

ECUADOR Debate

CONSEJO EDITORIAL

José Sánchez-Parga, Alberto Acosta, José Laso Ribadeneira,
Simón Espinosa, Diego Cornejo Menacho, Manuel Chiriboga,
Fredy Rivera Vélez, Marco Romero.

Director: Francisco Rhon Dávila. Director Ejecutivo del CAAP
Primer Director: José Sánchez Parga. 1982-1991
Editor: Fredy Rivera Vélez
Asistente General: Margarita Guachamín

REVISTA ESPECIALIZADA EN CIENCIAS SOCIALES

Publicación periódica que aparece tres veces al año. Los artículos y estudios impresos son canalizados a través de la Dirección y de los miembros del Consejo Editorial. Las opiniones, comentarios y análisis expresados en nuestras páginas son de exclusiva responsabilidad de quien los suscribe y no, necesariamente, de ECUADOR DEBATE.

© ECUADOR DEBATE. CENTRO ANDINO DE ACCION POPULAR

Se autoriza la reproducción total y parcial de nuestra información, siempre y cuando se cite expresamente como fuente a ECUADOR DEBATE.

SUSCRIPCIONES

Valor anual, tres números:

EXTERIOR: US\$ 45

ECUADOR: US\$ 15,50

EJEMPLAR SUELTO: EXTERIOR US\$. 15

EJEMPLAR SUELTO: ECUADOR US\$ 5,50

ECUADOR DEBATE

Apartado Aéreo 17-15-173B, Quito-Ecuador

Tel: 2522763 . Fax: (5932) 2568452

E-mail: caap1@caap.org.ec

Redacción: Diego Martín de Utreras 733 y Selva Alegre, Quito.

PORTADA

PuntoMagenta

DIAGRAMACION

Martha Vinueza

IMPRESION

Albazul Offset



ISSN-1012-1498

ECUADOR DEBATE

70

Quito-Ecuador, abril del 2007

PRESENTACION / 3-4

COYUNTURA

Provincializaciones e inercias del ordenamiento territorial / 5-10

Hernán Ibarra

Gobernanza energética, renta petrolera y conflictos en el Ecuador / 11-42

Guillaume Fontaine

Conflictividad socio-política Noviembre 2006- Febrero 2007 / 43-48

TEMA CENTRAL

Desigualdad y nuevas desigualdades: economía política de un ocultamiento / 49-86

José Sánchez Parga

Desigualdades, pobreza y globalización / 87-106

José María Tortosa

¿Queremos vivir juntos?: Entre la equidad y la igualdad / 107-128

Analía Minteguiaga/René Ramírez

Claves para la comprensión de la exclusión social en Argentina / 129-146

Patricia A. Collado

DEBATE AGRARIO

Índios, blancos y mestizos en Otavalo, Ecuador / 147-168

Aníbal Buitrón y Bárbara Salisbury de Buitrón

ANÁLISIS

Apuntes en torno a la cultura constitucional en Bolivia / 169-184

H. C. F. Mansilla

La migración imaginada en la prensa ecuatoriana / 185-206

Fernando Checa Montúfar

TEMA CENTRAL

Desigualdad y nuevas desigualdades: economía política de un ocultamiento

J. Sánchez Parga*

*El liberalismo y el mercado capitalista han confundido la desigualdad, reduciéndola a diferencias económicas, cuando las **diferencias** son producto de simples **comparaciones**, entre personas, grupos o sociedades, mientras que las **desigualdades** son producidas por **relaciones** (de dependencia, dominio, coerción y apropiación). Por eso todas las propuestas solidarias, altruistas, distribucionistas o igualitarias..., tendientes a nivelar diferencias, lejos de resolver agravan las relaciones de desigualdad entre personas, grupos y sociedades. ¿Por qué y cómo las diferencias (económicas) han logrado ocultar las relaciones de desigualdad? ¿Por qué ya no es políticamente correcto pensar políticamente nada, ni siquiera hechos tan políticos como la desigualdad, obligando a pensarla económicamente?*

A sociar indiscriminadamente diferencias (económicas) y desigualdad (socio-política), pobreza y exclusión, conduce a identificar de tal manera todos estos fenómenos entre sí, que cada uno de ellos pierde su significación específica, quedando vaciados de todo su valor teórico, y despojados de su potencial explicativo; lo cual no deja de repercutir en la práctica política y en los diversos modelos de ac-

ción e intervención sociales¹. De hecho tales confusiones entre desigualdad y diferencia económica, entre pobreza y exclusión nada tienen de fortuito e inocente, sino que más bien responden a una lógica propia de las representaciones sociales, así como también a los intereses y fuerzas de una ideología neoliberal dominante, tanto en la moderna sociedad de mercado como en sus interpretaciones.

* Investigador del Centro Andino Acción Popular (CAAP).

1 En un estudio anterior hemos trabajado la distinción teórico – política entre la idea de pobreza, tal y como ha sido utilizada por el FMI y el Banco Mundial desde finales de la década de los 80, dando lugar a una vasta y tenaz *pobretología*, y el concepto de *exclusión*: cfr. J. Sánchez Parga, “Despensar la pobreza desde la exclusión”, *Ecuador Debate*, n. 51, diciembre, 2000; Francois Houtart & Fr. Polet, “Cómo se construyen la pobreza y sus discursos”, *Ecuador Debate*, n. 51, diciembre 2000.

Mientras que la sociología *piensa* todo hecho social en cuanto relaciones sociales, resultado y producto de relaciones sociales, para las *representaciones sociales* todo lo social son realidades concretas, entidades que existen al margen de cualquier relación, y que más bien son objeto de comparaciones. Nada casual que una concepción meramente comparativa de la desigualdad (en qué son desiguales personas y grupos o cuánta es su desigualdad) conduzca a su reduccionismo económico, a sus mensuraciones o cuantificaciones, índices y porcentajes; y también a las soluciones distributivas e igualitaristas. Personas, sectores sociales, grupos humanos y pueblos son *desiguales* (no diferentes), porque una u otra forma de relación entre ellos (de apropiación, de dominio, de "des-reconocimiento") los hace desiguales; lo que establece una relación de desigualdad (económica, política y social) entre ellos. Pero cuando se piensa que es por una comparación entre ellos que *aparecen* desiguales, se necesitan extenuantes especulaciones para definir en qué son desiguales y también complicadas ingenierías político sociales para igualar, equiparar o nivelar tales desigualdades².

Las representaciones sociales ejercen siempre un eficiente poder de ocultación del sentido de aquellos fenómenos, comportamientos y relaciones sociales, que de manera más decisiva y significativa conciernen la convivencia y cohesión de la sociedad. Por esta razón resulta muy elocuente, que dos conceptos tan distintos como el de *desigualdad* y *diferencia* resulten tan fácil y habitualmente asimilados; pero más grave por sus consecuencias prácticas es que se considere la diferencia como una propiedad, entidad o cualidad de las personas, pueblos y sociedades, cuando la diferencia es producto o resultado de una comparación entre personas, grupos humanos y sociedades; de tal modo que sin una relación comparativa entre dichas realidades sociales no existe diferencia alguna entre ellas; siendo por consiguiente la comparación lo que las hace diferentes. Así mismo, aunque de manera inversa, se supone que las desigualdades entre personas, sociedades o grupos humanos, son resultado de una simple comparación entre ellos, porque los unos tienen lo que falta a los otros, cuando en realidad tales desigualdades sólo existen en cuanto producto de una relación, al mismo

2 Henry P. Brown (1988) y Amartya Sen (1999), a quienes nos referimos más adelante son clásicos representantes de esta corriente, actualizada por pensadores que tratan de conjugar el altruismo solidario e igualitarista con la reducción de las desigualdades (Albert Ogién, "Sur un antagonisme entre principes de solidarité et d'altérité", en A. Leroux & P. Livet, *Leçons de Philosophie Économique*, t. II, Économica, Paris, 2006), o una combinación de concurrencia, eficacia y distribucionismo e igualitarismo con la solidaridad (Chr. Arnsperger, "Peut-on concilier solidarité et concurrence?", en A. Leroux & P. Livet, 2006), o las nuevas variaciones sobre una justicia distribucionista o igualitarista (Cl. Gamel, "La justice social en théorie économique. modernité d'un vieux dilemme", en A. Leroux & P. Livet, 2006; Stéphane Chauvière, "Justice distributive et biens communs", en A. Leroux & P. Livet, 2006; Marc Fleurbaey, "Économie normative et justice sociale", en A. Leroux & P. Livet, 2006; S. - Chr. Kolm, "Macrojustice", en A. Leroux & P. Livet, 2006).

tiempo que fundan una particular relación de desigualdad entre personas, pueblos y sociedades.

El caso de la idea de *desigualdad social* parece particularmente ilustrativo, al encontrarse fuerte y masivamente contaminada por la de *diferencias económicas*, siendo éstas las que hoy nos impiden pensar, comprender y explicar aquella; hasta tal punto que se usan con mucha frecuencia como ideas sinónimas o por lo menos relativas o correspondientes. Esto lleva a entender las desigualdades sociales a partir de las diferencias económicas, y por consiguiente también a reducir simplemente aquellas a éstas; lo que en otras palabras permite suponer con la mayor inocencia, que son las diferencias económicas, las que generan las desigualdades sociales, y no al contrario: que sean éstas las que provocan aquellas; y por esta misma razón se supone que reduciendo las diferencias económicas automática, simple y llanamente se eliminarían las desigualdades en una sociedad. No es porque hombres, grupos sociales o pueblos son económicamente diferentes, porque unos son ricos y otros pobres, que se establecen entre ellos relaciones de desigualdad, sino que por el contrario "el crecimiento de las propiedades y de las riquezas no ha podido llevarse a cabo sin un profundo cambio en las relaciones de desigualdad" entre los hombres y de éstos con el planeta.

De esta confusión o al menos asociación entre desigualdades sociales y diferencias económicas se podría inda-

gar su origen en el liberalismo económico británico del siglo XVIII, cuya ideología hizo del *Mercado* la moderna institución que podría equilibrar, atenuar y hasta reducir las desigualdades y diferencias económicas en la sociedad en base al intercambio, a la vez que controlaba las luchas y conflictos a su interior; en este sentido el *Mercado* operaría en el ámbito económico el mismo efecto pacificador y regulador que Hobbes atribuyó al *Estado (Leviatán)* en el ámbito político la institucionalidad, que impediría la "lucha de todos contra todos", estableciendo una suerte de pacto social de convivencia.

En la actualidad el neoliberalismo no sólo refuerza su confusión económica sobre igualdad y desigualdad, sino que además hace de ella su principal principio político. N. Bobbio no sólo sigue reduciendo las relaciones de desigualdad a diferencias (económicas) sino que llega incluso a *naturalizarla*, como si tales desigualdades fueran tan inherentes como inevitables para la condición y sociedad humanas. Pero además hace de tal confusión un principio político fundamental, al atribuir a la *izquierda* el postulado de que todos los hombres son *iguales* y a la *derecha* el postulado opuesto de que la *desigualdad* (es decir, la diferencia económica) existió y existirá siempre, y que pretender suprimirla es tan utópico como reaccionario³. Bobbio olvida, sin embargo, que la única desigualdad "natural" y política entre los hombres, la que atraviesa su misma condición humana, es su "deseo

3 · Cfr. Norberto Bobbio, *Derecha e izquierda. Razones y significados de una distinción política*, Taurus, Madrid, 1995

de dominar (unos) y deseo de no ser dominados (otros)" (Maquiavelo).

Formulado en otros términos: una cosa significa reconocer que siempre en toda sociedad hubo ricos y pobres, quienes poseían más o menos y quienes nada poseían, y otra muy diferente es aceptar cómo históricamente inevitables y necesarias las sumisiones y dominaciones, la explotación y el consumo de unos hombres por otros; porque esto, y no otra cosa, es la desigualdad, que da lugar a las diferencias entre ellos.

Ahora bien, para Hobbes *por naturaleza* "el hombre es para el hombre un lobo" (*homo homini lupus*), siendo la institución política del Estado soberano, quien garantiza la seguridad de los hombres y el pacto social de no agresión, que permitirá su supervivencia; así mismo para el liberalismo del siglo XVIII las *naturales* desigualdades entre los hombres podrían ser resueltas económicamente por el Mercado, el cual limita las diferencias económicas entre ellos, las reduce y regula. Frente a esta corriente de pensamiento económico-político Rousseau reactualiza la más antigua tradición intelectual, según la cual la sociedad (no la naturaleza!) genera tanto los conflictos y luchas entre los hombres como sus desigualdades. Las consecuencias teórico-prácticas y políticas de ambas posiciones son fundamentales y tienen hoy una decisiva actualidad, ya que *una cosa es reducir o eliminar las desigualdades existentes entre*

los hombres y los pueblos, como si tales desigualdades fueran naturales o inherentes a la condición humana, y otra cosa muy distinta es impedir dichas desigualdades, interviniendo en las causas sociales que las producen, reproducen e incrementan.

Hay que precisar, sin embargo, que en su concepción política, para Hobbes ya en su condición natural "todos los hombres son iguales. La desigualdad ahora existente ha sido introducida por las leyes civiles". Siendo por consiguiente el derecho o las mismas leyes civiles de una sociedad, las que legitiman las diferencias de riqueza y de recursos, y por esta misma razón las desigualdades resultantes de aquellas; pero también por esta razón a las leyes y el derecho compete la necesidad de limitar tales desigualdades⁴. Para Hobbes, como después para Smith, la desigualdad económica es ya por sí misma una relación de poder puesto que la riqueza es poder: "toda riqueza acompañada de generosidad es poderío" (*Leviatán*, I, c. x); aunque un poderío muy particular: el poder comprar incluso los otros poderes.

Mientras que para los clásicos liberales ingleses y el neoliberalismo moderno las desigualdades entre los hombres son naturales o cuasi-naturales, y por consiguiente no requieren mucha explicación y mucho menos la necesidad de indagar sus causas, para el pensamiento más tradicional, con su reciente elaboración rousseauiana, las

4 "... all men are equal. Inequality that now is, has been introduced by the Laws civil" (*The Leviatan*, I, 15). Y Hobbes añade un postulado muy importante para una muy actual reelaboración de esta problemática, referida a la "lucha por el reconocimiento", que se tratará más adelante: "The every man acknowledge oither for his Equal by Nature. The breach of this Precept is Pride" (*ibid.*).

desigualdades tienen causas sociales, son generadas por la sociedad humana, y por esta misma razón cada modelo de sociedad en la historia posee su propio modo de producir relaciones de desigualdad a su interior, y obviamente también su propio modo de impedir las o reducir las.

Según esto, plantear actualmente el problema de las desigualdades en los términos expuestos, implica responder a un extraordinario desafío intelectual y político, ya que la hegemonía neoliberal en el mundo moderno ha impuesto su versión económico mercantil, descartando y relegando casi al olvido el verdadero "origen de la desigualdad" y su "progreso" (Rousseau) en la sociedad humana. No sólo los pensadores más igualitaristas o de posiciones socialistas como el caso de Amartya Sen, ignorando la corriente rousseauiana, tratan de polemizar con el neoliberalismo y combatir sus posiciones económico-políticas pero atrapados en los presupuestos neoliberales de su concepción de la inequidad social, sino también estudios teóricos y de análisis histórico de carácter más científico pasan por alto lo que siempre ha sido la tradicional comprensión antropológica, sociológica y política de la desigualdad entre los hombres y los pueblos⁵. La razón más que obvia es que hoy no sólo no parece *political*

correct pensar políticamente ninguna realidad ni siquiera (o sobre todo) las más políticas, sino que sólo es *political correct* pensar económicamente toda realidad incluso la más política.

De otro lado, las dos versiones confrontadas sobre la desigualdad no sólo conducen a dos concepciones del Estado y de las políticas de gobierno (tanto a nivel nacional de cada país como a nivel global en la actualidad), sino también a dos modelos de luchas sociales: mientras que liberales y neoliberales consideran que el conflicto social frente a las desigualdades es y debe seguir siendo predominante reivindicativo ("*demand for equality*" según el mismo Amartya Sen), el republicanismo rousseauiano piensa que los conflictos y luchas sociales "*en contra de la desigualdad*" (*again inequity*) se fraguan en movimientos, movilizaciones y manifestaciones de protesta y de resistencia; es decir adoptando toda la violencia propia de la guerra defensiva.

De acuerdo a estos planteamientos, el presente estudio pretende analizar "el origen de la desigualdad" tal y como ha sido inicialmente tratado por Rousseau, para pasar después a estudiar lo que hemos convenido en denominar *las nuevas desigualdades* producto de la moderna sociedad de mercado en la actual fase de desarrollo capitalista.

5 Llama poderosamente la atención que Amartya Sen en su libro *Inequality Reexamined* (Clarendon Press, London, 1992) no haga la más mínima referencia a la obra de Rousseau, quien ni siquiera es citado en sus índices. Sin incurrir en este olvido rousseauiano, pero en la misma línea interpretativa se ubican obras principales sobre un tema, que en la actualidad ha sido muy tratado, y en cierto modo maltratado debido a la perspectiva o presupuestos ideológicos. Cfr Henry Phelps Brown, *Equalitarianism and the Generation of Inequity*, Clarendon Press, Oxford, 1988; Sanford A. Lakoff, *Equality in Political Philosophie*, Harvard University Press, Cambridge / Massachusetts, 1964.

El "origen de la desigualdad" (Rousseau)

Ya desde el prefacio de su obra *So-bre el origen de la desigualdad*, Rousseau deja muy claro que "el primer origen de las diferencias entre los hombres ha de ser buscado en los sucesivos cambios de la constitución humana" y de ninguna manera en su natural condición humana⁶. Y aun concediendo que pudiera haber diferencias naturales entre los hombres, en seguida precisa no sólo que éstas serán siempre menores que las diferencias propias al "estado de sociedad", sino que además tales diferencias aumentarán por la misma desigualdad provocada por las instituciones sociales (cfr. p. 161). Y también en este preámbulo insiste en que "la desigualdad es apenas sensible en el estado de naturaleza y que su influencia en la condición humana es casi nula"; y pasa a demostrar "su origen y sus progresos en el sucesivo desarrollo del Espíritu humano" (p.162).

Para el pensador ginebrino el principio, origen y fundamento de la desigualdad es la propiedad privada: "introducida la propiedad, desaparece la igualdad" (p.171). Y la razón es que la propiedad elimina todo lo *común*, lo que solamente es posible entre iguales; y nada común es posible entre desiguales.

Dos precisiones merecen ser enfatizadas: a) *la propiedad es una relación legal y jurídica, que presupone la separación entre individuos, sometiendo sus relaciones intersubjetivas a su relación con objetos*, b) *la propiedad privada introduce la desigualdad y dependencia entre los hombres, tanto como elimina la igualdad entre ellos*. También para Hegel la propiedad es ya en sí misma una relación legal y jurídica, que presupone la separación entre individuos, sometiendo las relaciones intersubjetivas de éstos a su relación de propiedad con objetos; y por eso mismo la desigualdad extrema termina convirtiendo a las personas en objetos-mercancías: relación *amo-esclavo*⁷.

Ahora bien, si la propiedad privada modifica las relaciones entre los hombres y al interior de una sociedad es porque elimina entre ellos y en ella lo que es *común*. Según lo cual podría sostenerse que mientras haya algo en común en una sociedad quedará algo de igualdad entre los hombres y grupos sociales; siendo en la medida que lo común se reduce que las relaciones entre ellos y a su interior se vuelven desiguales. Según un principio aristotélico lo común sólo es posible entre iguales y nada puede haber de común entre desiguales. Es obvio que toda propiedad privada elimina lo común en una socie-

6 Jean - Jacques Rousseau, *Sur l'origine de l'Inégalité*, Oeuvres Completes, t. III, Pléyade, Paris, 1964. Resulta muy revelador, que sea su obra *Economía política* (1755), la primera en diseñar su concepción política de la sociedad.

7 Que la *propiedad* es una relación entre personas y genera relaciones entre ellas, ya presente en Rousseau, será posteriormente teorizada por Hegel. De la misma manera que lo *común* comporta un tipo de relación entre personas y genera relaciones entre ellas opuestas al tipo de relaciones que funda y genera la *propiedad*. Y no es simple coincidencia que ya Rousseau piense la problemática de la desigualdad más de un siglo antes que Hegel en términos de *amo y esclavo*

dad, pero Aristóteles, que nada tenía de comunista, y prefería para la sociedad menos en común "que todo en común", consideraba ya que los hombres y las sociedades humanas no hubieran sido posibles ni tampoco podrán sobrevivir "sin la necesidad de algo en común" (*Política*, II,ii, 1260 b 38ss). Siendo el proceso de *privación* o apropiación privada, lo que elimina progresivamente lo común, agravando las desigualdades entre los hombres. Dicho proceso culmina en una *sociedad de mercado*, donde todo ha de ser privado y lo común constituye una limitación para la ley de la oferta y la demanda.

Según esto, sólo reconociendo que ya la propiedad es una relación entre personas será posible aceptar que también la desigualdad es una relación, se funda sobre relaciones y las genera. El problema y programa político de cualquier sociedad consistirá no tanto en eliminar las desigualdades o "luchar contra la desigualdad", sino de restaurar de igualdad. Más aún, las posibles y pequeñas diferencias naturales, que pudieran combinarse o coexistir con la igualdad originaria, aquellas diferencias entre los hombres comenzarán a desarrollarse, y a partir de las consecuencias que se desprenden de la propiedad privada "se harán más sensibles, más permanentes en sus efectos y comenzarán a influir en la misma proporción sobre los destinos particulares" de los hombres (p. 174).

¿Cuáles son los mecanismos y cuál el proceso, resultantes de la propiedad privada, que incrementan la desigualdad en la sociedad humana?: "concur-rencia y rivalidad de una parte, de la otra oposición de intereses y siempre el

deseo oculto de hacer beneficios a expensas de los otros; todos estos males son el primer efecto de la propiedad y el cortejo inseparable de la naciente desigualdad" (p.175). Ya para Rousseau la desigualdad entre los hombres lejos de ser un estado determinado y fijo, constituye un proceso inexorable, pero también complejo, que puede ir adoptando formas progresivas, como si la desigualdad originaria se completara con una desigualdad terminal, aun cuando ésta se encontraría ya germinalmente en aquella.

¿Cuáles son entonces las distintas formas que adopta la desigualdad en los sucesivos estadios de su desarrollo? "Si seguimos el progreso de la desigualdad en sus diferentes revoluciones, encontraremos que el establecimiento de la ley y del derecho de propiedad fue su primer término; la institución de la Magistratura de la justicia el segundo; que el tercero y último fue el cambio del poder legítimo en poder arbitrario. De tal suerte que el estado de rico y de pobre fue autorizado por la primera época, el del poderoso y del débil por la segunda, y por la tercera el del Amo y el Esclavo, que es el último grado de la desigualdad, y el término en el que desembocan finalmente todos los otros, hasta que nuevas revoluciones disuelvan totalmente el gobierno" (p.187). Es tan magistral este pasaje de la obra de Rousseau, donde se presenta de manera precisa todos los componentes del *origen de la desigualdad*, de su desarrollo y formas que puede adoptar, que bien merece un detenido análisis.

Ya en el principio originario de la desigualdad, en la apropiación privada, se encuentran implícitas o embrionaria-

mente las formas y fases sucesivas de su evolución, pues la propiedad privada, además del efecto de *privación* que ejerce el propietario respecto de quienes no son propietarios, desencadena toda una serie de mecanismos y procesos, que ponen de manifiesto la ulterior transformación de las relaciones sociales. Ahora bien, el acto de *apropiación* por parte del hombre y de *privación* respecto de los otros que funda la relación de desigualdad entre ambos, sólo se instituye plenamente en la medida que se encuentra legitimado por la ley y el derecho; ya que de lo contrario dicho acto de *apropiación* privada por parte de unos hombres se encontraría constantemente sujeto a la *expropiación* por parte de otros hombres. Pero la Ley y el Derecho no sólo hacen de la propiedad una institución social sino que sobre todo ponen de manifiesto que la propiedad privada constituye en sí misma una relación social muy pàrticular, ya que todo derecho comporta siempre una relación social. La segunda fase o estadio de la desigualdad, la "institución de la Magistratura" no se limita a legitimar la propiedad privada, lo que ya han hecho la ley y el derecho, sino a legitimar la desigualdad y relaciones desiguales en la sociedad. Finalmente la transformación de un poder legítmo en un poder arbitrario, tercera y definitiva fase de desarrollo de la desigualdad, pone de manifiesta la estrecha correspondencia entre desigualdad y *dictadura* o *tiranía*; ambas se necesitan y complementan

mutuamente. La tiranía incrementa las desigualdades y estas refuerzan aquella.

La segunda parte del texto de Rousseau no es menos importante y densa en dispositivos interpretativos. Mientras que la desigualdad basada en las propiedades y recursos, la que diferencia a ricos y pobres, no es más que una primera fase de su desarrollo y su forma más visible, la de su aspecto económico, la *relación de dependencia*, la desigualdad política establece una diferencia entre débiles y poderosos, y una *relación de dominación* entre ellos; y finalmente en su fase terminal de evolución, cuando ya no tiene límite legal ni límite político legítmo, la desigualdad adopta la forma de *relación entre amo y esclavo*.

En conclusión, de acuerdo al concepto rousseauiano, se establece un primer grado de desigualdad cuando se suprime todo lo común entre personas, grupos sociales; lo común sólo es posible entre iguales, y al no existir nada común entre desiguales se elimina toda posibilidad de relación, intercambio y comunicación entre ellos, lo que implícitamente constituye ya un liminar desconocimiento efectivo de su condición humana; en otras palabras la desigualdad es una negación o supresión de la misma relación social entre personas⁸. Un segundo grado de desigualdad se establece, como consecuencia del anterior, con relaciones de sometimiento, dominación y explotación entre personas o grupos desiguales. El nivel extre-

8 Que la desigualdad no es posible en una sociedad basada sobre lo común (*koinon*) y todo lo que puede ser compartido, y sobre el vínculo social de una tal participación, constituye un principio fundamental de la *Política* de Aristóteles. Por eso lo común es lo primero que destruye la desigualdad.

mo o terminal de la desigualdad, expresado en la metáfora del *amo* – *esclavo*, se produce cuando la dominación y explotación terminan por despojar a los seres humanos de su condición de personas, de sus derechos y libertades, reduciéndolos a la condición de cosas, convirtiéndolos en mercancías en una *sociedad de mercado*, objeto de oferta y demanda, de consumo y destrucción. Por consiguiente, una sociedad de mercado, donde nada puede ser común y todo ha de ser privado, objeto de oferta y demanda, se funda en la desigualdad y se reproduce produciendo desigualdad.

El texto de Rousseau permite interpretar la evolución de la desigualdad entre los hombres como una historia de las mismas sociedades humanas así como de sus distintos sistemas políticos: mientras que las sociedades primitivas, “sociedades de abundancia” (M. Sahlins), en la medida que son igualitarias se muestran “sociedades contra el Estado” (P. Clastres) y contra toda forma de acumulación y concentración, las sociedades de la desigualdad originaria son sociedades de la ley y del derecho, sociedades de Estado y de Templo, de la acumulación originaria de riqueza, de poder y de bienes simbólicos; finalmente la sociedad capitalista y de mercado no sólo amplifica ilimitadamente las *dependencias económicas* entre ricos y pobres, la *dominación política* de los débiles por parte de los poderosos, sino

también la transformación del mismo hombre en *amo* y *esclavo*⁹. Lo que significa el fin o destrucción de la misma condición humana por efecto de la creciente desigualdad entre los hombres, ya que el esclavo no es más que un ser humano convertido en propiedad, en mercancía, en cosa, despojado de su condición personal de sujeto. De esta manera la propiedad originaria, que funda la desigualdad en la primera fase de su evolución, dará lugar en su fase terminal y plena a una apropiación del hombre por el hombre, a la conversión del ser humano en propiedad del mismo hombre¹⁰.

El problema de la *desigualdad* en el pensamiento de Rousseau se resuelve en el de la *libertad*. Si ya el origen de la desigualdad, en cuanto apropiación – privatización, comporta una primera limitación de la libertad de los no-propietarios, al quedar *privados* de una parte de los recursos existentes en la sociedad, y por ello *dependientes* de los propietarios, en el transcurso de su evolución, y a través de su fase política de dominación de los propietarios sobre los no-propietarios, de sometimiento de éstos a aquellos, se reduce aún más la libertad; la cual quedará definitivamente anulada en el estado de completa desigualdad, cuando el no-propietario y dominado político se convierte él mismo en propiedad de las clases dominantes dentro de una relación *amo-esclavo*.

9 Marshall Sahlins, *Age de pierre, age d'abondance*, Gallimard, Paris, 1980; Pierre Clastres, *La société contre l'Etat*, Edit. de Minuit, Paris, 1974.

10 Para Hegel no sólo el *esclavo* es un hombre despojado de su condición humana, hecho cosa y propiedad, también el mismo *amo* pierde su condición humana en su relación con el esclavo, al no poder reconocerse en él en una relación intersubjetiva.

Se diría que Rousseau en su *progresión de la desigualdad* reproduce en cierto modo el dramático e impresionante principio hobbesiano de “una continua marcha hacia delante del deseo poseer de un objeto a otros” en “un deseo perpetuo y sin tregua de adquirir poder tras poder, deseo que no cesa más que con la muerte” (*Leviatán*, *ibid.*). No otra es la espiral implacable de la desigualdad, que del deseo de poseer propiedades, al deseo de acumular riquezas y dominar los hombres, pasa a terminar convirtiendo a los mismos hombres en propiedades de los únicos propietarios.

La resolución del progreso de la desigualdad en la relación de *amo* y *esclavo*, la transformación del ser humano en una propiedad, que en la sociedad de mercado adopta la forma de mercancía, no es un proceso ajeno al que se establece entre desigualdades y liquidación de la libertad. En términos jurídicos, históricos y filosóficos el *esclavo* no es para Rousseau, como tampoco lo fue para Aristóteles y después para Hegel, únicamente un hombre que ha perdido la libertad, que se encuentra sometido y explotado por la libertad de otro hombre, y que no puede realizarse a sí mismo en cuanto hombre: la condición de esclavo, que implica el despojo total de la libertad, y que convierte al hombre en propiedad de otro hombre, supone la transformación del hombre en cosa, en mercancía.

La evolución y progreso de la desigualdad en la historia, la brecha creciente de la inequidad entre los hombres, no responden a un proceso ciego sino todo lo contrario: son el resultado no sólo del desarrollo de las fuerzas pro-

ductivas capaces de una creciente generación, acumulación y concentración de riqueza y de poder, sino también del mismo progreso de las facultades humanas: “la desigualdad... recibe su fuerza y su crecimiento del desarrollo de nuestras facultades y de los avances del Espíritu humano” (p. 193). Sería por ello ilusorio pensar que las brechas crecientes de la desigualdad en el mundo y la colosal acumulación y concentración de poderes totalitarios suponen un retroceso civilizatorio en la historia. Todo lo contrario.

Cabría suponer que el *progreso de la desigualdad* se funda en el principio que “la desigualdad en un ámbito conduce frecuentemente – irremisiblemente – a la desigualdad en los otros ámbitos; es decir, la desigualdad (*dependencia económica*) en las propiedades progresaría a la desigualdad (*dominación política*) en el poder y la libertad. Aunque más exactamente habría que suponer que el progreso de la desigualdad no hace más que manifestar con creciente fuerza y evidencia las relaciones de dependencia, sometimiento y dominación (en el ámbito socio-político), que ya se encuentran en germen o implícitas en las diferentes relaciones respecto de la propiedad.

Mientras que los componentes y alcances políticos de las desigualdades apenas se revelan, y se muestran más bien encubiertos, en sus fases originarias y primeros desarrollos, las consecuencias políticas de las desigualdades se manifiestan de manera masiva, brutal y evidente en los estadios finales de su evolución. El boceto rousseauniano de los efectos conclusivos de la desigualdad es tan dramático como actual. Ya

que al progreso de la desigualdad en su estadio definitivo no puede corresponder más régimen político que el totalitarismo: “se verá crecer la opresión continuamente sin que los oprimidos puedan conocer cual es su término... se verán los derechos de los ciudadanos y las libertades nacionales extinguirse poco a poco y las reclamaciones de los débiles tratadas de murmullos sediciosos... Es en el seno de este desorden y de estas revoluciones que el Despotismo levanta gradualmente su cabeza tentacular y, devorando todo lo que parece bueno y sano en todas partes del Estado, llegará a pisotear las Leyes y el Pueblo... la más ciega obediencia es la única virtud que les queda a los esclavos” (p. 190s).

La reflexión de Rousseau *Sobre el origen de la desigualdad* (1755) se completa con las ideas de otras dos obras suyas. *Sobre la economía política* (1755), en estrecha coherencia con lo planteado, establece el principio que debe guiar una política, la cual en vez de reducir las desigualdades o bien las evita o bien previene e impide que se amplíen: “es pues una de las tareas más importantes del gobierno prevenir la extrema desigualdad de las fortunas, no despojando los tesoros a sus poseedores sino quitando a todos los medios de acumularlos, no construyendo hospitales para pobres sino evitando a los ciudadanos el empobrecerse”¹¹. Ya aquí se advierte que, desde el punto estrictamente político, el problema de la desigualdad social consiste no en un igualitarismo, distribucionismo o altruismo,

sino en que la autoridad y poder del Estado se debiliten y fracasen bajo la fuerza del dinero; de ahí la necesidad de limitar la propiedad de la riqueza “en sus más estrictos límites”. En otras palabras, la desigualdad es sobre todo y ante todo un problema eminentemente político.

Por otro lado su obra sobre *El contrato social* pone de relieve cómo la desigualdad, lejos de reducirse a una relación de dependencia entre ricos y pobres, o a una relación política entre dominantes y sometidos, e incluso a una relación *amo y esclavo*, es un problema de sociedad, ya que todas estas desigualdades económicas, políticas y humanas afectan no sólo la cohesión y calidad de una sociedad sino incluso el tejido de vínculos y relaciones sociales que la constituyen. El pacto social fundador del orden social, y de la misma sociedad según Rousseau, es un acto igualitario tanto por el compromiso del que procede como por sus efectos; crea igualdad moral, política y legal entre los hombres, sustituyendo (o compensando) todas las posibles diferencias naturales.

Desigualdad vs. Sociedad

La historia de las sociedades humanas se manifiesta como una larga transición de las sociedades primitivas igualitarias o *sociedades contra la desigualdad* a las modernas *sociedades de la inequidad*, promotoras de desigualdades crecientes, pasando por una diversidad de modelos intermedios de sociedad, que tendían a limitar la desigual-

11 Jean - Jacques Rousseau, *Sur l'économie politique*, o.c., p.258.

dad y garantizar la mayor igualdad posible. Mientras que actualmente, bajo el mercado capitalista o capital de mercado y la ideología neoliberal se considera que la desigualdad no es más que un problema de inequidad entre quienes poseen y quienes no poseen, entre quienes tienen más y quienes tienen menos; lo que significa reducir la cuestión de la desigualdad, en términos de *dependencias* y *dominaciones* a un asunto de *justicia equitativa* o de *justicia distributiva*. Cuando el problema originario de la desigualdad, que ha sido siempre su problema fundamental, es que se trata de una cuestión de sociedad, en cuanto que la desigualdad constituye una división interna de la misma sociedad y comporta una ruptura de los vínculos sociales o del "contrato social" fundador y reproductor de la sociedad. Pero sobre todo, y lo que es peor, la desigualdad introduce en las sociedades una dominación interna, un sistema de dependencias y sumisiones, y por consiguiente de luchas y conflictos, que desestabilizan la gobernabilidad de la sociedad y la amenazan con un totalitarismo creciente.

El mencionado texto de Rousseau (p.258) demuestra que la desigualdad no se evita "despojando los tesoros a sus poseedores", en razón de una justicia equitativa, ni mucho menos "construyendo hospitales para los pobres", mediante una justicia distributiva, puesto que la gran amenaza de la desigualdad es contra la sociedad misma, en la medida que los ricos acumulan y concentran un poder, que no sólo domina a los pobres sino que debilita y destruye políticamente la sociedad en su conjunto.

La desigualdad introduce así mismo en la sociedad, como veremos, una dominación y conflictos tendientes a la acumulación y concentración de un poder tan totalitario como puede ser la acumulación y concentración de riqueza a su interior: es decir "ilimitado" como ya sostenía Aristóteles. Por ello la desigualdad ha de ser pensada como el mayor peligro contra la sociedad. Si la sociedad humana fue posible en sus orígenes, en cuanto formada por hombres iguales, de igual condición humana, pudo reproducirse a lo largo de la historia es porque los "pactos" (Hobbes) o los "contratos" (Rousseau) o vínculos sociales presuponían la igualdad al mismo tiempo que la producían; por esta razón la sociedad humana nunca ha dejado de luchar contra la constante amenaza de la desigualdad, y en particular contra las fuerzas propias de cada modelo de sociedad tendientes a "destruir la igualdad" a su interior, que a la larga ponen siempre en peligro la misma sociedad.

Aunque sean los recursos y riquezas de una sociedad, los que hacen posible el *origen de la propiedad privada*, sobre la que se basa el *origen de la desigualdad*, y aunque sean las leyes y el derecho, los que legitiman la propiedad, son también esas mismas leyes y ese mismo derecho, junto con los poderes políticos los que gobiernan el régimen de propiedad, que lo limitan y con ello limitan también la desigualdad. Sin embargo, como señala Rousseau (p. 190s), el progreso e incremento de la desigualdad a lo largo de la historia tiende no sólo a la destrucción de los recursos de la sociedad sino también a destruir sus leyes y su derecho, y hasta su legítimo gobierno político, haciendo de todas estas institu-

ciones sociales una propiedad privada. De la misma manera que el "progreso de la desigualdad" termina convirtiendo a los no-propietarios en propiedad de los propietarios (la metáfora rousseauiana y hegeliana del *amo y esclavo*), simultáneamente termina convirtiendo en propiedad a todas las instituciones sociales.

Por consiguiente, la pronunciada inclinación a pensar las desigualdades en términos exclusivamente económicos y reducirlos a diferencias y relaciones económicas, responde a la ideología capitalista y neoliberal, que siempre ha pretendido, y ha terminado por lograr, que la economía fuera pensada y tratada al margen de lo social y de la política; que la economía dejará de ser *economía política*, como siempre había sido, con la finalidad de que la economía terminara pensando y gobernando la política.

Según esto, cada modelo de sociedad a lo largo de la historia parece haber dispuesto de los medios e instituciones religiosas, políticas y económicas para impedir que las *diferencias* entre personas, entre grupos y sectores sociales, se convirtieran en *desiguales relaciones* de dependencia, de sometimiento y dominación, que impedirían la autonomía y el ejercicio de la libertad. Pero lo que en definitiva la sociedad intentaba impedir por todos los medios es

que la concentración y acumulación de riqueza y de poder a su interior se convirtiera en una amenaza contra la misma sociedad.

Así en los primitivos pueblos cazadores, de acuerdo a los datos etnográficos recogidos en todos los continentes, el mismo *tabú de la caza*, la prohibición que pesa sobre el cazador de comer de sus propias presas cazadas, le impone la obligación de redistribuirlas entre el resto de la sociedad. La escena con una diversidad de variaciones es siempre la misma: de regreso al poblado todos los cazadores depositan su caza en el *medio*, para que sea distribuida, *re-partida* y *com-partida* por todos los miembros de la tribu, evitando cuidadosamente que cualquier cazador consuma su propia caza; por lo general son las mujeres, para quienes la actividad de la caza es *tabú*, quienes se encargan de distribuirla¹². Una infracción del tabú de comer de la propia caza dejaría maldado al cazador, aunque el efecto social del tabú consiste en impedir que los mejores cazadores, de cuya caza sobrevive la tribu, acumulen riqueza, prestigio y poder, promoviendo una desigualdad y dependencias que atentaría contra la frágil reproducción de la sociedad primitiva.

En las antiguas sociedades agrarias se mantienen el mismo principio contra la desigualdad, aunque cambian las

12 En algunos casos, como el narrado por Lévi-Strauss, la presa de la caza al arco es prohibida, *soxa*, hasta que el jefe de la tribu haya consumido un pedazo (cfr. *La pensée sauvage*, Plon, Paris, 1962:128). Notemos de paso el simbolismo de depositar en el *medio* de la tribu toda la caza, significando su común propiedad; el gesto de Menandro (s. V a.C.), al depositar "en el medio" del ágora el cetro, símbolo del poder, significó en el origen legendario de la democracia ateniense, que el poder pertenecía a todo el pueblo.

modalidades y procedimientos, evitando que la propiedad de los recursos desarrolle desigualdades entre personas y grupos, y que la desigualdad genere relaciones de dependencia, sometimiento y dominación al interior de la misma sociedad. Al respecto es muy ilustrativo constatar este mismo fenómeno en culturas tan diferentes como la antigua hebreá y las comunidades andinas.

El imperativo de la redistribución no está enunciado en el Levítico 19, 9s en términos de un tabú o prohibición, cuya trasgresión acarrearía un castigo, sino como un deber religioso cuyo cumplimiento es parte de la *alianza* con Yahvé y procura bendiciones: “cuando hareis la cosecha en vuestro país no arrancareis las espigas hasta el extremo de vuestros campos y no recogeréis lo que queda por aprovechar de vuestra cosecha. Tampoco arrancareis todos los racimos de vuestra viña ni recogeréis los granos caídos en el huerto; más bien los dejareis al pobre y al extranjero”. Se trata de impedir que las diferencias al interior del antiguo pueblo de Israel (el pobre y el extranjero, la viuda y el huérfano) se conviertan en desigualdades sociales¹³. Aun hoy en las tradicionales comunidades indígenas de los Andes se sigue practicando el *chucchir* o *chala*,

que consiste en dejar los restos de la primera cosecha, ya sea de papa o de maíz, para los pobres o quienes ayudan sin condiciones de establecer una reciprocidad de productos y servicios¹⁴.

En las sociedades antiguas la pobreza o falta de bienes y propiedades se constituye en desigualdad, cuando sobre dicha carencia se establecen relaciones de dependencia y sometimiento, anulando la libertad; es decir, cuando la condición económica y de dependencia se manifiesta públicamente como una relación de poder. Y es que la sociedad en cuanto tal soporta menos el exceso de riqueza que el exceso de pobreza, el exceso de poder y de dominación, que el sometimiento y la falta de autonomía. Lo que revelaría ya, que el problema de la desigualdad es más socio-político que ético y moral¹⁵.

Es en la deuda donde la desigualdad mejor descubre su doble articulación económica y política: “en el corazón de la relación de poder se establece la relación de deuda”¹⁶. Quienes en la sociedad han quedado privados de bienes y recursos por parte de los propietarios, para poder sobrevivir han de endeudarse. Y la deuda supone una pérdida de libertad y la reducción a un estado de esclavitud. Por eso, cuando Solón preten-

13 La misma idea reitera Deuteronomio 24, 19-24 en referencia a los tres principales cultivos: el trigo, el olivo y la vid; cuyos restos de cosecha deberán ser dejados “para el extranjero, el huérfano y la viuda”.

14 En las tradicionales sociedades de los Andes los huérfanos (*wajcha*) son sinónimos de *pobres*, que al carecer de vínculos familiares sobreviven en razón de los vínculos comunales; teniendo en cuenta que en lengua quichua *ayllu* significa lo mismo familia y grupo de parentesco como comunidad.

15 “la pobreza no consiste en una débil calidad de bienes... es ante todo una relación de hombre a hombre, una condición social. En cuanto tal la pobreza es un invento de la civilización, que ha crecido con ella, a la vez que una distinción insidiosa entre clases y, aun más grave, una relación de dependencia” (Marshall Sahlins, *Age de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Gallimard, Paris, 1976: 80).

16 Pierre Clastres, Introducción a la obra de Marshall Sahlins, 1976: 25

de establecer la democracia en Atenas, comienza por una generalizada "abolición de deudas" (*sisachthia*)¹⁷. Ya que la relación de endeudamiento constituía un impedimento para el ejercicio de la ciudadanía, pues todos los ciudadanos debían de ser libres e iguales: "en la ciudadanía consiste igualdad y libertad"¹⁸. Y la razón fundamental de ello es que, tanto social como políticamente, la igualdad es una relación de reciprocidad: "la igualdad ha de ser recíproca" (*Política*, II, i, 1261a 31s). Mientras que la desigualdad, por el contrario, es un impedimento para la democracia, pues genera dependencias, sometimientos, debilidad política y falta de libertad. Por muy paradójico que parezca, lo que por otra parte confirma la diferencia entre pobreza y desigualdad, el mismo Aristóteles sostiene que "la existencia de pobres en cambio es tan necesaria como fundamental, ya que al ser más numerosos que los ricos, constituyen la mayoría más poderosa que gobierna la democracia" (*Política*, VI, i, 1317b 11ss).

En la antigua tradición hebrea cada siete años, "en el jubileo" (*ba-jobel*) todas las deudas eran condonadas y libe-

radas las servidumbres por deudas, con el expreso mandato divino de que el hombre que vende su trabajo para saldar su deuda no entra en condición de dependencia y menos de dominación: "lo tratarás como un obrero, como un huésped" (Lev, 25, 40. 43), y con la tajante prohibición de que "no es para ser vendido como esclavo" (Lev. 25, 42). Se trata siempre de impedir que una desigualdad económica pueda pervertirse y verse forzada por una desigual relación de dominación, para terminar degenerando en la condición de esclavo y mercancía. El progreso de la desigualdad, su dinámica interna, tal y como fue analizada por Rousseau, se encuentra ya presente en la antigüedad tanto en el pensamiento socio-político ateniense como en el pensamiento político-religioso del pueblo hebreo.

Pocos pensadores como Aristóteles han destacado la necesidad de la igualdad para una sociedad política y democrática, y el efecto destructivo de la desigualdad en ella¹⁹. Por eso mismo considera que "la debida regulación de la propiedad requiere tener las mejores instituciones políticas para su gobierno"

17 "Sacudirse el bulto" (*seis - aitheia*), liberarse del peso de la deuda y la prohibición de la servidumbre por deudas, es la condición del ciudadano libre (Aristóteles, *Constitución de Atenas*, 6, 1 y 12, 4). Esta misma institución será retomada siglos después por la antigua república de Roma. Bajo una inspiración o modalidad religiosa la condonación de las deudas existía también en la antigua tradición hebrea transmitida por el Antiguo Testamento: cfr. Levítico, 25, 1-17.

18 "*tên t' isoteta tê politeia kai tèn eleutherian*" (*Política*, VI, i, 1318^a 10). Para Aristóteles libertad e igualdad, dos conceptos que suele emplear asociados, responden a una estrecha correspondencia política.

19 Nada tiene de casual que toda una corriente de intelectuales modernos, que se resisten a la interpretación exclusivamente económica de la pobreza, de la exclusión y de la desigualdad, así como se resisten a las soluciones éticas y solidarias de tales fenómenos, hayan reactualizado con todo vigor el pensamiento de Aristóteles, que ha enfocado toda esta problemática desde la política, desde el Estado, desde la democracia y desde la sociedad. Cfr. Serge Christoph Kolm, *Philosophie de l'économie*, Seuil, Paris, 1986; Pierre Demeuleneare, *Homo oeconomicus. Enquête sur la constitution d'un paradigme*, PUF, Paris, 1996.

(II,i, 1226 b 38ss). En tal sentido establece un principio fundamental, que será observado por toda la tradición política posterior desde Cicerón hasta Rousseau, pasando por Maquiavelo: limitar la acumulación y concentración de riqueza, imperativo tanto más urgente y necesario por tratarse de un modo de enriquecimiento ilimitado: el mercantil: "esta riqueza derivada del mercado monetario (*jrematistikés*) es ilimitada (*apeiros*)" (I,iii, 1257b 23ss). Consecuencia de ello en toda la sociedad es "la necesidad de poner un límite a toda riqueza" (*pantós ploutou péras*)" (1257b 32s).

Y sin embargo, nada más distante de un ideal comunitario, comunista o igualitarista que el pensamiento político de Aristóteles, para quien nada hay peor para una sociedad, que todo sea común, aunque sea imposible una sociedad sin nada en común, y nada sea mejor en ella que *algo en común* (*koinonias*) (II,i,1260b 50). De igual manera considera que "no es beneficioso para la sociedad política un exceso de unidad", e incluso que "un menor grado de unidad es mejor que un mayor grado de unidad" (II,i, 1261b 10-15); sin embargo enfáticamente sostiene que la división introducida por la desigualdad es incompatible e insoportable en la sociedad.

En esta misma línea interpretativa, Aristóteles sostiene que el conflicto es no sólo inevitable sino hasta necesario en la sociedad – sobre todo democrática –, y que es mejor el conflicto y las luchas con libertad, que la ausencia de luchas y conflictos sin libertad. Sin embargo considera que el conflicto y las luchas (*stasis*) generados por la desigualdad son destructores de la sociedad y

deben ser evitados: "las luchas civiles provocadas por la inequidad de las propiedades" (*diá tés anisotêta tés kteseos*) (II,iv, 1266b 1s). Y si "en general la igualdad es el motivo de todas las luchas" (V,i, 1301b 29s), es sobre todo porque la desigualdad somete y despoja de poder, mientras que la igualdad supone compartir el poder en la sociedad. Quienes no son iguales y mantienen relaciones de igualdad, no pueden compartir igualitariamente nada en común. Esta articulación aristotélica de la desigualdad con una forma particular de conflicto, de lucha y violencia, distinto de los otros conflictos y luchas o violencias sociales es muy importante para analizar lo que hemos convenido en denominar *nuevas desigualdades* en la sociedad moderna.

Las diferencias económicas, que sucesivamente adopta el progreso de la desigualdad, comportan a su vez una progresiva destrucción de las diferentes formas de relación socio-económica entre los hombres. La *propiedad* quiebra y hace imposible las relaciones de *reciprocidad*; la *acumulación* rompe y liquida toda posible *redistribución* al interior de la sociedad; el *mercado* excluye las posibilidades de los *intercambios* entre los hombres, al margen de su monetarización. Una tal destrucción económica de las relaciones e intercambios introduce a su vez nuevas formas de relación social entre los hombres: la *propiedad* (origen de toda desigualdad o desigualdad originaria, según Rousseau) disuelve los vínculos entre personas y grupos; la *acumulación* genera dependencias y sometimientos entre ellos; el *mercado* comienza por apropiarse de las mismas personas, al introducirlas en

una relación de oferta y demanda, y termina por convertirlas en propiedad y mercancía (la relación *amo – esclavo*, forma terminal de la desigualdad según Rousseau).

La Edad Moderna sigue procesando la desigualdad de la misma manera que las sociedades de la Antigüedad. Cuando se analiza el pensamiento político de Maquiavelo y su aplicación a la política tributaria de la república de Florencia en la transición del siglo XV al XVI, fácilmente se comprueba cómo los impuestos tenían menos por objeto una redistribución de la riqueza que la finalidad política de limitar el poder de las ricas oligarquías florentinas. Era impidiendo la acumulación y concentración de riqueza de las clases dirigentes, que se podía evitar no sólo su dominación sobre el pueblo sino también su control del gobierno y del Estado: “todos condenaban la ambición y avaricia de los poderosos, acusándolos de querer promover una guerra no por necesidad, sino para desfogar sus apetencias de oprimir y dominar el pueblo” (*Historias florentinas*, IV, 4). De ahí la advertencia de Maquiavelo de que “las repúblicas bien instituidas han de mantener rico lo público y pobres sus ciudadanos”²⁰.

El dilema que se plantea Maquiavelo, ya presente en Aristóteles, es que si el Estado no gobierna la riqueza y limita el enriquecimiento, tanto el Estado como la política terminarán gobernados por los ricos y dominada toda la sociedad por la lógica y fuerza del enriquecimiento ilimitado. Por una razón muy obvia: la riqueza “contrariamente a los

otros poderes no tiene límite”. De nuevo se confirma la constante de que la esencia de la desigualdad es la transformación de las desigualdades en apariencia sólo económicas en apropiación y dominación políticas; lo que acarrea la transformación del enriquecimiento-empobrecimiento ilimitado en totalitarismo político, del hombre en esclavo-mercancía y con ello la destrucción de lo social.

Las nuevas desigualdades

En una *sociedad de mercado* como la actual todas las *diferencias económicas* producidas por el mercado se convierten en *desigualdades sociales*, ya que no hay poder político en dicha sociedad capaz de impedir que aquellas diferencias se traduzcan en relaciones de dependencia, sometimiento y dominación; más aún, estas desigualdades sociales no son sólo producto sino también productoras de mayores diferencias económicas. Por eso en la sociedad de mercado se instituye de manera generalizada y permanente la forma más extrema de todas las desigualdades entre los hombres: la que establece la metafórica relación del amo – esclavo, según la cual el *sujeto* de dicha relación se vuelve *objeto* y es tratado como tal, quedando su condición personal (humana) convertida en mercancía.

Las desigualdades en la sociedad de mercado transforman las relaciones sociales en mercancía, ya que toda realidad y relación social adoptan la “forma generalizada de mercancía” significa

20 N. Machiavelli, *Discorsi*, IV, 37, *Tutte le Opere*, Edit. Sansoni, Firenze, 1992.

que toda realidad y relación sociales son valores de cambio, objeto de ofertas y demandas monetarias, de compra y venta. Esto explica, entre otros muchos fenómenos, el fin de toda contractualidad, (laboral, matrimonial o cualquier otra), pues el contrato supone una relación y correspondencia entre sujetos personas; y también explica el decline de todos los vínculos sociales (desde los familiares hasta los educativos), los cuales sólo se establecen entre sujetos personales, pues al ser investidos por la forma mercancía quedan atravesados por la desigualdad. Por consiguiente, en cuanto forma extrema de las desigualdades, la que transformó en objeto de cambio toda realidad y relación sociales, la mercancía enviste y atraviesa en la sociedad de mercado todas las otras formas de desigualdad: la dependencia, el sometimiento y la dominación.

La otra innovación de la desigualdad es que la *sociedad de mercado* instaura un *régimen de exclusión*, donde más que integrados y excluidos a dicha sociedad por medio del mercado todo el mundo se encuentra relativamente *integrado* al mercado pero al mismo tiempo más o menos violenta, radical o abruptamente excluido; y al no ser nunca completa y definitiva la integración al mercado, la exclusión se vuelve latente, una amenaza y riesgo para cualquiera. En este sentido la sociedad de mercado no se funda sobre una desigualdad sociológicamente definida, que divida la sociedad en dominantes y do-

minados, entre quienes someten y son sometidos; más bien en dicha sociedad las desigualdades son categoriales, es decir atraviesan todos sus segmentos y diferencias, son intraclasistas y penetran todos los grupos y sectores sociales, en definitiva todas las relaciones sociales; y cualquiera en cualquier momento y en cualquier ámbito de lo social puede convertirse en *objeto* de una relación de desigualdad.

Dos fenómenos singulares contribuyen a ilustrar la naturaleza de las nuevas desigualdades en la moderna sociedad de mercado: la riqueza y la violencia

¿Qué es la riqueza y la nueva riqueza?

La idea de *riqueza* y más exactamente de *enriquecimiento*, y la ignorancia de lo que este fenómeno significa, son los más tenaces impedimentos para entender hoy el sentido o la esencia de la *desigualdad* con sus implicaciones sociales y alcances políticos; y de manera indirecta para comprender lo que significa no la pobreza, producto de una ideología reciente, sino el empobrecimiento. Ahora bien, "si jamás antes en la historia un sistema económico ha producido tantas riquezas" como en la actual fase de desarrollo capitalista, hay que preguntarse sobre la "nueva forma de riqueza" (K. Marx) en la sociedad y mundo actuales, para entender mejor las correspondientes *nuevas desigualdades*; pues "jamás el mundo ha conocido tan profundas desigualdades"²¹.

21 Christian Comeliau, *Les impasses de la modernité. Critique de la marchandisation du monde*, Seuil, Paris, 2000: 118s.

Por consiguiente, si nunca como hoy la correspondencia entre enriquecimiento y empobrecimiento por su misma lógica resultó más estrecha, más obvia y evidente, tampoco nunca como actualmente se ha logrado encubrir mejor dicha correspondencia y separar la riqueza de desigualdad, ni tampoco con más éxito se ha conseguido invertir a la desigualdad (con sus dependencias y dominaciones) de un carácter exclusivamente económico, ocultando sus implicaciones sociales y alcances políticos. Esta doble problemática interesa indagar a continuación.

Según Marx "la riqueza de las sociedades dominadas por el modo de producción capitalista *aparece (erscheint)* como un enorme cúmulo de mercancías"²². Ahora bien, la riqueza siempre ha cambiado de contenidos (su "contenido material"): en un principio fue la tierra y el trabajo, después fueron las mercancías y el dinero, después fue el capital que convierte el dinero en mercancía y las mercancías en dinero ("sólo la mercancía es dinero" y "sólo el dinero es mercancía") (o.c., p. 162; 169). Pero la *forma* de riqueza, lo que la define y permite comprenderla, lo que siempre ha sido esencial a toda riqueza es su carácter *acumulativo*: cantidad y acumulación son los dos factores o componentes sustanciales de la riqueza; en otras palabras, la riqueza es sinónimo de enriquecimiento.

Pero sólo el mercado capitalista o el capitalismo de mercado es capaz de convertir el dinero en "la única riqueza"; no en razón de su simple acumula-

ción *material* ("acopio monetario"), sino porque el desarrollo capitalista en su fase financiera permite que el dinero produzca dinero, la riqueza genere riqueza en razón de su misma (*forma de*) acumulación y concentración. En otras palabras, la riqueza se basa en el enriquecimiento, no en la cantidad de riquezas copiadas sino en la capacidad de acumularlas y concentrarlas. De esta manera la *nueva riqueza* moderna pone de manifiesto su "ilimitada acumulación de beneficios" (Comelíau, p. 87), su carácter específico de "acumulación ilimitada".

El mercado capitalista se convierte así en el factor decisivo de una nueva forma de riqueza-enriquecimiento, y por consiguiente de desigualdad y empobrecimiento, sobre todo cuando aparece actuando como mecanismo dominante de toda la regulación social; es por consiguiente en la sociedad de mercado (sociedad transformada en mercado) que el enriquecimiento y las desigualdades muestran su carácter ilimitado: sus dependencias, dominaciones, apropiaciones del hombre por el hombre como si fuera mercancía (cfr. Comelíau, p. 121).

Es en la actual fase de desarrollo financiero del capital, de mercado capitalista, donde la riqueza y el enriquecimiento mercantiles revelan su carácter "ilimitado", que ya Aristóteles había descubierto en el "modo de adquisición mercantil (*krematístico*)"; y al mismo tiempo se pone de manifiesto el poder así mismo ilimitado inherente a la fuerza del enriquecimiento. "Contrariamen-

22 Karl Marx, *El Capital*, t. I, lib. I, cap. I, 1. Siglo XXI, México, 197

te a todos los otros *poderíos*, la riqueza no tiene límite alguno: nada hay en ella que pueda marcar un término, una frontera, completarla: La esencia de la riqueza es la desmesura; ella es la figura misma que adopta la *hybris* en el mundo... La riqueza, *ta chrémata*, se vuelve en el hombre locura, *aphrosunê*²³. Pero es precisamente en la "lógica" irracional de su comportamiento y en su ilimitada dinámica que la riqueza desvela su verdadero alcance político más allá de sus formas económicas. En términos antropológicos, la riqueza-enriquecimiento actual muestra como nunca antes la doble articulación del deseo de poseer, que pasa de poseer las cosas a poseer las personas, al deseo de dominar (y de no ser dominado)²⁴.

La riqueza, o su esencia el enriquecimiento ("malvada *chrematística*", como la llamó Aristóteles), adopta hoy la forma de *crecimiento económico*. Este eufemismo tiende a encubrir el hecho de que "la riqueza de una sociedad sólo existe como riqueza de individuos", y que "sólo mediante el dinero, la riqueza del individuo se efectiviza como riqueza social" (*El Capital*, t. III, lib. 3, 2ª parte, cap. XXXV). Lo cual obliga a recordar una importante distinción entre el *valor*, en cuanto atributo de las cosas y de las mercancías, el cual por consi-

guiente puede ser objeto de intercambio, y la *riqueza* atributo de las personas, la cual lejos de implicar el intercambio lo excluye; y más bien presupone una concurrencia ilimitada entre riquezas, puesto que la riqueza-enriquecimiento de unos más que limitar la de los otros sirve para su acumulación y concentración. Y también a diferencia del valor, el enriquecimiento excluye la distribución, puesto que una riqueza compartida deja de ser riqueza y su distribución contradice la lógica y dinámica de su acumulación. Siendo precisamente tal contradicción fundamental, con otras que se deducen de ella, lo que ha conducido hoy a cuestionar social y políticamente el crecimiento económico y a "reconsiderar la riqueza"²⁵.

El modo de producir riqueza contradice todos los otros modos de *producción*, a los que siempre corresponde un modo propio de *distribución*; la idea de distribución es contraria a la de riqueza, al fundarse ésta en una "agregación de valores de uso" y acumulación. Esta es la principal razón por la cual la generación de riqueza de la economía de mercado no ha podido hacerse sin un profundo detrimento de las relaciones entre los hombres y entre éstos y su mundo²⁶. La otra contradicción de la riqueza, es que no puede ser medida, y no

23 Jean - Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, PUF, Paris, 1962: 81.

24 Mientras que según la teorización de Maquiavelo "el deseo de dominar" se encuentra limitado por "el deseo de no ser dominado", el deseo de posesión de riquezas es, según Aristóteles, ilimitado (*a-peiros*).

25 De la vasta bibliografía reciente sobre la riqueza, algunos títulos son ilustrativos: Dominique Meda, *Qu'est ce que la richesse*, Aubier, Paris, 1999; Patrick Viveret, *Reconsidérer la richesse*, L'Aube, Paris, 2003

26 Thierry Pouch, "Actualité de la richesse, oublie de l'économie politique?", en *Alter démocratie, alter économie*, Revue du MAUSS, n. 26, 2º sem. 2006. Ya Ivan Illich había intuido que la riqueza o valor económico no se acumula más que a condición previa de la devastación de la cultura.

sólo en cuanto es considerada como una agregación de valores de uso (según sostenía ya Ricardo), sino debido a su constitutiva capacidad de acumulación²⁷.

A la economía financiera de la sociedad de mercado se debe que “el valor se haya vuelto presa de la riqueza”. Mientras que para el capital productivo las ganancias bajo la forma de *plusvalía* están limitadas por las condiciones de explotación de la fuerza de trabajo, para el capital financiero los beneficios bajo la forma de *tasas de interés*, de valor del dinero, no tienen límite. Por esto mismo la “*dominación financiera*” en el mundo actual parece tan anónima, tan invisible y tan incruenta su violencia. La “*hegemonía de las finanzas*”, que es el reino de la riqueza y comporta una creciente *financiarización* de la economía y de la sociedad, introduce en ambas “un proceso creciente de posesión de unas (riquezas) por otras”²⁸. Despejando así también la lógica interna de una concentración y acumulación, que sólo es posible por una equivalente dominación y despojo no sólo de los más fuertes o ricos sobre los menos fuertes y menos ricos, sino también a costa de quienes poseyendo más o menos recursos no son capaces de acumulación y concentración. Según esto, propiamente, la riqueza no en su acepción material de *acopio* sino en cuanto acumulación y

enriquecimiento ilimitados es un fenómeno reciente, hecho posible por el mercado capitalista y financiero.

De hecho, la lógica y funcionamiento de las finanzas no hacen más que expresar en términos y procesos económicos la concentración y acumulación de riqueza, al “financiar la economía primera función de las finanzas... los beneficios en vez de quedar en las empresas encuentran su autonomía al ser transferidos a quienes detentan fondos, accionistas o acreedores, individuos o empresas de la manera más eficiente” (no para las empresas sino para el capital financiero); de manera que “tasas de interés elevadas y grandes dividendos son los factores del progreso”²⁹. El carácter esencialmente no distributivo de la acumulación y concentración del capital financiero consiste en que “Los beneficios distribuidos bajo la forma de intereses y dividendos no refluyen hacia el sector no-financiero para concurrir en las inversiones” (ibid.).

Estrechamente relacionada con la contradicción que supone una acumulación *ilimitada* de riqueza hay que considerar otra aparente paradoja: que dicha concentración y acumulación no tengan objeto ni objetivo, ni un *para qué*. Esta “mayor multiplicación posible de riquezas, sin plantear la utilidad más o menos grande que tomen estas riquezas según lleguen a ser consumidas”³⁰,

27 Alain Beraud, “Richesse et valeur: la contribution des économistes français du début du XIX siècle” en *Economies et Sociétés*, n. 35, août – sept. 2004.

28 Gérard Duménil & Dominique Lévy, *Crise et sortie de la crise. Ordre et désordres néolibéraux*, Actual Marx, PUF, Paris, 2000:150.

29 G. Duménil & D. Lévy, 2000: 255ss.

30 Michel Kail, “Richesse, valeur, puissance”, en *Revue du MAUSS*, n. 26, 2^o semestre 2005.

no hace más que desvelar la profunda naturaleza no-económica de la riqueza y sus extremos alcances políticos. Que la ilimitada acumulación de riqueza no tenga un objeto, finalidad y función no quiere decir que la desigualdad generada con su capacidad de dependencias, sometimiento y dominación no tenga un objeto y objetivo. En este sentido la *nueva riqueza*, su ilimitada concentración y acumulación, se muestra más bien anti-económica, y ya Adam Smith suponía que el mismo desarrollo del bienestar podría correr un serio riesgo, al subordinarse al crecimiento de riquezas.

Consecuencia de estos planteamientos es que la sociedad de mercado capitalista impone la creencia de que es la riqueza de los individuos la que hace la riqueza social; lo cual vendría a contradecir la moral del liberalismo clásico, según la cual "la riqueza de una sociedad es la pobreza de los individuos (Smith), para promover más bien lo contrario: la riqueza de los individuos y la pobreza social. Por esta misma razón el PIB (producto interno bruto de la sociedad), antes convergente con los otros indicadores del bienestar social, tiende a volverse cada vez más divergente, y hasta contradictorio respecto de aquellos³¹. O lo que traducido en otra formulación, "sin (creciente) desigualdad no hay crecimiento económico"³².

Economía política de la riqueza y la desigualdad

El liberalismo primero y el neoliberalismo después incurren en una doble falacia, al reducir la desigualdad (a la pobreza) al orden exclusivamente económico, y al despolitizar la economía política, despojándola de su condición de ciencia (social) para hacer de ella una ideología y una técnica administrativa del capital y del mercado. Este fenómeno con todas sus implicaciones teóricas y epistemológicas tiene consecuencias sociales, en la medida que afecta las representaciones sociales sobre la desigualdad y también políticas, ya que determina la forma de tratar e intervenir la problemática de la desigualdad. Nada más sintomático de esto, que ya se comience a asociar el fin de la economía política a la actualidad de la riqueza³³.

Pero lo más singular de este problema es que incluso los pensadores más anti-neoliberales, con las posiciones más igualitaristas y redistribucionistas, parecen incapaces de esperar el economismo investido en la idea de desigualdad, y por ello mismo no pueden entender la naturaleza de relaciones sociales y políticas que la desigualdad presupone y genera. Consecuencia del desconocimiento de la verdadera naturaleza de la desigualdad, toda esta corriente de la inteligencia incluso más socialista,

31 Hoy cabe hablar de un PIB que se vuelve BIP (barómetro de las inequidades y de la pobreza). Cfr. Patrick Viveret, "Au - delà de la richesse monétaire", en *Revue du MAUSS*, n. 26, 2º semestre 2005.

32 Cfr. J. Sánchez Parga, "Sin (creciente) desigualdad no hay crecimiento económico", en *Socialismo y Participación*, n. 99, marzo 2005.

33 Nos referimos al texto ya citado de Thierry Pouch, 2005.

queda entrampada en políticas, propuestas y recetas redistribucionistas, igualitaristas, justicialistas, solidaristas, ético-moralistas y más actualmente *derecho-humanistas*; todas ellas lejos de afectar el fondo del problema de la desigualdad contribuyen más bien a su confuso encubrimiento.

No se podría encontrar un pensamiento más representativo y valioso de estas posiciones que el de Amartya Sen, quien comienza su obra ya clásica con un equivocado planteamiento: "Equality of What?"³⁴. Su cuestión no se refiere a la desigualdad, sino a las "diferencias en qué". Pero la verdadera cuestión no son los contenidos de la igualdad o desigualdad, en qué son desiguales personas y grupos (dependencia, dominio), sino la relación que presuponen y las sucesivas formas de relaciones que generan. Al plantearse "¿desigualdad en qué?", la diversidad de posiciones y de enfoques conducen a los más dispares tratamientos: igualdad en la libertad, en la justicia (Rawls), en los "primary goods", igualdad de recursos o tratamiento (Dworking), "igualdad económica" (Th. Nagel), legal y política (Buchanan); de aquí surgirán las ramificaciones de utilitaristas, igualitaristas o justicialistas, redistribucionistas, moralistas... Y finalmente se termina concluyendo que "la pluralidad de variables en las que podemos focalizarnos para evaluar la desigualdad interpersonal hace necesario encarar, a un nivel muy elemental, la

difícil decisión respecto de la perspectiva a adoptar" (Sen, p.20). No se dejan de pensar las desigualdades más que en términos de *diferencias*. "El triunfo de un libro tan abstruso y poco plausible" (A.Caille) como *La teoría de la justicia* de Rawls se debe precisamente al denodado esfuerzo por judicializar y moralizar la desigualdad a costa de su despolitización. Quizas respecto de ningún otro fenómeno como la desigualdad se ha economizado tanto la política para terminar disolviéndola en la economía.

Todas la especulaciones sobre la desigualdad en base a "oportunidades", "ingresos", "bienes primarios", "libertad para proseguir nuestros fines", sobre que "la desigualdad en un ámbito conduce frecuentemente a la desigualdad en otros ámbitos (Sen, p.87), no hacen más que sortear el problema de fondo. Y esto mismo induce al malentendido de "las demandas de igualdad en diferentes ámbitos no coinciden entre sí precisamente a causas de la diversidad de los seres humanos" (Sen, p.129). De nuevo se sigue replanteando mal la cuestión, ya que la "diversidad entre los seres humanos" puede afectar las diferencias entre lo que unos y otros son, tienen o quieren; como si la desigualdad se redujera a las diferencias entre lo que se tiene e incluso entre lo que unos y otros quieren ser. Pero como la desigualdad se refiere a desiguales condiciones y relaciones en el acceso a la propiedad, en

34 Resulta muy curioso que Amartya Sen, en la obra que más precisamente se centra en el fenómeno de la desigualdad (*Inequality Reexamined*, Clarendon Press, London, 1992), no tenga ninguna referencia a Rousseau y a su *El origen de la desigualdad*. Y nada tiene de extraño que esta obra de Rousseau haya quedado olvidada dentro de la abundante bibliografía actual sobre el tema de la desigualdad.

la dependencia, sometimiento y dominación, todos los hombres por muy diversos que sean se encuentran igualmente afectados por estas relaciones de desigualdad entre ellos.

Lo que sí condiciona la desigualdad y el progreso de la desigualdad y las formas que la desigualdad adopta, son los diversos modelos de sociedad. Es obvio que en la antigua democracia ateniense las libertades políticas y ciudadanas, fundaban y condicionaban todas las otras igualdades, así como definían los límites de la desigualdad, tanto como las diferencias económicas³⁵. En una sociedad capitalista, y en particular en una *sociedad de mercado* como la actual, son las relaciones económicas entre los hombres y sus relaciones con el mercado, las que determinan las desigualdades fundamentales, condicionando así todas las demás igualdades y desigualdades.

El *distribucionismo* supone resolver el problema de las diferencias económicas no de la desigualdad, quitando a los que poseen para dar a los que no poseen, sin afectar las causas que provocan tales diferencias; como si la distribución al interior de la "desigualdad económica y desigualdad de ingresos" impidieran a las fuerzas que generan tal

desigualdad impedir o limitar tal redistribución³⁶. No se trata de limitar la riqueza ni siquiera el enriquecimiento sino la capacidad y el poder de enriquecerse³⁷. La ideología distribucionista refleja como ninguna otra la confusión entre diferencias (económicas) y desigualdad.

El problema de la desigualdad antes de ser "interpersonal", entre quienes tienen y no tienen, es un problema de sociedad, de dependencias, sometimientos y dominación a su interior. Mientras que expresa o implícitamente se suponga que la desigualdad es resultado de una simple comparación entre quienes tienen y no tienen, y no se reconoce la relación más fundamental, sobre la cual se basa esta diferencia entre propietarios y no-propietarios, no se entenderá qué es realmente la desigualdad y lo que significa no ya en términos económicos sino políticos y sociales.

Los *igualitaristas*, en razón de un principio de justicia social, pero también de que "equality in property and equality in social relations are assumed together", desplazan la problemática del ámbito más económico de la redistribución al campo de la libertad, considerando que quienes son igualmente libres, deberían ser libres en todos los otros ámbitos o aspectos de la

35 En la antigua Atenas la "igualdad en la palabra" (*isagoría*), fundamento de la ciudadanía y del ejercicio político de la democracia, constituía la matriz de todas las demás igualdades.

36 En su obra más reciente (*Un nouveau modèle économique. Développement, Justice, Liberté*, Ed. Odile Jacob, Paris, 2000:111) Amartya Sen mantiene sus posiciones distribucionistas, matizadas de igualitarismo y justicialismo ético.

37 Analizando las políticas fiscales de la república de Florencia en el siglo XV, Maquiavelo considera que sólo limitando la riqueza privada se frenaba la ambición política de la clase dirigente, impidiendo su mayor poderío; más allá de sus aspectos distributivos el tributo tenía la finalidad de "regular la tiranía de los poderosos" (*Discursos*, IV, 14).

condición humana y de la existencia social³⁸. De hecho la crisis liberal se encontrará marcada por “una racionalización de la inequidad injustificada”, efecto del contexto socio-económico y del pensamiento socialista del siglo XIX. Sin embargo una tenaz y profunda dislocación tiende a separar, de un lado la dimensión jurídica de la igualdad de libertad y derechos, y de otro lado la creciente desigualdad en la distribución de bienes y propiedades, desconociendo no sólo la contradictoria correspondencia existente entre tal igualdad y tal desigualdad, sino sobre todo las relaciones sociales que las atraviesan³⁹.

Es obvio que la libertad constituye un elemento fundamental de la igualdad y la desigualdad, en la medida que define las relaciones entre hombres libres; y no otro en el fondo es el *origen de la desigualdad* según el mismo Rousseau, al fundarse en la *propiedad originaria*, cuya legitimación por la ley y el derecho supone un ejercicio político de dependencia (de propietarios sobre no-propietarios), y por consiguiente genera ya *originariamente* formas de dominación. En este sentido la libertad no es un mero “campo de aplicación de la igualdad” ni tampoco un “possible patterns

of distribution of liberty”, como si la libertad pudiera distribuirse como los bienes y los ingresos, ser objeto de nivelación, ocultando su verdadera naturaleza de relación social: ser libre *de*, a fin de ser libre *para*.

La corriente más actual asociada a la *economía moral* o *economía ética*, disuelve el problema de la riqueza y la desigualdad en el de la pobreza, recurriendo a los *derechos humanos*, para tratar de intervenir en el fenómeno. Este nuevo enfoque de los *derechos humanos* representa un signo muy visible del progresivo olvido de una economía política de la desigualdad. Enunciados como “el pauperismo no cesará hasta el día en que la pobreza será reconocida como una violación a los derechos humanos y por tal razón abolida” (Sané, p. 304), suponen que la pobreza y la desigualdad pueden quedar abolidas por un decreto o una declaración. Al recurrir a los DDHH no se hace más que reforzar una idea de desigualdad reducida a la problemática ético moral del pauperismo, y a la injusticia que supone una concentración de riqueza, pasando por alto la devastación social que la desigualdad provoca y el totalitarismo político consuma⁴⁰.

38 Sanford A. Lakoff, *Equality in Political Philosophy*, Harvard, University Press, Cambridge Massachusetts, 1964:19.

39 “De un lado la igualdad en la atribución de los derechos es proclamada, mientras que del otro la desigualdad creciente en la distribución de bienes perdura y es mantenida por políticas económicas y sociales injustas” (Pierre Sané, “La pauvreté, nouvelle frontière de la lutte pour les droits de l’homme”, *Revue Internationale des Sciences Sociales*, n. 180, juin 2004: 305).

40 La abundante bibliografía actual relacionando DDHH y desigualdad es muy sintomática de cómo los derechos humanos se han convertido en el último y casi desesperado recurso para tratar los más graves problemas del mundo moderno. Cfr. Geneviève Koubi, “La pauvreté comme violation des droits humains”; Ernest – Marie Mbonda “La pauvreté comme violation des droits humaines: vers un droit à la non pauvreté”; Chr. Arnsperger, “Pauvreté et droits humains: la question de la discrimination économi-

En otras palabras, lo que la abundante literatura sobre DDHH no trata es cómo y por qué éstos serían ya violados en el mismo progreso de la desigualdad, en la formación de las nuevas formas de desigualdad, por las prácticas de dependencia, sometimientos, dominación y explotación que hoy presuponen la riqueza y el empobrecimiento. Lo que traducido en términos de economía política significa que “sin creciente desigualdad no hay posible crecimiento económico”. Algo muy distinto a considerar que la pobreza y la desigualdad sean consecuencias, y no más bien la causa y condición de posibilidad del enriquecimiento en la sociedad actual. También al respecto hay que insistir en que no se trata de hacer menos pobres a los pobres, reduciendo la riqueza de los ricos, si éstos pueden enriquecerse de nuevo con mayor fuerza para reproducir la desigualdad; la desigualdad sólo podría ser un principio fundamental de “un nuevo orden social”, que impidiera que las desigualdades económicas causaran otras formas de desigualdad⁴¹.

Tal recurso a los DDHH olvida sobre todo que fue el derecho fundado en un poder, lo que legitimó la propiedad originaria, origen de la desigualdad, y por consiguiente no se reconoce que sólo sobre un poder político mucho mayor se podrían impedir hoy las actuales desigualdades en el mundo. Pero la con-

tradición es más grave, cuando se ignora que las actuales fuerzas económicas y poderes políticos, que hacen posible el nuevo régimen de concentración de riqueza y acumulación de desigualdades, nunca garantizarán los DDHH. Porque precisamente son esas fuerzas económicas y esos poderes políticos, los que hoy limitan los más elementales derechos civiles y transgreden lo más fundamental del derecho internacional, y los que en definitiva hacen posible la mayor inequidad, causa del creciente enriquecimiento. En definitiva tanto igualitaristas como distribucionistas se basan sobre una normativa ético-legal tan contingente como ineficaz, cuando sólo una normativa socio-económica y política podría limitar las desigualdades. En este sentido, en lugar de insistir en los *modos de (re)distribución* de la riqueza y el poder hay que tener en cuenta más bien en los *modos de producir riqueza y poder* en un determinado modelo de sociedad, ya que son éstos los que determinan las relaciones de desigualdad en una sociedad.

Finalmente una corriente de pensamiento supuestamente económico ha contribuido a confundir de manera muy particular el fenómeno de la desigualdad. El doble efecto ideológico de encubrimiento y compensación que el neoliberalismo y la sociedad de mercado ejercen sobre la actual problemática de

que systématique avec quelques propositions pratiques de réforme”; Keith Cowdong & Martin van Hees, “La pauvreté à la lumière de la contingence locale des droits universels”; Kaus M. Leisinger, “Sortir de la pauvreté et respecter les droits de l’homme: dix points que méritent d’être pris au sérieux”; Alfredo Sfeir-Younis, “La violation des droits humains comme déterminant de la pauvreté”, *Revue Internationale des Sciences Sociales*, n. 180, juin 2004.

41 Cfr. Alexis de Tocqueville, *The Old Regimen and the French Revolution*, t. 7

la desigualdad en el mundo ha sido posible gracias a una transformación de la *economía política* en cuanto ciencia social en una *economía aplicada* en cuanto ciencia supuestamente exacta, pero también a la aparición y desarrollo de las *economías éticas* o *economías solidarias*, como si lo ético y solidario fuera capaz de compensar la desaparición de lo socio-político en la economía. Desde Rousseau, pasando por los clásicos (Ricardo y Stuart Mill), hasta Marx y Weber, la economía fue siempre *economía política*, y aun hoy son muchos los autores que se resisten a tratar la economía sino en cuanto ciencia política⁴². Por el contrario para el neoliberalismo y el capitalismo de mercado, como *todo lo real es económico y todo lo económico es real* (parafraseando a Hegel), la economía se convierte en una ciencia exacta y aplicada, de tal manera que si la realidad no corresponde a sus postulados, a sus teoremas y regulaciones, lo que hay que cambiar es la realidad y para eso están las *políticas económicas* (sin *economía política*): transformar económicamente la realidad.

De hecho, la economía política (y social) no ha dejado de ser política, porque se ha vuelto ciencia exacta y aplicada sino más bien porque simultáneamente ha contribuido junto con el capital y el mercado a la "devastación" de

todo lo político y lo social; a la vez que transformaba la misma racionalidad humana (*homo rationalis*) en racionalidad económica (*homo oeconomicus*). Todo esto explica el reduccionismo económico, al que ha quedado así mismo reducido el problema de la desigualdad, a la vez que despojado de sus implicaciones socio-políticas.

Consecuencia de esto serán las "incitaciones morales", "compromisos éticos" o "patriotismos solidarios" producto de una vasta y creciente ola de *economías éticas* o *economías solidarias*. Aunque bajo el proyecto o programa de una *economía solidaria* haya posiciones socialistas (Francia) o marxistas (Am. Lat.) o comunitaristas (Quebec), y en general siempre progresistas, en el fondo "aparece como una manera ofrecida al capitalismo para tratar al mejor costo la cuestión social"⁴³. A este equívoco se añade una confusión de economías socialistas, informales o mixtas. Para Caillé en una sociedad de mercado "una economía no puede ser solidaria más que si deja de ser económica" (p. 228). A partir del momento que un sistema económico se hace monetario deja de ser solidario, ya que la economía de mercado impone que algo sea común o compartido e impone el imperativo de privatización de toda propiedad común. En la economía sólo puede haber soli-

42 En su última obra Susan Strange advertía a sus colegas "el riesgo de prescindir de su concepción sobre la relación entre la política y la economía" (*La retirada del Estado. Quien gobierna el mundo*, Icaria / Intermon, Oxfam, Barcelona, 2001: 299).

43 Alain Caillé, "Sur les concepts d'économie en général et d'économie solidaire en particulier", *Revue du MAUSS*, "Alter-démocratie, alter-économie", n. 26, 2º semestre 2005. Una posición todavía más radical contra la economía solidaria presenta en la misma publicación Serge Latouche, "L'oxymore de l'économie solidaire".

daridad, en la medida que interviene un principio y regulación socio-políticos. La única manera real de hacer solidaria una economía consiste en reinscribirla en lo social y lo político, y someter al gobierno y regulación de la política tanto a la propiedad como la acumulación y también los intercambios mercantiles; es decir limitando sus desigualdades. En conclusión la *economía solidaria*, al ser una mala sustitución de la *economía política*, se puede convertir en la buena conciencia del mercado capitalista, al permitir encubrir las dimensiones económicas, políticas y humanas de sus desigualdades.

Violencia y luchas de la desigualdad

El carácter esencialmente relacional de la desigualdad aparece precisamente cuando se descubre su directa asociación con la violencia: mientras que las diferencias económicas, en cuanto simples comparaciones entre individuos, grupos sociales o pueblos, no comportan en sí mismas ninguna violencia, la desigualdad se funda ya en una cierta forma de violencia y genera violencias, que van de la dependencia social y dominación política hasta la posesión de unas personas y grupos por otros, desposeídos de su condición de personas y

sujetos (de derechos)⁴⁴. Hay que destacar además que la violencia fue siempre una de las figuras de la economía, desde la forma del botín y la esclavitud hasta las variaciones indirectas de la explotación de la fuerza de trabajo o de los mismos cuerpos. De ahí que a las desigualdades propias de cada modelo de sociedad correspondan modalidades de coerción, explotación y dominio diferentes y más o menos explícitas⁴⁵.

Desde Aristóteles hasta Rousseau, pasando por un pacifista como Spinoza, toda una tradición del pensamiento político consideró siempre no sólo mejores los conflictos y las luchas con libertad que el orden y la paz sin ella; e incluso Maquiavelo sostenía la necesidad de los conflictos y las luchas, para mejorar la igualdad y las mismas instituciones republicanas⁴⁶. Hay sin embargo al interior de los conflictos una forma de lucha destructora de la sociedad, y que es precisamente la provocada por las desigualdades: "las luchas a causa de la desigualdad en las propiedades y en la política"⁴⁷; si los motivos pueden ser económicos las razones son políticas: "siempre las luchas por la desigualdad se deben a que las clases desiguales no participan en el poder de igual manera" (V, i, 1301b 27ss)⁴⁸. En la democracia ateniense "los hombres que poseían un

44 Cfr. P. Iadicola & A. Shupe, *Violence, Inequality and Human Freedom*, Rowman & Littlefield, New York, 2003.

45 Cfr. A. Wertheimer, *Exploitation*, Princeton University Press, Princeton, 1996; J. Harvey, *Civilized Oppression*, Rowman and Littlefield, Lanham, 1996.

46 Para Maquiavelo (*Discorsi*, I, 4) todas las buenas leyes e instituciones republicanas tuvieron en Roma su origen en los conflictos (*tumulti*).

47 Aristóteles, *Política*, II, iv, 1266b 38ss.

48 Para Aristóteles "la búsqueda de la igualdad es siempre lucha" (*holos gar to ison zêtountes stasiazousin*) (ibid.).

poder extraordinario, ya fuera por su riqueza o popularidad o cualquier otra forma de fuerza política" representaban una amenaza contra la sociedad y eran por ello despojados de su condición de ciudadanos y expulsados de la *ciudad* (*ostracismo*). La desigualdad nunca consiste en sólo relaciones económicas sino también en relaciones políticas de dominio; y nunca se plantea en términos de justicia equitativa o redistributiva entre quienes tienen y quienes carecen, sino como una amenaza contra la sociedad y el Estado.

La emancipación de una forma de coerción (sociedad feudal) a otra forma más dura (sociedad industrial) revela siempre un agravamiento de la desigualdad en las relaciones sociales⁴⁹. Aunque dicho agravamiento de la dependencia, del sometimiento, explotación y dominación lejos de establecerse comparando las condiciones entre épocas ha de comprenderse comparando las relaciones de desigualdad; en otras palabras la mayor o peor desigualdad aparece no tanto comparando la condición del siervo y la del proletario sino el sistema de relaciones feudales o serviles con las del proletariado industrial. Esto mismo explicará además no sólo las intensidades sino también la forma de luchas propia de la desigualdad.

En contra de quienes sostienen que hay siempre una "lucha por la igualdad" (*demand for equality*), se precisa distinguir el estado de las luchas en socieda-

des relativamente igualitarias, como la antigua democracia ateniense, donde las diferencias económicas no acarrearían necesariamente desigualdades sociales y políticas, es decir dependencias, sometimientos y dominaciones. En una sociedad predominantemente igualitaria los conflictos y las luchas serán predominantemente reivindicativos, en demanda por una mayor participación en las propiedades de la sociedad; tales luchas sociales son propias del modelo de sociedad descrito por Rousseau como primera fase de desarrollo de las desigualdades, las cuales sólo dividen la sociedad en razón de las propiedades, o sea de las dependencias. Mientras que en sociedades atravesadas por una creciente desigualdad, las luchas y conflictos dejan de ser reivindicativos, en demanda por mayor participación, para volverse conflictos de protesta y luchas de resistencia contra el incremento de las desigualdades (*protest again inequality*). Esta transformación del conflicto, el paso al *ciclo político de la protesta*, correspondería a una fase de progresión de la inequidad, cuando las desigualdades de dependencia en relación a la propiedad dan lugar a relaciones de sometimiento y dominación⁵⁰.

Aunque ya en su fase o forma originaria la privatización de la propiedad constituye una forma de apropiación y en cierto modo también de exclusión de las propiedades, y por consiguiente ya los conflictos y luchas combinan la rei-

49 Cfr. Herbert Spencer, *Social Statics. Together with The Man versus the State*, New York, 1892)

50 Para un estudio más elaborado sobre la transformación de una forma de conflicto y de luchas sociales al nuevo ciclo político de la resistencia y la protesta, cfr. J. Sánchez Parga, "Del conflicto social al ciclo político de la protesta", *Ecuador Debate*, n. 64, abril 2005.

vindicación con la protesta, sin embargo cabe distinguir un ciclo del conflicto y de las luchas, donde predominan las reivindicaciones y demandas por una mayor participación e igualdad, y el ciclo de las protestas y resistencias contra las exclusiones y los despojos y sobre todo contra las formas extremas de la desigualdad.

Los conflictos y luchas reivindicativas por más participación en las propiedades o riquezas de la sociedad, y que expresan "el deseo de dominar y de no ser dominados" (Maquiavelo), únicamente pueden tener lugar donde la desigualdad social lejos de impedir permite tales luchas y conflictos, ya que no ha logrado todavía imponer una suficiente dependencia y definitivo sometimiento⁵¹. Cuando, por el contrario, las desigualdades se traducen en un sistema de dependencias y sometimientos, surgen con violencia las protestas y resistencias contra tal desigualdad y dominación. Mientras que los conflictos reivindicativos son "la principal causa de mantener la libertad" (I, 4), las luchas protestatarias y de resistencia constituyen una reacción no ya contra la imposibilidad de mayor participación, sino contra la exclusión de toda participación y contra el mismo despojo de las libertades. En esta división interna y en esta específica

forma de lucha se manifiesta la inequidad de una sociedad⁵².

La violencia de las protestas y resistencias sólo se explican en razón de la violencia previa inherente a las mismas relaciones de desigualdad y a la fuerza de sus coerciones en las dependencias y sometimientos que genera; y resultan siempre más encarnizadas que cualquier otra forma de luchas. Sólo porque la desigualdad es vivida y resentida como un despojo y una agresión, se entiende que las protestas y resistencias puedan radicalizarse en violencias destructoras y terroristas. Clausewitz destaca y reitera que son siempre los débiles en sus reacciones defensivas, quienes entablan las guerras, cuando son agredidos y que por ello han de estar siempre más armados y dispuestos a contratacar⁵³. En este sentido nada revela mejor la agresión y despojo que implica toda relación de desigualdad que las violentas resistencias y protestas que provoca.

Si la protesta y las resistencias por medio de todas las fuerzas y violencias disponibles parece la lucha correspondiente a la exclusión y despojo (empobrecimiento), que adopta la desigualdad en un mundo como el actual, sería necesario considerar también la "lucha por el reconocimiento" (*Kampf um Anerkennung*), que para Hegel repre-

51 N. Maquiavelo, *Discorsi*, I, 40.

52 Maquiavelo señalaba que la violencia defensiva era mucho más feroz que la ofensiva: "cuán obstinados eran en la defensa de su libertad" (*Discorsi*, I, 3); "i popoli mordano piu fieramente poi ch' egli hanno recuperato la libertà" (I, 28).

53 "La transición a una respuesta es la tendencia natural de la defensa... El coronamiento de la defensa es la rápida y violenta transición al ataque, la respuesta fulgurante de la espada vengadora... La guerra responde más a los designios de la defensa que a los del agresor... En otros términos son los débiles, quienes necesitan defenderse, los que deberían estar preparados para no dejarse sorprender" (Claus von Clausewitz, *De la guerra*, VI, cap. V).

senta el principio pero también el culmen de su ética⁵⁴. Lo que por otra parte aparece estrechamente relacionado con esa fase y forma terminal de la desigualdad según Rousseau.

Hoy, de manera más o menos implícita, se suele recurrir a este principio-programa hegeliano, para interpretar e ilustrar toda una corriente identitaria (de fueros identitarios), que lucha por el reconocimiento de sus identidades en sus más particulares diferencias (étnicas, sexuales, culturales, regionales, religiosas, etc.). Sin embargo esta búsqueda (consumo) más o menos egoísta y narcisista de pequeñas identidades ("narcisismo de las pequeñas diferencias" decía Freud) no hace más que encubrir y compensar el despojo de la más profunda, radical y también universal identidad del hombre en el mundo actual: su condición personal o de sujeto. Ya que en su forma extrema, o fase terminal de su progreso, la desigualdad impone la relación de *amo* – *esclavo*, según la cual el ser humano (de hecho y de derecho) quedaría alienado de su condición de sujeto y de persona, para convertirse en objeto, propiedad y mercancía. Sin quedar abolidas las otras relaciones generadas por la desigualdad, la explotación, el sometimiento y dominación son

transcendidas por una nueva forma, cuando las relaciones sociales entre personas son subsumidas por las relaciones con las cosas, bajo la forma de mercancías. Es este *des-re-conocimiento* de la condición o identidad humana de sujetos y personas, lo que en la sociedad actual representa la máxima alienación, y lo que dará lugar a los peores maltratos, haciendo a los hombres extremadamente explotables o absolutamente desechables, mutuamente consumibles.

Esta deshumanización o *desnaturalización* del hombre convertido en esclavo-mercancía es susceptible de otra lectura: su *desocialización*. "La cuestión de las desigualdades disimula un problema más sordo, la desocialización de un número creciente de personas"⁵⁵. La violencia de esta contradicción consiste en que, sin dejar de estar plenamente integrado a la sociedad (mercado), un número cada vez mayor de personas y grupos sociales se encuentra excluido de dicha sociedad (mercado). Lo cual explica que las violencias de las desigualdades repercutan contra la misma sociedad⁵⁶. Así aparece como sólo la sociedad de mercado articula el sentido de varios fenómenos en estrecha correspondencia: desocialización, ruptura ab-

54 Nada más significativo que Hegel haya tomado de Hobbes la idea de "lucha" (*Kampf*) y la de "reconocimiento" (*Anerkennung*) de Fichte para elaborar su idea. Cfr. Ludwig Siep, "Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften", en *Hegel-Studien*, Bd. 9, 1974; Andreas Wildt, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, 1982. Esta temática hegeliana ha sido ampliamente desarrollada en una perspectiva muy actual por Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003.

55 Jean Bensaïd, D. Cohen, E. Maurin, O. Mongin, "Les nouvelles inégalités", *Esprit*, n. 302, février 2004.

56 J. Bensaïd et al. (2004) ilustran este fenómeno por la creciente "*des-pertenencia*" a una clase social, que en Francia habría pasado del 41% en 1975 al 18% en 1990, y podría estar actualmente por debajo del 10%.

solta de vínculos sociales, en la relación *amo-esclavo*, transformación del hombre propiedad en mercancía.

Lo que en definitiva y en el fondo de todas las protestas y resistencias se pelea hoy en el mundo es este *re-conocimiento* de la condición humana, amenazada por la desigualdad; y lo que a lo largo y ancho de sus más diversas declaraciones los Derechos Humanos exigen aun sin explicitarlo o sin saberlo, es precisamente el reconocimiento de la condición humana de tantos hombres masivamente reducidos a la condición de mercancía o de víctimas de cualquier forma de exterminio. Debiéndose también luchar por reconocer cómo y por qué la causa de todos estos fenómenos es la desigualdad.

Totalitarismo y desigualdad

Aunque no haya una aparente relación o correspondencia entre desigualdad y totalitarismo, son varios los factores y razones que explican y justifican la lógica y la fuerza de su recíproca articulación en el nuevo orden global del mundo. En primer lugar, no hay cómo desconocer la penetración del poder político en el proceso de apropiación originaria, principio de la desigualdad, si se tiene en cuenta que su legitimación por la ley y el derecho tiene como fundamento último el poder político. Y en el mismo progreso histórico de la desigualdad, las interpenetraciones de las fuerzas económicas y de los poderes políticos tratan siempre de encubrirse

mutuamente, a la vez que manifiestan, sus distintas y sucesivas morfologías. Pero como las fuerzas del enriquecimiento son ilimitadas, a diferencia de los límites del poder político, aquellas terminarán por atravesar y dominar las fuerzas políticas, a la vez que les imprimen un poder totalitario.

La violencia generada por la desigualdad al interior de un sistema totalitario como el actual no es una violencia, que se ejerce por formas personales de dominación sino por medio de una necesidad operativa, y que por ello no puede ser imputada a ninguna persona particular. La violencia opera así como una suerte de campo de gravitación global, y que es sufrida con mayor o menor crueldad dependiendo de la debilidad de las personas y grupos, países o continentes insertos en dicho campo de fuerzas globales. De ahí también que todas las violencias aparezcan hoy ejercidas por factores y por medios económicos con consecuencias económicas.

Así se entiende que el totalitarismo aparezca como una forma política pervertida por una abusiva extensión de la economía, proyectada por el movimiento violento del mercado, fuera de su lugar natural⁵⁷. En otras palabras, cuando la desigualdad se funda sobre la acumulación y concentración de riqueza, ésta deja de ser "eco-nómica" (*oiko-nomika*), se independiza y universaliza fuera de todo control político, dando lugar a una nueva forma de poder: el totalitarismo⁵⁸. Que el *progreso de la desigual-*

57 Cfr. Pierre Lantz, *Valeur et richesse. Aux marges de l'économie politique*, Anthropos, Paris, 1977.

58 Cfr. Francois Fourquet, *Richesse et puissance. Une généalogie de la valeur (XVI-XVIII siècles)*, La Découverte, Paris, 1989/2002.

dad concluye y desemboca en el totalitarismo es un hecho que puede fundamentarse en un doble principio antropológico y económico. De un lado, el deseo de poseer (Aristóteles), que vinculado al “deseo de dominar y de no ser dominado” (Maquiavelo), se convierte en un deseo sin límite, y de otro lado, la misma lógica y fuerza del mercado monetario, también ilimitado en sus beneficios, el cual “impedirá al modo de producción capitalista conservar su capital sin su crecimiento, y no poder continuar manteniéndolo a menos de su acumulación progresiva”⁵⁹. Y al respecto resulta muy significativo, que en una nota Marx añade que el deseo de dominar es uno de los móviles de la *auri sacra fames* (sagrado apetito de riqueza).

Según Rousseau el *progreso de la desigualdad* concluye dando lugar no a un fenómeno económico, ya que las diferencias entre el enriquecimiento y el empobrecimiento serían ilimitadas, sino político; un poder absoluto y a la vez ilegítimo, ya que es destructor de toda legalidad y de todo derecho: el totalitarismo. “Constitutivo de la naturaleza misma de los regímenes totalitarios es reivindicar un poder sin límites”; y consecuencia de ello “su desafío de todas las leyes positivas, comprendidas las suyas propias, implica que la política autoritaria piensa poder prescindir de todo *consensus iuris*, sin por ello resignarse a la ausencia de leyes, a la arbitrariedad y el miedo que caracteriza el estado de ti-

ranía”⁶⁰. Si no fueran suficientes las razones intrínsecas ya expuestas, que vinculan desigualdad y totalitarismo, una relectura de la obra de Hannah Arendt se revela muy convincente no tanto de la actualidad del totalitarismo sino de la nueva forma que adopta en su estrecha correspondencia con la desigualdad en el mundo.

Quienes pretenden contraponer la democracia a la hipótesis totalitaria en el mundo actual se engañan doblemente. En primer lugar olvidan que ya Tocqueville ante la posible degeneración de *la democracia en América* había intuido las fuerzas y lógicas totalitarias larvadas a su interior: “si el despotismo llega a establecerse en las naciones democráticas de nuestros días, tendrá otras características; más global y más suave, y degradará a los hombres sin atormentarlos... esta suerte de servidumbre, reguñada, dulce y apacible... podría combinarse mejor de lo que se imagina con algunas formas exteriores de libertad”⁶¹.

Lo que hoy se encuentra en formación con el nuevo ordenamiento global del mundo no es tanto un *régimen* (limitado a un determinado Estado nacional) cuanto un *sistema totalitario* de gobierno global del mundo, pero que responde a un *movimiento totalitario*, ya que “una formación totalitaria no permanece en el poder más que el tiempo en que se mantiene en movimiento y moviliza todo lo que la rodea” (Arendt, p.

59 K. Marx, *El Capital*, I, t. III, cap XXIV.

60 Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, Seuil, Paris, 1972.

61 A. Tocqueville, o.c., cap. VI; “a democratic state of society similar to that of the Americas, might offer singular facilities for the establishment of despotism” (ibid.).

27). La transformación de las clases sociales en masas, substituyendo al sistema de partidos, desplazando la fuerza del ejército a la policía (o haciendo policíacas las FFAA), el debilitamiento y degradación del parlamentarismo y el abuso de las libertades y regulaciones democráticas para mejor abolirlas, la deslegitimación de las instituciones políticas; públicas y administrativas, con la apropiación de los aparatos del Estado pero sin confundirse con él...: toda esta fenomenología demuestra el poder devastador del totalitarismo, ya que su dominación no es política sino policial y mental. "El totalitarismo en el poder usa el Estado como fachada" (p. 151)⁶².

El totalitarismo no tiene enemigos, pero sí la necesidad de producirlos: el enemigo no es un adversario, al que se debe vencer sino un culpable al que castigar y eliminar; y con él todas sus relaciones son también culpables, de ahí que familiares, amigos, conocidos o eventuales contactos hayan de ser igualmente castigados y eliminados, en razón de la "culpabilidad por asociación" (p. 46). Lo que no ha dejado repetirse (en la actualidad) con una declaración ya consagrada: *los amigos de mis enemigos son mis enemigos*; lo que se completa con otro postulado de política to-

talitaria: *quien no está con nosotros está contra nosotros*. El totalitarismo no admite neutralidades. El régimen policial instalado por el poder totalitario hace que todo sospechoso sea ya culpable de hacerse sospechoso, y por consiguiente merecedor de castigo. Basta identificar alguien, un grupo de personas, un sector social o un país como enemigos, porque son "malos" (para el poder totalitario y por consiguiente en sí mismo "malos", *eje del mal*), para inmediatamente invocar la legítima defensa y pasar a una guerra de eliminación (cfr. p. 156). Y es que el hecho mismo de invocar el principio de seguridad y la guerra defensiva, convierte en necesarios todos los medios por muy ilegales e ilegítimos que sean.

Este modo de producir enemigos "objetivos" y de convertir sospechosos en culpables permite al totalitarismo establecer un estado de terror, que le proporciona las mejores condiciones para reproducirse y totalitarizarse ilimitadamente. Y cuando ya no necesite de sospechosos culpables ni de enemigos potenciales o intencionales, el poder totalitario encontrará sus víctimas propiciatorias en la masa de "desechables", los cuales podrán convertirse en objeto de cualquier *depuración*⁶³.

62 No se necesita ser demasiado anti-norteamericano y basta haber mantenido cierta información sobre las políticas, programas y medidas del gobierno Bush, para comprobar cómo se verifican todos los análisis del totalitarismo de Arendt: desde el sometimiento y perversión de las leyes, libertades civiles y derecho internacional hasta el régimen concentracionario y policial, pasando por la mentira y el engaño como instituciones gubernamentales. Aunque no hay que creer que el presidente Bush instituye un sistema totalitario en el mundo, sino que es el movimiento totalitario el que instala a Bush en el gobierno de los EEUU. Así se cumple lo que ya Hitler había enunciado: un imperio mundial sobre una base nacional Cfr. Arendt, p. 86, nota pg. 259.

63 "En el mundo totalitario la categoría de sospechosos cubre toda la población entera; todo pensamiento que se desvía de la línea oficial prescrita y siempre cambiante es ya sospechoso, cualquiera que sea el campo de actividad en que se manifiesta" (Arendt, p. 162s).

El régimen concentracionario (los "campos de concentración") no es algo excepcional o episódico en un sistema totalitario. "La creación de campos de concentración, laboratorios espacialmente concebidos para proseguir la experiencia de dominación total" (p. 122) son una metáfora de la sociedad en su conjunto y un mensaje que el totalitarismo envía al resto de la sociedad y del mundo: aunque ni la sociedad ni el mundo hayan sido real y concretamente transformados en campos de concentración, sí son sometidos a una lógica y dinámica concentracionarias: "el espantoso espectáculo de los campos mismos supone proveer la verificación *teórica* de la ideología" totalitaria (p. 173); aparecen como el verdadero modelo de organización de la sociedad y del mundo en su conjunto, y en este sentido "son la verdadera institución central del poder totalitario en materia de organización social" (p. 174)⁶⁴. Más que destinados "a la degradación de los seres humanos" (Arendt) se limitan a demostrar en la práctica dicha degradación; en otras palabras, los hombres no son más que lo que son en un campo de concentración.

La fuerza del totalitarismo se ejerce no sólo sobre los cuerpos de las personas sino también sobre sus inteligencias; de ahí la necesidad totalitaria de

recurrir sistemáticamente al engaño y la mentira. Pero con la particular violencia mental de que las mentiras un día serán desmentidas otro día, meses o pocos años después, y además reconocidas como tales engaños y mentiras. Una vez que la mentira y el engaño ya tuvieron efecto en su momento y para la circunstancia adecuada, poco importa que después se desmienta, ya que el posterior reconocimiento del engaño ya no tendrá la pretendida eficacia que tuvo en su tiempo el engaño. Pero el efecto político más importante de los engaños y desengaños, de las mentiras y los desmentís, es que el totalitarismo borra los límites entre lo verdadero y lo falso, como entre el bien y el mal, y se convierte en un poder superior a ambas categorías éticas e intelectuales, tan capaz de producirlas como de destruirlas⁶⁵. Las principales mentiras totalitarias son mentiras prácticas, que se justifican por la necesidad de una determinada acción, y si la verdad totalitaria consiste en adecuar a la realidad la idea sobre ella, cuando dicha realidad se resiste, más que cambiar las ideas sobre ella se cambiará la realidad. Pero también puede ocurrir lo contrario.

El totalitarismo confunde también sistemáticamente las verdades y mentiras sobre los hechos con "las mentiras ideológicas que son creídas como ver-

64 Absurdo sería suponer que *Guantánamo*, la base militar convertida en campo de concentración, las prisiones clandestinas de la CIA o las cárceles en Irak y Afganistán o las prisiones en Israel nada tienen que ver con los campos de concentración nazis o stalinistas. Responden a la misma *lógica concentracionaria*.

65 "Conviene añadir la terrible y desmoralizadora fascinación debida a lo que mentiras enormes, contraverdades monstruosas, pueden al fin de cuentas ser establecidas como hechos incontestables... a lo que la diferencia entre la verdad y la mentira puede cesar de ser objetiva y volverse simple asunto de poder y de astucia, de presión y de repetición infinitas" (Arendt, p. 59).

dades sagradas e intocables" (p.113); de otro lado, las verdades (o mentiras) del poder totalitario lejos de ser argumentadas o demostradas, pues su demostración supondría una debilidad política, son verdaderas por el poder de la fuerza que las sustenta. Consecuencia de esta suerte de terrorismo mental es que "para tener éxito una mentira debe ser enorme" (p. 175), porque siendo tan increíble no puede no ser verdad. Esta confusión de lo verdadero y lo falso, o la misma supresión de ambas categorías, demuestra que el totalitarismo no es una ideología ni tiene ideología propia alguna, lo que también esto implicaría una debilidad política, pero esencial a la lógica totalitaria es la devastación y supresión de cualquier ideología posible. En lugar de imponer una opinión el totalitarismo comienza por eliminar todas las otras opiniones. Y finalmente como una verdad sólo es verdadera por la fuerza con la que se impone, la propaganda se convierte en el cerebro del sistema totalitario: "por la propaganda hay que ganar las masas" (p.67).

Para concluir la relación entre desigualdades y totalitarismo: cuando Rousseau sostiene que las desigualdades "se harán más sensibles, más permanentes en sus efectos y comenzarán a influir en la misma proporción en los destinos particulares" (o.c., p.174), no se puede dejar de atribuir estos efectos al totalitarismo, que fundan tales desigualdades. En su progreso la desigualdad se establece con la propiedad, después con la ley y el derecho (que legalizan propiedad y desigualdad) y finalmente con un poder legítimo que las legitima (que se legitima legitimándolas); pero cuando

las "nuevas" desigualdades en su progreso extremo se vuelven ilimitadas, y ya no pueden ser legitimadas ni políticamente gobernadas, se opera "el cambio de un poder legítimo en poder arbitrario" (Rousseau) y absoluto, el cual terminará por sustituir y eliminar aquellas instituciones que antes hicieron posible la desigualdad: la propiedad, el derecho y el poder legítimo.

Bibliografía

- ARENDDT, Hannah
1972 *Le système totalitaire*, Seuil, Paris
- ARISTOTELES
1977 *Politica*, (Edic. Biling.)The Lob Classical Library, Harvard University Press, London.
- ARNSPERGER, Chr.
2004 "Pauvreté et droits humains: la question de la discrimination économique systématique avec quelques propositions pratiques de réforme", *Revue Internationale des Sciences Sociales*, n. 180, juin.
- . "Peut-on concilier la solidarité et concurrence?", en A. Leroux & P. Livet, 2006.
- BENSAID, J. COHEN, D. MAURIN, O. MONGIN, P.
2004 "Les nouvelles inégalités", *Esprit*, n. 302, février.
- BERAUD, Alain
2004 "Richesse et valeur: la contribution des économistes français du début du XIX siècle" en *Economies et Sociétés*, n. 35, aout - sept.
- BROWN, Henry P.
1988 *Equalitarianism and the Generation of Inequality*, Clarendon Press, Oxford.
- CAILLE, Alain
2005 "Sur les concepts d'économie en général et d'économie solidaire en particulier", *Ruvue du MAUSS, Alter démocratie, alter économie*, n. 26, 2^o sem.
- CLASTRES, Pierre
1974 *La société contre l'Etat*, Editions de Minuit, Paris.
- CLAUSEWITZ von, Carl
1999 *De la guerre*, Edit, G. Chaliand, Perrin, Paris.

- COMELIAU, Chr.
2000 *Les impasses de la modernité. Critique de la marchandisation du monde*, Seuil, Paris.
- COWNG Keith & van HESS, Martin
2004 "La pauvreté à la lumière de la contingence locale des droits universels", *Revue Internationale des Sciences Sociales*, no. 180, juin.
- CHAUVIER, Stéphane
2006 "Justice distributive et biens communs", en A. Leroux & P. Livet.
- DEMEULENAERE, P.
1996 *Homo oeconomicus. Enquête sur la constitution d'un paradigme*, PUF, Paris.
- DUMENIL, Gérard & LEVY, Dominique
2000 *Crise et sortie de la crise. Ordre et désordres néolibéraux*, Actual Marx, PUF, Paris.
- FLEURBAEY, Marc
2006 "Economie normative et justice social", en A. Leroux & P. Livet.
- FOURQUET, Francois
2002 *Richesse et puissance. Une généalogie de la valeur (XVI-XVIII siècles)*, La Découverte, Paris, 1989.
- GAMEL, Claude
2006 "La justice social en théorie économique: modernité d'un vieux dilemme", en A. Leroux & P. Livet.
- HARVEY, J.
1996 *Civilised Oppression*, Rowman & Littlefield, Lanham.
- HOBBS, Thomas
1989 *Leviathan*, Alianza, Madrid.
- HONNETH, Alex
2003 *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- HOUTART, Fr. & POLET, Fr.
2000 "Cómo se construyen la pobreza y sus discursos", *Ecuador Debate*, n. 51, diciembre.
- IADICOLA, P & SHUIPE, A.
2003 *Violence, Inequality and Human Freedom*, Rowman & Littlefield, New York.
- KEIL, Michel
2005 "Richesse, valeur, puissance" en *Revue du MAUSS*, n. 26, 2^o sem.
- KOLM, Serge Chr.
1986 *Philosophie de l'économie*, Seuil, Paris.
—. "Macrojustice", en A. Leroux & P. Livet, 2006.
- KOUBI, Généviève
2004 "La pauvreté comme violation des droits humains", *Revue Internationale des Sciences Sociales*, n. 180, juin.
- LAKOFF, Sanford A.
1964 *Equality in Political Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge / Massachusetts.
- LANTZ, Pierre
1977 *Valeur et richesse. Au-delà de l'économie politique*, Anthropos, Paris.
- LATOUCHE, Serge
"L'oxymore de l'économie soidaire", *Revue du Mauss*
- LEINSINGER, M.
2004 "Sortir de la pauvreté et respecter les droits de l'homme: dix points que méritent d'être pris au sérieux", *Revue Internationale des Sciences Sociales*, n. 180, juin.
- LEROUX, Alain & LIVET, P.
2006 *Leçons de Philosophie Economique*, t. II, Economica, Paris.
- LEVY-STRAUSS, Claude
1962 *la pensée sauvage*, Plon, Paris.
- MACHIAVELLI, Nicola
1992 *Tutte le Opere*, Edit. ansoni, Firenze.
- MARX, Karl
1978 *El Capital*, Edit. Siglo XXI, México.
- MBONDA, Enest-Marie
2004 "La pauvreté comme violation des droits humains: vers un droit à la non pauvreté", *Revue Internationale des Sciences Sociales*, n. 180, juin.
- MEDA, Dominique
1999 *Qu'est ce que la richesse*, Aubier, Paris.
- OGIEN, Albert
2006 "Sur un antagonisme entre principes de solidarité et d'alterité", en A. Leroux & P. Livet.
- POUCH, Thierry
2006 "Actualité de la richesse, oubli de l'économie politique?" en *Revue du MAUSS*, *Alter démocratie, alter économie*, n. 26, 2^o sem.
- ROUSSEAU, Jean - Jacques
1964 *Sur l'Origine de l'Inégalité. Oeuvres Complètes*, t. III, Pléyade, Paris.
- SAHLINS, Marshall
1980 *Age de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Gallimard, Paris.

SANCHEZ PARGA, J.

- 2000 "Despensar la pobreza desde la exclusión", *Ecuador Debate*, n. 51, diciembre.
—. "Del conflicto social al ciclo político de la protesta", *Ecuador Debate*, n. 64, abril 2005.
—. "Sin (creciente) desigualdad no hay crecimiento económico", *Socialismo y Participación*, n. 99, marzo 2005.

SANE, Pierre

- 2004 "La pauvreté, nouvelle frontière de la lutte pour les droits de l'homme", *Revue Internationale des Sciences Sociales*, n. 180, juin.

SEN, Amartya

- 1992 *Inequality Reexamined*, Clarendon Press, London.
—. *Un nouveau modèle économique. Développement, Justice, Liberté*, Ed. Odile Jacob, Paris, 2000.

SFEIR – YOUNIS, Alfredo

- 2004 "La violation des droits humains comme déterminant de la pauvreté", *Revue Internationale des Sciences Sociales*, n. 180, juin.

SIEP, Ludwig

- 1974 "Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften", en *Hegel-Studien*, Bd. 9.

SPENCER, Herbert

- 1892 *Social Statics. Together with The Man versus the State*, New York.

STRANGE, Susan

- 2001 *La retirada del Estado. Quien gobierna el mundo*, Icaria / Intermon, Oxfam, Barcelona.

TOCQUEVILLE, Alexis de

- 1981 *Democracy of America*, Edit. Thomas Bengar, The Modern Library, New York.

TOURAINÉ, Alain

- 1997 *Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différents*, Fayard, Paris.

VERNANT, Jean - Pierre

- 1962 *Les origines de la pensée grecque*, PUF, Paris.

VIVERET, Patrick

- 2003 *Reconsidérer la richesse*, L'Aube, Paris.
—. "Au-delà de la richesse monétaire", en *Revue du MAUSS*, n. 26, 2° sem. 2005

WETHEIMER, A.

- 1996 *Exploitation*, Princeton University Press, Princeton.

WILDT, Andreas

- 1982 *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralkritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart.