

# **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 Lilio, 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://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*

## **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) dissociarse 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 intervinen, 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 Anguitta 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 causas, 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](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.esead.edu.ar](http://www.esead.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](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>