social es necesariamente una teoría sobre el proceso histórico” (1977). En este punto es importante recalcar que las luchas por el presente son también disputas por todos los pasados que ese presente contiene. Leach diferencia, a su vez, entre política abstracta

y realidad política, pues los tipos de organización también actúan *como si*. Traspasando esto a la realidad, podemos decir que un mayor poder del Estado entraría a analizar cómo establecer mecanismos de control ciudadano a esos programas, pero también una mayor transparencia por parte del Estado, puesto que rebajar la opacidad de las instituciones es, asimismo, fundamental.

Por otra parte, en el análisis que Geertz (1999) realiza del Bali del siglo XIX, expone que se trata de un Estado-teatro hindú, el cual no puede entenderse ni como tiranía ni como gobierno burocrático. Geertz analiza simbólicamente los ritos, mitos y ceremoniales para colocar a la cultura en el eje fundamental del análisis del Estado. No reduce el análisis de la política a un mero análisis del poder, sino que al centrarse en los aspectos simbólicos de Bali difiere de una concepción subordinada de la cultura. Ésta ya no será superestructura (análisis marxista), ni propondrá un modelo estatal que basa su coerción en el engaño o la amenaza (Hobbes). Asimismo, la expresión popular tampoco es la fuente de legitimidad, sino que se establece mediante la cultura como forma de expresión. Según Geertz, al Estado balinés del siglo XIX le interesaba la teatralización, crear toda una serie de espectáculos organizados. No se trata simplemente del *panem et circenses* romano, sino que la desigualdad y el orgullo balinés, nudos de las obsesiones de la cultura, son analizados desde los aspectos interpretativos/simbólicos de la propia sociedad balinesa y ya no bajo la óptica de las clásicas teorías políticas occidentales.

El Estado, pues, es un rito en sí mismo. “La interconexión entre estatus, pompa y gobierno no solo permanecen visibles, sino que se pregonan. Lo que nuestro concepto de poder público oscurece, el de los balineses lo expone” (Geertz, 1999). El teatro no es un medio sino un fin: en otras palabras, el poder sirve a la pompa y no al revés.

En sentido parecido, George Balandier (1994) analiza el término “teatrocracia”, centrando su análisis en algo tan actual como es la relación de la cultura mediática con el ejercicio del poder. Según él, el poder de los medios es tal que las apariencias y el simbolismo en una

gran medida configuran el orden político. Para consolidarse y hacerse patente, para legitimarse y continuar el *establishment*, el poder político se rodea de ceremoniales tales como desfiles militares, coronaciones, actos de reconocimiento de Estados o gobierno, carnavales, marchas, mítines o manifestaciones². Asimismo, denomina nueva “trinidad” a lo que hoy rige el aspecto político de las sociedades: información, comunicación y técnica, “a ella deberá atribuírsele todo cuanto el poder ha recibido de la trascendencia, de lo sagrado y de la historia” (Balandier, 1994, p. 12). Expone que entre los extremos de la violencia, por un lado, y la racionalidad por el otro, el poder se asienta mediante la producción de imágenes, la manipulación de símbolos y el ordenamiento de ceremonias. Según Balandier, no existe el poder más que en la escena. Independentemente del régimen, los protagonistas del juego político se presentan como delegados de la sociedad entera. Ganar el Estado es ganar los medios, como todos sabemos.

A modo de resumen de este apartado, podemos concluir que la antropología política consiste principalmente en el estudio de la lucha por el poder y de la forma en que se realizan los objetivos colectivos por parte de aquellos que detentan el poder. En este sentido, hemos de reconocer que las estructuras políticas se superponen, aunque sin coincidir con otras estructuras sociales, y que tienden a atenuarse y desvanecerse con el tiempo. La arena y el terreno político –el Estado en disputa– sería el campo en el que de manera fluida, con tensiones y conflictos, se está en una dinámica en la que se produce la toma de decisiones políticas y la lucha competitiva.

2 Ver Billig (1998) para una definición de “nacionalismo banal”.

Elementos conceptuales que sirven para comprender las acciones del Estado: legitimidad, liderazgo, violencia y territorio

David Graeber (2014), expone cómo la economía clásica se ha valido de supuestos casos hipotéticos de poblaciones exóticas o primitivas para realizar la genealogía desde el intercambio/trueque hasta la aparición del mercado y el dinero. Sin embargo, ni una revisión histórica ni antropológica de sociedades aborígenes demuestra eso que ya Marx denominó “robinsonadas”. Quizá lo mismo podríamos hacer aquí, tomando en consideración algunos de los ejemplos propuestos en el apartado anterior, para significar que no solo no existe una línea evolutiva que vaya de tribus/hordas/bandas a la formación de sistemas más complejos, sino que incluso debemos insistir en que la aparición del Estado atiende a unos intereses muy concretos, geoestratégicamente referenciados en la modernidad eurocéntrica y con unos fines marcadamente pro-capitalistas. Si establecemos una analogía con los “aparatos ideológicos del Estado” (Althusser), el capitalismo occidental se ha servido de múltiples instituciones interconectadas para lograr su legitimidad y continuidad en el tiempo: iglesia, familia, Estado, raza, etc. Pero en el caso del Estado no se trata solamente de un aparato ideológico, es al mismo tiempo agente y contexto. De ahí la mala fama arrastrada y la necesidad de redefinirlo y conocer sus componentes para una mayor inclusión ciudadana.

En primer lugar, hemos de afirmar que la legitimidad es una cualidad asumida por el poder. En las escenificaciones que construyen y mantienen la legitimidad, se reactivan los ritos que apelan a la nación y a su memoria. Se apela tanto a la cohesión a unos valores, símbolos y memoria, como a la reafirmación de la aceptación colectiva del poder. Hay grandes rituales: entronización, mítines, manifestaciones callejeras, actos de investidura, etc. El poder consensual tiene la ventaja de estar libre de sanciones concretas. La gente cumple sus obligaciones públicas porque confía, o en su líder, o en el sistema que el líder representa para beneficio de todos a largo plazo. Es así que la legitimidad

de un presidente no depende del apoyo constante de la gente, sino del proceso legal por el cual aquella persona llegó al cargo. La legitimidad del poder procede de la cultura política del grupo, de las expectativas de la gente acerca de la naturaleza de ese poder, y de cómo conseguirlo.

Es importante, por tanto, hablar de los mecanismos de legitimación del poder político, lo que da validez a que los sistemas políticos, las jerarquías, las elites se mantengan, pero también preguntarse cuáles son los mecanismos para que exista el cambio. Según Ronald Cohen (1979), la legitimidad la otorga la ley como expresión del consenso social mayor; el disenso no llega a amenazar seriamente la autoridad legítima. Ahora bien, la consecución de legitimidad tiene diferentes fuentes según quien la teorice: para los psicólogos se realiza por medio de la inculturación infantil y juvenil; para los materialistas opera por coerción; para los marxistas por subordinación a las élites, etc. Ronald Cohen ensaya una teoría sintética de estas tres posturas y argumenta que la dialéctica entre la consecución de recursos y la coerción es lo que optimiza la legitimidad moral. El Estado es visto como integrado, ya que no es ajeno y exterior a los individuos.

La legitimidad finalmente la otorgan y la vehiculan los ritos y mitos, lo cual dentro de la óptica estatal va íntimamente relacionado al concepto de patria y de nación. La antropología se ha interesado por la construcción de la identidad y de la alteridad en los territorios nacionales modernos. Por ejemplo, Hobsbawm y Ranger acuñaron el concepto de “invención de la tradición” (2002) para rastrear las genealogías que conforman las identidades de los pueblos. No existen culturas naturales ni identidades esenciales, todas ellas son productos, consecuencias –no causas– de ciertos procesos geopolíticos. Gellner (1988) habló de la importancia de la especialización, de la división del trabajo, de la movilidad y de la educación y la alfabetización para la construcción del Estado-nación moderno, y Benedict Anderson (1993) planteó la nación como “comunidad imaginada”, en donde los proyectos comunes de los ciudadanos, pese a no conocerse entre ellos, sí se reconocen como parte de entes que van mucho más allá de las

interacciones personales cotidianas. Común a estos autores interesados por el nacionalismo, es la visión de que son los nacionalistas los que crean las naciones, y no al revés, significando el interés personal en la construcción estatal. Además, los nacionalismos surgen en paralelo a la creación de la imagen del Otro. El estudio de la alteridad comienza con la fenomenología y así se habla de exotismo y de primitivismo. La alteridad es, a la vez, identidad y negación del Otro. El enemigo es calificado por su adscripción nacional, representado por un uniforme, e incluso desprovisto de condición humana. La frontera política es un constructo moderno que corre paralelo a la constitución de las naciones y los Estados y tiene repercusiones tanto en las subjetividades, en las identidades, como en las economías de los pueblos.

Continuando con la identidad nacional, se puede considerar la violencia política como un mecanismo de identidad más efectivo simbólicamente que cualquier otro; de ahí la facilidad con que aflora en la arena política cuando ésta alcanza niveles agonísticos. Por el contrario, suele ocurrir que una sociedad que haya sufrido en alto grado la violencia política, procure rehurla y acabe desviando la agresión hacia performances y ritos públicos.

El terrorismo, por su parte, opera más allá de la acción política, puesto que se remite al terreno de lo simbólico. Leach (1977) dice que la diferencia en cuanto a las transgresiones normativas en las sociedades precapitalistas y las capitalistas es que, en las primeras, dichas sanciones son castigadas por la sociedad/divinidad, mientras que en las segundas suponen un ataque contra la sacralidad de la vida y la propiedad, por tanto, la ruptura de la ley institucionalizada toma la forma de violencia política ya que se hace intencional y empleada hacia la transformación. Con todo ello tenemos que las leyes del equilibrio pueden estar basadas en la ley, en la norma, pero también existen otras formas de mantener el equilibrio político.

Todos estos componentes –legitimidad, liderazgo, nacionalismo, violencia– se dan en un escenario determinado; así pues, el territorio es un aspecto clave de lo político. La defensa del territorio conformó el

sistema de Estados-nación en la modernidad y creó órganos encargados de defenderlo al exterior –ejército– y al interior –policía–. Pero en los procesos democráticos actuales el territorio es también imaginado y mediatizado. De ahí la importancia de una defensa soberana del Estado.

Conclusiones: contexto, agente, sistema de estructuras e instituciones del poder

En *Notas sobre la dificultad de estudiar el Estado*, Phillip Abrams expone que “el Estado no es la realidad que existe detrás de la máscara de la práctica política. Es en sí mismo la máscara que prohíbe que veamos la práctica política tal como es” (1988). Ante eso, en el análisis de la política debemos estar atentos y no confundir personas con personajes.

Todos pagamos un tributo a lo teatral y a las implicaciones que tiene nacer en ciertas comunidades en vez de en otras. Por poner un ejemplo: antes de emitir una sentencia, un juez debe colocarse una toga e incluso –dependiendo de las latitudes– una peluca, como si de una máscara balinesa se tratase. Si sale con esa misma peluca del juzgado y alguien se lo encuentra, no solo dirá que está descontextualizado, sino que quizá sea el hazmerreír, el significado opuesto a lo que fue unos minutos antes para el condenado. El aparato de justicia como garante del orden público es no solo puesto en escena, sino que es interpretado. Para resultar decisiva una sentencia, tal como expone Foucault en *Vigilar y castigar* (1975), debe existir cierta autoridad que, entre otras cosas, lo es bajo el criterio de que interpreta su papel a la perfección, no finge ni se disfraza, sino que *es* autoridad por cuanto el Estado se la ha conferido. Lo mismo sucede cuando un policía nos impele en la calle: no dice alto a la ley, a la orden, al Estado o a la legalidad, sino que clama un enunciado de “alto a la autoridad”, la cual ha sido conferida –certificada, notariada– en otro espacio que no es el de la calle, sino que ha sido ritualizada estatalmente. De igual manera sucede en la obtención de grados académicos, en la potestad para pertenecer al sistema de

salud o en la legitimidad a la hora de crear una compañía financiera, un sindicato, etc. No existe un afuera constitutivo del Estado, pero sí existen límites a su acción y zonas periféricas de su intervención. No obstante, recordemos que incluso algo tan internacional, universal si se quiere, como son los derechos humanos, deben pasar por una defensa desde lo estatal; incluso los derechos de los pueblos originarios, sancionados en la Confederación Internacional del Trabajo (1989), deben ser incorporados a las constituciones nacionales para su defensa.

En la actualidad, el espectáculo político es inseparable de los medios de comunicación. La vida política se somete al juego mediático. El hombre público moderno quiere ser ante todo un buen comunicador, hay que saber vender un producto político. La imagen es un aspecto constitutivo de la realidad política contemporánea en donde es clave el carácter desterritorializado de la comunicación política.

Por otra parte, toda cultura desarrolla sus normas, reglamentos, costumbres, principios y valores para la manipulación política. “El carácter abstracto del Estado, lejos de ser un mito, es precisamente aquello que permite definir su margen a través de un rango de prácticas administrativas” (Talal, 2008, p. 55). En este sentido, Frederic Bailey (2001) afirma que existen dos tipos de reglas normativas: públicas, poco definidas –honestidad, deportividad–; éticas y pragmáticas, que es con las que se gana realmente el juego. Bailey se centra en estas últimas porque lo importante, a su entender, no radica en recibir el beneplácito del público, sino en que la acción sea eficaz.

La competición se da en un ámbito político, en arenas donde los equipos aceptan las reglas y donde existen dos o más estructuras políticas rivales. La competición puede pasar de una arena a otra y los equipos cambian de alianzas. Considerada como juego, la estructura política tiene cinco elementos básicos: premios, personal, liderazgo, competición y jueces. A su vez, hay dos tipos de equipos políticos que pueden ser muy útiles, entendidos como tipos ideales, para comprender los imaginarios en torno a la derecha y la izquierda y las repercusiones de sus acciones durante las campañas o durante las etapas de gobierno

u oposición. Por un lado, tendríamos el equipo compacto, unido no sobre una ideología sino sobre el beneficio de seguir a un líder (a su vez puede ser transaccional –basado en intercambios– o burocrático –donde se divide el poder–); y por otro lado, tendríamos el equipo moral, que permanece unido por una misma ética.

El Estado es un lugar clave desde donde analizar y crear tanto políticas públicas, como discursos y prácticas de ciudadanía y democracia. Quizá sea en los márgenes donde debemos comenzar estas actividades. Según Daas y Poole (2008) hay tres tipos de márgenes del Estado: territorios periféricos donde aún no ha llegado; lugares de experimentación; y los espacios situados entre cuerpo, ley y disciplina –lo que en una lectura deleuziana podríamos definir como intersticios–. Comprender los márgenes del Estado implica, por una parte, estar atentos a sus limitaciones y por otra parte, comprobar que el Estado no es un objeto estático y opaco sino que es móvil, poroso, múltiple.

Se trata de lograr un mayor diálogo con y para la sociedad civil, la cual no debe ser colocada en un plano dialéctico con respecto al Estado puesto que es consustancial y necesaria para éste.

Uno de los retos de la ciencia social en el análisis de lo estatal es informar sobre las consecuencias que puede tener la mundialización en el funcionamiento de las organizaciones y de las instituciones que gobiernan la economía y la sociedad. El transnacionalismo no es sólo una característica del capitalismo sino que condiciona también las relaciones de poder y los referentes culturales al interior de los países. Para ello, no debemos caer en un moralismo que produce respuestas prefabricadas, directrices y polémicas, en vez de investigación y ciencia. Es más importante hoy en día conocer qué analizaría Marx, por ejemplo, que tratar de utilizar ciertas teorías y métodos del pasado y querer encajarlos en el presente. Pero ante esto debemos ser cautos. Un análisis del Estado por fuera de los mecanismos que precisamente han servido para su desarrollo se hace más necesario que nunca. En este sentido es en el que debemos descolonizar el Estado, si bien esto sería materia de otros debates. Lo que aquí se defiende no es la necesidad de

un Estado mínimo sino un estado potencializador, soberano, garante del orden y agente de la resistencia y el cambio. Terminaremos con una frase un tanto radical: necesitamos unas décadas más de dictadura del proletariado antes de poder llegar a un Estado sin clases.

Referencias bibliográficas

- Abrams, P. (1988). Notas sobre la dificultad de estudiar el Estado. *Journal of Historical Sociology*, 1(1), 58-89.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Appadurai, A. (1996). Global ethnoscares: Notes and queries for a transnational anthropology. En *Modernity at large. Cultural dimension of globalisation*. Minnesota: Minnesota Press University.
- Austin, J. L. (1995). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.
- Bailey, F. G. (2001). *Treasons, stratagems, and spoils: How leaders make practical use of values and beliefs*. Colorado: Westview Press.
- Balandier, G. (1994). *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Barcelona: Paidós.
- Bauman, Z. (2003). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI.
- Bell, D. (1976). *El advenimiento de la sociedad postindustrial*. Madrid: Alianza.
- Bourdieu, P. (1993). Espíritus del estado. Génesis y estructura del campo burocrático. *Revista Sociedad. Orig. en Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 96(97), 49-62.
- Cohen, R. (1979). *El sistema político. Antropología política*. Madrid: Anagrama.
- Daas V. & Poole, D. (2008). El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. *Cuadernos de antropología social*, 27, 19-52.
- Evans-Pritchard, E. E. (1990). La realeza divina de los shilluk del Sudán nilótico. En *Ensayos de Antropología Social*. Madrid: Siglo XXI.
- Fortes, M. & Evans-Pritchard, E.-P. (1979 (1949a)). *African Political Systems*. London: Oxford University Press.
- Geertz, C. (1999). *Negara: el estado-teatro en el Bali del siglo XIX*. Madrid: Paidós.
- Gellner, E. (1988). *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gluckman, M. (2009). *Costumbre y conflicto en África*. Lima: Universidad de Ciencias y Humanidades, Fondo Editorial.
- Graeber, D. (2014). *En deuda. Una historia alternativa de la economía*. Barcelona: Ariel.
- Harvey, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Akal.
- Hobsbawm, E. & Ranger, T. (2002). *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.
- Lander, E. (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. Madrid: Akal.
- Leach, E. (1977). *Sistemas políticos de la alta Birmania*. Barcelona: Anagrama.
- Lowie, R. H. (1962). *The origin of the state*. Kent: Russell & Russell Publishers.

- McLuhan, P. & Powers, B.R. (1995). *La aldea global*. Barcelona: Gedisa.
- Sassen, S. (2008). *La ciudad global*. Madrid: Katz.
- Sassen, S. (2007). *Una sociología de la globalización*. Buenos Aires: Katz.
- Talal, A. (2008). ¿Dónde están los márgenes del estado? *Cuadernos de Antropología social*, 27, 53-62.
- Taussig, M. (2010). Un gigante en convulsiones: el mundo humano como un sistema nervioso en emergencia permanente. En M. Taussig, *Maleficium: el fetichismo del Estado*. Barcelona: Gedisa.
- Veronelli, G. A. (2015). Sobre la colonialidad del lenguaje y el decir. *Universitas Humanística*, 81(81), 33-58.

Sobre resistencia estética o qué es pensar de manera política

Cristina Morales Saro

El problema que enfrentamos aquí no es de ninguna manera característico de la economía. Surge en relación con casi todos los verdaderos problemas sociales, con el lenguaje y con gran parte de nuestra herencia cultural, y constituye realmente el problema teórico central de toda la ciencia social. Tal como Alfred Whitehead ha señalado en otro contexto: «La afirmación de que debemos cultivar el hábito de pensar lo que estamos haciendo constituye un axioma profundamente erróneo repetido en todos los libros y por eminentes personas al dictar conferencias. La verdad es exactamente lo contrario. La civilización avanza al aumentar la cantidad de operaciones importantes que podemos realizar sin pensar acerca de ellas». Esto tiene mucha importancia en el campo social. Constantemente usamos fórmulas, símbolos y reglas cuyo significado no comprendemos y haciendo esto nos valemos de la ayuda de conocimiento que individualmente no poseemos. Hemos desarrollado estas prácticas e instituciones construyendo sobre hábitos e instituciones que han resultado exitosos en su propia esfera y que, a su vez, han pasado a ser la base de la civilización que hemos construido. (Hayek, 1983/1945, p. 166-167)

El presente capítulo puede leerse como un comentario a esta cita de Friedrich von Hayek, uno de los máximos representantes del ordoliberalismo durante los años 30 y 40, premio Nobel de economía en 1974,

que tiene sobre su haber el dudoso honor de idear lo que conocemos hoy por “sociedad del conocimiento”, fórmula a través de la cual se pone de manifiesto el alcance “sociototal” del proyecto neoliberal. En primer lugar, voy a contextualizar y a explicitar brevemente en qué consiste tal proyecto, para poder calibrar el papel que el pensamiento tiene hoy en día en la resistencia política. Reflexionaré, después, sobre el pensamiento mismo y la razón, tal y como se piensa desde la izquierda republicana, tratando de sacar algunas conclusiones sobre el rol que los Estados asumen en la época del capitalismo postindustrial, y aquél que deberían asumir si quisieran proponerse como alternativa real a éste.

El contexto: hacia las sociedades del mínimo conocimiento

Al igual que Hayek, nosotras hoy y aquí nos enfrentamos a un problema que de ninguna manera se restringe al campo económico, pero que precisamente por ser económico afecta a las estructuras básicas de organización de lo que hacemos, de nuestros tiempos, de nuestras relaciones, en breve, de nuestras vidas. Además, el carácter totalizador del proyecto neoliberal, sin duda heredero de la vocación tradicionalmente universalizadora de occidente, hace que quiera imponerse, no como una forma de organización cualquiera, sino como La forma de organización de la vida a nivel mundial. Claro que la “sociedad del conocimiento” representa, en principio, sólo el cambio en la matriz productiva de las sociedades capitalistas postindustrializadas, pero al tener en su base justamente la idea del desarrollo progresivo del capitalismo como sistema económico global, afecta y amenaza, en potencia pero literalmente, a todo el mundo conocido. En realidad, si el neoliberalismo nos preocupa tanto es porque constituye un problema más que social, ecológico de primer orden; lo llamamos problema, pero podríamos hablar directamente de objeción, puesto que la forma en que organizamos la vida bajo el capitalismo neoliberal es ni más ni menos que una abierta objeción –y ciertamente grave– contra la humanidad

en muchos sentidos, de los cuales el más aberrante es, sin duda, el que afecta al planeta.

Es una obviedad afirmar que el cambio en la matriz productiva de la era postindustrial es un problema menor si lo comparamos con el problema que afecta a las relaciones mismas, a las condiciones en que la producción capitalista se realiza. Como el cambio en la matriz productiva no altera por sí mismo las relaciones que sustentan el sistema, sea el eje de la producción de la tierra, el trabajo manual o el conocimiento, el problema en el contexto de la expansión neoliberal sigue siendo el mismo: el capital. Aprendimos del análisis de Marx que las relaciones de producción en el capitalismo que asumimos las personas, no son, sin embargo, sociales, esto es, propiamente humanas. Por el contrario, nos explica, cuando vamos al mercado con nuestro tiempo mercancía *en la mano*, y nos compramos y nos vendemos, lo que asumimos entre nosotros son las relaciones propias de las cosas. Equivalentes y por lo mismo intercambiables, el fetiche de las mercancías ocultaba que me/te había convertido en una. No se nos ocurre una objeción peor a un sistema de relaciones sociales de producción, que es en lo que consiste al fin y al cabo un sistema económico, que ser un sistema de relaciones (sociales) de producción, donde los paréntesis significan la suspensión de la sociabilidad humana misma.

Pero no aprendimos solamente eso, resulta también que para poder llegar a ir al mercado con aquella mercancía tan especial, hacen falta ciertas condiciones previas. En primer lugar, y he aquí un descubrimiento tan importante como tardío en el marxismo, había que haber nacido, lo que implicaba una cierta organización de las relaciones de reproducción social; en segundo lugar, había que haber sido desprendido de los medios de producción, ya sea de la tierra, de la máquina o, ahora y cada vez más, del conocimiento; es condición *sine qua non* del capital que alguien, e idealmente una gran masa reproducible, se encuentre separada de la matriz. En un bucle perverso y una delirante paradoja, sólo si nos vemos impedidos del acceso a la tierra y a sus recursos, podemos estar obligados a entrar en la fábrica, la cual

nos permitirá –si trabajamos mucho– de nuevo acceso a la tierra, pero esta vez exclusivo y restringido, bajo la forma de propiedad privada y con la capacidad de ser diferido mediante el crédito. Claro que esta tierra prometida ya no será la condición de nuestro sustento, puesto que no tendremos tiempo ni fuerza para trabajarla al salir exhaustos de la fábrica. Después, –según la historia europea que quiere ser la historia del mundo– cuando las fábricas se transforman en empresas y las máquinas en oficinas con ordenador, y ya propietarios diferidos y privados de la tierra, de lo que van a separarnos es de la formación apropiada, de lo que necesito saber para usar el ordenador de forma eficiente, para expresarme en público en los encuentros, para realizar informes válidos o diseñar una campaña, dirigir un grupo, dar una clase, etc. y en consecuencia, se orientará mi consumo –del tiempo–. Compraré una vez más los nuevos medios de producción que no trabajaré ya, como la tierra, por estar cansada al salir de la oficina y, que por lo tanto, aún apropiados por mí, serán eficaces solamente en ese momento y en ese lugar, mediados por fines cuyo control se me escapa del todo y juegan en contra de nosotros y de este planeta.

La preocupación por el pensamiento, la comprensión y el conocimiento va a constituir el centro mismo del planteamiento ordoliberal:

El principal problema de la política económica o del diseño de un sistema económico eficiente [es] determinar cuál es la mejor forma de utilizar el conocimiento inicialmente disperso entre todos los individuos [...] El carácter peculiar del problema de un orden económico racional está determinado precisamente por el hecho de que el conocimiento de las circunstancias que debemos utilizar no se encuentra nunca concentrado ni integrado, sino que únicamente como elementos dispersos de conocimiento incompleto y frecuentemente contradictorio en poder de los diferentes individuos. De este modo, el problema económico de la sociedad no es simplemente un problema de asignación de recursos «dados» –si «dados» quiere decir dados a una sola mente que deliberadamente resuelve el problema planteado por estos «datos»– . Se trata más bien de un problema referente a

cómo lograr el mejor uso de los recursos conocidos por los miembros de la sociedad, para fines cuya importancia relativa sólo ellos conocen. O, expresado brevemente, es un problema de la utilización del conocimiento que no es dado a nadie en su totalidad. (Hayek, 1983/1945, p. 159)

Pero ¿a qué conocimiento se refiere Hayek y por qué cobra tanta importancia? El conocimiento disperso es una forma de conocimiento tácito (Polanyi, 1969), esto es, no expreso, informal, difícil de medir y de determinar, que se distingue ante todo del conocimiento científico, caracterizado por sus enunciados denotativos (Lyotard, 1979) o constataivos (Austin, 1955). Según las teorías ordoliberales, por tanto, será aquella clase de conocimiento disperso, en propiedad de cada uno de los agentes en el mercado, el que determinaría, a partir de la libre proliferación de las decisiones individuales, el funcionamiento global de éste, lo que se conoce como una “mano invisible” que imprimiría racionalidad total a un conjunto desordenado de decisiones parciales en manos de los consumidores, como diría Mises:

Es inherente a la naturaleza de la economía capitalista el hecho de que, en última instancia, el empleo de los factores de producción sólo apunta a servir los deseos de los consumidores. Al asignar los bienes de capital y de trabajo, los empresarios y los capitalistas se ven obligados, por fuerzas que no pueden eludir, a satisfacer en lo posible las necesidades de los consumidores, de acuerdo con el nivel de la riqueza económica y la tecnología. Por lo tanto, el contraste que suele establecerse entre el método capitalista de producción, como producción destinada al lucro, y el método socialista de producción, como producción destinada al uso, es completamente engañoso. En la economía capitalista, la demanda de los consumidores es la que determina la pauta y la dirección de la producción, precisamente porque los empresarios y los capitalistas deben tomar en cuenta la rentabilidad de sus empresas. (1986, p. 2)

Cabe matizar que la emergencia de “los consumidores” como pieza clave del sistema, constituye uno de los desplazamientos argu-

mentales más importantes del neoliberalismo con respecto a los análisis marxianos del capitalismo industrial. Mises se enfrentaba a las críticas socialistas que veían en la autonomía del mercado, y a causa de la propiedad privada de los medios de producción, la proliferación de una producción caótica cada vez más independiente de las necesidades reales de una sociedad dada. La contrargumentación neoliberal se basará en un desplazamiento del problema de la producción desde el imperativo de satisfacción de “las necesidades de la sociedad” que reivindicaba el socialismo, hacia aquel de la satisfacción de las necesidades de “los consumidores”. El desplazamiento al que aludimos logra, en primer lugar, atomizar el sujeto revolucionario de la clase marxista y, en segundo lugar, a través de la identificación entre los consumidores y los trabajadores (Mises, 1986, p. 3), neutralizar la crítica marxiana de la explotación del trabajo presentando el capitalismo como un sistema que se pone al servicio de los intereses de los trabajadores, vistos ahora, eso sí, invisibilizando las condiciones de su alienación, desde su función en el consumo:

El hecho de que los empresarios y los capitalistas también sean consumidores, desempeña cuantitativamente un papel menos importante para la economía de mercado, el consumo significativo es el consumo masivo. La producción capitalista está principalmente, en forma directa o indirecta, al servicio del consumo de masas. Por lo tanto, la única manera de mejorar la situación del consumidor consiste en lograr que las empresas sean todavía más productivas o que, como suele decirse actualmente, se racionalicen aun más. Sólo si queremos reducir el consumo tendremos que instar a la aplicación de lo que se conoce como «política de los productores», es decir, específicamente, la adopción de aquellas medidas que colocan los intereses de los productores por encima de los intereses de los consumidores. (Mises, 1986, p. 3-4)

El conflicto que en Marx se daba entre los intereses de los trabajadores –los productores– y aquellos de los compradores –consumidores de la fuerza de trabajo– es resuelto en el neoliberalismo a través

de su identificación en el seno de un solo individuo. La masa produce y consume lo que produce, casi que el individuo se hace empresario de sí mismo, por lo que de un conflicto social de clase, pasamos a un conflicto personal, interiorizamos el conflicto de manera que somos a la vez el/la explotador/a y el/la oprimido/a. La consecuencia es, evidentemente, que la conciencia de los intereses que teníamos como clase, cede ante nuestros propios intereses en la economía del consumo. La racionalidad del capitalismo se basará entonces en atender las necesidades y los intereses de los consumidores que se explotan a sí mismos, mediante la racionalización de las empresas que consistirá en hacerlas más productivas, más competitivas, ampliando así el campo de la libertad del consumidor de elegir entre las ofertas disponibles.

Poner el “buen funcionamiento del mercado”, la racionalidad del sistema, en manos de una multitud de agentes guiados cada uno por sus propios intereses, requiere sin duda mantener un cierto control sobre éstos, de manera que las decisiones de los consumidores actúen, aunque de forma inconsciente para los que las ejercen, en beneficio de la razón neoliberal: la competitividad.

¿Cuánto conocimiento necesita para realizar esto con éxito? ¿Cuáles acontecimientos de los que ocurren más allá del horizonte de su conocimiento inmediato tienen relación con su decisión inmediata, y cuánto necesita saber acerca de ellos? Es difícil que haya algo de lo que ocurre en el mundo que no influya en la decisión que debe tomar. Pero no necesita conocer todos estos acontecimientos como tales, ni tampoco todos sus efectos. No le importa la razón por la que en un determinado momento se necesiten más tornillos de un tamaño que de otro, ni por qué las bolsas de papel se consiguen más fácilmente que las de tela, ni por qué sea más difícil conseguir trabajadores especializados o una máquina determinada. Todo lo que le importa es determinar cuán difícil de obtener se han vuelto estos productos en comparación con otros que también le interesan, o el grado de urgencia con que se necesitan los productos alternativos que produce o usa. Siempre es un problema de la importancia relativa de las cosas específicas que le interesan, y las causas que alteran su importancia relativa

no tienen interés para él aparte del efecto en aquellas cosas concretas de su medio ambiente. (Hayek, 1983/1945, p. 163-164)

En la cita anterior se define aquello que no interesa al *homo empresa*, a saber, “no le interesa la razón” por la que se da un determinado cambio (aumento de la demanda de tornillos, etc.) es decir, no le interesan las causas de los cambios que vive y en base a los cuales actúa económicamente y toma decisiones, sino sólo “el efecto en aquellas cosas concretas de su medio ambiente”. Se establece así una parcela de acción para los consumidores meramente reactiva, relativa solamente al conocimiento de los efectos inmediatos de las variaciones contextuales de la oferta y la demanda en su entorno inmediato: “el hecho más significativo acerca de este sistema es la economía de conocimientos con que opera, o lo poco que necesitan saber los participantes individuales para poder tomar la decisión correcta” (Hayek, 1983/1945, p. 165). Como se ve, el conocimiento socialmente necesario para mantener el orden general del capitalismo es un conocimiento de efectos desconectados de sus causas, que por lo mismo no puede sino resultar superficial y mantenerse en un nivel general de incomprensión forzada del porqué y la manera en la que ocurren las cosas; como tal, constituye un grado mínimo de conocimiento, al modo de aquel que individuaba Spinoza:

Y este primer tipo de ideas responde a lo que Spinoza llama el primer género de conocimiento. Es el más bajo conocimiento. ¿Es más bajo? Cae de su peso que es el más bajo porque esas ideas de afección conocen las cosas por sus efectos: siento la afección del sol sobre mí. Es el efecto del sol sobre mi cuerpo. Pero de las causas, a saber lo que es mi cuerpo, lo que es el cuerpo del sol, y la relación entre esos dos cuerpos de tal manera que el uno produzca sobre el otro tal efecto más bien que tal otro, de eso no sé absolutamente nada. Tomemos otro ejemplo: «el sol hace fundir la cera y endurecer la arcilla». No se trata de otra cosa. Son ideas de *affectio*. Veo la cera que se licúa, y después, justo al lado, veo la arcilla que se endurece; es una afección de cera y una afección

de arcilla, y yo tengo una idea de esas afecciones, percibo los efectos. ¿En virtud de cuál constitución corporal la arcilla se endurece bajo la acción del sol? Mientras permanezco en la percepción de la afección, no sé nada. Diremos que las ideas-afecciones son las representaciones de efectos sin sus causas, y esto es precisamente lo que Spinoza llama las ideas inadecuadas. Las ideas de mezcla separadas de las causas de la mezcla. (DeLuze, p. 6)

Ideas inadecuadas, las llama Spinoza, que van a ser, sin embargo, el objetivo de la planificación de una “sociedad del conocimiento” adecuada al orden económico mundial. Es por ello que el capitalismo en general y el neoliberalismo en concreto,

[...] no puede(n) disociarse de un conjunto institucional, de un conjunto jurídico que no es simplemente su expresión más o menos diferida o más o menos ajustada, y que en verdad se confunde con él dentro de un sistema económico, es decir, a grandes rasgos, de un conjunto de prácticas económicas reguladas. (Foucault, 2007, p. 199)

Así, un orden social ajustado al orden de la economía consistirá en la inclusión “de los principios generales del Estado de derecho en la legislación económica” (Foucault, 2007, p. 205) y, añadimos, de los principios generales del capitalismo en la constitución estatal. La consecuencia será un sistema de la ley que “debe desarrollar e imponer las reglas a través de las cuales opera el mecanismo competitivo de la producción y la distribución” (Polanyi citado en Foucault, 2007, p. 209). El papel de los estados de derecho, por tanto, será fundamental para asegurar la expansión del neoliberalismo, como lo fue en el asentamiento del sistema capitalista previo, y para demostrarlo está la inclusión del derecho individual inalienable de la propiedad privada y del trabajo asalariado no sólo en constituciones nacionales, sino en la misma declaración de los derechos humanos. Así, cuando en el Artículo 23 de dicha declaración se establece que:

1. Toda persona tiene derecho al trabajo, a la libre elección de su trabajo, a condiciones equitativas y satisfactorias de trabajo y a la protección contra el desempleo.
2. Toda persona tiene derecho, sin discriminación alguna, a igual salario por trabajo igual.
3. Toda persona que trabaja tiene derecho a una remuneración equitativa y satisfactoria, que le asegure, así como a su familia, una existencia conforme a la dignidad humana y que será completada, en caso necesario, por cualesquiera otros medios de protección social.
4. Toda persona tiene derecho a fundar sindicatos y a sindicarse para la defensa de sus intereses. (Naciones Unidas)

Lo que se sancionan son las reglas del Estado del bienestar dentro de las reglas del capitalismo. Cabe preguntarse si es conciliable la dignidad humana con el trabajo asalariado, por supuesto, y si la remuneración efectivamente equitativa no acabaría con las condiciones mismas de posibilidad de la producción del capital. Pero para un/a marxista estas son preguntas nada más que retóricas.

El grado de evidencia del maridaje entre el andamiaje estatal y la razón, esta vez ya completamente neoliberal, aumenta cuando leemos, por ejemplo, el Plan de Desarrollo de la Sociedad de la Información en el Perú –La Agenda Digital Peruana 2.0 de 2011. En este plan, concretando el Plan de Acción sobre la Sociedad de la Información para América Latina y el Caribe (eLAC, 2015), aprobado en Lima en 2010, que a su vez está en consonancia con los Objetivos de Desarrollo del Milenio de las Naciones Unidas y la Cumbre Mundial de la Sociedad de la Información (CMSI), se declara que:

Las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC), no son un fin en sí mismas, sino un instrumento en la búsqueda de un desarrollo humano más equitativo y sostenible que haga posible un mayor crecimiento económico, el logro de mejores empleos y un aumento de la

competitividad, inductora de la inclusión social. (Decreto Supremo del Consejo de Ministros, 2011)

En esta última cita se condensan algunas de las contradicciones en las que incurre el discurso institucional cuando pretende justificar el sistema económico. Este “desarrollo humano más equitativo y sostenible” vinculado directamente con las TIC, que encontramos también a la cabeza del Plan de las Naciones Unidas para el Desarrollo de 2003, se sostiene sobre la idea de que

[l]as TIC son un instrumento cada vez más poderoso para poder participar en los mercados mundiales; promover la responsabilidad política; mejorar la provisión de servicios básicos, y realizar las oportunidades de desarrollo local. Pero sin políticas innovadoras de TIC, muchas personas de los países en desarrollo –especialmente los pobres– se quedarán atrasados. (PNUD, 2003)

Esta idea justifica la meta declarada en el Objetivo del Milenio número ocho que se orienta a “fomentar una asociación mundial para el desarrollo”, a saber, “[e]n colaboración con el sector privado, velar por que se puedan aprovechar los beneficios de las nuevas tecnologías, en particular los de las tecnologías de la información y las comunicaciones”(Naciones Unidas, 2000), puesto que en palabras de Ernesto Ottone, Secretario Ejecutivo Adjunto de la CEPAL, en el II Encuentro Iberoamericano sobre Objetivos del Milenio NNUU y las TIC:

Las TIC ayudan al crecimiento de la economía, aumentan los grados de fiscalización y de transparencia de la gestión pública y privada; llevar las TIC a las grandes mayorías significa abrir un mundo de oportunidades para todos. En suma, el desarrollo y masificación de las TIC constituyen un elemento central en la estrategia de desarrollo de los países de América Latina y el Caribe. (Ottone, 2007, p. 4)

Sin duda es interesante, sin dejar de ser a su vez confusa, la asociación del aumento de la competitividad con la idea de inclusión

social, (¿en dónde?, cabe preguntar), pero lo que sin duda ha de dejarnos completamente desorientados es que, en el seno del capitalismo y en contra de toda evidencia, pueda relacionarse el crecimiento económico a un desarrollo humano equitativo y sostenible. De hecho, como puede notarse, no se plantea –como se había hecho mientras se mantenía la discusión entre el liberalismo clásico y el socialismo– que el desarrollo del capitalismo pueda tener la consecuencia de disminuir la brecha en el acceso a las fuentes de la riqueza, preocupación última de las reflexiones económicas y políticas de estirpe marxista; es todo lo contrario, a saber, que un “desarrollo humano más equitativo” (¿y sostenible?) –que por lo demás permanece opaco puesto que no sabemos bien aún a qué hace referencia– más allá de que tiene como medio a las TIC, (y cabe inducir que propiamente por ello), hará posible el crecimiento económico y el incremento de la competitividad. Se pone así el desarrollo humano como instrumento de la consecución de la racionalidad capitalista. Por otra parte, la inclusión social debe hacerse, por supuesto, en el ámbito económico, en el juego del mercado, llegando así a otro punto importante. En efecto, contra la centralidad que el intercambio tiene en la concepción liberal clásica, el ordoliberalismo considera que es la competencia la relación fundamental en el nuevo orden socioeconómico. La competencia entre las empresas/ individuos que velan cada uno por sus propios intereses, es el juego económico en el que se deben incluir a través de las TIC cuantos más agentes, mejor.

Entre 2003 y 2005 se celebró la Cumbre Mundial sobre la Sociedad de la Información, que

[...] se caracterizó por el firme compromiso de los gobiernos de todo el mundo de dedicarse al cumplimiento de las metas trazadas por la reunión para 2015. Se estableció un marco internacional para la coordinación de las actividades dirigidas a crear una sociedad de la información inclusiva e internacional, con mecanismos de

coordinación y ejecución convenidos a nivel regional e internacional. (ONU, 2011)

El resultado fue en 2005, la publicación por parte de UNESCO de su informe mundial *Hacia las sociedades del conocimiento*, donde, si bien se admite la falibilidad de su previsión, se justifica también su intención prescriptiva:

La función de la prospectiva no consiste en minimizar las tensiones y los peligros futuros en nombre de un optimismo convencional. No obstante, formular previsiones significa también incitar a la acción. Desde este punto de vista, la reflexión prospectiva tampoco debe dejarse ganar por el pesimismo si quiere formular prescripciones de forma legítima y oportuna. (UNESCO, 2005, p. 6)

De manera que hoy, no sólo tenemos que admitir de forma generalizada que la “sociedad de conocimiento” es una realidad de las economías posindustriales, sino que su consolidación a nivel mundial se ha convertido en un proyecto de sociedad global:

el Informe Mundial de la UNESCO sobre las sociedades del conocimiento se publica en un momento crucial. En efecto, tras los progresos realizados en la primera fase de la Cumbre Mundial sobre la Sociedad de la Información (Ginebra, 10-12 de diciembre de 2003), no sólo se observa un acrecentado interés a nivel internacional por el paradigma de crecimiento y desarrollo que lleva en sí la idea de las “sociedades del conocimiento”, sino también una exigencia de clarificación de las finalidades de este paradigma como proyecto de sociedad. (UNESCO, 2005, p. 24)

Y como tal, es hoy un elemento fundamental de las agendas de “todos los gobiernos del mundo” que por lo mismo han perdido su idealizada capacidad de resistencia –puesto que queda en suspenso si la tuvieron efectivamente alguna vez– ante la racionalidad económica de la competencia.

Lo que resulta de aquí es que el Estado tal como está funcionando en Europa y en China, en Norte América y en muchos de los países latinoamericanos, tiene una deuda histórica con las comunidades humanas al haberse hecho cómplice de un sistema económico depredador. Esta deuda explica la crisis de legitimidad popular a la que se enfrenta el Estado en general y nos obliga a pensar cómo es que deben ser los Estados socialistas del siglo *xxi*, en caso de ser necesarios para resistir al capitalismo-patriarcal-depredador ecológico y colonial que nos amenaza. En efecto, la justicia social que fue definida por el proyecto clásico de emancipación como una sociedad sin clases, hoy debe ser pensada como una sociedad sin clases, sin depredación ecológica, no patriarcal y no colonial. Es decir, básicamente como una sociedad sin estructuras de dominación. Por lo que la exigencia crece justamente en el momento en que más difícil parece su cumplimiento a causa de la expansión neoliberal. En este sentido, cualquiera que sea el papel del Estado en el proyecto de consecución de la justicia social en el siglo *xxi*, depende de que se entiendan verdaderamente como alternativa al patriarcado-capitalista-colonial-depredador ecológico y no como mera desviación “tolerable” de éste, en cuyo caso debe necesariamente articular como programa la abolición de las relaciones de dominación que están en la base del sistema. En otras palabras, el proyecto político de emancipación pasa por el Estado en la medida en que el Estado responda a dicho proyecto político articulándose como herramienta de desestructuración de las condiciones formales y materiales de la explotación y de la dominación.

Pensamiento, política y teoría crítica

De los análisis de Arendt en la condición humana se desprende una condición estética de las formas de vida que los griegos consideraron propiamente políticas, que tiene que ver con que éstas no se determinan ni por la necesidad ni por la utilidad. Necesidad y utilidad constituyen

razones para actuar que, sin embargo, convierten a la acción misma en medio para un fin diferente, en medio para un resultado. La escuela de Frankfurt y también Heidegger dedicaron muchos esfuerzos a sostener la crítica de una razón instrumental que se convierte en dominante a partir de la modernidad capitalista, momento en que la economía, en sentido griego, totalizaría el campo de acción de la humanidad. Para los griegos, tanto la necesidad como la utilidad estaban referidas al principio de la vida en general –*zoé*– y a sus rigores, que eran los mismos para todos. Las formas de vida, por el contrario, expresaban la pluralidad característica de la libertad política, que no era tanto “libertad para” como “libertad de” la lógica instrumental y por tanto, podían considerarse fines en sí, con Kant, o medios puros, con Agamben.

La necesaria pluralidad de las formas de vida distinguía, para Aristóteles, el espacio político del *oikónómico*, donde regía la estructura de la dominación. Discutiendo contra la tesis de la ciudad unitaria de Platón, argumenta:

Es evidente que, al avanzar en este sentido y hacerse más unitaria ya no será ciudad. Pues la ciudad es por naturaleza una cierta pluralidad, y al hacerse más una, de ciudad se convertirá en casa, y de casa en hombre, ya que podríamos afirmar que la casa es más unitaria que la ciudad y el individuo más unitario que la casa. De modo que, aunque alguien fuera capaz de unificar la ciudad, no debería hacerlo, porque destruiría la ciudad. (Aristóteles, 1988, II 1261a)

El espacio político, pues, podría entenderse desde los griegos como aquel en el que acontecen, en plural, las *vidas-biois*, los cursos existenciales singulares que no pueden ser reducidos a los ciclos generales de la supervivencia de la *vida-zoé* y que, por ello mismo, concernían a lo bello, sin encontrar un fin más allá de sí mismos.

Las *vidas-biois* son, además, efectos del encuentro que permite el *logos* y existen en tanto que tales, en lugar de preexistir como sustancias con respecto a las acciones, por lo que es el espacio político abierto en aquella pluralidad, la condición de posibilidad de los quienes cuyo

encuentro constituye el mundo: “la realidad del mundo está garantizada para los hombres por la presencia de los otros, brevemente, por el aparecer del mundo mismo” (Arendt, 1998, p. 222). La pluralidad asegura lo político, pues, permite el encuentro-con, y da lugar así y hace posible aquello de lo que se trataría fundamentalmente en la *polis* que era pensar hablando, o bien, actuar el *logos*.

Para Sócrates, el hombre no es todavía un animal racional, un ser dotado de la facultad de razón, sino un ser pensante cuyo pensamiento se manifiesta en la forma del discurso. Hasta cierto punto esta preocupación por el discurso estaba ya presente en la filosofía presocrática, y la identidad de discurso y pensamiento, que juntos forman el *logos*, es quizás una de las características sobresalientes de la cultura griega. (Arendt, 2005, p. 61)

Aunque lo cierto es que pensar hoy no tiene tan buena prensa, la mayoría podríamos estar muy de acuerdo con Hayek cuando nos dice que de algún modo constituye un hábito absurdo. A este respecto me gustaría compartir una anécdota que contaba Armando Bartra hablando de las costumbres de algunos grupos indígenas de Oaxaca: un grupo de cuatro indígenas van con un niño de siete años a tomar un autobús, habían salido de su aldea por la mañana y habían caminado muchos kilómetros hasta la parada. Al ver llegar el autobús, el niño se pone nervioso y exclama que no se quiere subir, entonces el grupo de adultos se reúne con el niño para hablar de cuál es el problema y sólo cuando todos ellos se ponen de acuerdo, toman finalmente el bus, el siguiente bus, en este caso.

Si proponemos esta forma de vida a cualquier ciudadano de una metrópolis, seguramente nos tomaría por locos. Declararía, y con razón, que si nos lo pensamos todo continuamente, nos pasará como a los indígenas y no llegaremos nunca a hacer nada. Y esto es verdad en un cierto sentido, pero no en otro. Es verdad si y solo si mantenemos que pensar es en su naturaleza algo distinto a actuar. En realidad, la propia gramática –aunque hay que tener cuidado con la gramática que

es muy engañosa— nos lo hace ver como verbo y por tanto como acción. Si en cambio pensamos al pensar, valga la redundancia, como un hacer entre otros, entonces no es que nos impida la acción en general, sino quizá algunas otras acciones, puesto que ahora si estamos pensando, estamos haciendo. En este sentido, pensar se convierte en una acción que en determinadas circunstancias retrasa o inhibe otras acciones y deja de ser un medio para convertirse en acción misma en cuanto que fin. Una acción de este tipo, que no se hace para otra cosa sino que tiene valor en sí misma, es la que Arendt vincula en la condición humana al *logos* socrático distinguiéndola sobretodo de la actividad productiva que se inscribe en la lógica medios-fines. Es también la clase de acción que, como se señala más arriba, constituye la política en sentido griego, esto es, el ámbito en el que no funciona ni la lógica de la utilidad ni la de la necesidad y que, por lo mismo, se constituye como esfera de la libertad. El pensar, en este sentido, está articulado al hablar por el *logos* y por tanto a los y las demás, a la comunidad.

De manera que hay por lo menos dos formas de considerar el pensamiento, a saber, por el lado de su hacerse, esto es, por el lado de su ser, de su actuarse; y por el lado de su hecho, de los pensamientos fruto de aquel actuarse. Si consideramos el pensamiento por el lado de su actuarse nos vemos arrastrados a la acción misma de pensar. Todos cuantos hayan tenido esta experiencia saben que pensar se actúa en el medio de un diálogo, unas veces interno, como se suele decir, y otras, externo, aunque el interno no remita siempre a nosotros mismos sino a Marx, a Arendt, o a una amiga. La mayoría de las veces no es además un diálogo sólo de dos, sino una verdadera asamblea en la que intervienen, más o menos caóticamente, distintas voces una por una. Por lo que pensar, visto desde su actuarse, es en primer lugar algo que se hace siempre con otros. Se produce, si queremos, en el encuentro con, y de ninguna manera en un mí aislado que no estuviese hablando con nadie, con nada. Como demuestra la experiencia del *cógito* cartesiano, el mí aislado, absuelto de cualquier vínculo, de cualquier “con” es más bien el límite del pensamiento, donde por definición éste no puede actuarse

por no encontrar las condiciones adecuadas. Pensar por el lado de su hacerse, pues, ha de precisamente hacerse, o sea, actuarse, esto quiere decir que es una acción y que ha de llevarse a cabo cada vez.

Por otra parte, considerado en cuanto que pensamiento, por ejemplo cuando decimos: “el pensamiento de Marx”, o “he tenido tales o cuales pensamientos” aludimos no ya a una acción sino a algo así como a un resultado de ella, a algo más o menos compactado, más o menos acabado que, sin embargo, es *a priori* susceptible de volver a pensarse. Cuando un pensamiento no puede ser pensado nuevamente estamos ante un dogma y lo que los dogmas necesitan para mantenerse es fe. La fe, la creencia, constituye otro de los límites del pensamiento. Es por ello que, desde Kant, cuando hablamos de pensamiento hablamos de pensamiento crítico y con ello queremos decir que es pensamiento aquel que piensa una y otra vez lo que ha sido ya pensado, impidiendo justamente que se convierta en el contenido de una fe. Empezamos a pensar cuando volvemos una creencia o una fe, problemáticas, cuando distinguimos y señalamos en ella problemas o contradicciones al contrario, cuando abrazamos el dogma perdemos la posibilidad de pensar.

El carácter político del pensamiento consiste, por lo tanto, en una pluralidad que nos permite mirar las cosas desde distintos puntos de vista. En concreto, pensar críticamente, como nos enseñó Benjamin, consiste en mirar las cosas desde el punto de vista del oprimido. A este respecto me gustaría llamar la atención sobre la ceguera a la que condenamos el pensamiento cuando no aplicamos la perspectiva de género. Pondré como ejemplo el tema de la izquierda: el 14 de Abril de 2015, Julio Anguita, al conmemorar los 84 años de la proclamación de la segunda república española, nos asegura que la idea de lo que hoy conocemos por la izquierda surge históricamente con la firma de la Constitución Jacobina de 1793, que presenta como una defensa a ultranza de la justicia social, la cual se expresa, según él en la declaración. Dice textualmente sobre el concepto de izquierda (minuto 16:47):

Tiene su origen histórico [...] en la edad moderna, se concreta en un momento: la Revolución Francesa, y se plasma en la Constitución Jacobina de 1793, en la convención, y que tiene como eje fundamental, prioritario –hay que leer los documentos y las intervenciones de algunos hombres y mujeres, entonces, en la convención– [...] la defensa a ultranza de los derechos humanos. Es decir, la izquierda cuaja como tal opción ideológica como la defensa de lo que el renacimiento había aportado [...] La izquierda surge como la defensa apasionada de la estricta igualdad entre hombres y mujeres, la justicia social, en concreto en el momento de la Revolución Francesa conocida como la etapa jacobina. La izquierda como defensa de los derechos humanos.

1793 es sin duda un año importante para la historia de las mujeres, y es curioso que Anguita quiera incluir a las mujeres en la asamblea de la Convención del 24 de junio, donde lo que se declara, una vez más, son “los derechos del hombre y del ciudadano”, a pesar de los esfuerzos de Olympe de Gouges que será, a la sazón, decapitada el 3 de noviembre, exactamente cuatro años después de que se promulgara por patente real la primera declaración de los derechos del hombre a la que ella reaccionó. Pero, en ese mismo año, el 30 de septiembre, sólo tres meses después de la firma de la Constitución Jacobina, se prohíben los clubes femeninos donde las mujeres mantenían intensos debates políticos dedicados sobre todo a la lucha abolicionista y su acceso a los espacios de toma de decisiones. La política prohibicionista del gobierno revolucionario fue mayor durante el año siguiente y, en 1795, se les prohibió a las mujeres, bajo pena de arresto, asistir a las asambleas.

La situación no mejoró con la instauración del Código Napoleónico y tendremos que esperar hasta 1946 para que el texto constitucional francés establezca la igualdad de derechos entre hombres y mujeres. Sin embargo, hasta 1965 no se reforma el régimen matrimonial de 1804 que prohibía a las mujeres abrir cuentas en bancos, disponer de sus bienes personales y ejercer profesiones liberales sin la autorización de su esposo. Hasta 1970 no se reconoce a la madre la igualdad de derechos con respecto al padre en la patria potestad de los hijos. Hasta 1975 no se

le reconoce a la mujer el derecho al divorcio. Hasta 1983 no se prohíbe toda discriminación profesional por causa de sexo. Hasta 1992 no se sancionan por ley los acosos sexuales en los trabajos y hasta el año 2000 no aparece una ley en favor de la igualdad de hombres y mujeres en la política.

Al menos desde Benjamin, la teoría crítica fomentó el ponerse en el lugar de los oprimidos. Parece obvio y nos hace pensar que para la historia de las mujeres, la Revolución Jacobina no significó precisamente una mejora en su situación, ni más libertades, sino justo lo contrario. Aquí se suele oponer el argumento de la perfectibilidad de los Estados de derecho, el cual nos induce a pensar la libertad en términos de progreso: al principio los derechos universales liberaron a los hombres con una cierta renta de los abusos del poder absoluto del Rey, luego ya se liberarán también los pobres y finalmente, las mujeres. Lo que este argumento oculta, de alguna manera, es que en la Constitución de 1793 no sólo se otorgan derechos de ciudadanía a un sector amplio de los varones franceses, sino que se excluye de la ciudadanía al conjunto de las mujeres del país. Lo cierto es que la libertad de las mujeres no formaba parte del plan de “Igualdad, Libertad, Fraternidad” y que si bien los jacobinos lograban escapar al poder del Rey y poner al Estado en manos de los ciudadanos libres, lo hacían apoyándose y ejerciendo otra dominación más arcaica que la del Rey y que cada uno llevaba adelante de forma completamente acrítica. Si los principios de igualdad y libertad hubiesen sido valorados por los revolucionarios en su universalidad real, lo primero que hubiesen apuntado en sus agendas hubiera sido la desestructuración de las relaciones de dominación que organizan la reproducción social de la desigualdad. Estas relaciones no sufrieron alteración alguna ni durante ni después de la Revolución, y hoy siguen, por lo general, intactas en la mayor parte del globo. La revolución será feminista, por tanto, o ciertamente no será.

La soberanía de la razón

En la Constitución Jacobina hay un artículo especialmente mentado, se trata del Artículo 27 que dice así: “Que todo individuo que usurpe la soberanía sea al instante ejecutado por los hombres libres”; para entenderlo, debemos ponerlo en relación con la máxima ilustrada de la soberanía de la razón.

El principio de la Ilustración es la soberanía de la razón, la exclusión de toda autoridad. Las leyes impuestas por el entendimiento, esas determinaciones fundamentales de la conciencia presente y referente a las leyes de la naturaleza y al contenido de lo que es justo y bueno, son lo que se ha llamado razón. Llamábase Ilustración a la vigencia de estas leyes. El criterio absoluto frente a toda la autoridad de la fe religiosa y de las leyes positivas del derecho, y en particular del derecho político, era entonces que el contenido fuese visto con evidencia y en libre presencia por el espíritu humano. (Hegel, 1980, p. 692)

La declaración de de Gouges puede leerse entonces como una denuncia a la falsa universalidad de una razón ilustrada inconsciente de las propias determinaciones históricas y culturales. La soberanía de la razón es, sin duda, problemática cuando lo que es racional es a la vez relativo a un contexto que permite reconocerlo como tal. Así, las leyes que pensaron participar de la legitimidad de la razón universal, excluyeron al menos a la mitad de la población. Entonces, ¿dónde está el problema? ¿en una razón que se hacía pasar por universal y manifiestamente no lo era, o en que objetivamente no le es posible a la razón alcanzar jamás la universalidad y por tanto ha de estar continuamente sometida a crítica? Cuando apela a una universalidad lograda, la razón sistemáticamente produce una exclusión. De manera que la Constitución, en este caso, y la norma jurídica en general, no sólo delimita un ámbito de aplicación reconociendo derechos puntuales a ciertos sujetos, sino que, en el mismo movimiento, deja también delimitado un ámbito de privación de aquellos derechos al resto. Pero a

los que saca del ámbito de aplicación de los derechos, los hace, además, objeto de legislación. Podemos poner el ejemplo de la excepción de la humanidad que pesa sobre las mujeres y los esclavos en Aristóteles, o la excepción de la ciudadanía que pesa sobre el extranjero en nuestras legislaciones nacionales, pero sin duda el ejemplo más actual es aquel que hace a Correa introducir a la naturaleza como sujeto de derechos en la Constitución ecuatoriana del 2008.

Los esclavos, las mujeres o la naturaleza, pues, no están simplemente excluidas de los derechos del amo, del ciudadano o del capitalismo respectivamente, sino que sobre ellos, la universalidad se exceptúa haciéndolos posibles como objetos privilegiados de la regulación. Las mujeres siempre hemos sido, por lo tanto, como los esclavos o la naturaleza, y en tanto que excluidos, productos del derecho. Podríamos decir, entonces, que la lógica intrínseca del derecho es la producción de la exclusión y lo cierto es que toda ley, y también toda norma, se establece en términos de una clara distinción entre lo que sí y lo que no, entre lo que protege y lo que no protege, entre aquello(s) sobre lo que se aplica y aquello sobre lo que se exceptúa. Separar lo que sí de lo que no es, por otro lado, una costumbre muy occidental que el divino Platón elevó al rango de método racional con su dialéctica. Aristóteles también fue aficionado al juego de la exclusión, hasta el punto de consolidarlo como principio de la lógica. Claro que había otras lógicas pero fueron desoídas –cuando no perseguidas– por la tradición. Lo que me interesa aquí es ver que cuando Platón separa lo que es de lo que no es, lleva a cabo una doble producción: produce lo que es y en el mismo momento, aquello que no es. Así es la lógica de la identidad de Occidente, sólo se puede determinar algo en la medida en que se lo distingue de otra cosa. Sólo hay humanidad si la separo de la naturaleza, sólo hay hombres libres si los distingo de los esclavos –de las mujeres –. Pero nótese la trampa, el método no sólo separa lo que ya está ahí esperando la acción de la razón, sino que produce la identidad de lo Uno a partir de la determinación de lo Otro, de manera que sin esclavos o mujeres no hay hombres libres; que sin naturaleza explotable, mecánica y eterna

no hay humanidad susceptible de derechos. La soberanía de la razón es en realidad la soberanía de una razón muy determinada que es la lógica de la identidad y que está circunscrita a una determinada escuela, sin duda privilegiada por la tradición metafísica occidental, que encuentra en ella su articulación.

Carlos Fernández Liria suele contar aquel enfrentamiento de Sócrates con la asamblea de Atenas a propósito de un juicio que la asamblea quería realizar sobre un grupo de bárbaros. La ley decía que debían ser juzgados de uno en uno, mientras que a la asamblea, por unanimidad, le parecía que era mejor y más rápido juzgarlos a todos de una vez. Sócrates, cuenta Liria, les habría increpado con el argumento de que si querían hacer el juicio general y estaban todos de acuerdo, primero tendrían que cambiar la ley, pues tal como estaba, la Constitución de Atenas no lo permitía. La asamblea le respondía que por qué molestarse, si estaban todos de acuerdo y cambiar la ley era muy pesado y retrasaría el juicio, a lo que Sócrates oponía que no podían tomarse la justicia por su mano, aun siendo los que hacían las leyes y que por tanto, o cambiaban la ley o aquello sería, literalmente, una injusticia. Liria explica que cuando uno tiene que cambiar la ley, se lo piensa dos veces, aunque solo sea porque una vez cambiada la ley, se la aplicará también a uno. Aquí la ley, entonces, expresa su aspecto moral tal y como fue pensado por Kant: “obra según la máxima que al mismo tiempo puedas querer que se convierta en ley universal”, lo cual quiere decir que la máxima de cada acción debería poder convertirse en ley sin anular con ello sus propias condiciones de posibilidad. O mejor ¿podrías hacer lo que estás haciendo si la máxima de tu acción se universalizase y valiese para todos? Por ejemplo, si todos los habitantes de China quisiesen vivir como la clase media euroamericana, entonces nadie podría vivir como vivimos ahora, porque los elevados índices de depredación del medio que nos gastamos, de las selvas, de los mares y océanos, del oxígeno, nos lo impedirían.

En este último ejemplo lo que se evidencia es que la racionalidad capitalista no puede legitimarse en el principio de la universalidad, entonces, preguntaremos inocentemente, ¿por qué es asumida por la

razón de Estado? Porque son Estados perversos, se nos dirá, lo que sin duda es cierto, ya que si el Estado se rigiese por la soberanía de la razón ilustrada tendría que estar continuamente ejerciendo la crítica que le es propia, sometiendo al criterio de la publicidad cada nueva decisión sobre lo que sí y lo que no. Pero entonces no saldríamos nunca de los procesos constituyentes, la asamblea sería permanente y cualquier Estado constituido tendría que volver a disolverse en ella.

Conclusiones

De lo dicho quisiera que se desprendiese, a modo de conclusión, que pensar se ha convertido en el modo de resistencia política a la dominación jurídico-económica del neoliberalismo llamada “sociedad del conocimiento”. Podemos comprender ahora que ésta ni es sociedad –por sustentarse sobre la explotación capitalista– ni contempla el conocimiento –por necesitar tan solo de ideas inadecuadas– y que, dadas las circunstancias, cobra una importancia desconocida aquello que a Hayek le parecía prescindible y hasta absurdo, a saber, pensar sobre lo que estamos haciendo.

Parecería que abrazamos, entonces, el ilustrado lema de “piensa por ti mismo” tan repetido al parecer por Kant en sus clases, pero con una salvedad importante que se recoge en la teoría crítica a modo de fundamento, a saber: “piensa desde el oprimido”. Claro que Kant mantenía que en el uno mismo se encontraría la universalidad moral, pero “la historia de los oprimidos” nos enseñó que aquella universalidad funcionaba suspendiéndose sistemáticamente. Por lo que no tenemos otra solución que volver a pensarlo todo bien, lo cual sería imposible a partir de las ideas inadecuadas que oscurecen la relación de los efectos con las causas.

La relación entre el pensar bien y la justicia es por otra parte tan antigua, por lo menos como los himnos órficos:

LXII. A LA JUSTICIA

Canto a la mirada de la Justicia que todo lo ve, de espléndida figura, que se sienta en el sagrado trono del soberano Zeus y, desde el cielo, contempla la vida de los mortales que se distribuyen en diferentes pueblos, dejándose caer como justa vengadora de las injusticias y confrontando, desde su ecuanimidad, los hechos anómalos con la verdad, pues todo cuanto, por sus malos pensamientos, les marcha a los mortales de un modo confuso, al desear su provecho con injustas intenciones, tú sola lo reconduces imponiendo el castigo a los injustos. Ven, pues, diosa justa, para inspirarnos nobles pensamientos, hasta que, en cualquier momento, pueda presentarse en mi existencia el día fatal fijado por el destino.

La justicia se sienta por tanto en el trono de Zeus: es el *Nomos Basileus* pero, ¿para qué? ¿y qué hace una vez que se sienta? Pues se ejerce vengativa a reconducir a los injustos que están motivados por malos pensamientos que les hacen desear su provecho injustamente, y por tanto actuar mal. Como cuando al desconectar los efectos de las casusas, deseamos únicamente nuestro provecho olvidando con qué y cómo estamos relacionados y, por tanto, lo que en realidad somos. Invocar a esta justicia, pues, de pensar bien, nos parece un acto de resistencia que al ejercerse, pone las condiciones mismas de lo político que están hoy siendo clausuradas.

Referencias bibliográficas

- Anguita, J. (2015). *El concepto izquierda*. Debate con Juan Carlos Monedero. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=n7IGEJtII-4>
- Arendt, H. (1998). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2005). *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós.
- Aristóteles. (1988). *Política*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- Austin, J. L. (1955). *Custin, J. L. (1955). redos.h*. Recuperado de: http://revistaliterariakatharsis.org/Como_hacer_cosas_con_palabras.pdf
- Decreto Supremo del Consejo de Ministros (2011). Casa de Lima, Perú. N° 066-2011. Recuperado de: <http://bit.ly/2vWN5pN>

- Hayeck, F. (1983, 1945) El uso del conocimiento en la sociedad. *Estudios Públicos*, (12), 157-169. Texto traducido del *American Economic Review*, XXXV(4), 519-30. Recuperado de: <http://www.hacer.org/pdf/Hayeko3.pdf>
- (2007). La pretensión del conocimiento. En *Nuevos estudios de filosofía, política y economía*. Madrid: Unión Editorial (obra original publicada en 1974)
- Hegel, G.W. F. (1980). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lyotard, J. F. (2004). *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra.
- Mises, L. von. (1986). Las causas de la crisis económica. *Revista Libertas*, 5. Instituto Universitario ESEADE. Recuperado de: www.esade.edu.ar
- Ottone, E. (2007). *II Encuentro Iberoamericano sobre Objetivos del Milenio NNUU y las TIC*. CEPAL-SEGIB-Gobierno de Chile-AHCIET, Santiago de Chile, 13 y 14 de septiembre de 2007. Recuperado de: <http://bit.ly/2zGapZe>
- ONU. (2011). *CrU*. (2, XLVIII(3)). Recuperado de: <https://unchronicle.un.org/es/article/lacumbre-mundial-sobre-la-sociedad-de-la-informacion-y-la-brecha-de-la-banda-ancha-obst>
- PNUD. (2003). *Plan de las Naciones Unidas para el Desarrollo de 2003*. Recuperado de: http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdr_2003_es.pdf
- Polanyi, M. (1969). *Knowing and Being*. En M. Grene. (ed.) University of Chicago Press and (UK) Routledge and Kegan Paul.
- UNESCO. (2005). *Hacia las sociedades del conocimiento*. Recuperado de: <http://es.slideshare.net/jacosol/hacia-las-sociedades-del-conocimiento-informe-UNESCO>

Cuerpos Políticos para teorías instituyentes: hacia un feminismo de Estado en los márgenes fuera de lo instituido

Alejandra Bueno de Santiago

Introducción

En Occidente y en América, la institucionalización de la mujer y del feminismo es un hecho; el caso de Ecuador no es distinto, se han aplicado políticas incluyentes hacia la mujer y políticas de paridad en las instituciones; se ha modificado el Plan Nacional para el Buen Vivir; la constitución ampara los derechos de la mujer dentro y fuera de las instituciones; en las casas, en las calles, la violencia de género está penalizada, ya no se considera a las disputas familiares como un asunto personal y ahora se puede denunciar a la pareja que violenta los derechos de su cónyuge; tenemos comisarías de la mujer destinadas a prevenir, atender, sancionar y juzgar a aquellos que vulneran la vida y la integridad de la mujer, sin embargo, ¿por qué la tasa de feminicidios tan elevada?

En este documento vamos a analizar cuál es la situación política y social en la que se encuentra Ecuador con respecto a la mujer, y la aceptación del feminismo como lucha común; veremos también cuáles son

las estrategias de cambio que se proponen desde fuera del Estado. Nos encontramos con Estados instituidos y no instituyentes, gobiernos que se crean bajo unas premisas de no representación de la realidad sino de auto representación de convencimientos e ideologías dictadas por las mayorías con poder. Un Estado que incluye mujeres en el poder como parte del espectáculo disciplinario neoliberal de masas, dando falsas libertades como ocurrió con la liberación sexual de los 80 en occidente, cuerpos apolíticos que representan a la sociedad sin entender que un cuerpo político es un conjunto de ideas, convicciones y acciones desarrolladas por un colectivo, desde lo individual hacia lo común.

Desde Occidente a Ecuador, Estado de feminismo o feminismo de Estado

Hasta los años 90, en Ecuador, la mujer no podía denunciar a su pareja por ley, las disputas intrafamiliares o conyugales eran consideradas asuntos personales e internos que debían resolverse autónomamente; así lo dictaba el código de Procedimiento Penal de Ecuador que no contemplaba o tipificaba la violencia de género en sus leyes. Sin embargo, sí contemplaba y tipificaba como delito la condición sexual extraña, por lo que era penado ser gay, y toda persona acusada, podía ser encarcelada.

La erradicación del pensamiento colonial respecto al cuerpo, o de las dictaduras machistas, viene desde lo particular a lo general, con la toma de conciencia personal y la acción comunitaria, sin olvidar el papel fundamental que tiene la opinión pública y por ende los medios de comunicación. El primer punto de partida es reconocer los géneros como construcciones que se desarrollan en el tiempo, donde ya no podemos hablar, como decía Simone de Beauvoir, del “segundo sexo”, sino que hay que reconocer los múltiples géneros, los terceros, los cuartos, etc., dentro de la problemática. Además, hay que reconocer que no se puede tratar el feminismo desde la postura colonial blanca, sino desde todas las culturas.

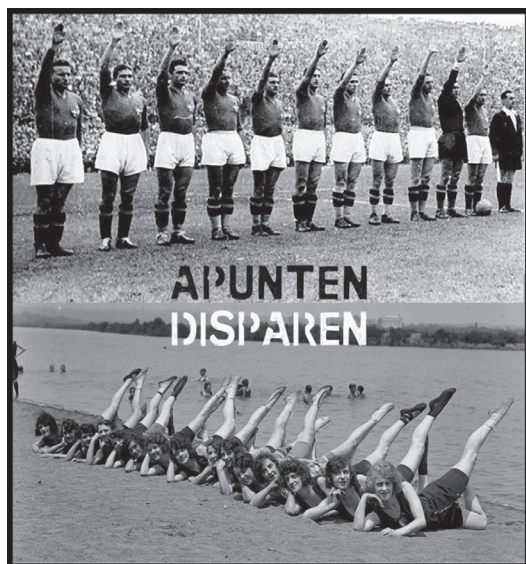


Ilustración 1 Collage, Apunten-disparen, 2015. Alejandra Bueno.

En los años 60, Umberto Eco manifiesta que lo que no aparece en los medios –institución estatal– no existe; precisaba que los medios han pasado de ser vehículo de los hechos a un aparato para la producción de hechos: lo que era un espejo de la realidad ahora es un productor de realidades. Según el constructivismo, no existe otra posibilidad que la de construir la realidad y observar cómo los observadores construyen la realidad desde sus segundos pisos.

Al igual que construimos la realidad, hemos de tener en cuenta que el género es parte de ella y que también se construye; de hecho, el género está en constante transformación, ajeno a nuestro cuerpo físico, pero en relación a lo que ve en su contexto y en los medios. En el contexto ecuatoriano la relación imagen y realidad está muy distorsionada, las figuras empleadas para los anuncios publicitarios suelen presentar más rasgos europeos que latinos generando una aversión a lo propio y a su identidad en general, y en particular, casos de frustración al no ser capaces de igualar a los referentes de los medios. Pasa tanto en hombres

como en mujeres: al hombre se le adjudica el rol de trabajador y héroe mientras que a la mujer el de ama de casa y cuidadora. No obstante, hoy en día los roles se intercambian y aun así esto todavía no se refleja en los medios. La sociedad ecuatoriana está fielmente arraigada a esas tradiciones pues sus medios televisivos no han generado el cambio. Es por ello que desde las facultades de comunicación, de sociología y de humanidades, en general, es necesario implementar materias que integren los usos del lenguaje no sexista, noticias desde la perspectiva de género y capacitar a los docentes con un manual de buenas prácticas igualitarias o un libro de estilo y planes de igualdad.

Marco normativo instituido

El comienzo de la problemática en torno a los medios de comunicación y la perspectiva de género tuvo su origen en 1995, gracias a la Plataforma de Acción establecida a partir de la cuarta conferencia Mundial de la Mujer en Beijing, donde se fomentó la aplicación de una estrategia de información, educación y medios de comunicación (Instituto de Investigación y capacitación de las Naciones Unidas para la mujer 2005). Estas iniciativas promovieron el monitoreo de los medios que continúa hasta el día de hoy; los resultados son negativos con respecto a la estereotipación de la mujer y su participación. Por lo tanto, la comisión de Condición Jurídica y Social de la Mujer de las Naciones Unidas debe proceder a imponer sanciones a todo aquel que no cumpla los estatutos de la Constitución en los que ya se recoge varios artículos que velan por la integridad de la mujer en los medios, como el artículo 19:

La ley regulará la prevalencia de contenidos con fines informativos, educativos y culturales en la programación de los medios de comunicación, y fomentará la creación de espacios para la difusión de la producción nacional independiente. Se prohíbe la emisión de publicidad que induzca a la violencia, la discriminación, el racismo, la toxi-

comanía, el sexismo, la intolerancia religiosa o política y toda aquella que atente contra los derechos. (Constitución Política de la República del Ecuador, 2008)

En el año 2007 se crea en Ecuador el Plan Nacional de erradicación de la violencia de género hacia niñez, adolescencia y mujeres, destinado a eliminar la violencia, el machismo y el micromachismo que se ha instaurado silenciosamente en la sociedad, y que por muchos años ha sido una cuestión “legal”: hasta 1995 no se tipificó este tipo de violencia dentro del Código de Procedimiento Penal, y fue entonces cuando se promulgó la Ley 103 contra la violencia a la mujer y la familia, la cual permitió que las mujeres agredidas por su pareja cuenten con un recurso para obtener protección y acceder a la justicia.



Ilustración 2 Collage, Mujer de congreso, 2015. Obra de Alejandra Bueno.³

3 Esta obra representa la poca veracidad del mito de la sociedad matriarcal en el País Vasco, donde se ha forjado una fuerte identidad de matriarcado que ha quedado en segundo plano o de manera inexistente en el plano de la política, siendo el aspecto doméstico el que ha puesto de relevancia dicho matriarcado. La mujer manda en casa y en lo público el hombre. Esta situación para bien o para mal ha contribuido a formar mujeres empoderadas, ya que se les reconocían ciertos derechos y poderes en el hogar que en otras sociedades no se otorgaban.

En 1994 se crean en Ecuador las primeras comisarías de la mujer en los principales cantones del territorio; en un análisis realizado en el 2006, consta que 30 comisarías están en funcionamiento mientras que otras ocho permanecen sin uso debido a la falta de presupuesto. Dichas comisarias fueron creadas como instancias especializadas de administración de justicia con un modelo de atención integral a las usuarias, orientado a prevenir, atender, juzgar y sancionar la violencia intrafamiliar, particularmente la ejercida contra las mujeres en el ámbito de sus relaciones personales y/o afectivas⁴. (Plan Nacional de erradicación de la violencia de género hacia niñez, adolescencia y mujeres, 2007, p. 5)

Estos son los dos primeros hechos que contribuyeron al cambio social e institucional por parte de las autoridades y se interpone como prioridad dentro del Plan Nacional para el Buen Vivir adjuntándose el siguiente objetivo en sus líneas:

PNBV, Objetivo n° 6: Consolidar la transformación de la justicia y fortalecer la seguridad integral en estricto respeto a los derechos humanos. A lo que en su política específica se añade el siguiente objetivo (6.7): prevenir y erradicar la violencia de género en todas sus formas. (2010)

Ha sido en el cambio de siglo cuando, desde el Estado, se ha reconocido la violencia de género de toda índole como delito, y también se ha considerado y afirmado que dicho problema radica en las construcciones sociales de género, así como en la perpetua situación de subordinación que vincula la vida de las mujeres dentro del sistema de poder y dominación masculina que prevalece en la sociedad. Pero cuando hablamos de que el género se construye surgen discrepancias en el Estado, como los comentarios del presidente de la República al declararse feminista respecto a la defensa de los Derechos Humanos, pero

4 La violencia de género contra las mujeres en el Ecuador: Análisis de los resultados de la Encuesta Nacional sobre Relaciones Familiares y Violencia de Género contra las Mujeres.

no si se trata de construcciones de género. “Yo me considero feminista, a pesar de ciertas feministas [...] pero no creer que somos iguales, que el género es una construcción social y esa doctrina medio novelera de los últimos tiempos [...]” (Correa, 12 de marzo de 2016. Enlace 466).⁵

Aunque se contemplen leyes en su defensa, lo mismo ha sucedido con los derechos de los pueblos indígenas, que tal como los derechos de la mujer, también han sido vulnerados. Uno se pregunta, entonces, ¿para qué tener Estados con fachadas de igualdad y respeto si después los venden a los chinos?⁶

De la pluralidad feminista al anarcofeminismo

Las revoluciones políticas buscan cambiar las instituciones políticas de una forma prohibida por esas mismas instituciones (Kunh, 1962). Nosotras tratamos de cambiar las instituciones desde fuera y de manera legal, visibilizando todas aquellas políticas que no se cumplen para evidenciar que el sistema reproductivo-capitalista sigue subordinando el cuerpo y mente de la mujer al plano de los cuidados.

Desde la Edad Media hasta la actualidad, la transformación femenina ha causado estragos, siendo este primer momento un punto de inflexión y barbarie que desde el Estado y la religión persiguió a la mujer a modo de genocidio de brujas, donde se justificaban bajo los pretextos religiosos del cristianismo. Silvia Federici hace una reflexión sobre esta caza de brujas en este momento de la historia, argumentando que se trataba de un intento de regular el nuevo sistema capitalista y la sociedad de clases en base a un elemento de poder y un elemento de sumisión; según sus palabras, «la caza de brujas está relacionada con

5 Extracto de la sabatina realizada por Rafael Correa el 12 de marzo con motivo del Día Internacional de la Mujer.

6 Actualmente en Morona Santiago, los territorios de los pueblos Shuar están en disputa, el gobierno ha cedido sus tierras a empresas mineras chinas, mientras que los Shuar reivindican sus terrenos y la ancestralidad de estos.

el desarrollo de una nueva división sexual del trabajo que confinó a las mujeres al trabajo reproductivo» (Federici, 2004, p. 23). Un momento clave para el desarrollo de la economía y para el confinamiento de la mujer, que ha servido para desarrollar y perpetuar un sistema capitalista en el que es necesaria la esclavitud de uno de los géneros. Si bien se abolió la esclavitud como tal, quizás tengamos que plantear un nuevo nombre para esta represión de los derechos y libertades. El objetivo máximo era la acumulación de mano de obra, Marx lo llamó la acumulación primitiva, pero en ninguno de sus textos habló de la caza de brujas; frente a esto, Federici discrepa y sostiene que:

[...] este proceso requirió la transformación del cuerpo en una máquina de trabajo y el sometimiento de las mujeres para la reproducción de la fuerza de trabajo. Fundamentalmente, requirió la destrucción del poder de las mujeres que, tanto en Europa como en América, se logró por medio del exterminio de las “brujas”. (2004, p. 50)

Marx contempla el Estado como una institución que concentra su poder en la economía. Bajo esta convicción de propiedades y estratos, jamás tendremos Estados que se sostengan bajo los derechos y libertades de los seres humanos, debido a la incompatibilidad de los sistemas económicos que ha habido hasta la actualidad. Por otra parte, Marx defiende que el poder político es la expresión oficial del antagonismo en la sociedad civil. Los poderes políticos no se construyen en base a las sociedades, sino a los intereses de estos grupos por generar sus propios Estados en base a sus ideologías. Desde las teorías liberales se ha entendido que el Estado emana poder, y el marxismo tradicional, sin echar abajo este tratado, ha creído que el Estado expresa el poder, pero constituido en otro lugar. En los análisis realizados por Jon Elster sobre Marx, se explica cómo éste entendió que la burguesía sentía que sus intereses se articulaban mejor desde fuera de la política, es decir fuera del Estado, en un espacio intermedio entre el Estado y su base de poder, donde se sitúa la fuente de lo político.

Si analizamos la relación entre el Estado y la sociedad desde el feminismo, deberíamos comenzar por plantear que en nuestro contexto social el poder es genérico y abarca tanto a hombres como a mujeres. Al entender esto, desde una teoría determinista de causa-efecto, llegamos a la conclusión de que el Estado patriarcal, va a determinar un futuro que jamás llegará a entender un poder plural, quedándose tan solo en un poder estatal jerárquico y de roles, que así como el sistema económico, dejan a la mujer fuera de juego. Debemos generar un análisis dentro de una teoría de determinación social del sexo instituyente.

El feminismo siempre ha oscilando entre diversas teorías, las predominantes han sido la teoría liberal del Estado y la teoría de izquierdas, sin contemplar el anarcofeminismo entre sus filas, ya que no hemos logrado tener un Estado o una sociedad anarquista. Ambas teorías han considerado que la ley es la mente de la sociedad, para los liberales es la razón incorpórea y para los de izquierda es el reflejo del interés material. La teoría liberal ha permitido que las mujeres sean contempladas como un grupo de interés dentro del pluralismo social, ya que el Estado ha funcionado como un agente neutral que arbitra los intereses enfrentados, pero han sido reconocidas como individuos abstractos. En cambio, para la izquierda, el Estado se ha mantenido como herramienta de represión y dominación, entendiendo sus leyes como una herramienta para la legitimación de la ideología. Finalmente, el feminismo se ha conformado con que el Estado juegue un papel de promoción, pero sin un verdadero análisis, las mujeres y el poder que pueden ejercer se ha quedado en la sociedad civil. El problema es que el género es un estrato social que divide el poder, estereotipando los diferentes poderes y sus políticas, pero la subordinación de la mujer no vino de la mano con las leyes, las formas de dominación que se han empleado son anteriores a los Estados. Una vez formados ya se instauran como masculinos, son objetivos y se secundan a sí mismos reflejando su visión de la sociedad, no la sociedad en sí, es decir el constructo de ésta, siendo su objetivo principal generar sociedades desiguales.

El feminismo liberal busca incluir a las mujeres en el poder, y el radical se rehúsa a entrar en el Estado al no compartir las políticas sociales dirigidas a las familias clásicas. La segunda postura es más cercana a la forma de entender el feminismo de este artículo, pero todavía vamos más allá, caracterizándolo desde la propia esencia de lo femenino, desde lo íntimo, poniendo énfasis en “vivir la revolución en la vida cotidiana” (Goldman, 1981, p. 8).

Separar lo público y lo privado, categorías equiparables a la producción y reproducción, ha fomentado buena parte de la subordinación femenina, creando una brecha entre lo que se considera la sociedad civil –mujeres–, el estado –hombres– y lo personal o lo íntimo. Las relaciones desigualitarias entre hombre y mujer en el matrimonio, según la consigna feminista de “lo personal es político”, han de dejar de pensarse como materias privadas, para discutirse en lo común, son cuestiones sociales (Esteban, 2014). Otra de las concepciones erróneas de lo público y lo privado, es concebirlos como antagónicos, fomentando así su separación.

Hannah Arendt propuso el concepto de pluralidad para establecer unas bases políticas y sociales basadas en la igualdad, negando la dominación sexual, pero sin entrar en teorías feministas y desde una postura que critica a todas las corrientes políticas. Fue más tarde que diferentes teóricas feministas analizaron la obra de Arendt desde el feminismo, e hicieron de su obra una importante fuente para entender la política desde el feminismo. Por otra parte, en las teorías de Kate Millet, en *Política Sexual*, se ha podido entender la no disociación de las esferas públicas y privadas, comprendiendo que cada lucha feminista está intrínsecamente vinculada desde lo privado a lo público y viceversa:

Las feministas han hecho hincapié en cómo las circunstancias personales están estructuradas por factores públicos, por leyes sobre la violación y el aborto, por el estatus de ‘esposa’, por políticas relativas al cuidado de las criaturas [...] y por la división sexual del trabajo en el hogar y fuera de él. (1969, p. 47)



Ilustración 3 Collage, Wild wild women, 2015. Obra de Alejandra Bueno.⁷

En un cambio radical de ideología, dejando de lado el feminismo culturalista, radical, liberal, socialista, nos proponemos un modelo desde lo horizontal: “las mujeres deben liberarse de los propios tiranos interiores y no esperar la emancipación con su participación en la política parlamentaria” (Goldman, 2009, p. 8). Aunque esta postura no fue entendida en su época ni por las anarquistas, es el motor del cambio social actual que empieza desde lo personal e individual y se extiende hasta el plano público y político, entendiendo que lo político ahora es social y se desarrolla en el espacio público, fuera de las instituciones. Históricamente, los cuerpos han sido colonizados, si en algo se caracteriza nuestra historia es por un sinfín de conquistas y de-conquistas. Goldman es muy clara en su obra *La tragedia de la emancipación de la mujer* al hablar del pasado:

7 Esta obra sigue haciendo referencia a la construcción del matriarcado Vasco, una falsa concepción de mujer que centra su poder en el plano privado y de lo doméstico. Las mujeres en el País Vasco se caracterizan por ser duras y fuertes, tanto que hacen pesas con cazuelas.

La historia nos enseña que cada clase oprimida ha conquistado la verdadera liberación de sus patrones solo a través de las propias luchas. Hace falta que la mujer aprenda esta lección y entienda que su libertad podrá llegar hasta donde lleguen sus deseos de conquistar su propia libertad. (Farah & Gargiulo, 2009)

El anarco-feminismo de Enma Goldman no deja de incitarnos a la lucha interna y a la emancipación desde el individuo sin atender a políticas, pues no es la política ni la sociedad quien decide la emancipación del cuerpo, ni la concepción de cuerpos políticos, es el propio individuo que emancipa su mente quien emancipará su cuerpo. En su libro *El sufragio femenino*, hace la siguiente sentencia:

El desarrollo, la libertad e independencia deben venir de ella, a través de ella. En primer lugar, de su autoafirmación como persona y no como objeto sexual. En segundo lugar, con el rechazo a dar a los demás derechos sobre su propio cuerpo, el rechazo a tener hijos, hasta que así se desee [...] (1910)

Con este análisis goldmiano realizamos la postura de la mujer como un ente ya emancipado que no busca dentro de lo instituido, sino que es instituyente por sí mismo, busca el cambio desde el interior y hace alianzas en el exterior. Además, deja de lado lo que se fijó, lo que se conserva de la organización imperante, para cuestionar lo establecido, interpellarlo y proponer algo nuevo –como la negación del Estado– algo opuesto y transformador que intenta modificar el orden establecido. La propuesta que planteamos es la de no dejar de reinventarnos y cuestionarnos a nosotras mismas, según el socioanálisis de Georges Lapassade que plantea la alienación al Estado, a lo instituido como una norma que se normaliza con el tiempo. En relación con la alienación social, Lapassade nos dice: “la dominación de lo instituido basada en el olvido de sus orígenes, es la naturalización de las instituciones” (1980, p. 90). Nos habla también del inconsciente político de las sociedades que,

deconstruido, tiene su origen en las revoluciones, que se desarrollan, retrogradan y desaparecen con el ascenso del nuevo poder hasta pasar a un inconsciente colectivo. El caso del feminismo es atemporal y no debe ser afectado por los cambios de Estado, es una revolución permanente que ha entendido que su papel se desarrolla fuera de la política, desde los colectivos sociales y desde las esferas públicas y privadas.

Estéticas de la resistencia desde los márgenes

Los procesos de cambio político y la política pueden entenderse desde prácticas alternativas como las investigaciones artísticas, los movimientos sociales, los colectivos de autoayuda o las expresiones artísticas, desde el momento en el que éstas son capaces de movilizar y generar pensamiento crítico. A partir de los años 70 y la emancipación de la obra de arte de las galerías, éstas salen a las calles y a los espacios no convencionales para tratar el conflicto: en primer lugar, el conflicto con la institución museística y, por consiguiente, el conflicto con el Estado disciplinario. Los primeros en hacerlo fueron los *happenings*, manifestaciones performativas en el espacio público o espacios alternativos; a ellos le siguieron las performances y las intervenciones *site specific* o el *Land art*. Muchas de estas propuestas comienzan a cuestionar el propio espacio de donde vienen y el lugar que ocupan ahora. Son obras en las que el concepto y el proceso cobra más protagonismo que el resultado en sí, poniendo de manifiesto la siguiente consigna: el proceso es el producto. Artistas como Christo, Santiago Sierra, Yoko Ono o Marina Avramovic son un claro ejemplo de artistas revolucionarios y subversivos hacia el conflicto. La obra de Christo aboga por el decolonialismo institucional: en una ocasión, encerró el Contemporary Art Museum de Chicago bajo un manto de tela blanca; fue una clara estética de la resistencia, en la que prohibió el ingreso mismo al espacio. Peter Weis redacta el libro *Estética de la resistencia* para hablarnos de disciplina y conflicto; a la investigación artística desde el conflicto, la

podemos entender como una estética de la resistencia, como analiza Weiss mediante el cuadro del Guernica de Picasso:

El pueblo congregado por el ideal de la libertad, había sido ya traicionado, había realizado el trabajo artesano de la rebelión como cuarenta años atrás, con su sacrificio había allanado el camino a las clases altas, quedándose también ahora atrás, mientras una nueva clase adinerada, una nueva monarquía avanzaba. (1999, p. 388)

En dicho libro, Weiss ejemplifica varias formas de hacer política desde el arte y emplea la investigación artística para procesos revolucionarios, como fue el largo periodo que pasó Bertol Brecht en el exilio, un comunista influenciado por el marxismo que tuvo que exiliarse en diferentes países donde produjo gran cantidad de literatura llena de estética e ideales. O las prácticas productivistas como el documental de Sergei Tretyakov, enfocado desde una postura postrevolucionaria. Desde estas prácticas artísticas en conflicto se generó un nuevo modo de entender la estética del arte, desde la revolución ciudadana y en relación con la lucha emancipadora del siglo xx. La propia obra de arte es un hecho en sí, una realidad entendida desde la investigación estética, y los hechos se fabrican y se procesan.

Otro ejemplo nos entrega Hans Richter en 1940 con su ensayo fílmico –o cine de ensayo– para el desarrollo de obras audiovisuales que manifiestan, discuten o argumentan “ideas teóricas como la lucha anti-colonial” (Steyerl, 2010). La era contemplativa del arte pasó a la historia y nos encontramos ante un campo de trabajo rebelde y que tiene permiso para entrar en la institución. Uno de los ejemplos más polémicos de los últimos años fue el ocurrido en Barcelona en el MACBA, se trata de la obra *Haute Couture 04 Transport*, “en ella, un perro pastor alemán penetra a la líder laborista boliviana Domitila Barrios de Chúngara, que a su vez penetra a una figura que representa al rey Juan Carlos mientras vomita sobre una cama de cascos de oficiales de las ss” (MACBA, 2013). La obra juega a subvertir las relaciones de poder que representan todas

las formas de explotación. La exposición fue clausurada por unos días tras el revuelo que se organizó, pero reabrió con la obra en su lugar. Son pocos los museos que, aun perteneciendo al Estado, mantienen una postura firme ante la defensa de la libre expresión de los artistas, y este es un paso en el que generamos un nuevo paradigma de la institución como espacio de lucha desde el arte. Antiguamente, toda institución artística estaba en manos del gobierno y no se podía hacer alusiones negativas a éste. Existe una gran diferencia entre dejar a un artista dirigir un museo y dejar que lo dirijan políticos del área de cultura, que no son artistas. En el caso anterior, del *Contemporary Art Museum* de Chicago, el director permitió que la obra de Christo se realizase aun a sabiendas de que era una acción política que atacaba al gobierno; fue un gestor cultural que hizo política con sus actos y finalmente dimitió por la incompatibilidad de intenciones y pensamientos con dicha institución.

Theodoro Adorno nos propone un análisis del ensayo como un elemento de resistencia y como “método subversivo del pensamiento [...] Para él significa una reorganización de los campos de lo estético y de lo epistemológico que socava la división del trabajo dominante” (Steyerl, 2010). Desde la literatura, desde el arte y desde el cine, sin hablar de política y haciendo la revolución; este puede ser el lema del siglo xx que continua en la actualidad, donde una gran parte de la población, tras el desencanto de hacer política, ha visto en las prácticas alterativas de expresión una vía de escape amparada por la estética, mientras que ésta se está convirtiendo en un paraguas protector de las ideologías subversivas.

El manifiesto de Fernando Solanos y Octavio Getino, *Hacia un tercer cine*, en 1968, en un momento de conflicto dentro de la dictadura militar de Argentina, inicia con el siguiente lema: “debemos descubrir, debemos inventar” (Solanos & Getino, citado en Fanon, 1982). La metodología actual de enseñanza comienza a encaminarse en esta dirección; son pocas las universidades que emplean dinámicas para el pensamiento y la acción, pero estas son las que van a generar el cambio.

En Ecuador, contamos con la UNAE en Cuenca, una universidad que apuesta por “aprender haciendo”, donde trabajan el currículo a través del análisis de casos, y con proyectos de la vida real donde integran la tecnología con los saberes tradicionales para dejar paso a la discusión y la crítica. Se fomenta también la metacognicia, conocerse primero como personas. Debemos aprender a no frenarnos ante el cambio y ser, como decía Bauman, “sociedades líquidas” que se adaptan a la posmodernidad fluctuante mediante la acción, la protesta, la libre expresión y la creación de estrategias de desobediencia epistémica. Ser también como los proyectos de investigación artística que se enfocan desde la singularidad generando contextos únicos para la lógica, definiendo así su autonomía que se alza como una estrategia de resistencia hacia las corrientes dominantes de producción de conocimiento.

Desde que el arte y los movimientos sociales han constituido en sus procesos nuevas herramientas de comunicación social y política, el video se ha instituido como una estrategia más directa de acción política para ejercer el derecho a la libertad de expresión y ser escuchado. Las redes de comunicación internacionales tejidas gracias a internet ejercen un papel crucial para la movilización y para la apertura “de los derechos al saber y conocimientos tradicionales; derechos de lengua; derechos al desarrollo sustentable; derechos de la naturaleza; derechos a la comunicación” (Salazar, 2016, p. 92). El video político, en su construcción y en su resultado, amplía el debate hacia un campo más performativo, en el que el cuerpo, aparte de la palabra, cobra protagonismo. Estos procesos buscan la autonomía de la información desligándola de la famosa agenda *setting*, para generar procesos de resistencia dentro del conflicto de representación. Se trata de un activismo político a través del video que se ha materializado en el concepto de “estéticas enraizadas” (Córdova, 2011), acuñado por Faye Ginsburg en 1994 como *embedded aesthetics*. Esta forma de representación/arte pasa por la misma exclusión que pasó el videoarte en sus inicios, y tuvo que salirse de las instituciones normativas para recurrir a salas y redes alternativas. La emergencia de estas herramientas de comunicación

pone de manifiesto la carencia informativa en la multiplicidad de representaciones culturales, donde muchas de ellas no se identifican, y recurren a la autorepresentación, marcada por la insurgencia e insurrección. En el libro *Miradas Propias, pueblos indígenas, comunicación y medios en la sociedad global*, Juan Francisco Salazar nos habla de esta emergencia política mediante la producción audiovisual de la comunicación Mapuche y Laurel Smith lo trata desde el pueblo de Oaxaca en México. Alfredo Seguel, activista mapuche en Temuco, Chile, declara: “Nosotros no queremos una mano del Estado. Queremos que el Estado nos saque la mano de encima” (Smith, 2016, p. 111).

No es coincidencia que la investigación artística esté ligada a los movimientos revolucionarios, o a momentos de crisis y reforma; es en sí una red emancipadora de cuerpos y saberes, que actúan en defensa del cuerpo político, “ahora el arte se ha dado cuenta de la importancia de su papel y primero se ocupa de cuestionar cómo contamos la historia y qué tipo de historia estamos haciendo” (Bueno, 2017).

Cuerpos políticos feministas para revoluciones instituyentes

El cuerpo ha sido objeto de polémicas, de disputas. La cultura del pudor al cuerpo se impuso desde la época Grecorromana, no está bien hablar de sexo, no está bien mostrar el sexo, no se puede demostrar afectos en público, pero sí se puede pegar, matar, robar en público, en privado, en lo común y en lo singular. Siempre me he planteado por qué nos obligan a vivir nuestra sexualidad de una determinada manera y he tratado de cuestionar este sistema desde mi día a día, con mi trabajo y personalidad. Hubo un momento importante que hizo que reafirmara mis convicciones: en 2011, la editorial Txalaparta publicó el primer libro de Diana Torres, *Pornoterrorismo*. Fue cuando comprendí que mi política disidente no es la única y que hay más gente que no tiene pudor en enseñar su cuerpo y su alma, “siempre que nos prohíben algo es porque supone un riesgo para el poder establecido, y cuando estas prohibiciones se ensartan en

nuestro cuerpo, abandonamos de inmediato nuestra condición de seres libres, convirtiéndonos en títeres” (Torres, 2011, p. 36).

En las sociedades neoliberales se ha deshumanizado el cuerpo, pero en ningún caso dentro de una cultura ha quedado indiferente a la sociedad. En las sociedades capitalistas se ha convertido en un instrumento de dominación, de control y en el lado opuesto se ha convertido también en un dispositivo de denuncia. Según el libro de Foucault, *Biopoder, cuerpo y sexualidad*, el control social ha sido determinante en la administración de la vida, de la biología, de la reproducción, del trabajo y de la sexualidad en sí. La condición sexual ha generado que un orden social desigual sea un orden natural, que se ha normativizado gracias a las instituciones y a la resignación o sumisión social de la mujer que viene desde hace tiempo. Esta normativización del orden sexual, ha negado la posibilidad de cambio.



Ilustración 4, Fotografía, Sexista punk, Hijas de violencia, México.

Obra cedida por las artistas para el Festival Fem Tour Truck.⁸

8 En el año 2016 en febrero decidí crear Fem Tour Truck, un festival de video feminista que trata de recuperar las prácticas artísticas en lo público y lo privado a través del video, y que reivindican la situación de desigualdad de la mujer mediante la ironía y el humor. El festival ha recorrido diferentes ciudades con un camión situándose en plazas y haciendo del camión una pantalla de cine y del espacio un lugar de encuentro para talleres, conciertos y debates que discuten y manifiestan los problemas de género.

Mari Luz Esteban defiende que las prácticas sociales e individuales se traducen en corporales porque no hay división entre el yo y el cuerpo; devenir mujer, conlleva un proceso de generización y hacerse feminista es reivindicar la propia corporalidad. Desde el feminismo constructivista, la mujer no nace, se hace, es imposible que disociemos nuestra mente de nuestro cuerpo, nos identificamos con él independientemente de nuestro aspecto físico. El feminismo de la diferencia entiende el cuerpo como orden del deseo, la significación, lo simbólico y el poder, la mujer es lo otro. El postestructuralismo feminista de Donna Haraway va un paso más allá tratando a los cuerpos desde el concepto de ciborg como metáfora, donde se rompen los dualismos desde la ficción de los cuerpos:

La ironía trata del humor y de la seriedad. Es también una estrategia retórica y un método político para el que yo pido más respeto dentro del feminismo socialista. En el centro de mi ironía fe, mi blasfemia es la imagen del *ciborg* [...] (1995, p. 253)

La liberación se basa en la construcción de la conciencia: actualmente nuestros cuerpos están colonizados y responden a los deseos del agente dominante. Realmente, las liberaciones sexuales que ha sufrido la mujer han sido protagonizadas por mentes masculinas; la época del destape de los años 60 fue una falsa liberación femenina, pero contribuyó a la apertura de mente y a la comprensión de que el cuerpo es una herramienta de expresión y a la formación de cuerpos políticos que ayudaron a la creación de identidades subversivas. Pero el sistema de dominación juega mediante una estrategia subliminal de cosificación del cuerpo, al permitir la proliferación de cuerpos desnudos en las calles y en la prensa, y generar así una idea errónea de la liberación femenina. Dentro de la comunicación capitalista fue un cuerpo de deseo, pero desde las políticas feministas se convirtió en un elemento transgresor con multiplicidad de identidades que cuestionaban el orden establecido, cuerpos disidentes, anormales, extraños, que servían como herramienta de propagación de las políticas feministas.

La mayor lucha ha sido y es, la de romper con las dicotomías y con los estereotipos, mujer-reproductora, mujer-cuidadora, mujer-servicio, etc., y sobre todo mujer-madre. Esta tarea ha sido llevada a cabo desde los años 70 y 80, desde el arte, desde las individuos y desde los movimientos sociales, en sus obras, en sus acciones y manifestaciones. Pero aún quedan dicotomías que romper y en la actualidad seguimos ligadas a la de mujer cuidadora y sujeto romántico.

Conclusiones

Desde el salvajismo de la Edad Media y la caza de brujas al Estado Moderno, hemos vivido bajo las directrices del cristianismo que han tratado de reorganizar las instituciones bajo sus patrones de la familia. Si la humanidad ha vivido bajo 2000 años de patriarcado, la transición durará cientos de años hasta que se reconozca la igualdad. Gracias a los ideales del humanismo cristiano que fue difundido por Erasmo, el matrimonio y la familia se convirtieron en el paradigma básico de orden social y de autoridad impuesto en Europa, que después fue exportado a América. Tanto la Iglesia como el Estado decidieron usar esta institución religiosa como el eje sobre el cual articular el poder.

En 1931, el Estado español otorga el derecho al voto a las mujeres; éstas deciden inmiscuirse en la política acudiendo a las asambleas y formando parte de los sindicatos. Pero el cambio/inserción no es directo, sino progresivo: tras largos años de dictadura, la aceptación social de la mujer dentro de los grupos políticos no fue exitosa; el único partido que les permitía la entrada a sus filas era el partido anarquista, pero no de manera determinante. Por ello, las mujeres deciden formar sus propios partidos ya que se les negaba, o se hacía caso omiso de sus pensamientos, provocando la risa de muchos. En 1936 forman la organización de Mujeres Libres con lineamientos anarcofeministas. Se plantea como primera medida impulsar la educación y proponer la liberación de la mujer desde una perspectiva de clases –entendían que la liberación

obrero traería también la emancipación femenina-. Según Bakunin, se trataba de alcanzar una equidad entre géneros real, el amor libre, la independencia económica y el derecho a decidir sobre su propio cuerpo. El reducto comunista de la asociación de Mujeres Antifascistas, mantenía ciertos órdenes patriarcales como el roles de la mujer y el hombre: la mujer debía quedarse en casa para cuidar del hogar y apoyar al marido en su revolución. Pero el anarcofeminismo busca la abolición del Estado, pues mientras éste exista siempre habrá gobernados y gobernantes; mientras el capitalismo exista siempre habrá ricos y pobres; mientras el conflicto exista siempre habrá ganadores y perdedores:

Fuera del sistema Mazziniano que es el sistema de la república en forma de un Estado, no hay ningún otro sistema sino el de la república como una comuna, la república como una federación, una república genuinamente socialista y popular –el sistema del Anarquismo. (Bakunin, 2001, p. 3)

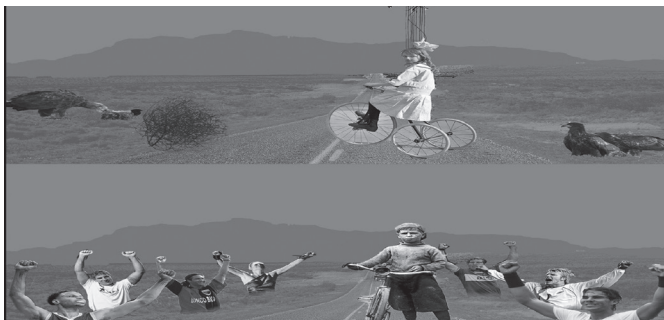


Ilustración 5 Collage, Cría cuervos y te sacarán los ojos, 2015. Alejandra Bueno.

Todo este análisis nos lleva a pensar que las posturas más radicales son las que han avanzado más en este proceso, generando el cambio global desde perspectivas individuales de emancipación y toma de conciencia. La vía del entendimiento a través de la acción pública resulta ser si no la más eficiente, al menos la más factible: no es cuestión de querer ser rebelde, es que no hay otra opción más que ser rebelde. La inserción en la política no es inocente, acarrea sometimiento al poder,

sumisión a los órdenes y conversión de ideologías para formar parte de una red de poder basada en principios heteronormativos. Por ello, abogamos por una postura anarcofeminista para instaurar “el orden lógico de las cosas”⁹ y que vaya de la mano del arte. Desde 2015 hasta el 1 de abril, en Ecuador murieron 80 mujeres, lo que me motivó a hacer una pieza audiovisual llamada *80 balas*; en ella, se me dispara 80 perdigones sobre el cuerpo, las balas penetran en un banner que posa detrás en el que están escritas cada una de las leyes de la Constitución que abogan por los derechos de las mujeres, dejando dichas leyes llenas de vacíos y agujeros, uno por cada mujer asesinada por ser mujer. Esta acción, aparentemente radical, trata de dar cuenta de lo violento de los hechos, una acción de somatización del dolor que todas vivimos, pero que a veces hay que recordárselo al mundo.

No está demostrado que los estereotipos femeninos o masculinos tengan una relación directa con la genética o la endocrinología, por lo que nos reafirmamos en nuestra postura de construcción del género. En un aislamiento social hipotético un hombre y una mujer se comportarían sin normas, sin reglas, y sin estereotipos.

Aunque me contradiga, por el momento no contemplo la disolución del Estado como el camino, no hay conciencia global como para dar ese paso aún. Las instituciones han avanzado en sus fachadas, ahora hace falta que eduquen a los ciudadanos para que comprendan que el ataque a la mujer, por ser mujer, es propio del nazismo. Nosotras, por nuestra parte, trabajaremos desde las calles para que se reconozca desde las instituciones nuestro papel, tal como las *Guerrilla Girls* han hecho durante su trayectoria, haciendo crítica en las calles, hasta llegar a introducirnos en los museos, para hacer la subversión desde dentro y para conseguir la tipificación de nuevas leyes que auguren el respeto en todos los ámbitos.

9 El orden de las cosas, es un cortometraje de los Hermanos Esteban Alenda, protagonizado por Manuela Velles, Mariano Venancio, Javier Gutiérrez y Biel Duren. En él se trata el elemento del cinturón como la herramienta de dominación masculina. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=hfGsrMBsX1Q>

Referencias bibliográficas

- Bakunin, M. (2001). Socialismo sin Estado: Anarquismo. En Marxists Internet Archive. G.P. Maximoff (ed.) (1953) *The Political Philosophy of Bakunin*. Nueva York: The Free Press.
- Bueno, A. (2017). *El género en cuestión: debates multidisciplinares sobre lo normativizado*. Manta: Mar Abierto.
- Constitución del Ecuador. (2008). Asamblea Nacional Constituyente, Quito.
- Esteban, M. L. (2004). *Antropología del cuerpo, género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Bellaterra.
- Farah, I. & Gargiulo, L. (2009). *Il pensiero Anarcofemminista di Emma Goldman*. Pisa: BFS, Biblioteca Franco Serantini.
- Fanon, F. (1974). *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*. Editorial Joaquín Mortiz.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Kuhn, T. S. (2013). *La estructura de las revoluciones científicas*, México: Fondo De Cultura Económica.
- Lapassade, G. (1980). *Socioanálisis y potencial humano*. Barcelona: Gedisa.
- Goldman, E. (1910). El sufragio femenino. En *Anarchims and other essays*. USA: Mother Earth Publishing Association.
- Plan Nacional para el Buen Vivir, PNBV. (2009-2013). Senplades, Quito.
- Plan Nacional para el Buen Vivir, PNBV. (2009-2017). Senplades, Quito.
- Torres, D. (2011). *Pornoterrorismo*. Bilbao: Txalaparta.
- Salazar, J.F. (2016). Contar para ser contados: el video indígena como práctica ciudadana. En *Miradas Propias, pueblos indígenas, comunicación y medios en la sociedad global*. Quito: CIESPAL.
- Smith, L.C. (2016). Algunas geografías de videos indígenas hechos en Oaxaca, México. En *Miradas Propias, pueblos indígenas, comunicación y medios en la sociedad global*. Quito: CIESPAL.
- Solanos, F. & Getino, O. (1982). *A diez años de "Hacia un tercer cine"*. México: Filmoteca de la UNAM.
- Steyer, L. H. (2010). ¿Una estética de la resistencia? *La investigación artística como disciplina y conflicto*. Instituto europeo para políticas progresivas culturales. Recuperado de: <http://eipcp.net/transversal/0311/steyerl/es>
- Weis, P. (2012). *Estéticas de la resistencia*. Hondarribia: Hiru.

La política desde abajo. El Devenir-Estado como expresión de la estructuración del *demos*

Miguel Alfonso Bouhaben

Si bien es verdad que en ciertos espacios y bajo ciertas condiciones resulta posible construir la política desde abajo, de forma horizontal y participada, hay que apuntar que las fuerzas de estas estructuras emergentes no tienen la potencia disruptiva de las estructuras de los partidos políticos en cuya base se instala la lógica de la representatividad. Ahora bien, también es cierto que, si se apuesta todo a la conquista de las instituciones del Estado, a través de las formas tradicionales de los partidos políticos, éstos bien pueden fácilmente desligarse de aquellas luchas que les daban sentido y, literalmente, desengancharse del pacto social con la ciudadanía.

Por ello, resulta decisivo establecer mecanismos para conjugar las fuerzas de los movimientos sociales con las fuerzas orgánicas de aquellos partidos políticos que, desde las instituciones de Estado, hagan frente común ante la depredación del modelo hegemónico neoliberal. Resignificando aquella famosa fórmula de Kant, podemos afirmar que los movimientos sociales sin las estructuras de partido son ciegos, mientras que los partidos políticos sin los movimientos sociales, están vacíos.

Justamente, lo que está en juego entre las estructuras estructuradas de los partidos y las estructuras estructurantes de los movimientos

sociales, es la redefinición de la forma del Ser del Estado. Un Ser donde lo Uno solo podrá decirse de lo Múltiple y de lo Plural. En su Ética, Spinoza partió de la idea de Dios para, por medio de una metodología geométrica, configurar una teoría ontológica y ética “casi atea”. Nosotros, por nuestra parte, vamos a partir de la idea del Estado para esbozar una teoría política del Estado “casi anarquista”. O, más bien, para configurar un Devenir-Estado.

La tiranía de lo Uno. Ser, Dios y Estado en Occidente

Occidente ha profesado, sin cejar en su empeño, una única fe: el universalismo. A pesar de que se puede identificar una corriente subterránea en la Historia del pensamiento que se ha preocupado por pensar en contra del Uno y a favor de lo Múltiple, y cuyos representantes egregios son Heráclito, Demócrito, Epicuro, Lucrecio o Nietzsche, no hay que olvidar que lo Uno es el objeto privilegiado del pensar eurocéntrico. Un objeto que difícilmente puede ocultarse en el limbo del olvido. Ese elemento universal, puro, invariante, verdadero, esencial y subsistente en sí mismo, ha tenido diversos nombres a lo largo de la Historia de Occidente: Ser en el mundo Grecolatino; Dios en la Edad Media, y Estado en la Modernidad. Tres nombres distintos y una sola entidad verdadera. Tres nombres que, respectivamente, van a abrir la posibilidad de campos teóricos disciplinares: la Ontología, la Teología y la Política. Lo Uno se dice de manera diferente del Ser, de Dios y del Estado. Además, esas maneras diferentes de decir lo Uno, en cada uno de los dominios referidos, a su vez, se dicen de tres maneras diversas. Lo Uno y sus Triadas. Lo Uno del Ser y sus tres Ideas (Verdad, Belleza y Justicia). Lo Uno de Dios y sus características (*Unum, Bonum, Verum*) y tres Personas (Padre, Hijo y Espíritu Santo). Lo Uno del Estado, con sus tres Poderes (Legislativo, Ejecutivo y Judicial) y sus tres horizontes (Libertad, Igualdad y Fraternidad). Uno y Trino es su poder tiránico.

Ontología y teología de lo Uno

Hay que señalar tres momentos claves o giros en la aparición de lo Uno en Occidente. En primer lugar, el gesto fundador de la búsqueda de un principio de lo real que funda Hesíodo. Él fue el primero en buscar un principio fundador de la realidad, si bien es cierto, en un momento intersticial entre el *mythos* y el *logos*. En su *Teogonía*, propone una genealogía de los dioses griegos. Ahora bien, su idea de origen forja un no-lugar: “En primer lugar existió el Caos” (Hesíodo, 2000, p. 46). En segundo lugar, la búsqueda de un principio racional de la naturaleza (*arché*) de los presocráticos. Tales de Mileto fue el primero en pensar la naturaleza de las cosas como una unidad de la que todo lo demás emergía: “La tierra flota sobre el agua, que es, en cierto modo, la fuente de todas las cosas” (en Kirk & Raven, 1983, p. 101). Y, en tercer lugar, la identificación del *arché* con el Ser en el poema de Parménides. Las características del Ser influyen decisivamente en la ontología de Platón: el Ser es “ingénito, imperecedero, entero, monogénito, inmóvil y perfecto” (en Kirk & Raven, 1983, p. 145). Por tanto, primero se trata de iniciar el movimiento de la búsqueda de lo Uno. Luego se racionaliza lo Uno al identificarlo con la materia primigenia, según los filósofos Milesios –agua para Tales; aire para Anaxímenes–. Y, finalmente, lo Uno va a ser identificado con el Ser en el giro ontológico iniciado por Parménides y consolidado por Platón.

Es en ese caldo de cultivo concebido por los presocráticos donde Platón va a construir su concepción del Ser, asumiendo definitivamente las características nucleares del Ser de Parménides. En el propio diálogo *Parménides*, Platón define el Todo como lo Uno. El Todo nunca puede ser múltiple o plural: “probar que la unidad misma es multiplicidad, y la multiplicidad unidad; he aquí lo que sería una cosa extraña” (Platón, 1998, p. 239). Las verdaderas realidades, las verdaderas esencias se instalan en el mundo de lo inteligible, que es el mundo de lo Uno –mundo extraño al cuerpo y a la multiplicidad– el cual sólo se puede conocer a través del alma: en el ejercicio de la reminiscencia del

paso de ésta por el mundo de las ideas. De ahí que conocer sea recordar, una práctica de la interioridad. Ahora bien, ¿cuáles son las verdaderas esencias que más interesan al discípulo de Sócrates? Podemos señalar a la Verdad, la Justicia y la Belleza como las tres Esencias fundamentales en el pensamiento de Platón. Estas esencias determinan, respectivamente, su epistemología, su teoría política y su estética. A su vez, estas esencias son parte constitutiva del Ser, que es Verdadero, Justo y Bello. Sin duda, la obra de Platón supone un “giro en la determinación de la esencia de la Verdad” (Heidegger, 2007, p. 177). Asimismo, en la ontología de Platón se establece una diferencia jerárquica: del Ser a los entes, de lo Inteligible a lo sensible, de lo Uno a lo múltiple. Para Platón, lo Uno del Ser, su Esencia, no puede ser conquistada desde lo contingente, desde los ejemplos, desde lo sensible, desde lo plural. En definitiva, Platón insiste en distinguir lo Uno de lo múltiple, el Ser de los entes, la Cosa misma de sus copias. Por su parte, Aristóteles adopta una concepción del Ser que no está más allá del mundo: sólo hay un mundo y éste puede sólo ser captado por los sentidos. Práctica de la exterioridad. Ahora bien, para nuestras pesquisas, hay que apuntar que, en este caso, el Ser también tiene un carácter universal: “El ser se entiende de muchas maneras, pero estos diferentes sentidos se refieren a una sola cosa” (Aristóteles, 1974a, p. 1003a). Es necesario recalcar que en Aristóteles lo múltiple está subsumido por lo Uno: los variados accidentes del Ser solo pueden ser en lo Uno, en la substancia, en aquello que no necesita de otra cosa para subsistir. Asimismo, en su epistemología resuena este reduccionismo ontológico de lo múltiple. Para Aristóteles el conocimiento es un proceso que consiste en abstraer lo múltiple de los sentidos hasta llegar a la unidad abstracta del concepto. Lo Uno del Ser como Verdad: “*Ser, esto es*, significan que una cosa es verdadera” (Aristóteles, 1974a, p. 1013b). En conclusión, la ontología de lo Uno del Ser es algo que comparten ambos pensadores.

Hay que mencionar que esta indagación de lo universal del Ser, que tanto en Platón como en Aristóteles desencadena una obsesiva búsqueda de lo inmutable, lo infinito y lo inmortal, se traduce, en el

marco de la Teología cristiana, en la búsqueda de Dios. Lo Uno de Dios en la Teología cristiana es un *remake* de lo Uno del Ser griego. Leyendo a Platón desde una óptica cristiana, Agustín de Hipona sostiene que desde nuestro interior es posible el conocimiento verdadero de Dios: no hay que derramarse fuera para conquistar la verdad. Dios está en nuestro interior, en nuestra alma. Sin duda, reactualiza la idea del conocimiento como reminiscencia de su referente Platón. Asimismo, la definición de Dios como principio y fuente de todos los seres, dicho de otra manera, como la realidad plena, inmutable, infinita, única, simple, eterna y perfecta, supone la aplicación de los principios del Ser a Dios. Él es el Bien, la Verdad y lo Perfecto que posibilita la existencia de lo real. “Un solo Dios verdadero y perfecto, sin el cual no subsiste naturaleza alguna” (Agustín de Hipona, 1988, p. 34). Dios como lo Uno de la Verdad. Si bien para Platón lo Uno del Ser se da en las Ideas, para San Agustín lo Uno de Dios también se da en el mundo de las Ideas y tiene las características de éstas (Ser Único, Verdadero y Perfecto). Si para Aristóteles lo Uno del Ser se da en la substancia, que es aquello que subsiste por sí mismo y que tiene también como cualidad primera su Unicidad y su Verdad, en la Teología de Tomás de Aquino los caracteres de la substancia se transvasan a la definición de Dios como *Ipsum esse subsistens*. Él subsiste por sí mismo dado que es perfecto: “En Dios están las perfecciones de todas las cosas. Y se dice que es absolutamente perfecto porque no le falta ninguna grandeza que se encuentra en cualquier género” (Tomás de Aquino, 1961, p. 124).

Por consiguiente, tanto en la ontología de la Grecia Clásica como en la Teología de la Edad Media, se trata del mismo juego de aplanamiento de lo múltiple bajo el yugo igualador y tiránico de lo Uno.

Teoría política de lo Uno

La ontología griega y la teología cristiana construyen los cimientos de la Teoría Moderna del Estado. La búsqueda del Ser ha desembocado en el

camino de la univocidad, que ha abierto la posibilidad de pensar un Ser trascendente más allá de lo real. De este modo, se establece una mutación del Uno. Del Uno del Ser al Uno de Dios. Del Uno de Dios al Uno del Estado. Un juego de espejos representativo, identitario y unificador que comienza en Grecia. Sin duda, la historia de Occidente es la historia de las transformaciones de lo Uno: de Grecia a la Edad Media, de la Edad Media a la Modernidad. Veamos esa pequeña genealogía de las mutaciones de lo Uno del Estado desde Platón hasta Rousseau.

En los Libros I y II de *La República*, Platón expone las disputas de Sócrates contra Glaucón, Polemarco y Trasímaco en torno a la definición de justicia. Ahora bien, Sócrates se enfrenta a un problema: los sofistas aportan definiciones demasiado relativistas y subjetivistas, desde una orientación decididamente individualista. Por ello, al final del Libro II, el maestro de Platón les impela a buscar la definición de justicia en caracteres más grandes, esto es, en el seno de la propia *polis*: “Si queréis, indagaremos primero cómo es la justicia en los Estados [...] prestando atención a la similitud de lo más grande en la figura de los más pequeño” (Platón, 1986, p. 368e-369a). De este modo, Platón entiende que podrá observarse con mayor facilidad y precisión qué es lo justo dentro de la Ciudad-Estado, y no en el individuo. Por otro lado, hay que señalar que antes de definir la justicia en la *polis*, para Platón resulta imprescindible mostrar los modos de organización de ésta. Podemos entrever tres principios básicos en su descripción de la *polis*: un principio de especialización, que define lo que debe hacer cada miembro del cuerpo social; un principio de jerarquización, que localiza a cada clase en una posición más o menos relevante y, por último, un principio de moralización, que dota a cada casta o clase social de un carácter moral concreto y determinado. De esta manera, si cada cual hace lo que tiene que hacer, está donde tiene que estar y ejerce la virtud que tiene que ejercer; entonces la ciudad se organiza de forma justa. La justicia, por tanto, es el fundamento unificador del Estado que organiza a cada ciudadano según sus cualidades intelectuales y morales. Un Estado jerárquico está lejos de los principios democráticos en la medida en que

plantea y vindica una forma de gobierno en donde la aristocracia, los más sabios, los filósofos, ejerzan las tareas de gobierno en la *polis*. De este modo, podemos identificar cómo lo Uno del Estado aparece centralizado en la figura simbólica y personalista de lo Uno del Rey-filósofo. Por su lado, Aristóteles va a confeccionar su Teoría del Estado a partir de su antropología. Al definir al ser humano como *zoon politikon*, esto es, como animal político, está dando el primer paso para levantar los cimientos del Estado. El hombre no puede vivir aislado de la sociedad, pues sería, o una bestia, o un dios. Por ello, ha de asociarse con el resto de sus congéneres. Al igual que su maestro, entiende que el Estado es la institución que puede propiciar el bien supremo para el ser humano. Si para Platón la Justicia era el fundamento unificador, esto es, lo que posibilitaba la Ser Uno del Estado, para Aristóteles es el Bien común. De este modo, el Estado es para Aristóteles una asociación y, por ello, una unificación:

Todo Estado es, evidentemente, una asociación, y toda asociación no se forma sino en vista de algún bien [...] el más importante de todos los bienes debe ser el objeto de la más importante de las asociaciones, de aquella que encierra todas las demás, y a la cual se llama precisamente Estado. (Aristóteles, 1974b, p. 34)

Para Aristóteles, es imprescindible lo Uno del Estado que, al igual que para su maestro, está centralizado en la figura del gobernante perfecto o los gobernantes perfectos:

De las tres constituciones que hemos reconocido como buenas, la mejor debe ser necesariamente la que tenga mejores jefes. Tal es el Estado en que se encuentra por fortuna una gran superioridad de virtud, ya pertenezca a un solo individuo con exclusión de los demás, ya a una raza entera, ya a la multitud, y en el que los unos sepan obedecer tan bien como los otros mandar, movidos siempre por un fin noble. (Aristóteles, 1974b, p. 45)

Inequívocamente, podemos leer la Teoría del Estado de San Agustín a la luz de la influencia del platonismo. Si para Platón hay un fuerte dualismo ontológico que divide el mundo en dos, el mundo de lo sensible y el mundo de lo inteligible, para San Agustín, este dualismo es operativo para contraponer dos formas de Ciudades-Estado: la Ciudad-Estado de Dios, cuyas características son las mismas que las de las ideas en Platón; y la Ciudad-Estado Terrenal, cuyos atributos son los del mundo de lo sensible. “Dos amores, pues, fundaron dos ciudades: el amor propio hasta el desprecio de Dios, la terrena, y el amor a Dios hasta el desprecio de sí mismo, la celeste” (Agustín de Hipona, 1988, p. 28). Así, en San Agustín, lo Uno del Estado se configura gracias a lo Uno del Ser y a lo Uno de Dios. En la Ciudad de Dios, Éste es el monarca absoluto y el principio unificador de los hombres predestinados a la eterna bienaventuranza en el reino de los cielos. Sólo los que comparten los principios cristianos pueden vivir en dicho Estado de Dios. Cuando lo Uno del Estado se funde con lo Uno de Dios, entonces el sistema de gobierno deviene monarquía.

De igual modo, para Tomás de Aquino el mejor gobierno es la monarquía. Si Dios es lo Uno que gobierna con justicia la totalidad del universo, entonces es imprescindible replicar y traducir dicha estructura para el gobierno de los Estados terrenales. Para el pensador cristiano, el buen gobierno se basa en la unidad de la sociedad, y esa unidad solo puede ser dada por un único gobernante. Lo Uno del Estado se ejemplifica en el gobierno del Uno, es decir, de la Monarquía: “mejor puede lograr la unidad lo que es uno por sí mismo que muchos” (Tomás de Aquino, 1994, p. 14). Así, para Tomás de Aquino, la mejor manera de ejercer el gobierno es mediante la fuerza de la unión, la cual es mayor cuanto más concentrado está el poder. Lo Uno del Monarca como principio de unificación de lo social basado en lo Uno de Dios:

El Estado nace de la naturaleza social, racional y libre del hombre, que tiene necesidad de la vida en común y exige por esto una autoridad para procurar el bien común. El Estado es entonces un producto de la

naturaleza que surge por los impulsos del ser del hombre. Como todo lo que es natural proviene de Dios, el Estado es, en definitiva, obra divina. (Tomás de Aquino, 1994, p. 71)

Si en la Grecia Clásica se propuso que lo Uno del Estado estuviese definido por los mejores, por la aristocracia y, en la Edad Media, lo mejor solo podía ser Dios, por lo que lo Uno del Estado se identificaba con lo Uno de Dios, en la Modernidad, lo Uno del Estado va a debatirse entre dos supuestos opuestos: lo Uno del Absolutismo y lo Uno de la Representación. Para Thomas Hobbes, el Leviatán es lo Uno del Estado, esto es, el Ser/Dios que bloquea la división del poder y paraliza el poder constituyente de la multitud por medio de un pacto del miedo:

Dícese que un Estado ha sido instituido cuando una multitud de hombres convienen y pactan, cada uno con cada uno, que a un cierto hombre o asamblea de hombres se le otorgará, por mayoría, el derecho de representar a la persona de todos (es decir, de ser su representante). (Hobbes, 1994, p. 142)

Así el poder recae en el Uno en tanto representante absoluto: “Es, en efecto, la unidad del representante, no la unidad de los representados lo que hace a la persona una, y es el representante quien sustenta la persona, pero una sola persona” (Hobbes, 1994, p. 135). Esta delegación absoluta en la voluntad de lo Uno anula toda pluralidad de voluntades y toda multitud pues, en ese caso, resultaría innecesario el consenso.

Formalmente, la propuesta de Rousseau no es tan diferente a la de Hobbes, aunque siempre se ha acentuado la diferencia entre ambos: Hobbes parte de una posición antropológica negativa para derivar en un totalitarismo absoluto, mientras que Rousseau afirma la bondad del hombre y la maldad de la sociedad, con el fin de promover un nuevo orden social más cercano al virtuosismo anarquista del Estado de naturaleza. De modo que el totalitarismo del Uno, enclavado en el corazón de Occidente, parece que no deja de resonar en la Modernidad. La

propuesta de Rousseau, que ha sido la base de las socialdemocracias occidentales, parece caer en un brutal reduccionismo de la voluntad, donde la voluntad de cada cual se aplanan y anula por la voluntad general –una continuación de los reduccionismos unificadores de Grecia y de la Edad Media–. Recordemos ese fragmento mil veces citado de *El contrato social*: “Cada uno de nosotros pone en común su persona a todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y recibimos a cada miembro como parte indivisible del todo” (Rousseau, 2003, p. 56). Podemos ver que lo Uno, como representación totalizante de la voluntad particular, funda la estructura de las democracias occidentales que, por eso mismo, siguen siendo deudoras de las estructuras unificadoras y paralizantes del Ser y de Dios. Es imprescindible estar a la altura de los tiempos y revolucionar y subvertir lo Uno del Ser, de Dios y del Estado.

Por tanto, esa búsqueda ancestral de lo Uno no ha cesado; se inicia con el pensar presocrático en pos del *arché* fundador de lo real, continúa con las reflexiones de Platón sobre la Verdad de la Idea que es la Verdad de lo Uno del Ser, y de Aristóteles sobre la Verdad de la Substancia como la Uno frente a lo múltiple accidental. La Verdad del Ser de lo Uno y de la Substancia de lo Uno resuena en las concepciones de Dios de Agustín de Hipona, Dios como lo Uno igual a las Ideas de Platón; pero también de Tomás de Aquino, Dios como lo Uno equiparable a la Substancia del estagirita. Lo Uno del Ser como lo Uno de Dios. Y como lo Uno del Estado. En Platón, la Justicia como lo Uno del Estado que regula aristocráticamente la sociedad gracias al Rey-filósofo por su saber superior, gobierna sobre lo demás. En Aristóteles, el Bien como lo Uno del Estado focalizado en la figura del Gobernante Perfecto. En Agustín de Hipona, lo Uno del Estado como representación de la Ciudad de Dios. En Tomás de Aquino, lo Uno del Estado como estructura unificadora del Monarca/Dios. En Hobbes, lo Uno del Estado como anulación del derecho particular en beneficio del Leviatán. En Rousseau, lo Uno del Estado como Voluntad General resultado de la suma de las voluntades particulares.

Esta breve cartografía de lo Uno en la Ontología, la Teología y la Teoría Política nos sirve para pensar y evaluar otras formas de gobierno. ¿Es posible encontrar otra forma de organización de lo social que sea una alternativa real y realista a los principios de los Estados que se fundan en la unidad y en la representatividad? ¿Es posible ir más allá de la universalidad del Ser y de Dios? ¿Es posible trascender a Rousseau e ir más allá de la representación y la voluntad? ¿Es posible construir un Estado verdaderamente democrático, esto es, como expresión del deseo y no como representación de la voluntad? ¿Otro Uno es posible?

Otro Uno es posible. De la Inmanencia a la Democracia

Lo Uno de Dios, lo múltiple de los individuos. Spinoza, a diferencia de los teólogos medievales, no tiene por objeto construir un tratado para demostrar la existencia de Dios. Su estrategia invierte la dirección, ya que Dios es una evidencia incuestionable y, por ello, ocupa el lugar de las definiciones indemostrables. Ahora bien, definir a Dios como una substancia infinita supone una ruptura de la visión antropomorfa, personalista e individual de Dios. Además, dentro de dicha substancia, los individuos serán determinaciones internas, modos posibles. Serían expresiones diferenciales dentro de lo Uno. Su propuesta parece la de un aristotelismo invertido, ya que entiende que el Ser se dice de una manera, la substancia, pero aquello de lo que se dice es plural, diferencial y múltiple. En este punto, hay que señalar que, a pesar de partir de Dios, Spinoza va a proponer una ética y una política casi anarquistas. A nuestro modo de ver, su Ontología y su Teología rompen con la transcendencia para afirmar un campo de inmanencia que va a sembrar las posibilidades de una Teoría del Estado más democrática, la más democrática de Occidente. Su ruptura con la Ontología, la Teología y la Teoría del Estado de lo Uno, es interesante. A pesar de conservar lo Uno, Spinoza hace que este Uno solo sea posible desde lo múltiple.

Y esa transformación de lo Uno hace que su pensamiento haya sido reivindicado por muchos pensadores. Nosotros fijaremos nuestra atención en dos de ellos, Gilles Deleuze y Antonio Negri, quizá dos de los pensadores más inclasificables e indóciles de la segunda mitad del siglo xx. Gilles Deleuze, con las monografías *Spinoza y el problema de la expresión* (1968), *Spinoza: Filosofía práctica* (1981), y Antonio Negri, con *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza* (1981), *Spinoza subversivo* (2002) y *Spinoza y nosotros* (2011), han dado cuenta de la actualidad del pensar spinozista. Veamos de qué manera ambos defienden dos de los conceptos esenciales del autor de la *Ética*: la inmanencia y la democracia.

Gilles Deleuze lee a Spinoza

Lo Uno del Dios de Spinoza nada tiene que ver con lo Uno del Dios de San Agustín y de Tomás de Aquino. Hasta finales del siglo xvii, todos los pensadores hablan de Dios: Descartes, Malebranche, Leibniz. El propio Spinoza parte de la existencia indudable de Dios en el primer libro de la *Ética*, que lleva por título *De Deo*. Gabriel Albiac, en la nota 1 de la *Ética* se plantea:

¿Sería la *Ética* un, por perversas razones camuflado, tratado de Teología? [...] Si la *Ética* comienza por Dios, esto es, por la sustancia infinitamente determinativa, es porque en una filosofía materialista no hay más abordaje del comportamiento de los sujetos que aquel que busca establecer su determinación en la red causal de la cual todo *individuum* es momento. Al fijar la teoría general de la causación, el *De Deo* fabrica los principios explicativos que permitirán abordar al individuo humano como una cosa más entre las cosas. (2009, p. 65)

En otras palabras, Spinoza funda otro Uno posible, ya que Dios es una sustancia inmanente en la que los individuos se expresan como maneras de ser y, por tanto, todos estos modos o maneras de ser son

iguales: cosas entre las cosas. Esta nueva concepción de lo Uno de Dios choca con la concepción trascendente. En ella, Dios, como trascendencia más allá del mundo, hace las funciones de monarca universal y subsistente por sí mismo, que ejerce su dominio y su poder sobre los individuos. Lo Uno del Dios trascendente esclaviza al individuo, mientras que lo Uno del Dios inmanente posibilita la convergencia de los individuos en su búsqueda de lo común.

Gilles Deleuze, en *Spinoza: filosofía práctica*, plantea la diferencia radical que se establece entre el plano de trascendencia y el plano de inmanencia. El plano de trascendencia, que es el defendido por los teólogos medievales, es organizativo, estructural y genético. Por el contrario, el plan de inmanencia defendido por Spinoza es compositivo y dinámico (Deleuze, 2006, p. 156). Ahora bien, partir de una definición inmanentista de la substancia infinita, facilita la emergencia de la libertad de los individuos: “Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita” (Spinoza, 2009, p. 68). Para Spinoza, cada individuo es una composición interna en la sustancia, mientras que, para los teólogos medievales, Dios es un ser antropomorfo por encima de los individuos. Deleuze destaca que esta concepción inmanente hace de Dios un espacio magmático, un plano de consistencia donde cualquier punto se vincula con cualquier otro. Para mostrar e ilustrar esto, Deleuze establece una analogía entre la pintura y la filosofía, en tanto que ambas disciplinas parten de Dios como un macroconcepto emancipador:

Con Dios todo está permitido. Dios y Cristo fueron para la pintura una extraordinaria ocasión para liberar las líneas, los colores y los movimientos de las coacciones de la semejanza. Dios y el tema de Dios fue para la filosofía la ocasión irremplazable para liberar aquello que es el objeto de creación de la filosofía, es decir los conceptos. Es verdad que los filósofos sufren las coacciones de la teología, pero en condiciones tales que de esa coacción van a hacer un medio de creación fantástico [...] He aquí que lo que Spinoza va a llamar “Dios” en el libro primero

de la Ética va a ser la cosa más extraña del mundo. Va a ser el concepto en tanto que reúne el conjunto de todas sus posibilidades. (Deleuze, 2015, p. 23)

De este modo, Spinoza parte de una definición general de Dios, en tanto sustancia infinita, dentro de la cual las criaturas son modos de ser que pululan en libertad. Solo existe una sustancia única dentro de la cual se instalan las maneras de ser de esa sustancia, que despliegan todo un repertorio de movimientos, velocidades y conexiones. En lo Uno se construye lo múltiple; en el Ser se compone la diferencia.

Ahora bien ¿cómo se relacionan dichos modos con la sustancia? Deleuze escribe: “La expresión se presenta aquí como la relación de la forma y del absoluto: cada forma expresa, explica o desarrolla el absoluto, pero el absoluto contiene o *complica* una infinidad de formas” (Deleuze, 1996, p. 112). Ahora bien, esta ontología inmanente que propone Spinoza deriva en una ético-política democrática, en la medida en que, como hemos apuntado, en Dios no hay jerarquización posible entre los diversos entes. Todas las criaturas son iguales en la sustancia infinita, todas las determinaciones valen lo mismo. No hay ninguna jerarquía en los atributos de Dios.

La inmanencia en estado puro exige el principio de una igualdad del ser o el planteamiento de un Ser-igual: no solamente el ser es igual en sí, sino que el ser aparece igualmente presente en todos los seres. Y la Causa, igualmente cercana en todas partes: no hay causa alejada. Los seres no son definidos por su lugar en una jerarquía, no están más o menos alejados del Uno, sino que cada uno depende directamente de Dios, participando en igualdad del ser, recibiendo inmediatamente todo lo que puede recibir de él según la aptitud de su esencia, independientemente de toda proximidad y de toda lejanía. (Deleuze, 1996, p. 168)

De ahí que la causa inmanente de Dios sea la condición de posibilidad de una democracia más real que la propuesta, tiempo después, por Rousseau. Ya no se trata de la delegación de las voluntades particulares

en una voluntad general, sino de un principio de igualdad universal en lo absoluto. Tomás de Aquino propuso una extrema jerarquización ontológica, basada sin duda en las teorías cosmológicas de Aristóteles y donde Dios ocupaba un espacio transcendente, que derivó, finalmente, en la propuesta política de una monarquía absolutista. La revolución que imprime Spinoza en la concepción de lo Uno es extraordinaria:

Debido a que extrajo la causalidad inmanente de la secuencia de las grandes causas, de las causas primeras, debido a que aplastó todo sobre una sustancia absolutamente infinita que comprende toda cosa como sus modos, que posee todos los atributos, sustituyó la secuencia por un verdadero plano de inmanencia. (Deleuze, 2015, p. 27)

Es decir, Spinoza rompió con el principio de causalidad aristotélico, que está a la base de las demostraciones de la existencia de Dios de Tomás de Aquino, para proponer un principio de inmanencia que configura el soporte ontológico de su teoría política. La inmanencia, esa otra manera del Uno, es la que posibilita los encuentros entre los diversos modos de ser. La inmanencia genera la política de los buenos encuentros, de la solidaridad, de las pasiones alegres. “Soy en el ser del cual soy una manera. ¿Y el otro? El otro también, es en el ser del cual es una manera [...] La política como arte de los buenos encuentros. Estamos a merced de los encuentros” (Deleuze, 2015, p. 46). Hay que añadir, que unas veces estos encuentros nos debilitarán por la fuerza de la tristeza, y otras veces nos harán más fuertes gracias a la alegría. Y, a partir de estos encuentros, se compone la sociedad: “Estado en el que un conjunto de hombres compone su potencia respectiva para formar un todo de potencia superior” (Deleuze, 2006, p. 130). Sin duda, para Spinoza, a diferencia de la mayoría de los filósofos occidentales, el mejor Estado será el democrático. Un Estado democrático que funda la ley en el deseo común de la multitud.

Antonio Negri lee a Spinoza

Negri considera que el pensamiento de Spinoza resultaba anormal en su época, sin embargo, hoy puede ser releído como revolucionario. ¿Cuáles son los caracteres que identifica en Spinoza para definir como revolucionario el proyecto del pensador holandés? A lo largo de las muchas páginas que dedica Negri a la obra de Spinoza, nosotros vamos a identificar cuatro conceptos claves que, en su integración, suponen un matiz, un gesto del pensamiento del autor de la *Ética*. Nos referimos a los conceptos de inmanencia, amor, multitud y democracia.

En la obra de Spinoza, la inmanencia de Dios es uno de los elementos singulares de su propuesta teórica. Ahora bien, para Negri esta ontología del Ser inmanente va unida a cierta concepción atea y materialista:

Spinoza funda el materialismo moderno en su más alta expresión, es decir, determina el horizonte propio de la especulación filosófica moderna y contemporánea, que es el de una filosofía del ser inmanente y dado, y del ateísmo como negación de todo orden previo al obrar humano y a la constitución del ser. (Negri, 1993, p. 12)

Como sabemos, dentro de dicha substancia están las criaturas o modos de ser, modos expresados en ella. Cada individuo, cada modo o manera de ser tiene un grado de potencia que se concibe a través de sus relaciones o sus encuentros. Los buenos encuentros generan una mayor potencia. Negri considera que el pensamiento de Spinoza es un pensamiento de la potencia ontológica que determina el poder constituyente de los modos como inmanencia de la democracia política. Dicho de otra manera: la inmanencia de lo Uno da lugar a encuentros constituyentes entre las singularidades que van configurando la carne de la democracia:

Su pensamiento político se desarrolla en torno a una propuesta constituyente [...] la cifra política fundamental es en Spinoza aquella del monismo ontológico y de la inmanencia democrática. Esta premisa, creo haberla sostenido de manera continua y central en mi interpretación: potencia ontológica (es decir, constituyente), inmanencia política (entonces, democrática). (Negri, 2014, p. 97)

Ahora bien, Negri defiende que en Spinoza la mejor forma de encuentro es el amor. Y es este, el amor, el que hace detonar, con toda su fuerza, el poder del *demos*. Asimismo, hace hincapié en la idea del *conatus*, como potencia de perseverar en el ser gracias al amor. El devenir de la potencia común tiene un carácter productivo, en la medida en que parte de la singularidad de cada manera de ser que, por medio de los encuentros amorosos, hace que desde la inmanencia de lo Uno se conforme lo colectivo: “La inmanencia spinoziana de lo colectivo es constituyente a través de los conflictos de las singularidades” (Negri, 2014, p. 101). Conflictos que deben resolverse de manera amorosa para construir lo común. Para Spinoza, el amor es la fuerza que posibilita la unión de los cuerpos: es la potencia que hace al cuerpo social más poderoso. El amor es poder colectivo y común: “es un acto que une los cuerpos y los multiplica, que los hace nacer y reproduce colectivamente su esencia singular” (Negri, 2011, p. 35).

De los encuentros amorosos, de las alegrías puestas en común políticamente dentro del espacio inmanente de la substancia única, surge la multitud. La multitud es el modo salvaje y ateo de la expresión del ser. En la multitud, lo Uno se expresa por sus pluralidades constituyentes gracias a la composición de fuerzas y a las denominadas nociones comunes:

Spinoza es quien capta en el ser absoluto la energía que construye las singularidades modales, quien ve en la manera en que éstas convergen el desarrollo ontológico de las formas de vida y de las instituciones y quien considera las nociones comunes como el despliegue de la racionalidad. (Negri, 2011, p. 7)

Esta nueva manera de entender lo ontológico supone un trampolín para proponer una nueva filosofía del porvenir basada en nuevas formas de la praxis colectiva. Nuevas formas que, sin duda, suponen la impugnación de las doctrinas clásicas del Estado, de Hobbes a Rousseau. La reivindicación fundamental de Spinoza es la reivindicación de lo Común frente a las abstracciones representativas de las voluntades particulares. Lo Común es esa otra forma de lo Uno que se identifica con la multitud. La multitud es el lugar de lo común, que supone el “fundamento de tolerancia y de libertad universales” (Negri, 2000, p. 77) y, a su vez, hace de ella el germen de la verdadera democracia, más allá de simulacros y espejismos representativos. Para Negri, sólo puede haber autonomía de la política y, por ende, democracia, cuando dicha autonomía es forjada por una multitud libre.

Así, la democracia spinoziana es el resultado de la praxis social de las maneras de ser, de las singularidades que se entrelazan forjando y constituyendo una multitud, es decir, que van conjugando sus potencias y van constituyéndose y componiéndose unas con otras, más allá del individualismo del ser aristotélico y siempre en favor de una potencia común. Negri va a definir la dinámica de la potencia como diferencial, relacional, y horizontal y, por ende, sólo puede concebirse como colectiva, transindividual y democrática. La democracia es el imperio de lo absoluto que solo es posible gracias a la conjunción de las potencias: “El *absolutum imperium* [...] deberá asumirlo como la proyección de las potencias de los sujetos, como articulación siempre abierta, interna y dinámica de un conjunto orgánico” (Negri, 2000, p. 65). Como apunta Spinoza, la democracia se conquista a partir de las leyes comunes. En la proposición LXXIII escribe: “El hombre que se guía por la razón desea, por tanto, para vivir con mayor libertad, observar las leyes comunes del Estado” (2009, p. 395). Unas leyes comunes que van a fundar una forma de democracia al margen de las hegemónicas y ajenas a sus propósitos mistificadores:

Spinoza, cuando afronta temáticas políticas (y la política es uno de los ejes fundamentales de su pensamiento), funda una forma no mistificada de democracia [...] en el inmanentismo spinozista, en la especificidad spinozista de lo político, la democracia es política de la “multitud” organizada en la producción [...] Constitución y producción son los elementos de un tejido sobre el cual se construye la experiencia de las masas y del porvenir. (Negri, 1993, p. 11-12)

Una democracia de la inmanencia frente a la Trascendencia; de la multitud frente a lo Uno; del deseo frente a la Voluntad; de la participación y la producción frente a la Representación; de lo constituyente frente a lo Constituido.

Lo Otro en lo Uno. El Devenir-Estado como expresión de la estructuración del *demos*

Este breve recorrido por los dispositivos ontológicos, teológicos y políticos de occidente es fundamental para pensar la forma y la función del Estado en nuestro mundo postmoderno. Si bien es verdad que hay que partir del axioma indubitable de que el Estado es la institución que puede salvaguardar la libertad y la igualdad de los seres humanos dentro del marco económico-político del neoliberalismo y del capitalismo globalizado, no es menos cierto que todavía conserva ciertos elementos que debemos poner en crisis con el fin de evitar derivas totalitarias. El momento singular y revolucionario que supone la emergencia de la ontología teológico-política de Spinoza en el unívoco territorio del pensamiento occidental, tan sometido por lo Uno, la Identidad, la Representación y la Voluntad, ha de ser tomado en consideración por aquellos que quieren pensar la *Realpolitik* de manera anti-dogmática.

No resulta extraño que dos de los pensadores más rebeldes e influyentes de la segunda mitad del siglo xx le hayan tomado el pulso al pensamiento de Spinoza. Tanto Gilles Deleuze como Antonio Negri han

producido trabajos monográficos sobre Spinoza que luego han servido de cimientos para el desarrollo y el enriquecimiento de sus propuestas más originales. A pesar de que, sobre todo en el caso de Deleuze, las propuestas conceptuales de estos autores son muy complejas y nutritivas, nuestra intención en este punto es centrar la atención en un concepto de cada uno de ellos que nos puede ayudar a pensar una posible reformulación de la política. O, más bien, una posible resignificación del Estado Moderno. Para ello, vamos a tejer un mínimo gesto del concepto de *diferencia* de Deleuze y del concepto de *multitud* de Negri.

Para construir el concepto de diferencia, Deleuze desterritorializa premisas del pensamiento spinozista y las enmarca en el campo de sus intereses teóricos. Por ejemplo, la idea del Ser como substancia única: “Nunca hubo más que una proposición ontológica: el Ser es unívoco” (2002, p. 71). Ahora bien, dicha substancia está configurada por modos plurales: “El Ser se dice en un único y mismo sentido de todo aquello de lo cual se dice, pero aquello de lo cual se dice difiere: se dice la diferencia misma” (2002, p. 72). Lo interesante de esta reformulación ontológica es la lectura política que podemos extraer de ella. Deleuze afirma que las relaciones entre las diferencias en el ser unívoco son libres, pues establecen distribuciones nomádicas y abiertas. Ahora bien, semejante distribución está más cerca de los demonios que de Dios, más apegada a la anarquía que al Estado:

Semejante distribución es más demoníaca que divina pues la particularidad de los demonios consiste en operar en los intervalos de los campos de acción de los dioses, como también saltar por encima de cercos y barreras, confundiendo las propiedades [...] Esta jerarquía ontológica está más próxima a la *hybris* y a la anarquía. (2002, p. 75)

Así, el concepto de diferencia puede ser de utilidad para introducir el devenir en el Estado.

Negri, por su parte, toma el concepto spinozista de multitud y lo recontextualiza dentro del ámbito de las luchas antiglobalización.

Lo fundamental del concepto de multitud es que no produce una unificación totalitaria, sino que mantiene la diversidad de las singularidades conectadas. La multitud es compositiva y no dialéctica, esto es, no hay una superación, una *Aufhebung*, sino una convergencia de fuerzas activas en lo común con fines de autogobierno: “es la carne viva que se gobierna a sí misma” (Negri & Hardt, 2004, p. 6). Hay que señalar que esas fuerzas convergentes de la multitud constituyen dos alternativas: una alternativa democrática frente al totalitarismo del Imperio: “la multitud deberá inventar nuevas formas democráticas y un nuevo poder constituyente que habrá de llevarnos algún día a través y más allá del Imperio” (Negri & Hardt, 2002, p. 7) y una alternativa antirepresentativa frente a lo Uno de lo político: “Creemos que multitud es una multiplicidad de singularidades, que de ningún modo puede hallar una unidad representativa” (Negri & Zolo, 2004). Así, el concepto de multitud es operativo para tramar nuevas formas democráticas, más allá de los reduccionismos de la representación

Cabe decir que las relecturas spinozistas de Deleuze y de Negri son de gran utilidad para reformular el Estado, para pensar la tentativa de un Devenir-Estado, para hacer un esfuerzo de crearlo desde la diferencia y la multitud. Un Estado como diferencial nomádica y como convergencia de singularidades en lo común. Un Estado que progresivamente vaya eliminando los elementos totalitarios que han ido componiéndose en el pensamiento Occidental. Un pensamiento de lo Uno a nivel ontológico, teológico y político. Un Estado más participativo, más dialogante con los principios spinozistas de una democracia absoluta que trascienda los márgenes de la representación. Un Estado más cooperativo y comunitario y más dinámico y abierto. Un Estado que busque alternativas en los modos de organización de lo común.

Siguiendo a Deleuze y a Negri, vamos a identificar algunas transformaciones que debemos resolver para que el Estado pueda realmente expresar los procesos de estructuración del *demos*, esto es, que el Estado pueda ser el garante de una democracia más real. La idea es introducir lo Otro en lo Uno con el fin de diseñar un posible Devenir-

Estado. En primer lugar, es importante sustituir el concepto de trascendencia, que desde Platón a nuestros días ha campado a sus anchas no sólo en el ámbito de la ontología, sino también en el de la política. Necesitamos que el Estado no se construya desde una trascendencia ajena al mundo, sino desde los procesos immanentes de las multitudes. En segundo lugar, el Estado debe funcionar más como una suma de singularidades, que conforman una multitud y una pluralidad, y no como una generalidad o una universalidad hueca. En tercer lugar, el Estado debe huir de los procesos identitarios que anulan cualquier diferencia constituyente; no hay que subestimar el poder de las diferencias. En cuarto lugar, el Estado tiene que apostar por una enunciación colectiva y coral en detrimento de la enunciación subjetiva del líder único. En quinto lugar, el Estado debe ser una estructura estructurante más que una estructura estructurada, esto es, una substancia más dinámica y menos estática, más constituyente y menos constituida. En sexto lugar, el Estado ha de ir eliminando los procesos de representación y delegación que establecen cada vez más una distancia entre gobernantes y gobernados, y fomentar dinámicas más participativas. En séptimo lugar, el Estado ha de vertebrar líneas de conformación más trasversales y menos verticales. Finalmente, en octavo lugar, el Estado ha de aprender a trabajar con el deseo frente a la voluntad.

La ontología contemporánea de Deleuze y Negri está demostrando que el esencialismo de raigambre platónica es más bien una ficción y que, por ende, los seres humanos somos singularidades-cambio. Demuestra también que los procesos de conquista de poder parten de los movimientos sociales que son estructurados a través de las herramientas políticas de los nuevos partidos-movimiento. En otras palabras, si el movimiento, el dinamismo y el devenir atraviesan a los sujetos y a las estructuras de los partidos políticos, entonces no tiene sentido conservar las características clásicas, medievales y modernas del Estado. El Estado tiene que ser revolucionario y estar atravesado por el devenir. Tiene que ser la expresión de las luchas de las multitudes. No se trata de introducir la anarquía en el Estado, lo cual sin

duda es un oxímoron, sino de que el poder *-kratos-* y los principios *-arché-* sean de todos, sean del común, sean del *demos*. El Devenir-Estado no es anarquista, pero “casi”. Un “casi” imprescindible para esquivar el totalitarismo y la unidireccionalidad.

En conclusión, tenemos que hacer que la singularidad-cambio que somos cada uno de nosotros y que los partidos-movimiento que configuramos a través de las movilizaciones sociales frente al horror neoliberal, constituyan el Devenir-Estado. Un Estado más participado, plural, diferencial, dinámico, democrático e inmanente que ponga en cuarentena las bondades de la representación. En definitiva, un Estado que potencie otra forma de lo Uno a través del devenir democrático de lo común.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles (1974a). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
 Aristóteles (1974b). *Política*. Madrid: Gredos.
 Deleuze, G. (1996). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik Editores.
 Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
 Deleuze, G. (2006). *Spinoza: filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets editores.
 Deleuze, G. (2015). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
 Hipona, A. (1988). *La ciudad de Dios*. Madrid: BAC.
 Hobbes, T. (1994). *Leviatan o La materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil: Thomas Hobbes*. México: Fondo de Cultura Económica.
 Aquino, T. (1961). *Summa Theologiae*. Madrid: BAC
 (1994). *La monarquía*. Madrid: Tecnos.
 Heidegger, M. (2007). La doctrina platónica de la verdad. En Martín Heidegger (2007) *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial.
 Hesíodo (2001). *Teogonía. Trabajos y días. Escudo. Certamen*. Madrid: Alianza Editorial.
 Kirk, G. S. & Raven, J. E. (1983). *Los filósofos presocráticos*. Madrid, Gredos.
 Negri, A. (1993). *La anomalía salvaje: ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Barcelona: Anthropos Editorial.
 Negri, A. (2000). *Spinoza subversivo: variaciones (in) actuales*. Madrid: Ediciones Akal.
 Negri, A. & Hardt, M. (2002). *Imperio*. Barcelona: Paidós
 Negri, A. & Hardt, M. (2004). *Multitud: guerra y democracia en la era del Imperio*. Madrid: Editorial Debate.
 Negri, A. & Zolo, D. (2004). El Imperio y la Multitud. *Un diálogo sobre el nuevo orden de la globalización*. Da Reset.
 Negri, A. (2011). *Spinoza y nosotros*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

- Negri, A. (2014). *Biocapitalismo. Entre Spinoza y la constitución política del presente*. Buenos Aires: Editorial Quadrata.
- Platón (1986). *República*. Madrid: Gredos.
- Platón (1998). *Parménides*. Madrid: Gredos.
- Rousseau, J. J. (2003). *El contrato social*. Madrid: Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (2009). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Tecnos.

Las amenazas de la tendencia neoautoritaria en el siglo xxi

Luis Arizmendi

Trump: la tendencia neoautoritaria y la crisis epocal del capitalismo

1

La vuelta de siglo ha comenzado haciendo estallar la crisis epocal del capitalismo. Una crisis de alcances mucho mayores que la Larga Depresión del siglo xix y la Gran Depresión del siglo xx. La crisis de sobrefinanciamiento, que empezó en el segundo quinquenio del nuevo siglo, puso al descubierto el inicio de una crisis de sobreproducción de impactos globales. Sin embargo, esta crisis es irreductible a una crisis cíclica de sobreacumulación. Constituye una crisis epocal porque desde la convergencia de diversas crisis, pero ante todo desde la crisis ambiental mundializada, conforma en sí misma una era. Sus orígenes pueden rastrearse varias décadas atrás y tienden a prolongarse todo el resto del siglo. La crisis mundial alimentaria comenzó en 2007-2008. La

pobreza, que no era mundial, se tornó pobreza global a partir de 1990. Una década después de que el Banco Mundial empezara a medirla para diseñar programas de combate, la ONU la reconoció como el “desafío de los *slums*”. La crisis ambiental mundializada comienza más atrás. Con el informe del Club de Roma puede periodizarse su comienzo en 1972 (Arizmendi, 2009, p. 31-42). El “cambio climático” está regido por un *trend* que apunta a desestabilizar amenazadoramente el proceso de reproducción de la sociedad global durante todo el siglo *xxi*, e incluso más allá.

El proyecto de capitalismo de Donald Trump debe ser evaluado ante la crisis epocal y sus tendencias. En ese marco, consigue identificarse mejor su significado histórico para los Estados Unidos y el mundo.

En la vuelta de siglo, dos tendencias formalmente contrarias han jaloneado por definir el sentido del complejo tiempo de transición en que se encuentra inserto el capitalismo mundial.

Una tendencia ha propugnado la conformación de lo que puede reconocerse como un genuino liberalismo del siglo *xxi*. Ha adquirido diferentes formas de expresión al convocar a enfrentar el hambre mundial, la pobreza global, la crisis ambiental, la transición energética y los derechos humanos, con base en intervenciones del sistema de Estados que retroceden ante la devastación social y natural generada en las últimas décadas. Asume que se ha llegado muy lejos en la ofensiva lanzada y que la acumulación capitalista enfrentará desestabilizaciones inmanejables si se sigue esa marcha. Sin embargo, frente y contra el liberalismo del siglo *xxi*, una tendencia neoautoritaria le ha cerrado paso. Se niega a retroceder y apunta a reconfigurar el capitalismo global al imponer trayectorias que, con tal de maximizar la tasa de acumulación, no se detienen en agudizar la devastación de los fundamentos de la vida social-natural y de la civilización.

El proyecto de capitalismo de Donald Trump de ningún modo corresponde al liberalismo del siglo *xxi*. Conformar un obstáculo rígido caracterizarlo como neokeynesiano y puramente como proteccionista. Su propuesta de elevar el estándar de vida de la clase trabajadora

americana se inserta en la violación de los derechos humanos y la confrontación de los distintos destacamentos étnicos de la clase trabajadora internacional. De su propuesta de un acuerdo de paz entre EE.UU. y Rusia deriva, sin duda, la promoción de una nueva geopolítica mundial para el siglo XXI. Si bien, de modo directo, neutraliza los riesgos de una guerra nuclear entre potencias, sin embargo, perfila a que el siglo XXI sea un siglo de apuntalamiento del poder militar nuclear. Su arribo a la Casa Blanca puede hacer que el periodo 2017-2020 detone un grave impacto en los siguientes diez mil años del “planeta azul” (Chomsky, 2016). El aferramiento neautoritario al patrón energético basado en petróleo y gas, agudiza el *trend* del sobrecalentamiento planetario hacia el colapso climático, con todo lo que significa en términos de propulsión hacia guerras por la disputa de los yacimientos de energía fósil (Klare, 2003, p. 47-75), de devastación de los países pobres mayormente vulnerables, de ecomigraciones y confrontación entre distintos conglomerados sociales por los recursos naturales y el agua, en el marco de la agudización de la crisis ambiental mundializada.

“Make America Great Again” es un eslogan que representa un proyecto, confuso pero intransigente, de reconfiguración del capitalismo estadounidense y de su poder geopolítico para la disputa por la hegemonía mundial. Apunta a impactar no sólo en la relación del capitalismo estadounidense con la clase trabajadora americana, sino a integrarla agresivamente en la tendencia neautoritaria por mantener a EE.UU. en la cumbre del poder planetario. Incuba violencia política destructiva creciente como postura histórica ante la crisis de nuestra era. El proyecto de capitalismo de Donald Trump personifica la tendencia neautoritaria del capitalismo del siglo XXI.

2

Al concluir el siglo anterior, Carl Amery (2002) publicó un libro con un título de incuestionable vigencia: *¿Auschwitz comienza el siglo XXI?*

Hitler como precursor. Una obra que convoca a ser recibida como una advertencia: los mayores peligros ante la crisis epocal del capitalismo no conducirán hacia la reedición puntual del proyecto de la Alemania hitleriana, sino a su relanzamiento a partir de su metamorfosis histórica. El neonazismo no contiene necesariamente antisemitismo, pero no por eso deja de ser neonazismo. En el marco de diversas trayectorias que pueden seguirse, el nazismo está emergiendo nuevamente, pero como tendencia hacia el neonazismo.

Cuando, ante los impactos de la crisis del 29, Karl Korsch (1982, p. 352-363) teorizó la “contrarrevolución fascista”, unidimensionalizó la integración de la clase trabajadora al nazismo alemán. Denunció la negación de las necesidades emancipatorias de los dominados modernos, con el nazismo presentándose al revés, es decir, como presunta versión del socialismo basada en la expansión del Estado nacional. Lo que no visibilizó fue que el nacional-socialismo no fue sólo un engaño ideológico, que su fundamento material lo conformó el entrecruzamiento, trágico pero profundo, de necesidades del capitalismo alemán con necesidades inmediatas de la clase trabajadora germana. La desconexión de las necesidades inmediatas respecto de las necesidades históricas de la clase trabajadora alemana, constituyó una desconexión esencial *sine qua non* para la existencia misma de la Alemania hitleriana.

Para el capitalismo alemán, la “guerra relámpago” (*Blitzkrieg*) contra los países de Europa era el medio para la integración de su “espacio vital”. La construcción del *Grossraumwirtschaft* (Ferdinand, 1942), esto es, del área económica amplia, apuntaba a volver realidad por primera vez el proyecto de una paneuropa, pero en tanto subordinada a la disputa del Estado hitleriano por la hegemonía mundial. Hitler buscaba impedir el posicionamiento definitivo de EE.UU. como hegemón. El proyecto de unificación violenta de Europa debía llevar invariablemente a invadir la URSS, buscando dotar a la Alemania nazi de un espacio geoeconómico suficiente para contender por el poder planetario. Logró la incorporación de la clase trabajadora germana porque

al imponer la subordinación nazi a otros Estados, se avanzaba para contrarrestar, no sólo la crisis del capitalismo alemán, sino el impacto de la crisis en esa misma clase trabajadora. Incluso, los integrantes de la alta jerarquía del partido nazi pudieron escalar y reposicionarse temporalmente como miembros de la burguesía a partir de apropiarse de las fábricas expropiadas en los Estados invadidos. La complicidad inexcusable, pero efectiva, de la clase trabajadora germana con el proyecto del *Grossraumwirtschaft* hitleriano, conformó su estrategia de sobrevivencia ante la crisis del 29. En el marco de la disputa por los recursos económicos, la clase trabajadora alemana asumió la violencia político destructiva en su confrontación con los distintos destacamentos nacionales de la clase trabajadora europea. El nazismo siempre hace de la *bellum omnum contra omnes* un medio esencial de desarrollo de su poder político.

Sin duda, la crisis epocal del capitalismo del siglo XXI está trayendo de regreso un escenario similar en EE.UU. y Europa, a través de discursos políticos islamofóbicos, latinofóbicos, xenofóbicos, racistas, misóginos o abiertamente neonazis. Esa tendencia ya tiene forma de expresión en el Partido de la Libertad en Austria, el Partido por la Libertad en Holanda, el UKIP en Gran Bretaña, el Fidesz en Hungría, Ley y Justicia en Polonia, el Partido Popular Danés, el Partido del Progreso en Noruega, y Alternativa para Alemania, a los que hay que agregar la *alt-right* americana –que recibió el desenlace de las elecciones con un “Heil Trump”–. Tienen en común un electorado racista blanco, de bajo nivel educativo, que pretende poner fin a la tolerancia religiosa, la integración pluriétnica, los derechos de las mujeres y terminar con las instituciones presentes para retornar, por la fuerza, a otras de un pasado imaginariamente glorioso. No es mera retórica que Le Pen vea en la victoria de Trump el “principio de un nuevo mundo”.

El “efecto Trump” no es pura creación de los *Mass Media*, aunque ciertamente le brindaron una enorme proyección como presunto *outsider* impugnador del *establishment*. Representa la absorción del descontento y el rechazo social a los impactos de la crisis contempo-

ránea, pero para recanalizarlo hacia una reconfiguración cada vez más amenazante del ejercicio del poder político y del poder planetario.

En este sentido, lo decisivo no reside en si Donald Trump representa *hic et nunc* el doble político exacto del proyecto de Estado de Hitler o Mussolini. El peligro emerge de que personifica la tendencia neautoritaria más radical como falsa salida ante la crisis epocal del capitalismo del siglo XXI. El “huevo de la serpiente” al que aludiera Ingmar Berman está de regreso.

3

No ha sido casual que una de las fuerzas centrales del discurso político de Trump haya consistido en la promulgación cínica del adiós a la promesa del progreso para todos con la modernidad capitalista. No obstante, su proyecto no lleva la formulación de que en la modernidad americana la opulencia y el confort han ingresado en un colapso irreversible, más bien plantea que para que puedan garantizarse para unos cuantos, tendrá que admitirse el dolor y la exclusión –tendencialmente incluso la eliminación– de muchos más.

El arribo de Trump a la Casa Blanca personifica un proyecto de capitalismo que tiene como uno de sus principales puntales la agresiva confrontación interétnica, pero también intraétnica de los trabajadores modernos. Sin embargo, su sentido histórico reside no sólo en promover el cercenamiento de diversos conjuntos de la pluspoblación internacional, también apunta a llevar más lejos la sobre-explotación global de la fuerza de trabajo.

México está colocado en primera fila en el proyecto de Trump por un capitalismo crecientemente ofensivo con la clase trabajadora internacional. La amenaza de la deportación de dos millones de indocumentados mexicanos, tratados xenofóbicamente como si fueran criminales, encubre que, en los hechos, se está apuntando a imponer una sobre-explotación aún más agresiva, propiamente brutal, sobre los otros 9.5

millones de chicanos en EE.UU. Sobre-explotación significa que se viola las leyes de la modernidad capitalista porque se roba salario a los trabajadores. La sobre-explotación se ejerce de forma permanente o estructural sobre los migrantes indocumentados en EE.UU., pero con Trump podría ser drásticamente aumentada. A la sustracción de valor al salario de los indocumentados mexicanos por los capitales privados, podría sumarse la sustracción de valor desde el Estado. Las leyes internacionales serán violadas si se impone el robo de las remesas para financiar la construcción del Muro del Río Bravo, que anuncia horrores peores que los del Muro de Berlín. El siglo *xxi* no aprende de la oscuridad del siglo *xx*. Será el símbolo *par excellence* de la tendencia a la conformación de un Estado de excepción, del proyecto de estatuir como ley la violación de las leyes.

De llevarse a cabo, la incautación del envío de remesas significará un fuerte golpe para la clase trabajadora mexicana, que cuenta con el salario mínimo más bajo en siete décadas. De acuerdo a BBVA Research, México se ubica en el quinto lugar de países que más remesas reciben en el mundo. Después de India, China, Filipinas y Francia.

La aglomeración de población internacional sobrante en la frontera propulsará la intensificación de la pobreza y, por tanto, el reclutamiento de fuerza de trabajo para la economía criminal. Crecerá la economía ilegal, la trata de blancas y la esclavización de mujeres –que ya constituye el segundo canal de acumulación de renta criminal en México–. Más de 200 años después de su promulgación por Miguel Hidalgo, la prohibición de la esclavitud en México es letra muerta. La trata de blancas constituye la nueva forma de esclavitud moderna en el siglo *xxi*.

4

A partir del surgimiento del Estado neoliberal, a principios de los 80, México ha desplegado tres formas de acumulación por desposesión, que se sobreponen y no son simplemente sucesivas.

De 1982 a 1988, estrenó una forma de acumulación por desposesión que en Argentina, en el sexenio previo, requirió la presencia de una dictadura militar. En México, sin dictadura, una enorme sustracción de valor al salario nacional se impuso como fuente de financiamiento de una enorme deuda externa. Desde ahí, la acumulación por desposesión por servicio de la deuda llegó para quedarse. Medida como proporción del PIB, excluyendo reservas internacionales y tenencias en oro, México se ubica como la octava economía más endeudada del orbe.

De 1988 a 2006, como resultado de ser el único país en aplicar al pie de la letra el Consenso de Washington durante décadas, México transitó a una nueva forma de subordinación centro/periferia: la subordinación global. Todos los núcleos estratégicos de los diversos sectores de la economía nacional –innovación tecnológica, petróleo, gas, alimentación, banca, etc.– pasaron a ser internamente subordinados por el capital transnacional. Estas dos formas de acumulación por desposesión masificaron la pobreza hasta impactar al 80% de la población (Arizmendi & Boltvinik, 2007, p. 49-50).

Desde 2006, específicamente, el país transitó hacia una tercera forma de acumulación por desposesión: emergió el capitalismo necropolítico (Arizmendi, 2014). Una configuración del capitalismo que, con base en la economía criminal, hace de la política de muerte fundamento de nuevos y acelerados modos de acumulación por desposesión imponiendo violencia decadente y abusos sórdidos. Con el capitalismo necropolítico la renta criminal ha diversificado sus fuentes de modo insospechado: producción y mercado negro de drogas, trata de blancas, tributo criminal por circulación de mercancías y personas, tributo ilegal por operación de comercios y restaurantes, incluso por ocupación de casa habitación. Producto de la impunidad sobre el caso de Ayotzinapa, se abrió más el abanico de la renta criminal, pasando a incluir esclavización de niños, mercado negro de órganos, matrimonio servil y experimentación biomédica ilegal. El capitalismo necropolítico edificó la acumulación por desposesión basada en violencia deca-

dente. Ha hecho de México el país del continente americano con mayor número de personas en esclavitud.

El proyecto de Estado de Trump conducirá a una creciente violación de derechos humanos en los dos lados de la frontera del Río Bravo. Como el flujo de migrantes indocumentados proviene desde Centroamérica, profundizará el impacto de la violencia decadente a lo largo de todo el territorio –que ya ha hecho de México un país de fosas comunes clandestinas–. Aunque por su acelerada integración al lavado internacional de dinero, México nunca ha recibido los duros cuestionamientos que la ONU le dirigió a Colombia, es el país con más denuncias ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos. El proyecto de capitalismo neoautoritario latinofóbico de Trump, sin duda, propiciará el recrudecimiento del capitalismo necropolítico en México.

5

El TLC volvió a México un prototipo de dependencia energética, dependencia alimentaria y dependencia financiera. Aproximadamente el 75% de las exportaciones mexicanas se realizan hacia EE.UU. La reproducción global del capitalismo mexicano opera sobremanera entrecruzada con el capitalismo estadounidense.

La desindustrialización estratégica, como fundamento de un tributo permanente hacia EE.UU., impactó, ante todo, a PEMEX. México es el único país con yacimientos petroleros que tan sólo cuenta con seis refinerías. No invierte en petroquímicas, por eso, se encuentra inserto en el círculo vicioso de una dependencia artificial: exporta petróleo barato a EE.UU. para importarle gasolina cara. Entre los países petroleros, Venezuela cuenta con 24 refinerías, Japón con 31, Rusia con 41, China con 51 y EE.UU. con más de 130. La subordinación global de México a EE.UU. no ha traído únicamente desindustrialización estratégica en el sector energético. Mientras en Irak hizo falta una guerra para entregar

los yacimientos energéticos al capital transnacional, en México se hizo aplicando “reformas estructurales” neoliberales. La renta petrolera está reorganizada para operar no como renta nacional, sino cada vez más como tributo transnacional a favor de EE.UU.

Desde el TLC, la gran industria mexicana fue despedazada para ser sustituida por una gran maquiladora internacional. Después del petróleo crudo, las principales exportaciones de México son automóviles, piezas de repuesto, camiones de reparto, televisores de pantalla plana, smartphones, computadoras, aparatos de radiofrecuencia, café y plata. Es inexistente un proyecto de desarrollo tecnológico y energético que asuma el relanzamiento de la soberanía nacional. La subordinación global ha generado desindustrialización y desfinanciamiento estratégicos en ramas clave de la economía mexicana.

El desfinanciamiento estratégico del campo golpeó drásticamente la autoproducción nacional de alimentos. El alza de los precios internacionales de los alimentos ha puesto al descubierto la grave vulnerabilidad mexicana. México ha transitado de ser un país ejemplar en el ejercicio de la soberanía alimentaria en el siglo xx, a ser un prototipo de dependencia alimentaria en el siglo xxi. Según datos del *U.S. Department of Agriculture* (USDA), de principios de los 80 a nuestros días, México pasó de una tasa de 10% a una de 46% en la importación de los alimentos. Para el año 2025, México podría depender de la importación de maíz estadounidense en prácticamente un 50%.

A todo esto se suma que, pese a el rescate bancario, prácticamente el 95% de la banca es extranjera en México. Lejos de operar como banca de desarrollo, funciona como banca de acumulación por desposesión. Centrada en la sustracción de valor al salario nacional, a partir de crédito al consumo y préstamos por nómina, transfiere ganancias mayores para los bancos extranjeros que las que ellos obtienen en sus países de origen.

La subordinación energética, alimentaria y financiera como principales expresiones de la subordinación global de México a EE.UU., revelan la enorme ventaja que EE.UU. ha obtenido con el TLC. El ultimátum renegociación o abandono del TLC, sin dejar de ser retórica, es

un arma internacional. El capital estadounidense ya domina prácticamente todos los núcleos estratégicos de la economía mexicana, pero es insaciable, quiere más. El proyecto de capitalismo neoautoritario va a llevar a Trump a no abandonar la subordinación global, sino a buscar imponer una asimetría comercial aún más ofensiva. Buscará que México se mantenga irrestrictamente abierto a las mercancías y al capital de EE.UU., pero que EE.UU. cierre autoritariamente el acceso a las mercancías mexicanas, según convenga económica o políticamente incumplir lo ya firmado en el TLC.

La renegociación del TLC podría producir recesión en la economía mexicana. El crecimiento del desempleo, el cierre de empresas, el aumento de la pobreza y el golpe a las remesas van a agudizar los impactos de las tres configuraciones de la acumulación por desposesión.

México está convocado a asumir la compleja transición de reinventarse. A diversificar su juego de intercambios con el mercado mundial y sus potencias. A trascender la subordinación global asumiendo estratégicamente el desarrollo de la soberanía nacional para contrarrestar todas las formas de acumulación por desposesión.

En ese marco, México podría luchar por la soberanía sobre sus recursos naturales y levantar un Muro de agua en el Río Bravo. A fines de 2017, vence el tratado pactado con EE.UU. para “compartir” agua del Río Colorado y del Río Bravo. Arizona y Nevada dependen vitalmente de ese tratado ampliamente asimétrico. Ahí se producen 15% de los alimentos de EE.UU.

Lo que el proyecto neoautoritario de Trump no visibiliza es que EE.UU. ejerce la subordinación global sobre México, pero México tiene posibilidades efectivas para poner en práctica diversas políticas defensivas. Esto requeriría un gobierno contrahegemónico fuerte. Ser un México soberano ante la crisis epocal del capitalismo y su tendencia neoautoritaria es el gran reto histórico del México del siglo XXI.

6

La postura latinofóbica de los votantes blancos de la América rural o de los trabajadores afectados por la migración de empresas que se deslocalizan, no constituye la única base social de apoyo a Trump desde la clase trabajadora. Aunque obtuvo una amplia preponderancia en los Estados donde la población blanca es superior a la media nacional, atrajo la preferencia de 1 de cada 5 de los votantes más pobres –es decir, con salarios inferiores a los 30 mil USD anuales–. Más aún, atrajo 3 de cada 10 votos, tanto entre latinos, como entre asiáticos. Un giro sumamente relevante en las preferencias electorales que arrebató votos cruciales al Partido Demócrata.

La complejidad de la atracción de la clase trabajadora americana hacia Trump de ningún modo se descifra suficientemente aludiendo a un retorno reaccionario, pero sí al racismo clásico de la modernidad americana. El voto que otorga la victoria a Trump no expresa solamente el regreso al racismo basado en el fanatismo ético de la blancura de la raza; aunque deriva de él, en tanto los blancos europeos se encargaron de la mundialización capitalista y sus conquistas, la victoria de Trump proyecta la presencia de un “racismo” de otro orden, ejercido por poblaciones no blancas, como un fenómeno xenofóbico muy peculiar: la “blanquitud”.

“Blanquitud” es el concepto que inventó Bolívar Echeverría (2010, p. 57-85) para designar aquellas formas de *bellum omnium contra omnes* al interior de los dominados modernos que, reproduciendo la virulencia del racismo clásico, no responde al color de la piel ni a la identidad nacional o religiosa. Es un término que da cuenta de una reconfiguración violenta de la lucha moderna de clases que absorbe las luchas por la liberación social, abriendo nuevos espacios de acción a sujetos anteriormente excluidos, pero no para dar un paso adelante en las luchas emancipatorias, sino para asimilarlos como sujetos integrados a la legalidad del poder capitalista. Absorber y vencer las luchas por la liberación social es su sentido. La blanquitud en diversos

conjuntos étnicos es la expresión por excelencia de la crisis del *American dream* y su asunción violenta de que el confort y el progreso ya no son universalizables.

La tendencia neautoritaria que personifica Trump es peligrosa porque estimula confrontaciones inter-étnicas pero también intra-étnicas en acuerdo a la disputa por los recursos artificialmente escasos. Los latinos y asiáticos que cuentan con derechos de ciudadanía votaron por el ejercicio de la latinofobia contra sus propios connacionales indocumentados o por la islamofobia apoyando la presunta “guerra contra el terrorismo” en Medio Oriente. El proyecto de capitalismo neautoritario de Trump da forma a un complejo caleidoscopio político que combina y sobrepone la xefonobia clásica de los blancos racistas americanos con la blanquitud de los latinos y asiáticos americanizados.

7

Trump representa el intento de lanzamiento de una nueva geopolítica mundial para el siglo XXI.

Su apuesta reside en una estrategia inédita de disputa por la hegemonía mundial resquebrajando, o incluso quebrando, la alianza ente Rusia y China. En la medida en que el mayor contendiente a hegemonía global es China, una alianza EE.UU.-Rusia podría imprimirle un giro radical al “gran tablero de ajedrez” geoestratégico global. Pero existen profundos intereses económicos y resistencias políticas que se oponen desde dentro del *establishment* americano a una alianza ruso-americana. Trump significa la colisión de dos contrastantes proyectos geopolíticos para EE.UU. en el nuevo siglo.

Lo único positivo, pero crucial, del boceto geoestratégico de Trump, reside en que su proyecto de un pacto político inédito de paz con Rusia revierte la amenaza del inminente estallido de una guerra nuclear entre potencias. El insensato cerco logístico de las fuerzas militares de EE.UU. sobre las fronteras de Rusia y el despliegue del escudo de antimisiles de la OTAN, la construcción de enormes búnkeres anti-nucleares

en Moscú para escudar a millones de personas, la promulgación de una ley rusa para suspender el pacto de reconversión de plutonio militar en combustible, los recientes desarrollos de nuevas armas nucleares rusas y coreanas, además de los preparativos para una guerra con China, son factores estratégicos que sustentan expresiones como la del Papa cuando afirmó que “vivimos una Tercera Guerra Mundial por fragmentos”.

La devastación no constituye una contingencia sino una necesidad intrínseca a la acumulación capitalista global. La devastación se torna una necesidad mayor para el capitalismo en tiempos de crisis. Sin embargo, puede adquirir configuraciones históricas sumamente diferentes y contrapuestas.

Aunque Diana Johnston (2015) tiene razón cuando señala, en *The Queen of Chaos*, que el proyecto geopolítico de Clinton conducía directamente a la guerra nuclear entre EE.UU. y Rusia, la tendencia neoautoritaria de Trump no puede ser eximida de riesgos de una conflagración atómica internacional.

Ciertamente, existe una profunda relación entre el calentamiento global y el calentamiento global nuclear, pero no como la formula Trump.

El abandono del acuerdo de la Cumbre de París tendría un doble impacto en el *trend* de la crisis epocal del capitalismo del siglo XXI: por un lado, radicalizaría desmesuradamente la persecución esquizoide del capitalismo estadounidense por maximizar su tasa de acumulación, buscando vencer a China en la disputa por la hegemonía imperial, sin detenerse ante la amenazadora devastación que acarrea el sobrecalentamiento planetario, incluso sobre la continuidad histórica del capitalismo mundial. Por otro lado, el proyecto fosilista de Trump desde la Casa Blanca puede levantar un impacto de larga duración para el siglo XXI, anulando toda posibilidad de impedir que el “caos climático” se desboque. En el fondo, la tendencia neoautoritaria y su aferramiento temerario al patrón petrolero constituye una falsa salida a la crisis epocal del capitalismo.

El peligro más radical de la crisis epocal emerge del entrecruzamiento del *trend* de la crisis ambiental y la crisis alimentaria. El sobrecalentamiento planetario ha puesto en marcha la amenaza de la transición de una escasez espuria, o artificial, en la actual crisis alimentaria global hacia una escasez absoluta, que puede generarse por creciente devastación de los cultivos en el siglo XXI. Hacia el siglo XXII, el *trend* secular del caos climático podría llevar a una devastación de alcances equivalentes a una guerra nuclear globalizada. Esos desenlaces no se definirán en el largo plazo. El corto período 2017-2020 podría pasar a la historia como el cuatrienio que tornó irreversible la tendencia secular del sobrecalentamiento planetario.

A la par, el aferramiento de la tendencia neoautoritaria al capitalismo fosilista podría llegar a abrir al peligro, si no de guerra nuclear entre potencias, sí de guerra nuclear asimétrica. No se trata sólo de que entre los multimillonarios que financiaron la campaña de Trump se opongan radicalmente al acuerdo con Irán y promuevan una guerra nuclear con *mini nukes* (esto es, armas term nucleares tácticas o mini bombas atómicas). El patrón energético basado en energía fósil vuelve inevitable, como afirma Michael Klare, el binomio petróleo-sangre. En la era de la tendencia al agotamiento del petróleo, el capitalismo fosilista conduce implacablemente a disputas bélicas por las reservas estratégicas. Irán y Venezuela están en la mira de la tendencia neoautoritaria. Cuentan con las mayores reservas probadas de petróleo y gas natural.

El discurso de campaña de Trump (PBS, 2016) en el American Israel Public Affairs Committee (AIPAC) fue implacable. No es pura retórica política calificar a Irán como “el mayor patrocinador de terrorismo en todo el mundo”. Dejó claro que su principal aliado es Israel y lo apoyará totalmente como potencia económico-militar en Medio Oriente. Dificilmente una guerra nuclear asimétrica con Irán no desataría un efecto de arrastre bélico regional amplio e inestable. Al ser China el principal contendiente a la hegemonía global, ahora que ya es la tercera potencia militar, resulta geoestratégica la reciente alianza militar China-Irán. La triple alianza euroasiática Rusia-China-Irán era condición clave en la disputa oriental

por la hegemonía global. Trump está intentando abrir un complejo tiempo de transición ¿Rusia estará dispuesta a redefinir su alianza con China e Irán en una nueva geopolítica global?

La geopolítica neoautoritaria está dispuesta a admitir cierta ampliación del club de Estados nucleares. Incluso, exige mayor gasto militar de sus aliados para no tener que financiar su defensa. Aunque el PIB de EE.UU. es menor al de la Unión Europea, triplica el gasto militar de todo el resto de la OTAN. Para mantener su liderazgo militar EE.UU. tiene que gastar el 4% de su PIB anual, mientras la media en gastos militares para la OTAN se encuentra en el 1.28%. EE.UU. es, sin parangón, la máxima potencia militar global. Invierte en su poder militar aproximadamente el 1000% más que Rusia. Sin embargo, el proyecto geopolítico de Trump se encuentra lejos de plantear reconvertir gasto militar en gasto civil. Solicitará al Congreso que apruebe la eliminación de todo límite legal al aumento en inversión militar. La geopolítica neoautoritaria apuesta a un siglo XXI nuclear: apunta a ampliar la lista de Estados con armas atómicas, llevando más lejos el poder de EE.UU. como máxima potencia capaz de producir un *overkill* atómico global.

La crisis epocal del capitalismo ha hecho aparecer en el horizonte actual la potencialidad de una Tercera Guerra Mundial (Chossudovsky, 2012). Su amenaza inminente era directamente visible con Clinton. Ese peligro se posterga, pero de modo incierto, sólo parece cambiar de forma con una nueva geopolítica mundial. Parafraseando a Amery, cabría preguntar: ¿Hirsohima comienza el siglo XXI?

Geopolítica nuclear y peligro de 3ª Guerra Mundial en el siglo XXI

1

Nunca, en toda la marcha de la relación indisociable entre capitalismo mundial y barbarie, había sido tan radical la posición de un Estado-

hegemón en amenazar la historia de las civilizaciones y de la evolución natural, con tal de pretender persistir e intentar apuntalar su poder planetario. El estallido de la crisis de EE.UU. como hegemón dentro de la crisis epocal del capitalismo está llegando para entrecruzar, con los peligros de la crisis alimentaria global y la crisis ambiental mundializada, un tercer peligro sumamente radical: la tendencia a tornar el apuntalamiento de la geopolítica nuclear como una de las mayores incertidumbres y amenazas en la historia de la mundialización. La articulación que condujo la Crisis del 29 a la 2ª Guerra Mundial, es mínima si se compara con el choque en la disputa por la hegemonía global en el marco de la necesidad contemporánea de devastación para relanzar la acumulación del capital ante su crisis de sobreproducción propiamente planetaria. Imprime a la geopolítica nuclear del siglo XXI un nivel de peligro potencial sin precedente. Sin que de ningún modo el futuro sea destino, Michel Chossudovsky comenzó a visibilizarlo desde su libro pionero *Towards a World War III Scenario: The Dangers of Nuclear War*.

Ni la Larga Depresión del siglo XIX, ni la Gran Depresión del siglo XX representaron jamás la magnitud de peligros como los que emergen de la crisis epocal del capitalismo del siglo XXI.

El arribo de Trump a la Casa Blanca ha traído consigo no sólo un duro revés a los limitados esfuerzos por enfrentar el sobrecalentamiento y la crisis ambiental mundializada con los Acuerdos de París, también ha detonado una contratendencia muy radical para revertir la reducción del poder atómico global que apenas si esbozó la firma de los acuerdos START luego del derrumbe de la URSS. No es menor que Noam Chomsky ponga énfasis en que desde esta doble amenaza, a partir de Trump, el reloj del Juicio Final –ese reloj simbólico que, poco después de Hiroshima y Nagasaki, puso a andar el Boletín de Científicos Atómicos–, se adelantó de tres a dos minutos y medio antes de la medianoche.

Ya de por sí los Acuerdos de París eran insuficientes, porque de ningún modo iban a lograr que no se rebasará el tope de incremento en 2º C de la temperatura global. Sin embargo, sin ellos la tendencia del sobrecalentamiento apunta hacia un acrecentamiento práctica-

mente del doble, esto es cercano a 4° C para 2100. Esto significa avanzar excesivamente en una delicada trayectoria que lleva no sólo a liberar las reservas de metano contenidas en el permafrost siberiano, sino las reservas contenidas en el fondo de los océanos. De liberarse, estallarían como un cúmulo de explosiones superiores a los efectos destructivos de todas las armas atómicas juntas actualmente existentes. Es decir, se ha activado una tendencia epocal que conduce la crisis ambiental mundializada hacia una devastación equivalente a una guerra atómica planetaria (Arizmendi, 2016, p. 144-147).

A la par, la apuesta de Trump por hacer emerger una geopolítica inédita en el siglo XXI forjando un pacto insólito entre EE.UU. y Rusia, jamás desactivó los riesgos de una guerra nuclear. Quienes vieron en él una alternativa ante Hillary Clinton, nombrada como “la reina del caos” puesto que marchaba en el camino de Obama directo hacia una colisión frontal entre las máximas potencias atómicas de nuestra era, ahora pueden ver que el proyecto de una geopolítica inédita para el siglo XXI únicamente constituía una forma del proyecto geopolítico esencial de Trump dirigido a enfrentar, corroer y, mejor aún, romper la triple alianza euroasiática.

Es la alianza China/Rusia/Irán la gran contendiente que dota a China de las condiciones energéticas necesarias y suficientes para redondear su poder geoeconómico y geopolítico en la disputa por la hegemonía mundial contra EE.UU.

China cuenta prácticamente con un sexto de la fuerza de trabajo global. Ha aplicado un programa estratégico de reconversión de su fuerza de trabajo calificada capacitándola para intervenir en todas las líneas clave de la actual revolución tecnológica, colocándose en un lugar vigoroso dentro del *general intellect*. Con el titánico plan de transportes que proyecta la Ruta de la Seda para el mercado mundial del siglo XXI, China se puede llegar a posicionar como la potencia que interconecte ágilmente por tierra y mar a Asia con Europa, África y América Latina. A lo que hay que agregar que, en la vuelta de siglo, se encargó de posicionarse como la tercera potencia nuclear, y ya tiene el ejército con mayor

cantidad de soldados en el orbe. Como reconoce el Departamento de Estado de EE.UU., de seguir esa trayectoria, China podría ocupar el lugar de máximo hegemón global antes de tres décadas.

Ahora que el Congreso estadounidense ha aprobado leyes que le impiden a Trump edificar un pacto por cuenta propia con Putin, no debe leerse el cerco geoestratégico militar tendido por EE.UU. y la OTAN contra Rusia como la negación absoluta de su proyecto geopolítico. Al absorber, ya que no pudo impedirlo, la continuidad contemporánea de la geopolítica del siglo xx –basada en el conflicto de EE.UU. con Rusia–, el proyecto geopolítico esencial de Trump simplemente ha mutado para seguir adelante bajo otra configuración histórica. *Make America Great Again* simboliza el proyecto de una geopolítica nuclear que tiene en la triple alianza euroasiática su principal contendiente.

2

Son múltiples y diversos los flancos que abre la reconfiguración de la geopolítica del siglo xx redefinida en el marco de la geopolítica nuclear del siglo xxi.

En el fondo, oscilando inestable e imprudentemente al filo del estallido de una guerra atómica, el choque de EE.UU. con Corea del Norte representa ante todo un acomodo logístico de fuerzas y tecnologías militares contra China. EE.UU. –no sólo Trump– lanza cuestionamientos contra Corea del Norte e Irán, descalificándolos como presuntas amenazas a la seguridad global, para conformar un simulacro que desliza y justifica una carrera nuclear, más bien, dirigida a intentar alcanzar lo que Putin denomina el “monopolio de la invulnerabilidad”. El choque con Corea del Norte e Irán responde a la geopolítica nuclear que EE.UU. apunta a imponerles a China y Rusia en el siglo xxi.

Desde la Guerra de Corea (1950-53), el tiempo de una inestabilidad geopolítica de media duración, que ya rebasa más de medio siglo, atraviesa la historia del capitalismo. Nunca se ha firmado un tratado de paz

permanente ni entre las dos Coreas, ni entre Corea del Norte y EE.UU. Ahora, ese tiempo de una crónica potencialidad bélica entre ellos, está cruzado y absorbido por el tiempo de la disputa contemporánea por la hegemonía mundial entre EE.UU. y China.

Al finalizar la Segunda Guerra Mundial, delineando la frontera en el paralelo 38, EE.UU. y la URSS acordaron dividir Corea en dos. Aunque Corea del Norte, por principio, quedó asignada al bloque del Segundo Mundo bajo hegemonía de la URSS, fue evidente que el choque geopolítico entre EE.UU. por un lado, y la URSS y China, por el otro, impactó en la guerra entre las dos Coreas. Sus territorios se convirtieron en objeto de disputa geopolítica. Luego de la invasión de tropas norcoreanas en Corea del Sur, EE.UU. –con apoyo de la ONU y del Primer Mundo– devolvió esas tropas casi hasta el Río Yalu. Ahí, China junto con la URSS, regresaron las tropas occidentales al paralelo 38. Las palabras que Mao Tse Tung pronunció fueron inolvidables: “Si permitimos que EE.UU. ocupe toda Corea [...] debemos estar preparados para que declare la guerra a China”.

Entre 1947 y 1950, la URSS realizó una relevante prospección geológica de Corea del Norte, y concluyó que en su territorio podrían existir reservas hasta de 15 mil toneladas de uranio. La disputa por esta materia prima estratégica en el nacimiento del capitalismo atómico, muy posiblemente, jugó un papel primario propulsando la implacable devastación que EE.UU. lanzó sobre Corea del Norte: según Pyongyang, 635 mil toneladas de explosivos destruyeron 5 mil escuelas, mil hospitales y 600 mil hogares. La propiedad monopólica estatal de uranio ha sido clave fundamental para el desarrollo de Corea del Norte como Estado atómico, a partir de que abandonó el Tratado de No Proliferación Nuclear a principios del nuevo siglo.

En la Guerra de Corea, EE.UU. buscó expandir el espacio de su poder geopolítico haciendo de la ofensiva contra China una mediación en la ofensiva contra la URSS; ahora la ofensiva contra Corea del Norte es una mediación de la ofensiva contra China en la geopolítica nuclear estadounidense del siglo XXI.

A corto plazo no se vislumbra nada fácil que EE.UU. inicie la guerra contra Corea del Norte: más que las ojivas atómicas que podría dirigir contra la isla Guam o Japón –que ya distribuyen folletos difundiendo medidas de reacción y sobrevivencia ante un ataque nuclear entre sus poblaciones–, o los 8 mil cañones de artillería y lanzaderas de misiles con los que Corea del Norte podría efectuar más de 300 mil disparos contra Corea del Sur sólo en la primera hora de una confrontación, Pyongyang podría destruir de un golpe los 25 reactores nucleares de Corea del Sur, lo que equivaldría a 25 Chernobiles. Una devastación atómica de indudables consecuencias planetarias.

Respecto del sexto ensayo atómico de Corea del Norte, el Organismo Internacional de Energía Atómica (OIEA) ha declarado: “no contamos con la capacidad para determinar si se probó una bomba de hidrógeno”, pero el observatorio noruego NORSAR señaló que se detonó un arma de 250 kilotonnes, es decir, equivalente en poder destructivo a 16 bombas lanzadas sobre Hiroshima.

En el marco de la disputa por la hegemonía mundial entre EE.UU. y China, una nueva inestabilidad geopolítica impacta a las dos Coreas, integrando el escenario crónico de una potencial guerra nuclear ulterior. Mientras Corea del Norte no esté reconocida en la ONU como un Estado nuclear legítimo, si Kim Jong-un no inicia la guerra, en función del Tratado de amistad, cooperación y asistencia que viene desde 1961, China tendría indefectiblemente que ingresar a la confrontación militar contra EE.UU. Esto integraría un escenario geopolítico de guerra en Oriente que, casi seguro, terminaría involucrando a Rusia.

Bajo el pretexto de sólo protegerse de Corea del Norte, Corea del Sur tiene ya instalado el escudo estadounidense de antimisiles THAAD que es operativo. Un sistema que de ningún modo es puramente defensivo y apunta sus radares contra China y Rusia. EE.UU. ya envió al Mar del Este entre las dos Coreas al portaviones nuclear Ronald Reagan, acompañado del destructor Aegis y de un submarino de propulsión nuclear.

El cerco geoestratégico en torno a China pretende constituirse como una fuerza disuasoria no sólo militar, sino económico-política, que

lleve a realizar concesiones a EE.UU. La afirmación de que Washington está destruyendo de manera sistemática el actual sistema de seguridad internacional, deja claro que Pekín no está dispuesto a ceder.

En este escenario de inseguridad internacional extrema, la península coreana integra uno de los mayores teatros posibilitantes del estallido súbito de la 3ª Guerra Mundial.

3

Una ventana a la geopolítica nuclear como medio de disuasión para un reparto de poder geoeconómico, es diáfana desde su articulación con las sanciones contra Rusia impuestas por el Congreso de EE.UU.

En el primer semestre de 2017, varias empresas europeas firmaron con Gazprom un acuerdo para construir el Nord Stream II, un gasoducto estratégico que interconecte a Rusia con Alemania para proveer de gas, no sólo a este país, sino a toda Europa. Ya se provee con gas ruso un tercio del consumo de la Unión Europea (UE), pero el proyecto de una vía de transporte submarino que evite cruzar Ucrania –además de cimbrarla duramente porque significaría perder el equivalente al 10% de su presupuesto–, confronta dos proyectos geopolíticos divergentes para Europa: el de un pacto económico pacífico o el de una abierta confrontación político-bélica con Rusia, apuntando a negociar o apoderarse del acceso a sus enormes reservas estratégicas de gas. Las sanciones contra Rusia tienen como objetivo arrebatarle una enorme renta diferencial a ella, y a Alemania, para traspasarla monopólicamente a las corporaciones transnacionales de EE.UU., que con las tarifas europeas obtendrían 400% más ingresos que los que obtienen por vender gas de esquisto en su propio país. La respuesta de Putin ha sido contundente e inamovible: la construcción estratégica del Nord Stream II no se detiene.

Integrando un teatro preparatorio jamás visto en tiempos de la Guerra Fría, la OTAN ha extendido un ofensivo cerco geoestratégico inédito en las fronteras de Rusia. Las maniobras internacionales Dragón

2017, desde Polonia, movilizan 122 mil soldados, mucho más que los 17 mil programados originalmente. A República Checa llegaron bombarderos nucleares estadounidenses para ejercicios con la OTAN. Los operativos a gran escala esbozan la potencialidad de una ofensiva desde Europa del Este contra Rusia. Actualmente, EE.UU. tiene instalados 60 misiles antibalísticos en Europa y 150 en Asia del Pacífico. Para 2022, tendrá más de mil. Los altos mandos militares de Moscú han señalado que la presencia de fuerzas militares, sistemas de antimisiles, bombarderos y buques estadounidenses en los mares y océanos cercanos a Rusia, implican la potencialidad de un ataque nuclear preventivo por el Stratcom y la OTAN. La geopolítica nuclear ha hecho emerger en el siglo XXI el auge de un negocio inédito: en Moscú, se ha acelerado la venta de búnkeres antiatómicos que van desde 50 mil hasta varios millones de dólares –según su diseño, profundidad, comodidad y hasta lujo en los decorados–.

Sin embargo, Rusia cuenta con el mayor arsenal nuclear del planeta y, si EE.UU. se sale del Tratado de Fuerzas Nucleares de Alcance Intermedio, ya dejó claro que inmediatamente apuntará contra todas las instalaciones estadounidenses dentro de un alcance de 5000 Km.

Luego de dos años de intervención militar en la guerra de Siria, Rusia ha logrado que el Estado Islámico, que llegó a controlar hasta el 70% del territorio sirio, esté recluido en sólo 5% de éste y prácticamente derrotado. No iba a permitir que en una especie de traspatio geoestratégico suyo, EE.UU. –bajo su alianza con los yihadistas– se posicionara militarmente. En la guerra de Siria, al lado de EE.UU. y la OTAN, también participaron Arabia Saudita –que disputa la hegemonía regional del Golfo Pérsico contra Irán– y Turquía– que está contra el gobierno sirio sin dejar de estar en contra de los independentistas kurdos–. Ahora que la guerra de Siria podría concluir, del mismo modo que salieron de Mosul hacia Siria, EE.UU. abre paso para que las células de Daesh, a través del corredor desde Al Raqa, se trasladen hacia Afganistán e Irán. Todavía ni concluye la guerra contra Siria, y EE.UU. ya está preparando la posible guerra contra Irán.

4

Sin dejar de lado la enorme importancia que tiene Afganistán para los EE.UU., puesto que contiene en reservas estratégicas de tierras raras y minerales el equivalente a un millón de millones de dólares (Ceceña, 2017) –lo que significaría una tasa de retorno muy superior al enorme aumento del presupuesto militar propuesto por Trump y aprobado por el Congreso para 2018, en 695 mmd– en el marco de la ofensiva geoestratégica contra la triple alianza euroasiática, Afganistán es un flanco desde el que se podría atacar a Irán. Desde un lado con filas de Daesh, mientras desde Irak y/o Turquía con los kurdos.

Todos los teatros de guerra locales y regionales se acomodan en el marco de la geopolítica nuclear del siglo XXI. El cuestionamiento espurio de EE.UU. contra Irán, presuntamente por violar el Tratado Nuclear firmado con el Consejo de Seguridad de la ONU –cuestionamiento que no sólo viene de Trump sino de los republicanos que, desde un inicio, se opusieron a que Obama pactara ese acuerdo con Teherán– constituye una táctica provocadora intencionalmente dirigida a confundir a Irán para llevarlo a ser el primero en salirse del pacto y plantear reactivar su programa nuclear militar. Esto habría justificado una abierta ofensiva bélica de EE.UU. No obstante, Irán ya ha leído bien la provocación. Aunque en un inicio parecía caer en ella, ha dejado claro que no se va a retirar de ningún modo del Tratado 5+1. EE.UU. no lo puede romper unilateralmente, ya que no sólo lo firmaron Rusia y China, también están Francia, el Reino Unido y Alemania. Desmintiendo a Trump, la OIEA ha declarado que Irán está cumpliendo sus compromisos firmados en el Tratado Nuclear.

Paralelamente a ese Tratado, existe una resolución del Congreso estadounidense que podría desestabilizarlo, pues autoriza a la Casa Blanca a hacer uso de las fuerzas armadas si “sospecha” que Irán está avanzando en obtener armas nucleares. La certificación trimestral que Washington debe otorgar al Tratado 5+1 pone al descubierto un choque entre los proyectos geopolíticos nucleares de EE.UU. y de la ONU.

Irán es uno de los principales proveedores de petróleo para Europa. Después del Tratado Nuclear sus exportaciones aumentaron gradualmente, pero en el primer trimestre de 2017 se sextuplicaron, respecto al mismo periodo del año anterior. No es casual que la Unión Europea se haya opuesto al a descertificación del Tratado Nuclear por la Casa Blanca. Y que Trump se aferrara a su geopolítica nuclear de alianza con Israel y choque con la triple alianza euroasiática afirmando: “en esto no los necesitamos”.

Desde 2005, como ha señalado Michel Chossudovsky (2007, p. 5-16), el Pentágono cuenta con proyectos para estrenar en teatros de guerra específicamente dirigidos contra Irán las *mini nukes*. Nunca como ahora se ha estado cerrando la frontera de probabilidades para su empleo en teatros de guerra convencional. Debido a que permiten canalizar poder nuclear militar sobre blancos delimitados y selectivos –no sobre ciudades completas, aunque por sus efectos pueden llegar a ser más destructivas que las bombas lanzadas en Hiroshima– las *mini nukes* han sido catalogadas como armas que minimizan “daños colaterales” y, por tanto, “seguras para civiles”. A partir de la *Doctrine for Joint Nuclear Operations* de EE.UU., se abrió la reclasificación de las bombas nucleares pasando de ser “armas de último recurso” a armas convencionales. Los países europeos ya han adoptado esa Revisión de la Doctrina Nuclear. Es en respuesta a EE.UU. e Israel que, sin violar el Tratado Nuclear 5+1, Irán desarrolló un arma que eclipsa la bomba no nuclear estadounidense más potente: una bomba de diez toneladas clasificada como “padre de todas las bombas”.

En la clasificación por países, Irán y Venezuela, además de Arabia Saudita y Canadá, poseen las mayores reservas probadas de petróleo y gas a nivel mundial. Trump ha sellado su alianza con Arabia Saudita desde un acuerdo sin precedente para la venta de armamento estadounidense por 380 mmd. Su función geoestratégica reside en garantizar el control del Golfo Pérsico. Las amenazas contra Catar derivaron, precisamente, de su alianza con Irán. Al tener el dominio del Golfo Pérsico como la mayor reserva regional de “oro negro”, la geopolítica

nuclear de Washington juega en sus ofensivas contra Irán y Venezuela, piezas estratégicas en la disputa por la hegemonía mundial para el siglo XXI. La geopolítica nuclear de Trump empuja a estrenar las *mini nukes* contra Irán.

5

Venezuela se podría convertir en una especie de doble de Afganistán. En 1968 se firmó en México el Tratado de Tlatelolco como proyecto geopolítico que convirtió formalmente a América Latina y El Caribe en la primera región del orbe libre de armas nucleares. EE.UU. ha venido violando este tratado desde el reestablecimiento de su IV Flota Naval. Ha puesto en circulación en aguas latinoamericanas portaviones con armas nucleares, según lo denunció Fidel Castro poco años antes de morir. La reversión de este único proyecto regional de desnuclearización esboza una amenaza inédita para América Latina por sus reservas de recursos naturales estratégicos, ante todo para Venezuela, que prácticamente cuenta con el doble de petróleo que Irán. Pero el Cono Sur, principalmente Bolivia, en su esplendoroso Salar de Uyuni, cuenta con la mayor reserva de litio, el denominado “oro blanco” del nuevo siglo, materia prima estrella del futuro para celulares, computadoras portátiles, cámaras digitales y baterías de los automóviles híbridos y eléctricos –que, para 2020, podrían llegar mínimo a la cifra de 20 millones, si no mucho más.

Tal como desde Afganistán podría desestabilizarse a Irán al detonar una guerra regional a gran escala, algo similar podría suceder con Venezuela a nivel de Sudamérica.

Por sus enormes inversiones en la explotación del “oro negro” venezolano, China y Rusia –que ya han convertido a Venezuela en su principal comprador de armas y equipo militar–, de ningún modo se mantendrían indemnes. De hecho, en el marco de la ofensiva de EE.UU. en Siria, Rusia comenzó a enviar buques de guerra y bombarderos de largo alcance a América Latina.

En el siglo XXI, América Latina no queda al margen de la geopolítica nuclear. Aun más si se concreta el proyecto de Rusia, en respuesta al cerco geoestratégico que la han tendido EE.UU. y la OTAN, de instalar una base militar en Cuba. En el nuevo siglo, América Latina está inserta en un choque de proyectos geopolíticos de una inestabilidad histórica muy superior a la Crisis de los Misiles.

6

Al mirar panorámicamente la complejidad de la disputa por la hegemonía mundial, emergen múltiples proyectos contrapuestos en pugna por imponer la definición de la geopolítica global del siglo XXI. No sólo la crisis de la hegemonía mundial agudiza la crisis epocal del capitalismo, a la vez ésta agudiza aquélla, justo porque contrarrestar la crisis de sobreacumulación o enfrentar los riesgos de la crisis ambiental mundializada, obliga a disputar el dominio hegemónico de la economía mundial en todos sus espacios y dimensiones. En este escenario, la viabilidad de un G-3, es decir de un acuerdo geoestratégico entre EE.UU., China y Rusia para ejercer y compartir un poder hegemónico multipolar, es prácticamente nula.

Al cerrarse cada vez más la viabilidad de una geopolítica inédita para el siglo XXI basada en la alianza EE.UU.-Rusia –viabilidad que explica la amplia propagación de la rusofobia desde el Congreso estadounidense, pero también desde la OTAN– la categórica confrontación geopolítica entre EE.UU. y la triple alianza euroasiática está acrecentando peligrosamente la tendencia hacia una guerra a gran escala.

Aunque las coloca en segundo plano, de ningún modo anula las contradicciones geopolíticas entre China y Rusia, puesto que ésta última no admite ser simplemente reducida a un mero Estado subordinado a un poder sinocéntrico.

La 3ª Guerra Mundial no es destino ineluctable, pero la frontera de su posibilidad histórica, temeraria e insensatamente, se viene estrechando cada vez más debido al entrecruzamiento de una doble nece-

sidad de devastación que emana de la disputa por la hegemonía mundial y de la primera crisis de sobreacumulación capitalista planetaria.

A contrapelo de las ilusiones del mito del progreso, hay que decirlo alto y contundente: no existe capitalismo sin necesidad de devastación, aunque, como nunca, la compleja crisis epocal y de hegemonía del capitalismo del siglo XXI está radicalizando de modo inédito ese peligro.

EE.UU. es el proveedor No.1 del mercado legal e ilegal de armas (cubre más de su 50%). El capitalismo del siglo XXI heredó del siglo XX las guerras como un gran negocio. Pero no sólo eso. En la medida en que las guerras locales, regionales o a escala mayor, se incluyen en la peligrosa dinámica de la devastación como premisa del relanzamiento de la acumulación que se logra mediante la reconstrucción posterior y la expansión del poder geopolítico, la crisis global de nuestra era rebasa el horizonte de la crisis del 29.

Durante el pico de la Guerra Fría, en 1986, se llegó al máximo histórico de 64.500 cabezas nucleares; hoy existen menos del 25% de ese conjunto (o sea, 15.695), sin embargo, el siglo XXI cuenta con el poder atómico más devastador en la historia del capitalismo y está ingresando en una carrera generalizada, pero esquizoide, por llevarlo más lejos aún. El apuntalamiento de la geopolítica nuclear de EE.UU. –proyecto no sólo de Trump, sino de la ultraderecha americana– que exigirá una inversión de 1.2 billones de USD a lo largo de las próximas tres décadas, pese a la producción de 400 misiles intercontinentales nuevos y el desarrollo de armas atómicas más sofisticadas de baja potencia, responde a la insólita pretensión de imponer lo imposible: el retorno de EE.UU. al “monopolio de la invulnerabilidad”. China está innovando aceleradamente sus misiles balísticos de largo alcance con tecnología MIRV para transportar en uno solo ojivas nucleares múltiples, que pueden apuntar y dirigirse sobre diversos blancos a la vez. Lo que se está detonando es la geopolítica nuclear más amenazadora con desarrollo y expansión de *mini nukes* para uso en “guerras convencionales”. De seguir esta trayectoria esquizoide, el siglo XXI se volverá un *cul de sac* atómico.

En definitiva, el Tratado de No Proliferación Nuclear es insostenible pues es complementario al monopolio estratégico del poder atómico para el club de Estados nuclearizados –entre los que hay que incluir a Alemania que, pese a declararse no nuclear, constituye una potencia atómica de facto–.

El proyecto de mundialización de la desnuclearización es una necesidad de primer orden para la edificación de Estados y modalidades alternativas en el siglo XXI. Constituye un proyecto histórico que enfrenta el reto de abrirse paso desde abajo, a partir de impulsar y articular movimientos anticapitalistas y pacifistas desde un horizonte anti-atómico con base en alianzas internacionales, cada vez más urgentes, entre Norte-Sur y Occidente-Oriente. La edificación de una era antinuclear es un desafío histórico clave de las luchas antiautoritarias y anticapitalistas del nuevo siglo.

Referencias bibliográficas

- Amery, C. (2002). *¿Auschwitz comienza el siglo XXI? Hitler como precursor*. México: FCE.
- Arizmendi, L. (2009). La especificidad histórica de la crisis mundial contemporánea. *Mundo Siglo XXI*, 17.
- Arizmendi, L. (2014). Capitalismo necropolítico y Ayotzinapa. *Rebelión*. Recuperado de: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=192555>
- Arizmendi, L. (2016). *El Capital ante la crisis epocal del capitalismo*. México: IPN.
- Arizmendi, L. & Boltvinik, J. (2007). Mundialización de la pobreza, autodeterminación y desarrollo. *Mundo Siglo XXI*, 9.
- Ceceña, A. E. (2017). Los territorios de la guerra, las guerras del territorio. *América Latina en movimiento*. Recuperado de: <https://www.alainet.org/es/articulo/188005>
- Chomsky, N. (2016). La era Trump, el cambio climático es el problema más importante que ha enfrentado la especie humana. *Pájaro Rojo*. Recuperado de: <http://pajaroroyo.com.ar/?p=29957>
- Chossudovsky, M. (2007). Los peligros de una guerra nuclear en Medio Oriente. *Mundo Siglo XXI*, 8. Recuperado de: <http://www.mundsigloXXI.ipn.mx/pdf/vo2/o8/o1.pdf>
- Chossudovsky, M. (2012). *Towards a World War III Scenario*. Canada: Global Research.
- Echeverría, B. (2010). *Modernidad y blanquitud*. México: Era.
- Fried, F. (1942). *El porvenir del comercio mundial*. España: Espasa Calpe.
- Johnston, D. (2015). *The queen of chaos*. USA: CounterPunch Books.
- Klare, M. (2003). *Guerras por los recursos*. España: Urano.
- Klein, N. (2015). *Esto lo cambia todo*. España: Paidós.

Korsch, K. (1982). La contrarrevolución fascista. En *Escritos Políticos II*. México: Folios Ediciones.

PBS News Hour. (2016, marzo, 21). Donald Trump speaks at AIPAC 2016. [archivo de video]
Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=2ZGgMJ3QDAQ>

Los autores

Julio Peña y Lillo (nacido en Quito, Ecuador, en 1974), es Máster en Ciencias Políticas por la FLACSO-Ecuador, Máster en Gestión y Desarrollo por la Universidad de la Sorbona París-I, Máster en Dirección de Empresas por la Universidad Politécnica de Madrid (2000). Sus líneas de investigación se centran en temas relacionados con las tensiones y desafíos originados a partir de la llegada de los gobiernos de izquierda a la región latinoamericana. Se ha desempeñado como Presidente del Consejo de Administración de CIESPAL, como docente invitado en el IAEN (Instituto de Altos Estudios Nacionales) y ha sido asesor político en el Ministerio de Política Económica (MCPE), en el Banco del Estado y en la Secretaría Nacional de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación. Actualmente se desempeña como Secretario General de CIESPAL y es Director del Seminario Permanente de Pensamiento Crítico Bolívar Echeverría. Entre sus últimas publicaciones destacan: “Lo político y la política en el Gobierno de la Revolución Ciudadana: tensiones, movimientos y reivindicaciones”. En: *La Revolución Ciudadana en escala de grises: avances, continuidades y dilemas*. Matthieu Le Quang, Ed. IAEN-Ecuador (2017); América Latina y el Socialismo del Siglo XXI. *Revista San Gregorio*. Ecuador (2017); “Bolívar Echeverría, Trascendencia e Impacto para América Latina en el siglo XXI”, elaborado junto a Luis Arizmendi, Julio Peña y Lillo, Eleder Piñeiro. Ed. IAEN (2014); “Comunicación y Revolución Ciudadana: política agonística frente a la comunicación nihilista”. En *Ecuador Revolución Ciudadana y*

Buen Vivir, Ed. Yulca. España (2016); “Régimen de bienestar en Ecuador, un desafío en construcción”, Ed. IAN- Ecuador. (2013), entre otras.

Jorge Polo Blanco (nacido en Guadalajara, España, en 1983) es Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Ha publicado numerosos artículos en revistas académicas especializadas, por ejemplo: “Karl Polanyi y la *hybris* economicista de la Modernidad”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Universidad Complutense de Madrid, Vol. 46, 2013, pp. 261-285; “También explotación, pero no sólo. Un diálogo imprescindible y polémico entre Marx y Karl Polanyi”, *Tópicos. Revista de Filosofía*, Universidad Panamericana, México, 2015, pp. 81-121; “Economía y biología. La decisiva influencia del naturalismo en la construcción teórica de la Economía Política”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Universidad de Murcia, España, Nº 69, 2016, pp. 93-108; “Aristóteles descubre la economía, para temerla. Una lectura desde Karl Polanyi”, *Signos Filosóficos*, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México, Vol. XIX, Núm. 37, enero-junio, 2017, pp. 8-37. También ha publicado dos libros: *Perfiles posmodernos. Algunas derivas del pensamiento contemporáneo*, Dykinson, Madrid, 2010; y *La economía tiránica. Sociedad mercantilizada, dictadura financiera y soberanía popular*, Carpe Noctem, Madrid, 2015. Actualmente, prepara otro libro sobre la filosofía política de Friedrich Nietzsche.

Eleder Piñeiro Aguiar (nacido en Coruña, España, en 1983) es Doctor en Antropología por la Universidade da Coruña. Ha publicado múltiples artículos en revistas especializadas, por ejemplo: “Fronteras de los migrantes. Un ejemplo de Ecuador”, *Revista Qualitas*, Nº 13, Junio 2017, pp. 6-25; “Conocimientos autoritarios contra nuevas autoridades científicas. Qué ciencia es la del buen vivir”, *Revista Publicando*, Nº 10 (1), 2017, pp. 197-210; “Representaciones interculturales del exilio. Los usos de la videoperformance del artista-Prometeo Fernando Baena”, *Revista Kamchatka*, Nº 8, 2016, pp. 129-149; “Radicalidad y crítica del Buen Vivir. Una lectura desde Bolívar Echeverría”, *Revista Economía y*

Desarrollo, Vol. 157 N° 2, julio-diciembre 2016, pp. 120-129; “Educación médica para la inclusión intercultural desde un estudio de caso entre los Mbyá-guaraní”. *Revista de Educación Médica Superior*, 29 (4), 2015. Asimismo, participa de varias redes y proyectos de investigación en diversas universidades iberoamericanas y codirige la *Revista Latina de Sociología*. Actualmente investiga temas vinculados a la movilidad humana en Chile, como docente e investigador de la Universidad Adolfo Ibáñez.

Cristina Morales Saro (nacida en Madrid, España, en 1982) es investigadora transdisciplinar desde el área de la Estética y la Teoría de las Artes. Obtiene su doctorado internacional en Filosofía entre la Universidad de Oviedo y la Universidad de Turín en 2014 y en la actualidad se desempeña como docente e investigadora en la Universidad de las Artes del Ecuador. Dirige los grupos de investigación “FADA: Feminismo, Arte, Diseño y Artesanía» (GI-027-2016) y «Ecologías relacionales en la era del Big Data” (VIP-2017-055). Sus líneas de investigación navegan en los intersticios entre estética, lingüística y teoría política, los estudios feministas, queer, decoloniales y transculturales y la pedagogía. Ha publicado la monografía *Problemas de Filosofía Estética I. Arte y Lenguaje* (Publicia 2015), así como numerosos artículos de investigación en revistas indexadas y no indexadas entre los que destacan “Entre la teoría y la Praxis. La estética de la condición humana desde la ética aristotélica hasta el pensamiento de Benedetto Croce”, *Lógoi*, N°29-30); “Feminismos: teoría y práctica. Genealogía de una discordia”, *OXÍMORA Revista Internacional de Ética y Política*, N° 7; “Cuando el privilegio es matar. El travestismo militante de Dorothy Lawrence” en *Mujeres en guerra/Guerra de mujeres en la sociedad, el arte y la literatura*, Arcibel Editores. Sevilla. 2014; y “La herida entre ciudad y filosofía. Sobre las posibilidades de la filosofía en la ciudad o el concernir a lo bello de los asuntos humanos”, *Eikasia. Revista de filosofía*, N° 52.

Alejandra Bueno (nacida en Vitoria-Gasteiz, España, 1987), es Doctoranda en Arte, Producción e Investigación en la Universidad Politécnica de Valencia. Ha publicado múltiples artículos en revistas especializadas, por ejemplo: *Ausart*, Vol 3, junio 2015 y Vol 5, junio 2017, “Sonear: transformaciones artística del campo electromagnético” y “Estéticas curvas para una revolución artístico-feminista”. *Revista Mamakuna. Educación cooperativa*, N°7, Los lenguajes diversos de la educación, “La dimensión estética en la Unidad Educativa - UNAE” Noviembre 2017. *Revista Latina de Comunicación Social*, N°73, “EDU-prosumidores: una propuesta hacia la articulación entre tecnología y educación. Perspectivas desde la Universidad Nacional de Educación - UNAE”. Ha publicado diferentes capítulos de libro: “Herramientas subversivas contra el pensamiento patriarcal, videoarte, performance y fotografía” en *El género en cuestión. Debates multidisciplinares sobre lo normativizado*, Editorial Mar Abierto, 2017; “Future Timelines” en *Inferencias*, 2013. Asimismo, es directora y creadora de un festival internacional de videoarte feminista *Fem Tour Truck* desde el 2016. A su vez, participa de varios proyectos de investigación acerca del arte y la educación y codirige la plataforma cultural *Guerrilla Food Sound System* desde 2013. Actualmente trabaja en la Universidad Nacional de Educación, UNAE, en Ecuador, donde es docente e investigadora.

Miguel Alfonso Bouhaben (nacido en Madrid, España, en 1974) es PhD en Comunicación Audiovisual por la Universidad Complutense de Madrid. Licenciado en Teoría de la Literatura y Literatura Comparada y en Filosofía (UCM). Entre 2002 y 2015 fue profesor de Filosofía en IES de la Comunidad Autónoma de Madrid. Actualmente trabaja en Guayaquil como docente en Investigación Audiovisual (Escuela Superior Politécnica del Litoral-ESPOL) y en Filosofía y Cine (Universidad de las Artes de Ecuador-UARTES). Autor de los documentales *Palabras* (2004) y *La Muerte de la Filosofía* (2005). Ha publicado más de una treintena de artículos de investigación en revistas científicas indexadas en SCOPUS, ISI y LATINDEX (L’Atalante, Aisthesis, Artnodes, BRAC

Barcelona Research Art Creation, Investigaciones Feministas, Kamchatka, Revista San Gregorio, Calle 14, Doc on-line, Metakinema, Imagofagia o Fotocinema, entre otras). Director de la Revista Científica Nawi. Arte, Diseño y Comunicación. Investigador Principal (IP) del Grupo de Investigación CulturaVisual, Comunicación y Decolonialidad (ESPOL). Miembro del Grupo de Investigación Cine y Letras. Estudios Transdisciplinarios sobre el Arte Cinematográfico (Universidad de Granada) y del Grupo de Investigación Género, Estética y Cultura Audiovisual (UCM).

Luis Arizmendi (nacido en la ciudad de México) es Director de la revista internacional *Mundo Siglo XXI*, del Instituto Politécnico Nacional. Autor del libro *El Capital ante la crisis epocal del capitalismo* (IPN, México, 2016). Ha sido invitado a impartir alrededor de 70 de conferencias magistrales e internacionales en América Latina, Asia y Europa. Cuenta con numerosas publicaciones, entre las cuales destacamos: el ensayo “Baroque modernity and peasant poverty” en el libro coordinado por Julio Boltvinik y Susan Archerman, *Peasant Poverty and Persistence in the 21st Century, Theories, Debates, Realities and Policies* (Ed. Zed Books, 2016); *Bolívar Echeverría: Trascendencia e Impacto para América Latina en el Siglo XXI* (IAEN, Quito, 2014); *Horizontes de la vuelta de siglo* (editado por CIECAS-IPN, México, 2011), en el que escriben autores como Immanuel Wallerstein, Michel Chossudovsky y Giovanni Arrighi; y *Crisis Global y Encrucijadas Civilizatorias* (editado por Fundación Heberto Castillo, México, 2014); *América Latina en el marco de la crisis epocal del capitalismo* (Búsqueda, 2016); *Latin America and the Epochal Crisis of Capitalism* en el libro, coordinado por Berch Berberoglu, *The Global Capitalist Crisis and its Aftermath* (Ashgate, 2014); *Los Grandes Problemas Nacionales* (Armando Bartra coordinador, Itaca, México, 2013); *Para comprender la crisis capitalista mundial actual* (Fundación Heberto Castillo, México, 2012); *Reflexiones del desarrollo local sostenible* (UAM, México, 2011); *Pobreza: concepciones, medición y programas* (Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM, México, 2010); entre otros.



El gran desafío que enfrentan los Estados específicamente postneoliberales reside en cerrarle paso tanto al poder mediático neoautoritario como a las divisiones y las culturas xenofóbicas. La lucha contra la tendencia neoautoritaria los pone en el reto de superar la polarización y construir nuevos pactos entre los movimientos estadocéntricos y los movimientos autogestivos. De la existencia o inexistencia de esos pactos dependerá el desenlace del actual tiempo de luchas para el postneoliberalismo. Sin la menor duda, la historia de Venezuela, Ecuador y Bolivia y sus desenlaces tendrá impactos de primer orden para América Latina y el mundo en las próximas décadas. Por sus contribuciones en el debate internacional sobre los bienes públicos y los bienes comunes en el marco de los nuevos retos del postneoliberalismo, bienvenido El Estado en disputa, como bienvenida es la función contrahegemónica que, en el ámbito de la Ciencias Sociales y Políticas, cumple CIESPAL para contribuir a edificar una nueva América Latina.

Luis Arizmendi

ISBN: 978-9978-55-174-5



9 789978 551745

CIESPAL
Arte

**Ciencias Sociales
y Políticas**