

In memoriam Antonio Parejo Barranco

Cajamar Caja Rural y el Consejo de Redacción de MEDITERRÁNEO ECONÓMICO quieren dedicar este volumen a la memoria de Antonio Parejo Barranco, catedrático de Historia e Instituciones Económicas de la Universidad de Málaga, fallecido en abril de 2013.

Antonio Parejo participó muy activamente en este Consejo desde su constitución a mediados de 2001, y coordinó, junto con el profesor Jordi Nadal, el número 7 de la Colección (2005): «Mediterráneo e Historia Económica».

Su recuerdo permanecerá siempre entre nosotros.



**MEDITERRÁNEO
ECONÓMICO**

23

**PARA LA REHUMANIZACIÓN
DE LA ECONOMÍA Y LA SOCIEDAD**

Coordinador

Federico Aguilera Klink

MEDITERRÁNEO ECONÓMICO

CONSEJO ASESOR

*Juan del Águila Molina
Joaquín Auriolas Martín
Horacio Capel Sáez
Francisco Ferraro García
José María García Álvarez-Coque
Jordi Nadal i Oller
Antonio Pérez Lao
Manuel Pimentel Siles*

CONSEJO DE REDACCIÓN

*Rodolfo Caparrós Lorenzo
Francisco J. Cortés García
Roberto García Torrente
Abel La Calle Marcos
Bienvenido Marzo López
Andrés Sánchez Picón
David Uclés Aguilera*

DIRECTOR DE LA COLECCIÓN

Manuel Gutiérrez Navas

COORDINADOR [NÚM. 23]

Federico Aguilera Klink

MEDITERRÁNEO ECONÓMICO [NÚM. 23]

PARA LA REHUMANIZACIÓN DE LA ECONOMÍA Y LA SOCIEDAD

© 2013 de la edición: Cajamar Caja Rural
© 2013 del texto: los autores

Edita: Cajamar Caja Rural

publicaciones@cajamar.com

Maquetación: Beatriz Martínez Belmonte

Imagen de cubierta: Thinkstock (*Sagrada Familia Winding Staircase*, Col. iStockphoto)

Imprime: Escobar Impresores SL. El Ejido (Almería)

ISSN: 1698-3726

ISBN-13: 978-84-95531-57-5

Depósito legal: AL-728-2008

Fecha de publicación: Mayo de 2013

Impreso en España / Printed in Spain

Cajamar Caja Rural no se responsabiliza de la información y opiniones contenidas en esta publicación, siendo responsabilidad exclusiva de sus autores.

© Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta publicación, así como la edición de su contenido por medio de cualquier proceso reprográfico o fónico, electrónico o mecánico, especialmente imprenta, fotocopia, microfilm, offset o mimeógrafo, sin la previa autorización escrita del editor.

PRESENTACIÓN.....	9
<i>Juan del Águila Molina</i>	
INTRODUCCIÓN.....	11
<i>Federico Aguilera Klink</i>	
SOBRE LA DESHUMANIZACIÓN DE LA ECONOMÍA Y DE LOS ECONOMISTAS	15
<i>Federico Aguilera Klink</i>	
I. ECONOMÍA, SENTIMIENTOS MORALES Y EL SER HUMANO NO ENAJENADO	
COMERCIO Y EMANCIPACIÓN SOCIAL EN EL REPUBLICANISMO DE ADAM SMITH: UNA LECTURA CONTEMPORÁNEA	31
<i>David Casassas</i>	
NUESTRA OBSOLETA MENTALIDAD DE MERCADO	53
<i>Karl Polanyi</i>	
EL ASCENSO DE LA INSIGNIFICANCIA	63
<i>Cornelius Castoriadis</i>	
II. EL SER HUMANO: DE HIPOTÉTICO AGENTE RACIONAL A SER EMOCIONAL QUE RAZONA	
FALACIAS QUE SUSTENTAN NUESTRAS CREENCIAS	79
<i>Antonio Elizalde</i>	
POR UNA ECONOMÍA HUMANISTA	93
<i>Claudio Naranjo</i>	
III. EL APRENDIZAJE DE SER PERSONA	
POLÍTICA LITERAL Y POLÍTICA LITERARIA (SOBRE FICCIONES POLÍTICAS Y I 5-M) ...	125
<i>Amador Fernández-Savater</i>	
ECONOMÍA Y PSICO(PATO)LOGÍA	139
<i>Alberto Fernández Liria</i>	
CRÍTICA DE LA (IR)RACIONALIDAD ECONÓMICA.....	157
<i>Jordi Pigem</i>	
MALTRATO INFANTIL Y COMPORTAMIENTO RACIONAL	169
<i>Alice Miller</i>	
HACIA UNA HUMANIDAD CONSCIENTE	179
<i>Bonifacio Cabrera</i>	



PRESENTACIÓN

Juan del Águila Molina
Presidente emérito de Cajamar Caja Rural

Tras haber dedicado varios monográficos de esta Colección de Estudios al análisis en profundidad de la situación actual y de los agentes y factores fundamentales que la definen (la nueva configuración de la economía internacional, el nuevo sistema agroalimentario mundial, la transformación del sector financiero, el papel de empresas y empresarios, etc.), con este número abrimos una nueva etapa en la que, situados en su justa medida los problemas que nos ocupan y el escenario en el que se desarrollan, queremos centrarnos en pensar las soluciones.

El número 23 de Mediterráneo Económico supone un paréntesis necesario ante la avalancha de información de los últimos años; una congestión impulsada por la velocidad con la que se han desarrollado acontecimientos que hasta hace no tanto impensables, y que han puesto en entredicho muchas de las premisas que creíamos incuestionables acerca de la economía. La historia reciente nos obliga a replantearnos por qué abordar problemas ya enquistados perseverando siempre en las mismas recetas que, hasta ahora, se han revelado cuando menos insuficientes.

El volumen que tiene el lector en sus manos aporta una visión diferente, a partir de un convencimiento ya expresado con firme convicción en el volumen 18 de la Colección (noviembre de 2010): «La crisis de 2008. De la economía a la política y más allá», coordinado por Antón Costas. El subtítulo de la obra, que parafraseaba una expresión de Albert O. Hirschman, aludía a que no podíamos prestar atención únicamente a los indicadores macroeconó-

micos para entender por qué quince años de aparente bonanza se habían revertido tan bruscamente. El resto de las ciencias sociales tiene mucho que decir, porque el problema es esencialmente social: en última instancia tiene un componente ético fundamental, que hace referencia a conductas, a incentivos y expectativas no necesariamente «racionales», como sostiene buena parte del discurso económico imperante.

Los autores que participan en «Para la rehumanización de la economía y la sociedad» se plantean recuperar los principios fundacionales y fundamentales de la ciencia económica, que es a fin de cuentas lo que el coordinador ha querido expresar aludiendo a la «rehumanización». Una ciencia cuyo referente central ha sido y debe seguir siendo ocuparse de las necesidades humanas, pero que desde hace mucho tiempo ha caído en el pecado de la excesiva formalización. En consecuencia, buena parte de la doctrina económica en boga se ha diseñado en función de modelos abstractos, desconectados de la realidad del sistema productivo, y de un marco intelectual incompleto, que al pretender explicarse a sí mismo ha olvidado su verdadera vocación, su primordial objeto de estudio.

Para abordar este encargo el Consejo de Redacción de Mediterráneo Económico ha contado con Federico Aguilera Klink, catedrático de Economía Aplicada de la Universidad de La Laguna. El profesor Aguilera Klink se ha caracterizado en su dilatada carrera como docente e investigador por reivindicar un discurso alternativo al dominante, siendo uno de los

pioneros en España en la introducción del paradigma de la economía ecológica, no como especialización sectorial de la disciplina preocupada únicamente por la problemática ambiental, sino como renovación integral del paradigma de la ciencia económica enfocada a la transformación del modelo productivo en su conjunto. Su trabajo intelectual por la reforma del marco teórico de la economía tiene su origen en sus investigaciones sobre la gestión colectiva de los recursos hídricos, un tema que debería ser central en zonas áridas como la nuestra, y por el que ya ha colaborado en varias ocasiones con iniciativas de Cajamar Caja Rural (como los Seminarios de Economía Ecológica organizados por la entidad o nuestro Cuaderno Interdisciplinar de Desarrollo Sostenible).

Los artículos que componen este volumen comparten una misma preocupación por los esquemas mentales, socialmente condicionados, que determinan las prioridades económicas y los procesos de toma de decisiones, el modelo de gobernanza global y el modelo de desarrollo territorial por los que se apuesta. Porque lo anterior explica en última instancia la situación actual, cómo hemos llegado hasta aquí y cuáles son las perspectivas a corto y medio plazo. Como adelantábamos, el coordinador ha decidido plantearse nuevas preguntas para tratar de avanzar en viejos problemas, recurriendo no sólo a economistas, como parecería lo indicado, sino también a sociólogos, filósofos, antropólogos y psicólogos (y ha recuperado textos clásicos no suficientemente leídos o entendidos).

Se trata de un volumen multidisciplinar porque el problema es multiforme. Se combinan estudios sociológicos con miradas desde la psicología social e incluso desde la psiquiatría, porque a fin de cuentas de lo que se habla es de comportamientos humanos (tanto desde su vertiente subjetiva como desde su componente social, que tantas veces se olvida cuando se habla del homo oeconomicus). Porque, más allá del modelo de equilibrio que lleva tanto tiempo monopolizando los manuales de economía, los diferentes textos que contiene este monográfico se proponen recuperar al ser humano como centro de la

disciplina económica. En este sentido, es particularmente interesante el artículo de David Casassas sobre Adam Smith, que sorprenderá a muchos economistas. Conviene recordar que el padre fundador de la ciencia económica era catedrático de Filosofía Moral, un estudioso de la ciencia de los valores humanos, no de los numéricos.

Agradecemos la labor y el compromiso de Federico Aguilera Klink con el encargo que le hicimos, al que ha respondido, como esperábamos, con creces, así como el esfuerzo de todos los colaboradores que participan en este número. Y confiamos en seguir abriendo caminos para la reflexión y aportando argumentos para el debate colectivo en las próximas entregas de Mediterráneo Económico.



INTRODUCCIÓN

Federico Aguilera Klink
Universidad de La Laguna

Este Mediterráneo Económico comienza con una introducción en la que trato de mostrar la evolución de la concepción del hombre desde Smith y Marx hasta la actualidad. La realidad es que esa concepción se ha ido empobreciendo y el 'hombre' ha pasado de ser visto como un ser humano a ser visto como un agente racional, un 'tonto racional', en expresión del Nobel de economía Amartya Sen. Las consecuencias de ese empobrecimiento son desastrosas, como muestra con claridad la situación actual, que es muchísimo más grave que una crisis recurrente del capitalismo o del modelo bancario.

*Posteriormente hay tres bloques. El primer bloque presenta tres trabajos con el objetivo de animar al lector a que sigan leyendo a los autores originales por el interés que tienen sus propuestas de humanizar a la economía. El primer trabajo es el de **David Casassas**, sociólogo, sobre la obra de Adam Smith. Realizar una selección de textos de Adam Smith con el propósito indicado no es fácil, por eso decidí solicitar la colaboración de David, cuyo conocimiento sobre Adam Smith y cuya tesis doctoral sobre este autor es excelente. Su aportación en este volumen aparta los velos que impiden ver la esencia de las preocupaciones de Smith sobre el ser humano y sobre la economía para mostrar unas cuestiones que son de una actualidad innegable, precisamente por esa dimensión humana que aborda este volumen y por la claridad con la que lo hace alejándose de tópicos y etiquetas, es decir, de falsificaciones que se repiten sin ningún fundamento. La concepción del hombre en Smith, como ese 'individuo capaz de formar, individual y*

colectivamente, planes de vida—planes «productivos», en el sentido más amplio del término— de forma autónoma, y llevar dichos planes de vida a la arena social en condiciones de ausencia de dominación', como señala Casassas, es un buen ejemplo del trabajo de recuperación de ese Smith, amigo de Voltaire, que no tiene nada que ver con ese supuesto 'neoliberal' defensor de una economía y de unos mercados que someten y degradan al hombre.

*Le sigue el trabajo de **Karl Polanyi** (1886-1964), economista, antropólogo, historiador de la economía, erudito reflexivo siempre y, en cualquier caso, autor ajeno a la rigidez académica y abierto, desde mi punto de vista, al ser humano que es el protagonista que él rescata en sus escritos y que desaparece tan fácilmente en esa noción obsoleta de economía que nos han transmitido y a la que él hace frente en su texto estudiando las motivaciones del ser humano y cuestionando la separación entre motivaciones económicas (rationales) y no económicas (irrationales) defendiendo la unidad de las motivaciones humanas para evitar el empobrecimiento de nuestra capacidad de comprender.*

*Finaliza este bloque el trabajo de **Cornelius Castoriadis** (1922-1997), economista, filósofo y también psicoanalista, combinación sabia y más que oportuna para reflexionar en profundidad sobre el ser humano frente a ese agente racional en el que es convertido por los economistas convencionales, prestando atención a esa queja que hace Polanyi en su texto sobre cómo la economía se fija en la ideología de las personas, haciéndola pasar por racionalidad*

económica, en lugar de hacerlo en su psicología real. Para Castoriadis, teniendo en cuenta la crisis ecológica, la extrema desigualdad de la repartición de riquezas y la casi imposibilidad de que el sistema continúe su curso presente, 'lo que se requiere es inmenso' pues se trata de construir una nueva creación imaginaria, que ubique en el centro de la vida humana otras significaciones que no sean el crecimiento de la producción o del consumo; es decir, objetivos de vida diferentes reconocidos por los seres humanos como algo que vale la pena.

El segundo bloque cuenta con dos trabajos, una propuesta de **Antonio Elizalde**, sociólogo y humanista en un sentido amplio que presta atención en su texto a las falacias en las que se basan nuestras creencias, título que no tiene nada de artificial, que caracteriza el lenguaje preciso de Antonio y que enlaza, a su vez, con las preocupaciones de Polanyi sobre las concepciones empobrecedoras que hemos recibido como si fueran objetivas cuando no son nada más que meras creencias. El otro trabajo es de **Claudio Naranjo**, psiquiatra con amplísima experiencia en el alma humana, en la que desgrana las líneas fundamentales de por dónde tendría que ir una economía humanista frente a la actual economía deshumanizada y violenta, recogiendo algunas de las ideas y experiencias que él ha ido expresando a lo largo de su vida.

El tercer bloque es el más amplio y en él he tratado de recoger propuestas y reflexiones sobre el aprendizaje de ser persona. **Amador Fernández-Savater**, filósofo y escritor, escribe sobre el 15-M y la revolución que ha significado en el panorama español, desde el punto de vista de la revolución de las personas. **Alberto Fernández Liria**, psiquiatra, hace una reflexión, a veces irónica pero muy profunda, sobre la similitud que existe entre el comportamiento de los economistas que no cuestionan sus ideas ni su racionalidad, a pesar de que la realidad les muestre lo erróneo de ambas, y el delirio en el que se mueven algunos enfermos mentales. La conclusión es clara, los economistas deliramos y, además, aprendemos a delirar como parte de nuestra

formación. **Jordi Pigem**, filósofo, aborda un tema parecido a este último pero mostrando inicialmente las propias limitaciones de la economía, insistiendo en la irracionalidad de la supuesta racionalidad económica, para después enlazar con la neurociencia a través del 'síndrome de negligencia' o incapacidad aprendida para ver la realidad exclusivamente desde el hemisferio cerebral izquierdo ignorando la relación con el hemisferio derecho.

Los dos últimos textos de este bloque pertenecen a **Alice Miller** (1923-2010), psicoanalista, y a **Bonifacio Cabrera**, psicólogo clínico. Alice Miller trabajó como terapeuta ayudando a sus pacientes a comprender-sentir su malestar y su sufrimiento, como expresión del maltrato recibido durante la infancia. Para esta terapeuta no podemos rehumanizarnos ni rehumanizar la sociedad mientras no podamos conectar con nuestros sentimientos puesto que es la experiencia del sentir la que nos hace capaces de darnos cuenta de lo que sucede a nuestro alrededor. Desde mi punto de vista su trabajo tiene una gran capacidad explicativa para ayudar a comprender dónde estamos, en manos de quién estamos y por qué estamos cómo estamos o por qué aceptamos situaciones tan injustas y discriminatorias. He seleccionado tres apartados de uno de sus libros con la idea de mostrar las cuestiones sobre las que trabajó durante toda su vida. Por último, el trabajo de Bonifacio Cabrera se presenta como una especie de conversación entre dos seres humanos que buscan saber quiénes son para ser conscientes sobre lo que ocurre en el interior y en el exterior de la persona, con el fin de poder caminar hacia un ser humano y hacia una humanidad consciente. La indignación con lo que ha pasado y está pasando en nuestro interior juega un papel básico para 'construirnos' como seres humanos, para conocernos y hacernos independientes, para vivir y no sólo para sobrevivir. Por eso necesitamos plantearnos nuestras propias preguntas y darnos nuestras propias respuestas, no las preguntas y respuestas que hemos ido aprendiendo y repitiendo.

Como coordinador de este Mediterráneo Económico quiero agradecer especialmente la cola-



boración que he tenido de David Uclés durante un año largo desde que empezamos con este volumen. También me siento muy honrado y agradecido a todas las personas que han colaborado, tanto por el esfuerzo realizado como por el entusiasmo que han puesto. Hago extensivo mi agradecimiento a las editoriales que nos han concedido los permisos de edición. Considero que la rehumanización de la economía y de la sociedad es necesaria e inevitable, lo contrario es la barbarie en la que también podríamos instalarnos si no somos conscientes de quienes somos realmente y de lo que nos estamos jugando. Todas las colaboraciones reflexionan, de una u otra manera, sobre esta cuestión central y es el propio lector el que irá 'hilando' los textos de acuerdo con sus propias necesidades.



SOBRE LA DESHUMANIZACIÓN DE LA ECONOMÍA Y DE LOS ECONOMISTAS

Federico Aguilera Klink
Universidad de La Laguna

Resumen

La economía que se enseña habitualmente en las universidades, y que también se divulga de manera esquemática y repetitiva a través de los medios de comunicación, es una economía que empobrece intelectual y psíquicamente a los estudiantes e indirectamente al resto de los ciudadanos, a través de esa divulgación, acabando finalmente por deshumanizarlos o deshumanizarnos a todos.

El resultado final es la legitimación (normalización) de un comportamiento disparatado y antisocial en el sentido de que ese comportamiento conduce a situaciones en las que las variables monetarias crecen, pero ignorando que la realidad social y ambiental, humana en un sentido amplio, puede ser un auténtico desastre.

Abstract

The economics that is usually taught in universities, that is reported schematically and repeatedly through the media, is an economics that impoverishes students intellectually and psychically, as well as the rest of the population indirectly, and this teaching ends up dehumanising them and dehumanising us all.

The final result is the legitimisation (normalisation) of wild and antisocial behaviour, with this behaviour leading to situations in which monetary variables grow, but the fact that the social and environmental reality—the human reality in a broader sense—can be a genuine disaster is ignored.

«Por más egoísta que se pueda suponer al hombre, existen evidentemente en su naturaleza algunos principios que le hacen interesarse por la suerte de otros, y hacen que la felicidad de éstos le resulte necesaria. Tal es el caso de la lástima o la compasión, la emoción que sentimos ante la desgracia ajena cuando la vemos o cuando nos la hacen concebir de forma muy vívida [...]. Este sentimiento [...] no se halla en absoluto circunscrito a las personas más virtuosas y humanitarias [...], no se halla desprovisto de él totalmente ni el mayor malhechor ni el más brutal violador de las leyes de la sociedad».

Adam Smith, *La teoría de los sentimientos morales* (1759)

«Como el trabajo enajenado: 1) enajena a la naturaleza del hombre; y 2) enajena al hombre de sí mismo, de su propia función activa, de su actividad vital, así lo enajena de la especie. Convierte la vida de la especie en un medio para la vida individual».

Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos* (1844)

«Hemos sido reducidos a la impotencia por la herencia de una economía de mercado que transmite concepciones simplistas sobre la función y el papel del sistema económico en la sociedad [...]. Para superar tales doctrinas, que nublan nuestra mente y nuestro espíritu [...] es necesario reformar nuestra conciencia [...]. El hombre es un ser social [y] jamás fue tan egoísta como querría esta teoría [...], sus móviles económicos jamás han constituido su único incentivo para trabajar [...]. A pesar de ello, nos ocupamos no de las motivaciones efectivas sino de las motivaciones supuestas, no de la psicología sino de la ideología de la actividad económica [...]. Las concepciones de la naturaleza humana se basan en la última y no en la primera».

Karl Polanyi, *Nuestra obsoleta mentalidad de mercado* (1947)

«En su *Mathematical Psychics*, publicado en 1881, afirmaba Edgeworth que “el primer principio de la Economía es que cada agente está movido sólo por su propio interés”. Esta concepción del hombre ha sido persistente en los modelos económicos y la naturaleza de la teoría económica parece haberse visto muy influida por esta premisa básica [...]. El hombre puramente económico es casi un retrasado mental desde el punto de vista social. La teoría económica se ha ocupado mucho de ese tonto racional arrellanado en la comodidad de su ordenamiento único de preferencias para todos los propósitos. Necesitamos una estructura más compleja para acomodar los diversos conceptos relacionados con su comportamiento».

Amartya Sen, *Los tontos racionales: Una crítica de los fundamentos conductistas de la teoría económica* (1977)

«La economía, la ciencia social más avanzada matemáticamente, es la más retrasada social y humanamente, pues se abstrae de las condiciones sociales, históricas, políticas, psicológicas y ecológicas que son inseparables de las actividades económicas».

Edgar Morin, *El desafío de la globalidad* (1993)

1. La concepción del hombre en la economía: del ser humano al agente racional

Las cinco citas que encabezan esta introducción ayudan a entender la evolución tremendamente sesgada que ha seguido la noción del ser humano en la economía. Por eso, cuando vemos la concepción del hombre, es decir del ser humano, que tenían pensadores como Smith y Marx¹ y la comparamos con la concepción del ser humano reducido a un mero «agente racional», que es la que enseñan los manuales de economía con todas las bendiciones ‘científicas’, nos damos cuenta del proceso de empobrecimiento intelectual y psíquico en el que estamos inmersos, dejando de lado el empobrecimiento material que genera un sistema económico de imposible generalización, que requiere una distribución desigual y que va en contra de las bases biofísicas de las que depende².

¹ Marx criticaba a Smith, refiriéndose a él como «el economista», por su visión reduccionista del ser humano: «El economista [...] reduce todo al hombre, es decir, al individuo, al que priva de todas sus características para clasificarlo como capitalista o trabajador» (Marx, 1844: 162); algo que no es así al leer a Smith. Pero igualmente Marx ha sido criticado por su reduccionismo del ser humano a un «hombre materialista». Mi sugerencia es leer los textos originales de los autores, como sugiere Fromm (1962), y como trato de hacer en mi propio trabajo con los estudiantes.

² «Mientras que la mejora del nivel de vida de los trabajadores europeos en el siglo XX eliminó durante un tiempo la miseria y atenuó la pobreza, el desarrollo ha expandido una inmensa miseria en los países del Sur durante el siglo XX,

Desde luego, la economía que se enseña habitualmente en las universidades, y que también se divulga de manera esquemática y repetitiva a través de los medios de comunicación, es una economía que empobrece intelectual y psíquicamente a los estudiantes e indirectamente al resto de los ciudadanos, a través de esa divulgación, acabando finalmente por deshumanizarlos o deshumanizarnos a todos. La razón es que esta economía se ha ido separando-disociando de las personas, de la naturaleza y de la ética, centrándose en una idea de agente racional, sinónimo de egoísta, que sólo calcula en términos de beneficios y costes monetarios, en un hipotético contexto de mercado libre, sinónimo de sin reglas, que legitima ese comportamiento y que se centra en el crecimiento económico, medido por el PIB, que se identifica interesadamente con el bienestar. En suma, es una economía que deja de estar al servicio del ser humano para ponerlo a su servicio mientras ignora la relación con la naturaleza y una toma de decisiones razonablemente éticas y democráticas.

La consolidación de esa economía basada en la injusticia, deshumanizada y deshumanizadora es totalmente ajena a las preocupaciones originales

que se traduce en la proliferación de las *bidonvilles* alrededor de las megalópolis de África, Asia y América Latina» (Morin, 2011: 113).

de autores como Adam Smith, que habitualmente se menciona como si fuera el fundador de esta orientación, y está más relacionada con una manera autoritaria de enseñar economía desviando la atención de los estudiantes hacia cuestiones formales pero irrelevantes, en gran medida, y de «enseñarles» a familiarizarse con esa racionalidad a través de los ejercicios y exámenes que han de superar. La Tabla 1 trata de mostrar esa disociación o deshumanización:

Tabla 1. La economía separada-disociada

Economía maximizadora de valores monetarios y minimizadora de costes	Ética, sentimientos, valores
Economía (separada del medio ambiente)	Naturaleza
Agente racional (consumidor, empresario)	Ser humano
El mercado «libre y autorregulado»	Reglas de juego, marco institucional, poder
«Nosotros» (no hay interdependencias causales entre países)	«Ellos»
Economía como sistema cerrado	Economía como sistema abierto

El resultado final es la legitimación (normalización) de un comportamiento disparatado y antisocial en el sentido de que ese comportamiento conduce a situaciones en las que las variables monetarias crecen pero ignorando que la realidad social y ambiental, humana en un sentido amplio, puede ser un auténtico desastre. Así pues, los indicadores monetarios que corresponden a esa racionalidad económica nos indican simplemente la velocidad pero no la dirección hacia la que se camina.

Sin embargo la percepción y el diagnóstico de esta deshumanización no es reciente. Al contrario

de lo que se suele decir, Adam Smith ya expresaba con total claridad esta idea. «La sociedad puede mantenerse sin beneficencia, aunque no es la situación más confortable; pero si prevalece la injusticia, su destrucción será completa [...]. La beneficencia [...] es el adorno que embellece el edificio [...]. La justicia, en cambio, es el pilar fundamental en el que se apoya todo el edificio. Si desaparece, entonces el inmenso tejido de la sociedad humana [...] en un momento será pulverizada en átomos» (Smith, 1759: 182-186). No se está refiriendo a los tribunales de justicia sino a la existencia de una economía que incorpore prácticas justas y que esté orientada al bien común. Por eso insistía, a su vez, en la integración del hombre en la naturaleza, no en ignorarla ni en ir contra ella. «El hombre, según los estoicos, debe considerarse a sí mismo no como algo separado y distinto, sino como un ciudadano del mundo, miembro de la vasta comunidad de la naturaleza. En interés de esta amplia comunidad él debe estar constantemente dispuesto a sacrificar su reducido interés personal. Cualquier cosa que le concierna no debe afectarlo más que cualquier otra cosa que concierna a otra parte igualmente importante de ese inmenso sistema» (Smith, 1759: 265). Pero ¿cómo sabe el hombre esto o cómo puede entender el hombre su propia condición? A través de la conciencia. «¿Qué es lo que impele a los generosos siempre y a los mezquinos muchas veces a sacrificar sus propios intereses a los intereses más importantes de otros? No es el apagado poder del humanitarismo, no es el tenue destello de la benevolencia que la naturaleza ha encendido en el corazón humano lo que es así capaz de contrarrestar los impulsos más poderosos del amor propio. Lo que se ejercita en tales ocasiones es un poder más fuerte, una motivación más enérgica. Es la razón, el principio, la conciencia, el habitante del pecho, el hombre interior, el ilustre juez y árbitro de nuestra conducta» (Smith, 1759: 260). Entiendo que estas citas son más que relevantes para animar a los lectores a profundizar en la lectura

original de este autor pues encontrarán reflexiones y juicios muy lúcidos sobre el ser humano, la ética y el poder, entre otros temas.

De igual manera, un texto poco conocido entre los economistas (aunque se supone erróneamente que sí conocemos a Smith), es el de los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx. Me interesa destacar especialmente su protesta por la deshumanización del ser humano, su enajenación, entendida por él como una 'existencia sin esencia', al ser considerado y transformado por la economía política y por el capitalismo en mercancía (trabajo sin sentido) a la que se le crean continuamente necesidades artificiales ignorando la auténtica esencia espiritual de ese ser humano. «Porque el trabajo, la *actividad vital*, la *vida productiva*, aparecen ahora ante el hombre únicamente como *medios* para la satisfacción de una necesidad, la necesidad de mantener su existencia física. La vida productiva es, sin embargo, vida de la especie. Es la vida que crea vida. En el tipo de actividad vital reside todo el carácter de una especie [...] y la actividad libre, consciente, es el carácter de los seres humanos como especie» (Marx, 1844: 111) (en cursiva en el original). Pero frente a este ser libre y consciente, «La propiedad privada nos ha hecho tan estúpidos y parciales que un objeto es sólo *nuestro* cuando lo poseemos, cuando existe para nosotros como capital o cuando es directamente comido, bebido, usado como vestido, habitado, etc., es decir, *utilizado* de alguna manera [...]. Así todos los sentidos físicos e intelectuales han sido sustituidos por la simple enajenación de todos estos sentidos: el sentido del tener. El ser humano tenía que ser reducido a esta absoluta pobreza para poder dar origen a toda su riqueza interior» (Marx, 1844: 140) (en cursiva en el original).

Para Erich Fromm, que escribió una excelente introducción a la edición que manejo de los *Manuscritos económico-filosóficos*³, y que da nombre

³ Hemos intentado incluir en este número de *Mediterráneo Económico* dos textos de Fromm que considero muy importantes, pero no hemos obtenido

al conjunto del libro titulado *Marx y su concepto del hombre*, de gran interés para esta idea de rehumanizar la economía y la sociedad que plantea este número de *Mediterráneo Económico*, «El fin de Marx era la emancipación espiritual del hombre, su liberación de las cadenas del determinismo económico, su restitución a su totalidad humana, el encuentro de una unidad y armonía entre sus semejantes y con la naturaleza [...]. Es precisamente la ceguera del pensamiento consciente del hombre lo que le impide tener conciencia de sus verdaderas necesidades humanas y de los ideales arraigados en ellas. Sólo si la conciencia falsa se transforma en conciencia verdadera, es decir, sólo si tenemos conciencia de la realidad, en vez de deformarla mediante racionalizaciones y ficciones, podemos cobrar conciencia también de nuestras necesidades humanas reales y verdaderas» (Fromm, 1962: 15-33). ¿Y cómo puede el hombre transformar esa conciencia? Haciéndose 'productivo', en el sentido de relacionarse con el mundo para entenderlo y entenderse. «Para Spinoza, Goethe, Hegel y Marx, el hombre vive sólo en tanto que es productivo, en tanto que capta al mundo que está fuera de él en el acto de expresar sus propias capacidades humanas específicas y de captar al mundo con estas capacidades [...]. En este proceso productivo, el hombre realiza su propia esencia, vuelve a su propia esencia, que en el lenguaje teológico no es otra cosa que su vuelta a Dios»⁴ (Fromm, 1962: 41). Me parece muy interesante señalar que esa idea del hombre productivo (vivo) frente al hombre pasivo también se encuentra en Smith que opone el 'agente' al 'paciente', como luego haría Sen dándole una gran relevancia a esta distinción en su noción de *desarrollo* como

los permisos editoriales. El primero consiste en algunas páginas de la citada introducción escrita por él al texto de Marx. El segundo es el capítulo titulado «El carácter revolucionario», incluido en su libro *La condición humana actual*.

⁴ Para Fromm, Marx tiene un componente espiritual o místico que es totalmente incompatible con la versión materialista que se ha difundido de él. De hecho, señala la «ironía existente en el hecho de que la descripción que se hace del propósito y de su visión del socialismo corresponda casi exactamente a la realidad de la sociedad capitalista occidental de nuestros días» (Fromm, 1962: 15).

libertad, es decir, como creatividad esencial del ser humano (Sen, 2001). ¿Qué es lo que ha pasado para que ni Smith ni Marx sean siempre conocidos por lo que escribieron?

Se puede afirmar que en ambos casos asistimos a una cuestión de malinterpretación deliberada y malintencionada o, si se prefiere, a una falsificación en toda regla de lo que se ha considerado que era el núcleo de sus escritos, algo bastante habitual en Ciencias Sociales y además fácil de constatar a poco que uno se tome la molestia de leer los textos originales y contrastarlos con las versiones que se divulgan de ellos. El problema es que en las facultades de economía se suelen leer pocos textos originales y se divulgan muchos tópicos-etiquetas, de ahí que la malinterpretación, con frecuencia basada en la ignorancia, afecte a muchos autores. Naredo, refiriéndose entre otros a Pareto y Cournot señala que «se ha tomado de su pensamiento aquello que venía bien para afianzar o ampliar el edificio de la ciencia económica establecida, haciendo caso omiso de otras consideraciones suyas que trascendían dicho campo o evidenciaban lo limitado del mismo» (Naredo, 1987: 323); lo que muestra la práctica habitual de la malinterpretación y de una lectura sesgada en toda regla.

Por ejemplo, el primer apartado de la introducción escrita por Fromm se titula «La falsificación de las concepciones en Marx», y empieza así: «Una de las ironías peculiares de la historia es que no haya límites para el malentendimiento y la deformación de las teorías, aun en una época donde hay acceso ilimitado a la fuentes» (Fromm, 1962: 13), poniendo de ejemplo a lo que ha ocurrido con Marx. Pero en términos similares se expresa Polanyi (1947), como vimos más arriba, o Sen al hablar de lo que ha ocurrido con Smith: «La mala interpretación de la completa actitud de Smith respecto a la motivación y a los mercados, y el abandono de sus analistas de los sentimientos y del comportamiento, se ajusta muy bien al

distanciamiento de la economía y de la ética que se ha producido en el desarrollo de la economía moderna [...]. El apoyo que los seguidores y los partidarios del comportamiento egoísta han buscado en Adam Smith es difícil de encontrar en una lectura más profunda y menos segada de su obra [...] es precisamente *la reducción de la amplia visión smithiana de los seres humanos* lo que puede considerarse como una de las mayores deficiencias de la teoría económica contemporánea. Este empobrecimiento se encuentra íntimamente relacionado con el distanciamiento de la economía y de la ética» (Sen, 1989: 44-45; la cursiva es mía).

Este proceso de malinterpretación deliberada conduce, en general, a la construcción de unas ideas esquemáticas que ‘empobrecen’ la visión del ser humano y, en consecuencia, a considerar como válida esa ‘deshumanización’ que, poco a poco, fue consolidándose hasta convertirse en una especie de doctrina económica que forma parte de la enseñanza habitual y legitimada de la economía a pesar de las advertencias tan lúcidas como ignoradas de algunos economistas.

Así, en *La enseñanza de la economía*, escrito en 1965, Joan Robinson expresa sus dudas sobre la honestidad de su trabajo como profesora de economía en Cambridge y sobre lo que aprenden realmente los estudiantes, con una agudeza psicológica que llama la atención. «Llevo muchos años trabajando como profesora de economía teórica. Quisiera creer que me gano honradamente la vida, pero con frecuencia me asaltan dudas [...]. Aquellos cuyo único interés reside en superar los exámenes, aprenden pronto que el truco consiste en decir lo que de ellos se espera; en *no preguntarse qué significa lo que están diciendo* (porque tal cosa resulta desconcertante y arriesgada y puede restar puntos) [...]. El que sólo persigue pasar los exámenes se convierte a su debido tiempo en examinador y por aquel entonces ya ha perdido cualquier duda que pudiera haber albergado algún día. Ha llegado a creer que la educación realmente

consiste en eso. Y así se va perpetuando el sistema» (Robinson, 1960: 14) (la cursiva es mía). Años más tarde, en 1969, insiste en que «la economía es una rama de la teología. ¿Cómo se ha logrado hacer aceptar a varias generaciones de estudiantes estos conjuros sin sentido? La mayoría de los estudiantes no comprenden de qué va la cosa; piensan que tal vez no sean lo suficientemente inteligentes para entenderlo y se callan. Pero los inteligentes aprenden el truco; empiezan a tener un interés en creer que han aprendido algo importante. Dedicarán el resto de sus vidas a enseñarlo a nuevas generaciones. Así se va perpetuando el sistema [pero] los estudiantes no pueden desperdiciar unos años preciosos aprendiendo sólo a recitar conjuros» (Robinson, 1969: 171-173) (la cursiva es mía). Y finalmente, en 1971, afirma: «Durante los últimos cien años, la doctrina académica [...] ha hecho más para desviar la atención de los verdaderos mecanismos de la economía capitalista que para aclararlos» (Robinson, 1971: 155).

La idea de deshumanización no abarca sólo el contenido de lo que se estudia sino también la influencia en la actitud psicológica de los estudiantes que acaban por ‘jugar’ a creer que han aprendido. En este sentido, las pinceladas psicológicas sobre los estudiantes, fruto de su propia observación, son muy relevantes pues todo estudiante ‘necesita’ creer que el esfuerzo dedicado a estudiar-aprender-aprobar unas materias y unas lógicas tiene que servir para algo, aunque ‘sólo’ sea para salir de la universidad y/o convertirse en profesor sin ‘preguntarse qué significan esas lógicas’ y así perpetuar el sistema de desviar la atención. Pero las quejas siguen siendo importantes y desatendidas, tal y como ocurre con la reflexión más reciente de Morin (2001) sobre la necesidad de aplicar el *diezmo epistemológico* en la universidad; es decir, de dedicar el 10 % del presupuesto a preguntarse ‘¿qué estamos haciendo en la universidad?’.

Galbraith es otro economista que prestó gran atención al problema de la enseñanza de la econo-

mía en un intento de que se fuera más consciente de lo que se enseña en lugar de seguir desviando la atención o camuflando la realidad. «Cuando la corporación moderna adquiere poder sobre los mercados, poder sobre la comunidad y poder sobre las creencias, pasa a ser un instrumento político, diferente en forma y en grado, pero no en esencia, del Estado mismo. Sostener algo contrario es más que evadirse de la realidad. Es disfrazar esta realidad: las víctimas de este encubrimiento son los estudiantes a los que formamos en el error. Los beneficiarios son las instituciones cuyo poder disfrazamos de esta manera. No puede haber duda: la economía, tal como se la enseña, se convierte, por más inconscientemente que sea, en una parte de la maquinaria mediante la cual se impide al ciudadano o al estudiante ver de qué manera está siendo gobernado o habrá de estarlo» (Galbraith, 1972: 189).

Y años después, en 1982, el premio Nobel de Economía Wasily Leontief escribió un breve artículo titulado «Economía Académica», entendiéndose por tal el «núcleo de la enseñanza (de la economía) de licenciatura y posgrado en EEUU» (1982: 29). El citado artículo es una queja contra la irrelevancia de la economía que se enseña en la universidad, contra su aislamiento de la realidad y contra la disciplina militar que se practica como método pedagógico para evitar que los profesores jóvenes se planteen otras preguntas. «Las revistas económicas especializadas están llenas, página tras página, de fórmulas matemáticas que conducen al lector desde diversos supuestos más o menos plausibles, pero totalmente arbitrarios, hasta conclusiones enfáticamente presentadas pero teóricamente irrelevantes. Nadie comenta la aversión que tiene la inmensa mayoría de los economistas académicos actuales al estudio empírico sistemático, ni los trucos metodológicos que emplean para evitar el uso de información concreta basada en hechos» (1982: 29). Y concluye, con tono amargo y decepcionado, preguntándose: «¿Cuánto tiempo

van a seguir los investigadores que trabajan en campos afines, como la demografía, la sociología y la ciencia política, por un lado, y la ecología, la biología, las ciencias de la salud, la ingeniería, y otras ciencias naturales aplicadas, por el otro, sin manifestar sus serias preocupaciones sobre el estado de equilibrio estable y estacionario y el espléndido aislamiento en el que la economía académica se encuentra? Este estado es probable que se mantenga mientras los miembros de los principales departamentos de economía continúen ejerciendo un estrecho control sobre la formación, la promoción y la investigación de los profesores más jóvenes, así como a través de los evaluadores científicos sobre el resto de los profesores. Los métodos utilizados para mantener la disciplina intelectual en los departamentos de economía más influyentes de las universidades estadounidenses pueden, a veces, recordar a los usados por los marines para mantener la disciplina en Parris Island» (Leontief, 1982: 32).

Esta crítica ni es nueva ni es la última realizada desde dentro de la profesión por parte de economistas ‘destacados’. Más recientemente, Coase, también premio Nobel de Economía, insistió en una crítica similar (1998) y Galbraith, en lo que algunos consideran como su ‘testamento económico’, retoma y amplía algunas de las ideas sobre las que ya había escrito anteriormente para presentar un diagnóstico lúcido y contundente sobre la economía que se enseña y sobre cómo se nos enseña a todos a no ver que la economía es un ‘fraude’, inocente, en el sentido de que «quienes participan en él no lo reconocen explícitamente como tal [...]. Una parte de este fraude es consecuencia de la economía tradicional y la manera en que ésta se enseña, otra tiene su origen en concepciones rituales de la vida económica. Estas últimas pueden apoyar con claridad intereses individuales y colectivos y, en particular, como cabría esperar, los de los miembros más afortunados, mejor relacionados y políticamente destacados de

la comunidad, y pueden adquirir la respetabilidad y la autoridad del conocimiento cotidiano. De esta forma, determinado punto de vista sobre la vida económica no aparece como creación de un individuo o de un grupo en particular sino como algo natural e incluso justo» (Galbraith, 2004: 13-14); pero sigue siendo un fraude.

Hablar de sistema de mercado en lugar de capitalismo «carece de sentido; es una fórmula errónea, insípida, complaciente [...]. Hoy se cree que las empresas y los capitalistas particulares carecen de poder; y el hecho de que el mercado esté sujeto a una dirección corporativa hábil y completa ni siquiera se menciona en la mayor parte de los cursos de economía. En esto reside el fraude» (Galbraith, 2004: 24-25). Hay muchos más fraudes que Galbraith va desgranando capítulo tras capítulo y que se siguen enseñando como algo científico.

Contrasta, en cualquier caso, la divulgación interesada de esa economía en la que el poder no tiene apenas lugar con las observaciones que ya hacía Adam Smith incorporando plenamente este tema sin el que era imposible comprender la economía de su tiempo. De hecho, Smith tenía una gran prevención hacia los empresarios que vivían de los beneficios del capital, es decir, los comerciantes y los fabricantes, si bien los consideraba más inteligentes, «acuidad mental» dice él, que los terratenientes que viven de la renta de la tierra a los que califica de indolentes. «Los intereses de quienes trafican en ciertos ramos del comercio o de las manufacturas [...] no sólo son diferentes sino por completo opuestos al bien público. El interés del comerciante consiste siempre en ampliar el mercado y restringir la competencia. La ampliación del mercado suele coincidir, por regla general, con el interés del público; pero la limitación de la competencia redundará siempre en su perjuicio, y sólo sirve para que los comerciantes, al elevar sus beneficios por encima del nivel natural, impongan, en beneficio propio, una

contribución absurda sobre el resto de los ciudadanos. Cualquier propuesta de una nueva ley o regulación comercial que venga de esta categoría de personas debe siempre ser considerada con la máxima precaución, y nunca debe ser adoptada sino después de una investigación prolongada y cuidadosa, desarrollada no sólo con la atención más escrupulosa, sino también con el máximo recelo. Porque provendrá de una clase de hombres cuyos intereses nunca coinciden exactamente con los de la sociedad, que tienen generalmente un interés en engañar e incluso oprimir a la comunidad, y que de hecho la han engañado y oprimido en numerosas oportunidades» (Smith, 1776: 344).

Lo interesante es que estas críticas son sistemáticamente ignoradas y se sigue manteniendo, en esencia, el mismo núcleo teórico de la enseñanza de la licenciatura y de posgrado. Este comportamiento, consistente en negar la evidencia empírica manteniendo sin cambiar la misma teoría, ha sido considerado como un comportamiento delirante, «los ‘economistas’ han producido un discurso propio que ‘explica’ lo que sucede en unos términos idiosincrásicos y tiene la característica peculiar de no modificarse aunque sus predicciones no se cumplan o los hechos parezcan desmentirlo. Los profesionales de la salud mental trabajamos con personas que mantienen discursos con características semejantes» (Fernández Liria, en este volumen), y es importante no perder de vista que ese comportamiento se enseña como actitud y como lógica habitual en las facultades de economía de todo el mundo, es decir, es legitimado como si fuera algo científico por la propia universidad.

Entiendo que Leontief hace un diagnóstico que muestra muy acertadamente tres de los principales problemas que sigue manteniendo la economía académica y que son a) su *aislamiento* de las demás disciplinas, su separación, podemos decir; b) su insistencia en la obediencia o en la *sumisión* como método; y c) su *irrelevancia*. La combinación del aislamiento, la sumisión y la

irrelevancia es totalmente empobrecedora para el estudiante, tanto desde el punto de vista intelectual como desde el punto de vista psíquico, pues lo enajena de la realidad y de sí mismo, es decir, lo deshumaniza. La realidad es que esa obediencia, ese aislamiento y ese comportamiento delirante han ido llevando a la economía académica a enajenarse cada vez más, es decir, a separarse o disociarse del ser humano, de la ética, de los sentimientos y de los valores, de la naturaleza, del mercado como construcción humana sometida a reglas, del poder, del «nosotros» como si nuestro estilo de vida fuera independiente del estilo de vida de otras personas y países («ellos») y, en definitiva, del objeto que, supuestamente, pretende estudiar y comprender. «La memoria del norte se divorcia de la memoria del sur. La acumulación se desvincula del vaciamiento. La opulencia no tiene nada que ver con el despojo. La memoria rota nos hace creer que la riqueza es inocente de la pobreza, que vienen de la eternidad y que así son las cosas» (Galeano, 1998). Es lo que Erich Fromm (1994) califica como la «patología de la normalidad», en el sentido de que nos acostumbramos a ver y convivir con una realidad enferma, patológica y, además, la justificamos y nos adaptamos a ella pero, al mismo tiempo, estamos esencialmente disociados de ella pues no «vemos» con claridad qué es lo que está ocurriendo, como muy bien expresa Galeano, e incluso negamos que nosotros nos comportamos de manera deshumanizada. La razón, o al menos una de ellas, consiste en que es el propio capitalismo el que necesita un tipo determinado de ‘hombre enajenado’ para poder funcionar pero esa misma enajenación nos impide vernos a nosotros como seres enajenados. El Roto tiene un dibujo en el que una madre, con un hijo pequeño sentado en su regazo, miran hacia el horizonte mientras ella le dice «Para comprender a los adultos tendrás que esperar a hacerte mayor y perder el juicio». Y eso es exactamente lo que parece ocurrir. Quiero decir que con frecuencia criticamos al ‘capitalis-

mo' y a otros 'ismos' pero dejando de lado que todo sistema necesita de personas que actúen y se comporten de determinada manera para funcionar y que somos las personas las que, consciente o inconscientemente, lo hacemos funcionar, por miedo, por convencimiento, por adoctrinamiento o porque no sabemos hacer otra cosa. Esto es lo que Kapp (1968) entiende por 'hábitos de pensamiento institucionalizados'.

En este sentido es muy relevante recordar que Erich Fromm se preguntaba ¿qué clase de hombre requiere esta sociedad para funcionar bien? Y su respuesta era: «Hombres que cooperen dócilmente en grupos numerosos, que deseen consumir más y más, y cuyos gustos estén estandarizados y puedan ser fácilmente influidos y anticipados. Hombres que se sientan libres e independientes y que estén dispuestos a ser mandados, a encajar sin roces en la máquina social. Que puedan ser guiados sin fuerza, conducidos sin líderes, impulsados sin meta, salvo la de continuar en movimiento, de funcionar, de avanzar. Es el hombre enajenado, en el sentido de que sus acciones y sus propias fuerzas se han convertido en algo ajeno, que ya no le pertenecen» (Fromm, 1981: 11-12). Pero también sugería la posibilidad de romper con esta situación construyendo lo que él calificaba como el carácter revolucionario, en el sentido de «una persona sana, viva y cuerda. Es un hombre desobediente, libre e independiente [...]. La persona sana en un mundo insano, el ser humano plenamente desarrollado en un mundo tullido, la persona completamente despierta en un mundo semidormido, es precisamente el carácter revolucionario» (Fromm, 1981: 64-77). De una manera similar se expresa Castoriadis, precisando que «Revolución significa una transformación radical de las instituciones de la sociedad [...]. Pero para que tal revolución exista, hace falta que haya cambios profundos en la organización psicosocial del hombre occidental, en su actitud con respecto a la vida [...]. Hace falta que se abandone la idea de que la única finalidad

de la vida es producir y consumir más [...]. Hace falta que se abandone el imaginario capitalista de un seudocontrol seudorracional, de una expansión ilimitada» (Castoriadis, 1992). Y en esta línea entiendo que van los autores que colaboran en este *Mediterráneo Económico* orientado hacia la rehumanización del ser humano.

2. Deshumanización y narcisismo institucionalizado

Hay un diagnóstico de conjunto que es más crudo pero que, en esencia, coincide con el que hemos visto hasta ahora, y es el que hace el psiquiatra norteamericano Alexander Lowen en su libro titulado *El narcisismo*, al afirmar: «Se puede entender el narcisismo como una pérdida de valores humanos –ausencia de interés por el entorno, por la calidad de vida, por las demás personas. *Una sociedad que sacrifica su medio natural para obtener dinero y poder, no tiene sensibilidad para las necesidades humanas* [...]. Hay algo de locura en una pauta de conducta que sitúa el logro del éxito por encima de amar y ser amado [...], en una persona que no conecta con su cuerpo y sus sentimientos [...], en una cultura que contamina el aire, el agua y la tierra en aras de alcanzar un nivel de vida 'más alto'» (Lowen, 2009: 11-13) (la cursiva es mía). Y, ciertamente, lo que está describiendo Lowen de manera resumida es una pauta de conducta aprendida como 'racionalidad económica y cultural' que legitima ese tipo de actitudes y de comportamientos y que se enseña y difunde en las facultades de economía y a través de los medios de comunicación como algo 'normal' y consustancial a esta sociedad, aunque luego nos extrañemos y consideremos como extremo ese comportamiento al verlo en las decisiones tomadas por los bancos, los grupos financieros y una mayoría de políticos sin que nos resulte fácil verlo en nosotros mismos, aunque a menor escala, desde el momento en que

nos desentendemos de la relación entre nuestro estilo de vida y de consumo y el deterioro del medioambiente o el deterioro de las condiciones de trabajo en la mayoría de los países, deterioro que vemos como ‘normal’, mientras no nos afecte directamente.⁵

Es importante no olvidar que ‘narcisismo’, en inglés, se emplea como un sinónimo de ‘egoísmo’ (Hayakawa y Ehrlich, 1994) y que desde hace unos años hay una cierta reflexión económica que empieza a hablar de ‘narcisismo institucionalizado’, en un sentido más peyorativo que el del mero egoísmo, y también de ‘crímenes contra la humanidad’ para referirse a los daños generados por el tipo de conducta cuya práctica generalizada ha conducido a esta mal llamada ‘crisis’. Quien se expresa así es Shoshana Zuboff, que fue catedrática de Administración de Empresas en la Harvard Business School, y que en un artículo publicado en *Businessweek* en 2009 y titulado «Los crímenes económicos de Wall Street contra la humanidad»⁶, compara a los financieros actuales con los criminales nazis como Adolf Eichmann, que fue considerado como ‘completamente normal’ y que afirmaba que sólo se preocupaba de hacer su trabajo bien sin importarle las consecuencias, mientras según Zuboff, los financieros actuales se centran igualmente en realizar ‘transacciones’ sin preocuparse tampoco por las consecuencias de esas transacciones, tales como ‘fracturar la economía mundial, generar pérdidas de trillones de dólares y hundir millones de vidas [...] rechazando su responsabilidad por ellas’. Sigue Zuboff diciendo

que ‘la mayoría de los expertos culpan a la falta de regulación y de vigilancia de esta locura o bien a la existencia de los incentivos erróneos que la han empujado’. Sin embargo, y esto es lo que me parece más relevante en relación con el contenido de este volumen, para Zuboff, aunque los citados factores son seguramente importantes ‘ignoran la terrible quiebra humana que se encuentra en el origen de esta crisis’, que deriva, también, de ‘un modelo de empresa que genera de manera rutinaria distanciamiento, irreflexión y la anulación del juicio moral individual [...]. Banqueros, intermediarios y especialistas financieros han sido todos ellos participantes en un modelo de empresa centrado en sí mismo que celebra lo que es bueno para los miembros de la organización a la vez que deshumaniza y distancia a todos los demás miembros ajenos a ella’; y finaliza su artículo afirmando: «La crisis económica ha demostrado que la banalidad del mal disimulada bajo *un modelo de empresa ampliamente aceptado* puede poner al mundo entero en peligro [...]. En la crisis de 2009, la creciente evidencia de fraude, conflictos de interés, indiferencia ante el sufrimiento, rechazo de la responsabilidad y la ausencia sistémica de un juicio moral individual, generó una masacre económica y administrativa de tal tamaño *que constituye un crimen económico contra la humanidad*» (la cursiva en todo el texto anterior es mía)⁷. Así pues, la deshumanización, que lleva implícito el modelo de empresa ampliamente aceptado, sería el punto clave.

Por eso, el mensaje, según Zuboff, es muy claro: ‘los individuos tienen que ser considerados responsables por sus decisiones (juicios) incluso cuando se han plegado irreflexivamente a las circunstancias tóxicas institucionales’. Volvemos a la idea de ‘patología de la normalidad’ expresada por Fromm, en el sentido de que vivimos en la ‘normalidad’ de *un modelo de empresa ampliamente*

⁵ «La empresa taiwanesa Foxconn, que emplea a 1,2 millones de personas sólo en China, incumple flagrantemente las leyes laborales y hasta agrade la dignidad de sus trabajadores, con el único fin de producir aparatos electrónicos de la forma más rápida y barata posible. Compañías como Apple, Amazon, Dell, Hewlett-Packard, Nintendo, Nokia o Samsung se benefician de esa situación [...]. Mientras la firma californiana (Apple) se sitúa como una de las de mayor capitalización bursátil del mundo, los fabricantes de ese milagro viven hacinados en residencias cochambrosas y trabajan mucho más de las 60 horas semanales que marca cómo límite el Código de Conducta para Proveedores de Apple. Los trabajadores más desafortunados padecen castigos humillantes, caen en depresiones, sufren lesiones de gravedad o, sencillamente, se suicidan». *Público* (27/01/2012), disponible en <http://www.publico.es/418911/la-gente-se-sentiria-molesta-si-viera-de-donde-viene-su-iphone>

⁶ http://www.businessweek.com/managing/content/mar2009/ca20090319_591214.htm

⁷ Este argumento es seguido en nuestro país por Benaría y Sarasúa en su artículo de 2009 titulado «Crímenes económicos contra la humanidad»; disponible en http://elpais.com/diario/2011/03/29/opinion/1301349604_850215.html

aceptado y de una racionalidad, hábitos de pensamiento y de comportamiento todos ampliamente aceptados, cuyos resultados son catastróficos aunque empezamos a verlos con cierta claridad cuando nos afectan a nosotros, ahora, pero que creemos que no eran así antes de la actual crisis. En otras palabras, Zuboff habla de crímenes contra la humanidad en relación con la crisis de 2009 pero no como un resultado habitual del modelo de empresa aceptado, es decir, desconoce lo que la historia nos enseña. Algo que sí conoce, por ejemplo, Kapp desde hace mucho tiempo⁸. Desde otra perspectiva, es Galeano el que en 1971 muestra con claridad esta práctica en su libro *Las venas abiertas de América Latina*, del que destaco las declaraciones realizadas en 1935 por el militar norteamericano Smedley D. Butler: «Serví en todas las jerarquías, desde teniente segundo hasta general de división. Y durante todo ese período me pasé la mayor parte del tiempo en funciones de pistolero de primera clase para los Grandes Negocios, para Wall Street y los banqueros. En una palabra, fui un pistolero del capitalismo» (Galeano, 1971: 173). Es interesante ver que el general Butler menciona los mismos actores que menciona Zuboff. Más recientemente, Galeano afirma: «La economía mundial es la más eficiente expresión del crimen organizado [...]. Los organismos internacionales que controlan la moneda, el comercio y el crédito practican el terrorismo contra los países pobres, y contra los pobres de todos los países, con una frialdad profesional y una impunidad que humillan al mejor de los tirabombas» (Galeano, 1998: 6). Insisto en que es muy importante tener claro que, tras la expresión ‘organismos’, sean nacionales o internacionales hay personas que toman decisiones y que ven ‘completamente normal’, hundir países y mandar a la miseria a millones de personas, sin el más mínimo asomo de responsabilidad ni de culpa.

⁸ Uno de los primeros economistas en ver esto con claridad, a través del concepto de *costes sociales*, fue Kapp (1950).

De hecho son seres sumisos que hacen lo que se espera de ellos. «Los dominantes sólo dominan en la medida en la que sirven a ella [la megamáquina] como funcionarios leales» (Gorz, 2012: 12)⁹.

Por otro lado, si uno se distancia un poco de las etiquetas lo que queda claro es que, le llamemos egoísmo, narcisismo institucionalizado o, simplemente, racionalidad económica, esta conducta criminal, disociada de la responsabilidad y de los sentimientos morales y humanos, se enseña y legitima, consciente o inconscientemente, en las facultades de economía y empresa y en las escuelas de negocios. Aunque no siempre los actores son ‘inconscientes’ sino que mienten deliberadamente. Por eso me sorprende, de nuevo, que estas reflexiones y calificativos no se hayan aplicado, por ejemplo, al modelo de empresa que subyace en la declaración de guerra a Irak o a Libia, entre otros países. ¿Puede alguien creer que toda la ‘historia’ de las armas de destrucción masiva fue defendida de manera inconsciente por los líderes políticos de las democracias occidentales? Parece, al contrario, que se mintió deliberadamente, tal y como parece haber ocurrido, según los inspectores del Banco de España, con ‘el mirar hacia otro lado’ de las autoridades de dicho Banco ante las advertencias de los inspectores de esta entidad sobre la irresponsabilidad con la que se estaban concediendo créditos y las implicaciones que este comportamiento estaba generando para las familias y la economía de este país¹⁰.

En suma, hay una mezcla de ‘inconsciencia normalizada’ pero también de maldad consciente, como señala Fernández Liria¹¹. Esto y no otra cosa es lo que subyace en la idea de racionalidad económica maximizadora de beneficios y minimizadora de costes. El problema, como señalaba más arriba magistralmente Joan Robinson, es

⁹ Esta idea de la sumisión y la obediencia es una de las cuestiones que plantea Alice Miller, relacionada con el maltrato infantil (en este volumen).

¹⁰ http://economia.elpais.com/economia/2013/01/06/actualidad/1357509251_871941.html

¹¹ http://elpais.com/diario/2008/04/30/sociedad/1209506403_850215.html

que ni los profesores están dispuestos a pararse a pensar sobre qué es lo que están explicando, ni los alumnos, por miedo a parecer poco inteligentes, se atreven a preguntar sobre las implicaciones reales, es decir, sociales, ambientales e incluso económicas de lo que están estudiando. En el fondo la actitud aceptada es, más o menos, 'si nadie dice nada, no voy a ser yo el que lo diga y quede mal'. Una tímida excepción a lo anterior, de manera parecida a lo planteado por Zuboff, es la de Santiago Ramón Torres, director general del Centro Internacional de Información Financiera (CIFF), que reconoce en una reciente entrevista que «la crisis en España no es solo financiera. Es una crisis de ciertos valores que incluso, algunas veces, *hemos inculcado desde la Academia: el todo es válido por el beneficio a corto plazo. Nos hemos equivocado*» (negrita en el original; la cursiva es mía)¹².

El problema, de nuevo, es que Santiago Ramón no parece profundizar en el hecho de que ese reconocimiento suyo del 'nos hemos equivocado' al 'inculcar ciertos valores' no es una equivocación menor ni casual sino que constituye la base de la racionalidad económica que se enseña, y se sigue enseñando, en todas las universidades como núcleo de la formación en economía y la gestión de las empresas. Es decir, que lo que está equivocada, si nos preocupa la convivencia en este planeta y no queremos seguir en la senda de 'los crímenes contra la humanidad', es la 'racionalidad económica' porque nos lleva, desde hace mucho tiempo, al desastre. A pesar de todo, la práctica actual 'para salir de la crisis', en cuyo origen no se profundiza, es más de esa racionalidad pero de manera más deshumanizada, con trabajo más precario, peor pagado y la eliminación y violación de derechos humanos, de manera cotidiana, por parte de pequeños y grandes empresarios, así como de ciudadanos 'normales' que ven completamente lógico no asegurar a los trabajadores, exigirles jornadas

¹² <http://www.elconfidencial.com/economia/2012/11/04/ldquolas-escuelas-de-negocios-tenemos-gran-parte-de-culpa-en-esta-crisisrdquo-108442/>

ilegales y pagar salarios miserables. Por eso me parece cada vez más claro insistir en la necesidad de rehumanizar esta economía y esta sociedad, es decir, de rehumanizarnos a nosotros mismos.

En la medida en que no vayamos reconociendo todo lo que conlleva esta racionalidad así como la necesidad de aprender, enseñar y practicar otras lógicas o racionalidades más humanizadas, parece razonable pensar que los crímenes contra la humanidad, en todas sus dimensiones, van a ir aumentando. La lista de conflictos y guerras de baja y alta intensidad por la apropiación de los recursos naturales del planeta, más o menos disfrazadas, es inmensa, la veamos con claridad o no, tal y como ocurre actualmente con el acaparamiento de tierras y la expulsión de decenas de miles de los pobladores originales, gracias al acuerdo criminal que alcanzan los grupos financieros internacionales y los políticos locales, ambos sin escrúpulos¹³. El cambio no va a ser fácil pero tampoco es descartable lo inesperado, como ha ocurrido en algunos países árabes, que tampoco lo siguen teniendo fácil.

3. Reflexión final

Termino recordando algo que escribí hace algunos años (Aguilera, 2009). Necesitamos movilizar la inteligencia, pero una inteligencia que integre lo intelectual, lo inconsciente y lo afectivo-emocional, que vaya más allá del intelecto estrecho y rígido que, con frecuencia, se convierte en un corsé y en un problema más que en algo que ayuda. Por supuesto que hay que tener la cabeza clara para argumentar y debatir con calidad pero también hay que saber ponerla en su sitio y dar

¹³ Una información detallada y actualizada sobre el acaparamiento de tierras puede encontrarse en la web de GRAIN, destacando <http://www.grain.org/es/article/entries/4481-grain-publica-conjunto-de-datos-con-mas-de-400-acaparamientos-de-tierra-agricolas-a-nivel-mundial> Sobre quienes están llevando a cabo este acaparamiento de tierras se puede consultar el reciente trabajo *¿Quiénes están detrás del acaparamiento de tierras?* En la dirección <http://www.grain.org/article/entries/4576-slideshow-who-s-behind-the-land-grabs>

paso a esa inteligencia más amplia que tanto nos cuesta asumir y poner en movimiento.

Se trata, en definitiva, de conocerse mejor uno mismo, de tener más autoconocimiento, de ser más consciente de uno mismo y de asumir que este paso es clave y complementa el papel de los movimientos sociales en el sentido de que «al mismo tiempo que hay un movimiento colectivo, los individuos se transforman y, al mismo tiempo que los individuos cambian, emerge un movimiento colectivo» (Castoriadis, 2006: 287). Jung no era muy optimista pero expresaba ese pesimismo de manera paradójica, es decir, señalando algo así como no soy optimista pero tampoco conocemos bien el potencial del ser humano para el cambio. «El efecto sobre los individuos a los que se quisiera llegar no puede conseguirse ni en cientos de años, pues el cambio espiritual de la humanidad se produce casi sin que se note al lento paso de los milenios y no es posible acelerarlo ni detenerlo mediante ningún proceso de reflexión racional [...] lo que sí está a nuestro alcance es la transformación de los individuos que tienen la oportunidad, o se la procuran, de influir en su entorno más o menos amplio, en quienes piensan como ellos. No me refiero a convencer o predicar sino más bien al hecho empírico de que alguien que alcanza una comprensión de sus propios actos, encontrando por lo tanto un acceso a lo inconsciente, ejerce sin proponérselo una influencia en su entorno [...] es demasiado lo que está en juego y demasiado lo que depende hoy claramente de la constitución psicológica del hombre» (Jung, 1957). ¿Tendremos inteligencia y capacidad para ese autoconocimiento o seguiremos pensando que los problemas económicos y ambientales se podrán resolver eligiendo a otros políticos en las próximas elecciones?

Referencias bibliográficas

- AGUILERA, F. (2009): «Medio ambiente y calidad de la democracia: perspectivas desde la economía ecológica»; en ÁLVAREZ CANTALAPIEDRA, S. y CARPINTERO, Ó., eds.: *Economía ecológica: reflexiones y perspectivas*. Madrid, Editorial Círculo de Bellas Artes; pp. 35-76.
- CASTORIADIS, C. (2006): *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates (1974-1997)*. Buenos Aires, Katz Editores; pp. 269-280.
- COASE, R. (1998): «The new institutional economics»; en *American economic review* (88, 2); pp. 72-74.
- FROMM, E. (1962): *Marx y su concepto del hombre*. México, Fondo de Cultura Económica.
- FROMM, E. (1981): *La condición humana actual*. Barcelona, Paidós.
- FROMM, E. (1994): *La patología de la normalidad*. Barcelona, Paidós.
- GALBRAITH, J. K. (1982): «Anales de un liberal impenitente»; en *Economía, política y asuntos económicos*. Vol. 1. Barcelona, Gedisa.
- GALBRAITH, J. K. (2004): *La economía del fraude inocente. La verdad de nuestro tiempo*. Barcelona, Crítica.
- GALEANO, E. (1971): *Las venas abiertas de América Latina*. Madrid, Siglo XXI.
- GALEANO, E. (1998): *Patas arriba. La escuela del mundo al revés*. Madrid, Siglo XXI.
- GORZ, A. (2012): *Ecológica*. Madrid, Clave Intelectual.
- HAYAKAWA, S. I. y EHRLICH E. (1994): *Guide to synonyms and related words*. Londres, Penguin Books.
- JUNG, C. G. (2001 [1957]): «Presente y futuro»; en *Civilización en transición*. Obra completa, vol. 10. Madrid, Trotta.
- KAPP, K. W. (1950): *The social costs of private enterprise*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

- KAPP, K. W. (1995 [1968]): «En defensa de la economía institucional»; en AGUILERA, F., ed.: *Economía de los recursos naturales: un enfoque institucional*. Fundación Argentaria-Visor; pp. 219-235.
- LEONTIEF, W. (1998 [1982]): «Economía académica»; en *Archipiélago* (33); pp. 28-33, 1998.
- LOWEN, A. (2000): *El narcisismo*. Barcelona, Paidós.
- MARX, K. (1962 [1844]): *Manuscritos económico-filosóficos*. México, Fondo de Cultura Económica.
- MORIN, E. (2001): *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Barcelona, Paidós. Barcelona.
- MORIN, E. (2011): *La vía. Para el futuro de la humanidad*. Paidós, Barcelona.
- NAREDO, J. (1987): *La economía en evolución*. Madrid, Siglo XXI.
- POLANYI, K. (1947): «Nuestra obsoleta mentalidad de mercado» (en este volumen).
- ROBINSON, J. (1960): «La enseñanza de la economía»; en *Economic Weekly* (enero), Bombay. Traducción al español en *Teoría económica y economía política* (1975). Barcelona, Ediciones Martínez Roca, pp. 13-19.
- ROBINSON, J. (1969): «La economía hoy». Conferencia pronunciada en la Universidad de Basilea. Publicada en *Basel Wirtschaftswissenschaftliche Vorträge*. Traducción al español en *Relevancia de la teoría económica* (1976). Barcelona, Ediciones Martínez Roca; pp. 165-173.
- ROBINSON, J. (1971): «Relevancia de la teoría económica»; en *Monthly Review* (enero). Traducción al español en *Relevancia de la teoría económica* (1976). Barcelona, Ediciones Martínez Roca; pp. 155-164.
- SEN, A. (1989): *Sobre ética y economía*. Madrid, Alianza Editorial.
- SMITH, A. (1997 [1759]): *Teoría de los sentimientos morales*. Madrid, Alianza Editorial.
- SMITH, A. (1994 [1776]): *La riqueza de las naciones*. Madrid, Alianza editorial.



MEDITERRÁNEO
ECONÓMICO

23

- I. Economía, sentimientos morales y el ser humano no enajenado
- II. El ser humano: de hipotético agente racional a ser emocional que razona
- III. El aprendizaje de ser persona



COMERCIO Y EMANCIPACIÓN SOCIAL EN EL REPUBLICANISMO DE ADAM SMITH UNA LECTURA CONTEMPORÁNEA

David Casassas

Universidad de Barcelona

Resumen

Adam Smith, junto con el grueso de la «economía política clásica», pensó la libertad en el mundo de la manufactura y del comercio en unos términos que nada tienen que ver con lo que supuso el despliegue del gran capitalismo industrial, que ha convertido a la gran mayoría de la población en dependiente, material y civilmente, de los pocos beneficiarios de los grandes procesos de apropiación privada del mundo.

Smith aspiró a un mundo en el que la extensión de la manufactura y del comercio, asistida por una intervención de las instituciones públicas orientada a deshacer privilegios tanto de viejo cuño como de nueva planta que pudieran alimentar posiciones de poder en los mercados, permitiera universalizar la condición de independencia socioeconómica y, por ende, de autonomía moral.

Abstract

Along with the most scholars of «classical political economics», Adam Smith conceived of freedom in the world of manufacturing and trade in terms that have nothing to do with what the establishment of great industrial capitalism involved, which turned most of the population into material and civil dependents on the few beneficiaries of the world's great processes of private appropriation.

Smith aspired to a world in which the spread of manufacturing and trade, assisted by the intervention of public institutions aimed at cancelling both old and new privileges that could bolster positions of power in the markets, would lead to universal socioeconomic independence, and therefore moral autonomy.

Introducción: ¿por qué Adam Smith?

Acercarse a la obra de Adam Smith, y hacerlo con el telón de fondo del actual capitalismo contrarreformado, resultante del golpe neoliberal que viene extendiendo su ola desposeedora desde hace más de tres decenios, responde a una doble motivación: académica –esto es, filosófica y de historia intelectual–, por un lado; y, por el otro, política, de intervención político-cultural. Veamos en qué sentido ello es así. Adam Smith, junto con otros miembros de la escuela histórica escocesa y, más en general, junto con el grueso de la llamada «economía política clásica», pensó la libertad en el mundo de la manufactura y del comercio en

unos términos que nada tienen que ver con lo que supuso el despliegue del capitalismo industrial que siguió a la «gran transformación» descrita por Polanyi (1944) –y antes por Marx, y todavía antes por el propio Smith, que ya anticipó interesantes elementos de análisis–, un capitalismo industrial, y también financiero, que cabalga a lomos de grandes procesos de desposesión de la gran mayoría y que, por ello, convierte a esa gran mayoría en población dependiente, material y civilmente, de los pocos beneficiarios de los grandes procesos de apropiación privada del mundo.

En efecto, Adam Smith, con el grueso de lo que podríamos dar en llamar «economía política de la Ilustración» (Hudson, 2009), aspiró a un mundo en el que la extensión de la manufactura

y del comercio, asistida por una intervención de las instituciones públicas orientada a deshacer privilegios tanto de viejo cuño como de nueva planta que pudieran alimentar posiciones de poder en los mercados, permitiera universalizar la condición de independencia socioeconómica y, por ende, de autonomía moral que goza el productor libre. Dicho «productor libre», figura que encarna el auténtico ideal normativo del proyecto civilizatorio smithiano (Casassas, 2010), es aquel individuo capaz de formar, individual y colectivamente, planes de vida –planes «productivos», en el sentido más amplio del término– de forma autónoma, y llevar dichos planes de vida –dicha «actividad», en suma– a la arena social en condiciones de ausencia de dominación, lo que ha de permitirle coadyuvar en la tarea de tejer una interdependencia verdaderamente querida, esto es, libre de imposiciones por parte de ciertas facciones o grupos de interés.

Como puede observarse, todo ello no sólo nada tiene que ver con el funcionamiento del capitalismo, sino que, además, rompe con los principios –y la práctica– de los cuerpos doctrinales de cuño liberal que han hecho apología de este mundo capitalista: según el grueso de esta economía política de la Ilustración, de la que Smith constituye una de las cumbres, la libertad, también en los mercados, se constituye políticamente, y sólo con posterioridad a esa factura política y terrenal, nada metafísica o pre-social, del mundo –también de los mercados–; sólo con posterioridad a esa constitución política de la vida social y económica orientada a destruir vínculos de dependencia y relaciones de poder –digo– es dable pensar que emerja toda una vida productiva que encarne y respete aquello que somos y queremos ser.

Resulta fundamental, pues, entender cabalmente todo este conjunto de cuestiones. Primero, por razones académicas o intelectuales: es necesario contribuir a restaurar el sentido común con respecto a los presupuestos de toda esta economía política clásica, tan maltratada por la hermenéutica

liberal que llega más tarde. Y segundo, por razones políticas y culturales: es imprescindible que la reflexión emancipatoria contemporánea se tome en serio la tarea de pensar políticamente en qué sentido y a través de qué procedimientos podemos recurrir a los mercados como herramientas que nos ayuden, en determinadas circunstancias y de acuerdo con principios y valores propios, a resolver determinados problemas de coordinación en las sociedades actuales. Constituye una gran derrota –o, visto desde el otro ángulo, una gran victoria para las tradiciones liberales y neo-estamentalistas, que tan bien saben injertarse– que el pensamiento emancipatorio inicie el debate sobre los mercados asumiendo que se trata de instituciones sociales que no van con él. Aquello que, sin lugar a dudas, no va con él son los mercados capitalistas –obvio es decirlo–. A partir de ahí, mucho se puede –y se debe– analizar sobre el papel que pueden jugar los mercados –y el papel que en ningún caso deben jugar– en el seno de programas abiertamente emancipatorios. Pues bien, el mundo de Smith y de la economía política clásica aporta muchas enseñanzas, y hartas valiosas, para este cometido. Veamos con el debido detenimiento por qué.

1. Significado del republicanismo comercial de Adam Smith

Adam Smith fue un filósofo moral y científico social escocés que, profundamente impresionado por los cambios que la manufactura y el comercio estaban suponiendo para la Inglaterra y la Escocia de mediados del siglo XVIII, participó de un gran anhelo y de una esperanza. ¿Qué anhelo? El de todos aquellos que, desde la Antigüedad hasta las revoluciones republicanas del XVII y el despliegue, en el XVIII, de la normatividad propia de las Ilustraciones europeas, también de inspiración netamente republicana, aspiraron a fundar la libertad, individual y colectiva, en el trabajo personal

independiente, en el control de las bases materiales de nuestra existencia; el anhelo de todos aquellos que, además, creyeron que era posible garantizar políticamente posiciones de independencia socioeconómica desde las que las gentes pudieran tejer toda esa interdependencia efectivamente autónoma de la que se ha hecho mención, esto es, toda esa interdependencia basada no en relaciones de dominación, sino en vínculos sociales respetuosos y favorecedores de nuestros deseos y proyectos. ¿Y qué esperanza? La de todos cuantos vieron en la nueva manufactura y en un comercio (que se pretendía) efectivamente libre –luego observaremos en qué sentido ello no fue históricamente así y de qué modo Smith lo anticipó y lo censuró– una gran oportunidad para la materialización de esas viejas aspiraciones republicanas en el mundo moderno. En definitiva, conviene situar a Smith en el seno de la tradición republicana –la de los Aristóteles, Cicerón y Maquiavelo y, de ahí, en su vertiente «atlántica», al decir de Pocock (1975), la de los Harrington, Milton y, finalmente, la de la llamada «escuela histórica escocesa»–, pues es de la tradición republicana de donde el pensador escocés toma la idea, central en su reflexión, según la cual la libertad exige independencia material o, en otros términos, independencia socioeconómica, esa independencia socioeconómica que es condición de posibilidad del despliegue de vínculos sociales exentos de relaciones de dominación en el seno de comunidades socialmente no fracturadas. Pero ¿en qué consiste y cuáles son las implicaciones normativas y políticas del vínculo republicano entre libertad e independencia socioeconómica que se está sugiriendo aquí?

1.1. *Republicanism and propiedad*

Recientemente, con ocasión del *revival* académico que ha vivido la tradición republicana desde mediados de la década de 1990, se nos ha ofrecido

una definición de la libertad republicana que de entrada puede sernos útil. Es la que debemos a los Philip Pettit (1997, 2001) y Quentin Skinner (1992, 1998), entre otros. Dicen Pettit y Skinner que una persona es libre en sentido republicano cuando no es objeto de interferencias arbitrarias por parte de instancias ajenas y, además, en virtud de un determinado diseño social e institucional, nadie cuenta con la mera posibilidad de interferir de forma arbitraria en las decisiones que esa persona pueda tomar y en los cursos de acción que pueda emprender. En cambio, la definición de libertad con la que opera la tradición liberal es menos exigente: una persona es libre –nos dice el liberalismo– simplemente cuando no es objeto de interferencias arbitrarias, con independencia de que se viva o no en un estado de cosas en el que en cualquier momento podamos ser objeto de interferencias arbitrarias por parte de los demás. Imaginemos –es un mero imaginar, si se quiere– la situación de un trabajador asalariado que no sea interferido arbitrariamente por el propietario de los medios de producción, por el hecho de que este propietario sea una persona –por ejemplo– bondadosa y considerada. La tradición liberal no se halla conceptualmente capacitada para detectar el fundamental problema de falta de libertad que sufre este trabajador asalariado, pues el hecho de que, afortunado él, no sea objeto de interferencias arbitrarias por parte del propietario le impide ver que podría serlo en cualquier momento, pues depende de éste para vivir. En cambio, la tradición republicana no tiene problema alguno para detectar en este tipo de relación social, como en muchos otros, un problema fundamental de falta de libertad: de acuerdo con el republicanismo, allí donde hay dependencia no puede haber libertad, por mucho que no haya interferencia arbitraria efectiva.

La definición de Pettit y Skinner de la libertad republicana como ausencia de dominación resulta, pues, analíticamente precisa y, además, respeta las intuiciones básicas que han recorrido

la historia de la aproximación republicana a la cuestión de la libertad. Pero todo ello debe ser objeto de mayores niveles de concreción social e institucional. De hecho, si no se hace así, se corre el riesgo de desdibujar el sentido en el que todas estas definiciones surgieron a lo largo del tiempo y el potencial político que mantienen todavía hoy. ¿De qué hablamos, pues, cuando nos referimos a ese «determinado diseño social e institucional» en virtud del cual nadie cuenta con la mera posibilidad de interferir arbitrariamente en nuestras vidas? Como han señalado con esmero y ahínco Antoni Domènech (2004) y todo el grupo de estudiosos que, con él, han explorado las condiciones socio-institucionales que, de acuerdo con la tradición histórica del republicanismo, hacen posible la emergencia de la libertad efectiva –de la libertad entendida en sentido republicano–, el grueso de la tradición histórica del republicanismo, desde la Atenas clásica hasta el despliegue de los socialismos –los textos clásicos, de Aristóteles a Marx, son de una claridad meridiana a este respecto–, ha girado alrededor de la afirmación de que esta libertad republicana como ausencia de dominación exige el goce de independencia material, del tipo de independencia material que históricamente estuvo vinculado a la propiedad. De ahí que se hable del carácter «propietarista» de la tradición republicana: sólo puede ser libre aquel que es propietario o, dicho en términos más generales, aquel que goza de un ámbito de existencia material autónomo que lo dote de niveles relevantes de independencia material, de independencia socioeconómica –obviamente, no estamos hablando aquí de condiciones necesarias y suficientes, pero sí de decisivas condiciones necesarias para la libertad–.

Pues bien, uno de los objetivos fundamentales de este texto es el de tratar de mostrar que Adam Smith, con el particular lenguaje y las particulares aspiraciones del siglo XVIII escocés, pertenece a todo este mundo. En efecto, el mundo de Adam

Smith ya no es un mundo en el que la cuestión de la independencia socioeconómica pueda fiarse a la propiedad de la tierra –o a la propiedad de esclavos–, como fue el caso del republicanismo ático clásico o del republicanismo de los *Founders* norteamericanos –pensemos en Jefferson, por ejemplo–; pero el mundo de Adam Smith sigue siendo un mundo para el que no hay libertad sin independencia personal, sin acceso a (y sin control de) un conjunto de recursos materiales que blinden nuestras posiciones sociales como agentes libres de cualquier tipo de relación de dominación. Así, el republicanismo comercial de Adam Smith apunta menos a la propiedad de bienes inmuebles, pero insiste enfáticamente en la necesidad de que las instituciones políticas coadyuven a consolidar todo aquel orden social nuevo, comercial y manufacturero, en el que, tal como asume el grueso de la escuela histórica escocesa –pensemos en David Hume, en Adam Ferguson o en John Millar–, parece que se abren las puertas para que el conjunto de la sociedad, sin exclusiones de ningún tipo, cuente con verdaderas posibilidades de hacerse con instalaciones, con equipos productivos, con unas destrezas profesionales cuyo control no escape de sus manos, con oportunidades de acceso a los mercados y de colocación en ellos de las mercancías producidas, etc. Al igual que la propiedad de la tierra en el republicanismo clásico o la propiedad colectiva de los medios de producción en el socialismo, expresión del republicanismo democrático a partir del siglo XIX (Domènech, 2004), el republicanismo comercial y manufacturero de Adam Smith gira alrededor de la afirmación de que el goce de todo este conjunto de recursos materiales y de oportunidades vinculadas al ámbito de la producción y del intercambio ha de permitir la generalización de esa independencia material que es condición de posibilidad de una vida social libre (Casassas, 2010; Winch, 2002). De ahí que el ideal ético-político de Adam Smith sea el del productor libre e

independiente, un productor libre e independiente que lo es, bien porque es propietario de los medios de producción, bien porque cuenta con niveles relevantes de control de su actividad productiva y del funcionamiento del centro de trabajo en el que opera –y debemos tomar aquí los términos «producción» y «trabajo» en su sentido más amplio, pues hoy somos conscientes de que el mundo de la (re)producción se extiende hasta los últimos confines de la vida social–. En definitiva, en el marco del republicanismo comercial smithiano, el propietario republicano ha de vincularse al goce de oportunidades efectivas de controlar los recursos materiales y el espacio económico y social en el que operamos y desplegamos nuestras vidas.

Nótese que poco tiene que ver todo ello con el liberalismo. La tradición liberal, que se desarrolla a partir de comienzos del siglo XIX a través de la extensión de los códigos civiles napoleónicos y alrededor de la reflexión de teóricos como Constant, Guizot o Renan, maneja una noción de libertad entendida como *isonomía*, esto es, como mera igualdad ante la ley, que desatiende por completo toda cuestión relativa a los fundamentos materiales de la libertad: somos libres sólo en la medida en que se establece jurídicamente que la esclavitud y la servidumbre pasan a la historia; somos libres sólo en la medida en que la ley no nos discrimina *a priori* por no pertenecer a la oligarquía, esto es, al grupo social formado por los pocos privilegiados; somos libres, en definitiva, aunque no tengamos recursos materiales garantizados y, por lo tanto, tengamos que aceptar los dictados que tengan a bien imponernos aquellos privilegiados de quienes dependemos para vivir (Díez del Corral, 1956; Domènech, 2004). Pues bien, Adam Smith, como se decía, no tiene nada que ver con todo este mundo liberal. Para Smith, como para el grueso de la tradición republicana, no hay libertad sin independencia socioeconómica efectiva. Ahora bien, ¿tiene sentido aspirar a dar cabida a este tipo de libertad en un mundo que ha abierto

las puertas a la extensión de los lazos comerciales? Una respuesta afirmativa a dicha pregunta ha sido ya anticipada, pero conviene detenerse aquí para analizar esta cuestión con la mayor precisión posible. Para ello, resulta de gran utilidad entender el uso de la metáfora del fuego que Adam Smith hace en un pasaje de la *Riqueza de las Naciones* (II, ii, 94) que resulta especialmente revelador.

1.2. ¿Es posible la libertad republicana en los mercados? Republicanismo comercial e intervención de las instituciones públicas

En dicho pasaje, en el que defiende la necesidad de que las instituciones políticas controlen la actividad del sector bancario –cuestión, ésta, bien actual, por otro lado–, Smith reconoce que todo este tipo de regulaciones estatales que él propone pueden limitar la libertad «natural» de los individuos de hacer lo que les venga en gana en su sector de actividad –nótese que el escocés participa todavía de la terminología propia de la tradición del derecho natural (Winch, 2002): la libertad es algo «natural» que hay que proteger y no violar–. Ahora bien –se apresura a añadir Smith–, cuando el ejercicio de esa libertad «natural» queda restringido a un contado número de personas, la continuidad de la sociedad como proyecto civilizatorio queda seriamente amenazada. Y concluye: del mismo modo que cualquier gobierno debe alzar cortafuegos para impedir la propagación de los incendios –y nadie se horroriza, sino todo lo contrario, ante tales intentos de evitar la extensión de algo tan «natural» como el fuego–, cualquier gobierno debe emprender una decidida acción política orientada a evitar la concentración de la libertad «natural» en unas pocas manos o, lo que es lo mismo, a evitar que una gran mayoría de la población quede excluida del ejercicio de esa libertad «natural»; pues cuando ello ocurre, cuando la gran mayoría queda fuera de los procesos de

determinación de nuestras relaciones económicas y sociales, no es posible construir una sociedad efectivamente libre y civil.

En definitiva, hay peligro de que la ciudad arda, de que la comunidad quede expuesta «a brutales desórdenes y horribles atrocidades» –nos dice Smith (*Teoría de los sentimientos morales*, II.ii.I.8)–, cuando los poderes públicos dejan de lado sus obligaciones fundamentales, que no son otras que el velar por que no se formen, muy especialmente en el espacio económico, posiciones de poder y de privilegio, vínculos de dependencia que sometan a la gran mayoría al arbitrio de unos pocos. Así, por muy «natural» que sea, la libertad no es algo «pre-social» o metafísico, sino algo que los humanos conquistamos terrenalmente, en el fragor de muchas batallas, históricamente identificables, libradas en todos los rincones de la sociedad. Y para que esas batallas sean fructuosas, es preciso que las instituciones públicas las culminen introduciendo las regulaciones necesarias –los cortafuegos necesarios– para destruir posiciones de dominación y para hacer de todos los miembros de la sociedad actores sociales verdaderamente independientes, prestos a construir toda una interdependencia verdaderamente autónoma. De aquí, pues, la vigencia del republicanismo comercial de Adam Smith, pues huelga decir que los cortafuegos no se alzaron: el surgimiento y la extensión del capitalismo industrial y financiero vino de la mano de grandes procesos de concentración del poder económico y de desposesión de la gran mayoría, procesos que han ido adquiriendo formas distintas y que se mantienen en la actualidad. Más adelante se analizará qué características del capitalismo realmente existente llevan a pensar que ello ha sido y es así, y qué tipo de alternativas se pueden sugerir, también hoy.

De momento, detengámonos en una precisión decisiva para entender el cómo y el porqué de la intervención del Estado en la vida social –en la economía– en Adam Smith. Una de los elementos

más importantes que aprendemos de la obra del escocés, como de toda la ciencia social atenta al funcionamiento real de las distintas instituciones sociales –entre ellas, los mercados–, es que «el mercado», en singular –o en abstracto–, no existe. Aquello que existe son distintas formas de mercado configuradas históricamente como resultado de una opción política –o de un enjambre de ellas–. En otras palabras, todos los mercados son el resultado de la intervención del Estado o, en otros términos, de la toma de decisiones políticas con respecto a la naturaleza y funcionamiento de los mercados en cuestión –dejo de lado ahora la cuestión relativa a si es el conjunto de la población o sólo una minoría quien ha participado en tales procesos de toma de decisiones–. Por ejemplo: ¿qué grados de tolerancia –si alguno– está una sociedad dispuesta a asumir para con los monopolios y los oligopolios? ¿Qué tipo de legislación laboral –si alguna– aspira una sociedad a introducir? ¿Contempla una sociedad la posibilidad de instituir salarios mínimos interprofesionales? ¿De qué cuantía? ¿Cómo define una sociedad los derechos de propiedad? En particular, ¿se considera necesario introducir patentes y formas de *copyrights*? Si es que sí, ¿bajo qué régimen y en qué condiciones? Y añádase un etcétera todo lo largo que se quiera. Finalmente, cabe señalar una última cuestión que puede servir a modo de ejemplo y que llamó poderosamente la atención del propio Adam Smith: a nadie escapa –y gente como Kenneth Pomeranz (2001) lo muestra hoy con claridad meridiana– que el propio despliegue del capitalismo europeo se explica, en gran medida, por la masiva intervención en la economía que supuso la decisión de las metrópolis –muy especialmente, del Imperio británico– de abrir –y controlar– grandes mercados internacionales a golpe de pólvora y bayoneta. Conviene, pues, insistir en ello: no hay mercado que no sea el resultado de opciones políticas encarnadas en arreglos jurídicos y diseños institucionales y, en suma, instituidas a

través de la intervención –legítima o no– de las autoridades estatales en la vida económica y social.

Adam Smith no sólo entiende esta cuestión a la perfección, sino que, además, la muestra de forma diáfana y, como el grueso de la economía política clásica –y, posteriormente, de la economía institucionalista–, anima a tomarla en profunda consideración. De ahí que su proyecto intelectual y político sea el de los cortafuegos, esto es, un proyecto íntimamente vinculado, precisamente, a una forma de entender el papel de la intervención del Estado en la vida social toda. En efecto, de acuerdo con los planteamientos de Adam Smith, de lo que se trata es de constituir políticamente *aquellos mercados* –y solamente esos– que puedan ser compatibles con la libertad republicana, aquellos mercados que permitan la extensión de relaciones sociales libres de formas de dominación; y de hacerlo garantizando a todos los miembros de la sociedad la propiedad o el control de un conjunto de recursos y actividades que les permita participar de los beneficios que la nueva sociedad comercial y manufacturera parece traer de la mano. Ahora bien, ¿cómo se concreta, según Smith, dicha intervención del Estado?

Mucho se ha escrito, y de un modo muy interesante, sobre las reflexiones del escocés en los ámbitos, por ejemplo, de las infraestructuras, de la fiscalidad y de la política educativa (Winch, 2002). Pero lo que resulta verdaderamente necesario en este punto es ubicar el recetario smithiano en materia de política pública en el contexto de ese proyecto, de amplio alcance y de hondas implicaciones, de los cortafuegos. Pues el objetivo final de la intervención estatal en Adam Smith no es otro que el deshacer asimetrías de poder y vínculos de dependencia material anclados en privilegios de clase, sean éstos de viejo cuño –privilegios feudales y gremiales– o de nueva planta –en ningún caso escapa a Adam Smith la evidencia de que se están formando nuevas posiciones de poder vinculadas al papel que juegan los propietarios de las empresas

capitalistas en el seno del nuevo mundo de la manufactura y del comercio, tan prometedor y al mismo tiempo tan inquietantemente amenazador–.

En resumen, Adam Smith fue el gran defensor de lo que podríamos dar en llamar «republicanismo librecambista», un republicanismo que reivindica el papel liberador de la relación comercial efectivamente libre. En efecto, si se hallan adecuadamente constituidos –esto es, si la república o *commonwealth* ha extirpado de ellos cualquier tipo de relación de poder–, los mercados, en los contextos y escenarios en los que se estime necesaria la presencia de una relación comercial, pueden favorecer la externalización de nuestras capacidades creadoras y el establecimiento de redes densas de relaciones sociales libres de formas de dominación, lo que sólo puede acarrear beneficios en términos civilizatorios. Ahora bien, ¿convierte todo ello a Adam Smith en un partidario del *laissez-faire*? De ningún modo. Adam Smith insiste en todo momento en que la libertad en el mercado –en *los mercados*– se constituye políticamente, esto es, a través de una intervención estatal *radical*, que vaya *a la raíz* del problema, a saber: los vínculos de dependencia material, que han de ser deshechos para poder garantizar a todos una posición de independencia socioeconómica. Sólo entonces podemos hablar del mercado –de *los mercados*– como instituciones compatibles con (y hasta favorables a) la extensión social de la libertad republicana.

¿Qué ocurre, pues, con la famosa metáfora de la «mano invisible»? Ante todo, conviene advertir que el éxito de esta metáfora en ningún caso guarda proporción con la importancia que le dio el propio Smith a lo largo de su obra, en la que sólo aparece en tres ocasiones: una en la *Riqueza de las naciones*, otra en la *Teoría de los sentimientos morales*, y una tercera, en la que se refiere a ella en tono jocoso, en su «Historia de la astronomía», que se publicó como parte de sus *Ensayos filosóficos* (Casassas, 2010; Rothschild, 2001). Sea como sea, lo que Smith nos dice al referirse a la

mano invisible –y lo que se puede colegir de lo que nos dice en otros pasajes cuando hace referencia al potencial autorregulador que presentan los mercados– es lo siguiente. Cierzo es que los intercambios descentralizados –los mercados–, guiados por nuestros respectivos «sentidos comunes» relativos a las mejores maneras de mejorar nuestras condiciones de vida, pueden llevarnos a estadios sociales y civilizatorios de mayor libertad, felicidad y bienestar. Ahora bien, para que ello sea así, es necesario garantizar que esos intercambios descentralizados que se dan en los mercados sean realmente libres. Y para ello es preciso, como se ha visto, que las instituciones políticas intervengan radicalmente para deshacer vínculos de dependencia y relaciones de poder enraizados en privilegios de clase, en relaciones de clase. Así las cosas, la metáfora de la mano invisible, entendida sustantivamente, no sólo es compatible con la perspectiva ético-política propia de la tradición republicana, sino que, además, exige, como condición necesaria para su pleno cumplimiento, tomar de ésta su reivindicación de una acción política decidida y resuelta a arrancar de cuajo, a través de los debidos cortafuegos, las fuentes de las asimetrías de poder –las trabas e interferencias– que permean el conjunto de la vida social. Este, y no otro, es el proyecto de Adam Smith y de todos aquellos padres fundadores de la economía política de la Ilustración que, con él, pensaron el espacio de la libertad efectiva en la manufactura y el comercio antes del triunfo del capitalismo industrial, un capitalismo industrial, dicho sea de paso, que, como veremos en la segunda parte de este trabajo, Adam Smith habría censurado sin dudar y cuyas primeras manifestaciones censuró con severidad.

1.3. Excurso: sobre la apropiación de Adam Smith por parte de la tradición liberal

Antes de adentrarnos en el análisis crítico del capitalismo «realmente existente», análisis que la obra de Adam Smith permite llevar a cabo en profundidad, conviene que nos detengamos en una cuestión que dista de ser menor y que ayuda a entender el proceso de surgimiento de la tradición liberal y de la apología del capitalismo por ésta servida. Pues, siendo Smith un convencido militante en favor de una acción político-institucional orientada a deshacer privilegios de clase en la esfera económica, ¿cómo pudo su obra ser leída, por parte del liberalismo decimonónico, de una forma tan sesgada que llegó a convertir al escocés en una suerte de padre fundador del (neo)liberalismo económico y de la cultura que le es anexa?

En este punto, conviene empezar insistiendo en algo que ya se ha analizado: no existe ni ha existido en la historia un solo mercado que no haya sido el resultado de la intervención estatal, de ciertas dosis de regulación pública en un sentido o en otro, en favor de unos o en favor de otros. Como se ha visto también, cuando Adam Smith habla de la mano invisible y de la capacidad autorreguladora de los mercados, en ningún caso supone que esta capacidad autorreguladora provenga de la nada. Más bien todo lo contrario: los mercados sólo asignan los recursos con justicia y eficiencia cuando se han instituido políticamente las condiciones que permiten que se den en ellos intercambios efectivamente libres y voluntarios. Y para que ello sea así, es preciso –nos dice Smith– que las instituciones públicas emprendan una decidida acción política orientada a extirpar posiciones de poder, privilegios de clase –todos aquellos vínculos de dependencia material que permean la vida social, en suma–. Así, la mano invisible se constituye políticamente. Dicho de otro modo, los automatismos del mercado, de los que Smith

habla favorablemente, los instituye el Estado, y se mantienen a lo largo del tiempo y coadyuvan a civilizar la vida social si y sólo si el Estado –la república, la *Commonwealth*– se encarga de que todos seamos individuos socioeconómicamente independientes. En Smith, pues, el mercado libre se construye «desde fuera»: como todo en este mundo, los mercados los construyen los humanos –la cuestión decisiva, claro está, estriba en quiénes lo hacen y en beneficio de quién–.

A la inversa del republicanismo comercial de Adam Smith, la tradición liberal, que se codifica a lo largo del siglo XIX (Díez del Corral, 1956; Domènech, 2004) y que halla en el neoliberalismo un fiel continuador en nuestros días, ha jugado siempre con la idea de que los mercados son entidades cuya capacidad autorreguladora depende de mecanismos totalmente endógenos–extra–políticos, por lo tanto–. Así, lo que en Adam Smith venía «de fuera» –los mercados, libres o no, se constituyen desde fuera– en el liberalismo viene «de dentro» –los mercados funcionan libre y eficientemente si no se tocan, si se permite que se abandonen al curso de su mecánica interna–. En este contexto intelectual y político, el proceso de apropiación de Adam Smith por parte de liberales y neoliberales tuvo que pasar por falsear no la creencia en la posibilidad de un mercado libre –esto Adam Smith lo comparte, claro está–, sino la cuestión relativa a la factura política de ese funcionamiento libre de los mercados. Para los liberales, la libertad está *ya* en el mercado, con lo que no es preciso intervención estatal alguna orientada a fundar políticamente tal libertad. En cambio, Adam Smith afirma que los mercados son instituciones que *pueden* ser libres –y afirma también que grandes beneficios en términos civilizatorios pueden derivarse del buen funcionamiento de mercados efectivamente libres–, pero insiste siempre en que este funcionamiento efectivamente libre de los mercados –la emergencia de una «sociedad de libertad perfecta», para decirlo en sus

términos– es algo que sólo es posible cuando la república se encarga de extirpar relaciones de poder, vínculos de dependencia material, privilegios de clase o, lo que es lo mismo, cuando la república –la *Commonwealth*, pues hay una *riqueza* que ha de ser *común* a todos– se encarga de evitar aquellas situaciones de desposesión que están en la base de tales relaciones de dominación. En definitiva, la intervención estatal más radical –en el sentido de que vaya a la auténtica raíz del problema: los vínculos de dependencia material que impiden la aparición descentralizada de toda una interdependencia verdadera autónoma–; la intervención estatal más radical –digo– es condición necesaria, pues, para la emergencia y sostenimiento a lo largo del tiempo de mercados efectivamente libres. Pues bien, esto es lo que el grueso de la hermenéutica liberal y neoliberal dejó –y deja– de lado cuando trata de apropiarse –y lo logra– de la figura de Adam Smith.

Así las cosas, para que la gran falsificación de Adam Smith por parte del liberalismo surtiera efecto, bastaba, sencillamente, con leer la metáfora de la mano invisible, que resultaba muy atractiva para el mundo liberal, al margen de la ontología social y de la preceptiva política, esencialmente republicanas, que la acompañaban. ¿Qué ontología social? La que afirma que el mundo –mercados incluidos– se halla henchido de relaciones de poder, de vínculos de dependencia material y civil. ¿Y qué preceptiva política? La que establece que esas relaciones de poder y vínculos de dependencia material y civil han de ser removidos políticamente. Sólo así –afirma el republicanismo– se constituye un mundo efectivamente libre. Sólo así –afirma el republicanismo comercial– se constituyen unos mercados efectivamente libres. En cambio, liberales y neoliberales parten de una ontología social y de una preceptiva política opuestas a las republicanas. ¿De qué ontología social se trata en este caso? La ontología social liberal supone que el mundo está libre de relaciones de poder,

supone que las sociedades son meras colecciones de conjuntos de preferencias individuales que se limitan a ir colisionando y dando lugar a contratos firmados de forma libre y voluntaria de acuerdo con la relación meramente psicológica que media entre el individuo y las condiciones que se ofrecen, esto es –insisto–, sin que medie relación de dominación o sometimiento algunos. ¿Y de qué preceptiva política hablamos de acuerdo con esta otra perspectiva, tan distinta de la republicana? La que establece, en consecuencia, que las instituciones políticas deben abstenerse de actuar y, quizás todavía mejor, auto-liquidarse: *laissez-faire*, en suma; un *laissez-faire* del que Adam Smith no podía encontrarse más lejos.

En cualquier caso, esta gran operación de apropiación fraudulenta de la reflexión smithiana, eminentemente emancipatoria, sobre el mercado ha de ser evitada a toda costa. Pues lo grave no es que el liberalismo –o «la derecha», por decirlo en términos menos académicos– se sienta cómodo y hasta aliente esta distorsión pro-*laissez-faire* del pensamiento de Adam Smith; lo verdaderamente grave –trágico, si se me permite– es que estas inercias hermenéuticas para con Adam Smith y el mercado se encuentren a menudo también en el pensamiento emancipatorio –o en «la izquierda»–; un pensamiento emancipatorio que a veces parece mostrarse reacio a acercarse a los mercados como instituciones sociales que, bajo determinadas condiciones, pueden ayudar a resolver problemas sociales de muy diversa índole. Conviene evitar a toda costa –repito– este tipo de posiciones por parte de «las izquierdas»; porque, como se decía al principio, académicamente –esto es, en términos de historia intelectual y de ciencia social positiva y normativa– constituyen un desatino –como bien recuerda Polanyi (1944), no existe razón alguna para pensar que los mercados tengan que ser, bajo cualquier tipo de circunstancia, instituciones necesariamente capitalistas y opresoras–; y políticamente suponen, para esas mismas «izquierdas», un

suicidio que la «derecha» celebra a rabiar. Pues ¿qué mejor para la derecha que tener al pensamiento y a la acción política emancipatorios alejados de la cuestión de los mercados?

2. El capitalismo como obstáculo histórico del republicanismo comercial

Retomemos, pues, el hilo del análisis que veníamos realizando y abordemos la pregunta que se ha venido anunciando a lo largo del apartado anterior. ¿Por qué el republicanismo comercial no es posible bajo el capitalismo? En otros términos, ¿qué elementos del capitalismo son incompatibles con el programa ético-político de Adam Smith? Me centraré aquí en cuatro grandes conjuntos de problemas que resultan especialmente importantes y que, además, son objeto de un tratamiento exhaustivo por parte de Adam Smith. Asimismo, observaremos que, interesantemente, la crítica smithiana del capitalismo industrial naciente arranca de análisis científico-positivos y de preocupaciones ético-políticas que, un siglo más tarde, contribuirán también a alimentar la crítica socialista del capitalismo (Casassas, 2010; Meek, 1954, 1977). Pero vayamos por partes.

2.1. Desposesión generalizada

En primer lugar, y como se decía a propósito de Marx, Polanyi y del propio Smith, el capitalismo es el resultado de «la llamada acumulación originaria», que consistió en largos y masivos procesos de apropiación privada de los recursos de la tierra –de los medios de producción– que, a la inversa de lo que exigía Locke cuando establecía que tales procesos debían dejar «tanto y tan bueno» para los demás, implicaron –y siguen implicando– la desposesión de la gran mayoría (Meiksins

Word, 2002). Pues bien, si libertad republicana significa independencia personal materialmente fundamentada, desposesión generalizada no puede ser sino fractura de cualquier proyecto civilizatorio elementalmente realista.

2.2. Inevitabilidad del trabajo asalariado

En segundo lugar, precisamente porque las clases populares han sido desposeídas, el capitalismo conduce a la imposición del trabajo asalariado –verdadera «esclavitud a tiempo parcial» o «salarial», al decir de Aristóteles y Marx, respectivamente– o del trabajo dependiente, que se convierten en la única posibilidad de obtener medios de subsistencia y, por ello, en un tipo de relación social obligatoria, inevitable para esa mayoría pobre y desposeída. Y sin puerta de «salida» –utilizo aquí la terminología de Alberto O. Hirschman (1970)–, cualquier relación social es fuente de ilibertad. En cierto modo, lo grave no es trabajar asalariadamente –finalmente, hay situaciones en las que nos puede convenir trabajar por cuenta ajena–; lo grave es no tener otra opción que trabajar asalariadamente o, más en general, no tener otra opción que realizar trabajo dependiente; lo grave es no poder interrumpir esa relación social cuando así lo estimemos conveniente; lo grave es tener que permanecer atados a esa relación laboral, sin, además –o precisamente *por ello*–, poder alzar la «voz» con respecto a las condiciones en que realizamos dicho trabajo asalariado o dependiente. Pues bien, todo ello es lo que ocurre cuando las clases populares son objeto de grandes procesos de desposesión de conjuntos de recursos harto relevantes en punto a garantizar nuestra existencia y, por ello, en punto a dotarnos del poder de negociación necesario para alumbrar toda una interacción social que respete y favorezca aquello que somos y queremos ser.

Esta es la razón por la que, como se verá más adelante, una aproximación contemporánea al legado del republicanismo comercial exige la consideración de medidas de política social y económica que, como la renta básica, garanticen la existencia material del conjunto de la población (Casassas, 2007; Raventós, 2007) y que, de este modo, permitan que nadie sea «tan pobre como para verse obligado a venderse a sí mismo», por decirlo con los términos de Rousseau (Goodhart, 2007); esto es, que todos tengamos la posibilidad de desmercantilizar la fuerza de trabajo (Pateman, 2004).

2.3. Unidades productivas oligárquicas

Por si fuera poco, este trabajo asalariado se da en unidades productivas verticales y altamente jerarquizadas –la empresa capitalista– en las que, además –o precisamente *por ello*–, no controlamos la actividad que realizamos, razón por la cual participamos en ellas de relaciones sociales profundamente alienantes. Cierto es que Adam Smith fue el teórico de los beneficios, en términos de eficiencia, de la división técnica del trabajo –recuérdese el famoso análisis de la fábrica de alfileres–; pero Adam Smith fue también el primer y gran teórico y analista sistemático de los efectos perjudiciales para la psique humana de la división social del trabajo, esto es, aquella que nos lleva a desarrollar ciertas actividades degradantes porque pertenecemos a la clase de los desposeídos, de quienes no tienen otra opción que aceptar las peores taras. En este plano, pues, Adam Smith se anticipa al Marx de los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 –no en vano ambos eran profundos conocedores de lo mejor de las éticas helenísticas, que constituyeron auténticas fuentes de inspiración para ellos– al contarnos cómo en empresas de tamaño medio o grande y de dirección jerárquica tendemos a «perder la visión de conjunto» y a repetir monótonamente

la misma tarea, lo que hace que «nuestra mente se envilezca» (*Riqueza de las naciones*, I, I, 2; V, I, f, 50). Todo ello, sin contar la importante pérdida de productividad y de eficiencia derivada del hecho de desempeñar no una actividad que deseamos y para la que contamos con destrezas y verdadero espíritu emprendedor, sino una actividad que no deseamos, que es, por tanto, «trabajo forzado», que es trabajo que realizamos simplemente porque constituye nuestra única fuente de medios de subsistencia.

Resulta interesante observar, pues, cómo Adam Smith, un autor del XVIII, el siglo ilustrado por excelencia, tiene sensibilidad y se interesa por lo que podríamos dar en llamar «la cuestión obrera», pese a que ésta no hubiera irrumpido aún con todas sus dimensiones. Quizás el punto en el que ello resulta más claro es el pasaje de la *Riqueza de las naciones* (I, viii, 12) en el que Smith analiza el funcionamiento de los mercados de trabajo y los procesos de determinación de los salarios que se dan en ellos. En este análisis, aparece un mundo violentamente escindido en clases sociales en el que un pueblo llano desposeído que «procede con el frenesí propio de los desesperados» busca cualquier medio para lograr unas condiciones de vida y de trabajo algo mejores, condiciones que los propietarios no están dispuestos a conceder. Como se decía antes, el sueño de Adam Smith fue el de una sociedad formada por productores independientes, por productores libres de cualquier forma de sujeción con respecto a instancias ajenas. En este sentido, la clase obrera es, según Adam Smith, la gran damnificada del proceso de transformación social que desata la eclosión de la sociedad comercial y manufacturera. Pues si la libertad es independencia material, el trabajador asalariado, a diferencia del artesano, del labrador libre y, por supuesto, del patrono, carece de libertad. En suma, las condiciones de vida de la clase obrera, también la que ya a mediados del siglo XVIII se iba formando en los distritos industriales

de ciudades como Londres y Glasgow, no podían alejarse más de los objetivos civilizatorios que parecía hacer suyos esa economía política de la Ilustración de la que Smith participó.

2.4. *El capitalismo como obstáculo de la participación popular en la esfera productiva*

Si hasta ahora se ha hablado del problema de la alienación y de la falta de libertad republicana de los trabajadores asalariados, lo que interesa subrayar en este último punto es que, bajo el capitalismo, en caso de que tratemos de entrar en los mercados no ya como *trabajadores*, sino como *productores*, resulta que nos es harto difícil. Ello es así porque dichos mercados, que muestran una estructura crecientemente oligopolizada o, no pocas veces, monopolística, presentan determinantes barreras de entrada. Como ha mostrado la dinámica económica de los siglos XIX y XX, el capitalismo ha supuesto altos índices de concentración del poder económico que, curiosamente, han supuesto un fatal obstáculo para la tan enaltecida «libertad de empresa» —esto es, la libertad de emprender proyectos productivos propios— y para la tan exaltada también «iniciativa privada» —la posibilidad de recurrir al propio ingenio y capacidad de autogestión para desplegar tales proyectos—. Y conviene notar aquí que esas famosas «libertad de empresa» e «iniciativa privada», por mucho que la «derecha» las invoque insistentemente, no son necesariamente elementos contrarios al progreso de la democracia efectiva en la esfera económica: podría decirse, bien al contrario, que constituyen algo que la «izquierda» ha tenido siempre, con estos términos u otros, entre sus aspiraciones más importantes. El problema ha radicado y radica en el hecho de que, dadas las concentraciones de poder económico propias del capitalismo contempo-

ráneo, tanto la una como la otra se han convertido en un privilegio funestamente restringido a una minoría muy reducida de la población.

Dicho de otro modo, Adam Smith pertenece a una tradición intelectual y política, la del grueso de la economía política clásica, que nos permite entender con claridad que bajo el capitalismo no hay libre competencia posible. Ello es así –nos dice Smith– fundamentalmente por la tendencia innata de la clase propietaria, «cuyos intereses no suelen coincidir con los de la comunidad, [antes al contrario:] más bien tienden a deslumbrarla y a oprimirla», a realizar acuerdos facciosos, bien a menudo con la participación de autoridades públicas corrompidas, para evitar la entrada de nuevos productores cuya presencia puede hacer bajar los precios hasta el nivel de los costes y, por ello, hacer desaparecer el beneficio empresarial –es bien sabido que cuando los precios se igualan a los costes, no hay beneficios– (*Riqueza de la Naciones*, I, xi, p, 10). Por ello, los propietarios se hallan estructuralmente incentivados para restringir la entrada de nuevos productores y, así, para comportarse como auténticos rentistas. Resulta interesante advertir en este punto que el ideal de Adam Smith, como el del conjunto de la economía política clásica (Milgate y Stimson, 1991), tiene mucho que ver con el principio según el cual los factores productivos han de ser remunerados –también el capital–, mientras que las rentas –también las del rentas del capital, que otorgan beneficios a los propietarios sin que éstos añadan valor o trabajo productivo a la comunidad– han de ser políticamente extirpadas, pues son constitutivamente contrarias a la libertad.

Vistos estos cuatro conjuntos de problemas, parece claro que la crítica moral y política del capitalismo contemporáneo encuentra en la obra de Adam Smith penetrantes elementos de análisis que conviene no soslayar.

3. El republicanismo comercial como civilización de la vida social moderna

Pero volvamos ahora al Adam Smith optimista, al Adam Smith ilustrado que ve en el avance de la interdependencia en sociedades económicamente activas un factor de cohesión y de progreso civilizatorio para la gran mayoría. Como podrá observarse enseguida, ello se halla íntimamente ligado a la reivindicación de la garantía política de comunidades densas y socialmente no fracturadas en las que pueda darse un encuentro entre «pares» verdaderamente libre de cualquier forma de dominación.

3.1. El vínculo comercial como antídoto contra la dominación

Adam Smith tenía la convicción, compartida por el grueso de la escuela histórica escocesa, la de los David Hume, Adam Ferguson y John Millar, entre otros, de que el mundo de la manufactura y del comercio podría traer de la mano la liberación de las energías creadoras de las gentes y, de ahí, la culminación del proceso de *civilización* de la vida social toda al que estaba orientada la evolución de la historia del hombre en sociedad. En efecto, todos estos autores manejaban una teoría de los estadios del desarrollo de las sociedades humanas según la cual el mundo del comercio suponía el colofón de todo un proceso de perfeccionamiento de las formas de vida que tuvo lugar a través de cuatro etapas sucesivas que, generalmente, se siguen unas a otras en este orden: caza, pastoreo, agricultura y, finalmente, comercio. En esta dirección, Smith parece observar en todas aquellas realidades sociales que se hallan permeadas por relaciones comercia-

les, cuando éstas se encuentran libres del peso de cualquier forma de despotismo, la culminación de una historia natural de las sociedades caracterizada por la progresiva expansión de la civilización –de la *politeness*, decía Ferguson (1767)–, definida ésta por oposición a la rudeza de la vida en las sociedades bárbaras, civilización que no es otra cosa que la disposición, por parte de los individuos, a coadyuvar en todos los esfuerzos necesarios para la articulación y reproducción de unas instituciones políticas que fomenten la causa de la libertad y que erradiquen todas las formas de tiranía y de dominación. Lo que en definitiva está en juego en este punto, a los ojos tanto de Smith como de Ferguson, no es otra cosa que la progresiva ampliación de las libertades individuales frente al peso de los yugos, todavía vigentes, del mundo feudal y, también, frente a cualquier tipo de amenaza que pueda proceder de las formas emergentes de poder económico.

Como puede observarse, pues, el grueso de la escuela histórica escocesa participó de ciertas esperanzas con respecto al mundo de la manufactura y del comercio. Al igual que otros miembros de la tradición republicana –pensemos en Montesquieu, por ejemplo (Manin, 2001)–, Smith vio en el comercio una de las posibles fuentes de una vida autónoma e independiente. El ciudadano que se acerca al comercio como dueño de los frutos de su propio trabajo ni sirve a nadie ni depende, para subsistir, de la buena voluntad del prójimo, sino de su propia iniciativa y espíritu emprendedor. Así, parte de la relevancia de la obra de Adam Smith radica en el hecho de que, en ella, y en un momento histórico en el que se empiezan a observar (algunos de) los frutos que traen consigo las nuevas formas de producción y de intercambio de carácter manufacturero, el pensador escocés subraya el vínculo causal que puede operar entre tales actividades y la libertad republicana.

Ahora bien, todos estos autores –y en esto Adam Smith es especialmente claro– alertaron de los límites a los que se enfrenta todo este proyecto

de fundar la república moderna en la extensión de las actividades comerciales y manufactureras cuando resulta que un puñado de actores privilegiados se hacen con el control de mercados y economías enteras, cuando resulta que quienes se acercan al comercio no son esos ciudadanos adueñados de los frutos de su propio trabajo de los que se hablaba hace un instante, sino masas ingentes de población desposeída y sometida al arbitrio de unos pocos. Cuando ello es así –y, como se ha visto, Smith es consciente de que existen serios peligros de que ello sea así–, los mercados, lejos de liberar, pueden alumbrar un verdadero reino de la dependencia generalizada, pueden convertirse en espacios de cautividad para esas grandes mayorías desposeídas, que tienen en ellos la única fuente de medios de subsistencia y que, por ello, ni pueden abandonarlos ni cuentan con posibilidad alguna de llegar a co-determinar las actividades y formas de vida que en ellos se configuran.

En definitiva, lo que hay que buscar en autores como el propio Smith no son «argumentos políticos en favor del capitalismo antes de su triunfo», como dice Hirschman (1999) –a mi modo de ver, erróneamente– con respecto a ciertos autores de los siglos XVII y XVIII, sino «argumentos en favor del mundo de la manufactura y del comercio anteriores al triunfo del capitalismo» o, dicho con mayor precisión, anteriores a la «gran transformación» (Polanyi, 1944) que dará lugar a la emergencia del capitalismo industrial y financiero que la contemporaneidad conocerá. Pues, como se ha visto, los mercados realmente existentes bajo ese capitalismo industrial y financiero, depredadores y excluyentes, darán en el traste con las aspiraciones civilizatorias de quienes, en los siglos XVII y XVIII, habían fiado en el comercio el progreso y universalización de la independencia personal materialmente fundada. En otras palabras, a Adam Smith quizás pudo parecerle prometedora toda esa nueva conectividad social entre individuos y hogares socioeconómicamente independientes que

las «revoluciones industriales» de las que habla Jan de Vries (2008) trajeron de la mano; pero Adam Smith nunca pudo ser partidario —y, de hecho, adelantó argumentos a este respecto— de lo que supondría, en términos materiales y espirituales, la revolución industrial que alumbrará el capitalismo contemporáneo.

3.2. *La primacía de la comunidad*

De ahí la importancia de la cuestión de la comunidad en la obra de Adam Smith. En efecto, la idea de independencia que el escocés promueve en ningún caso implica aislamiento o ruptura de vínculos con los demás, sino todo lo contrario. Lo que Smith censura son las formas de dependencia que, normalmente debido a mecanismos causales que tienen que ver con la compartimentación de los individuos en clases sociales y con un acceso disímil, por parte de éstos, a los recursos materiales, posibilitan que unos interfieran arbitrariamente en los cursos de acción que otros puedan emprender o querer emprender. En cambio, la garantía de la independencia material que Smith presenta como objetivo político-normativo prioritario, al otorgar niveles relevantes de poder de negociación, ha de permitir que todos los individuos logren la condición de ciudadanos plenos y, así, puedan relacionarse con los demás en un plano de igualdad; y ello ha de conllevar, precisamente, el ensanchamiento del abanico de posibilidades de interacción al alcance de tales individuos en punto a definir su participación en las esferas productiva y distributiva. Así, la garantía de la independencia material puede facilitar el acceso a arreglos distintos en los mercados de trabajo o a formas distintas de propiedad y de gestión de las unidades productivas que permitan el desarrollo de unas actividades que supongan la consecución efectiva de aquello que los individuos realmente quieren para sus vidas. En efecto, este ampliado abanico de posibilidades

puede incluir formas de cooperación social que, precisamente, pasen por el fortalecimiento de los lazos sociales y por un despliegue en comunidad de las capacidades individuales. Esta es la razón por la que Adam Smith sostiene que la garantía política de la independencia material favorece la emergencia de una comunidad socialmente no fracturada, esto es, de una auténtica comunidad de semejantes, de individuos civilmente iguales, en el seno de la cual éstos puedan definir, desplegar y evaluar los planes de vida propios no sólo a través del autoconocimiento, sino también a la luz de los juicios procedentes de los demás, auténticos pares.

La cohesión social, pues, juega un papel harto importante en términos civilizatorios. Por ello, Smith alerta explícitamente de los peligros que encierra la «lejanía» con respecto a los demás. La «lejanía social» —afirma Smith— puede dificultar la práctica de todos estos actos de simpatía para con la situación del otro y, por ello, erosionar nuestra capacidad de articular planes de vida con sentido en el contexto de una vida social y comunitaria. Pero ¿de qué tipo de «lejanías» estamos hablando? Late en todo momento, en la obra de Adam Smith, un aviso acerca de los perjuicios que la «lejanía» a la que abocan las diferencias económicas y sociales puede suponer para quienes padecen tales diferencias, a saber: los pobres y dependientes, por un lado, pero, por el otro, también los desmedidamente ricos. En efecto, la psicología moral smithiana —y también su preceptiva política— establece que a todos —a pobres, pero también a quienes gozan de una vida desahogada— interesa la articulación de una comunidad que garantice que todos seamos individuos libres de lazos de dependencia material prestos a encontrarnos en todos los espacios de la vida social en condiciones de parigualdad. Pues sin independencia material no hay proceso de individualización y de apertura al otro posible: sin independencia material, sin la capacidad de pensar la propia existencia y de definir planes de vida propios de forma au-

tónoma, y sin poder contar con el concurso de los demás, auténticos pares, en este proceso, la propia individualidad se desdibuja –así lo había puesto de manifiesto ya la ética aristotélica, que Smith conocía bien, veintidós siglos atrás–. En cualquier caso, Smith asume que las relaciones de dependencia civil condenan a una soledad que, a la par que gratuita, por evitable, conlleva fatales consecuencias de índole psíquica, pues imposibilitan el desarrollo completo de las personalidades de los individuos.

4. El republicanismo comercial hoy: razones y mecanismos

Tal como se ha podido advertir, el proyecto de Adam Smith, como el del grueso de la tradición republicana, es el de fundar la libertad en el acceso a (y en el control de) las bases materiales de nuestra existencia. ¿Qué espacio y qué contenidos cabe otorgar a dicho proyecto en las sociedades contemporáneas? El último apartado de este trabajo no pretende sino ofrecer algunas pistas para tratar de dar respuesta a dicho interrogante.

Ha quedado dicho ya: de acuerdo con la tradición republicana, las instituciones políticas deben, en cada momento histórico, en cada sociedad, instituir los mecanismos más apropiados para garantizar al conjunto de la población el derecho a la existencia material, que es condición necesaria para la universalización de grados relevantes de poder de negociación y, a la postre, para el logro de una interdependencia verdaderamente autónoma para todos. Y ello es también así en el caso de aquellas sociedades que incluyan ciertas dosis, mayores o menores, de mercado. En otras palabras, no hay motivos para pensar que la presencia de los mercados tenga que imposibilitar, por definición, la emergencia de una interacción social que respete el derecho de todos a vivir en condiciones de ausencia de dominación. Así, las preguntas re-

levantes que debemos hacernos en sociedades que incluyan intercambios mediados por los mercados son las siguientes: ¿cuál es la estructura social de las condiciones del intercambio? ¿Se da el intercambio en cuestión en condiciones de independencia material y, por tanto, también civil?

Pues bien, esto –que los intercambios descentralizados se den en condiciones de no dominación– es algo que se puede instituir políticamente, tanto en el siglo XVIII –así nos lo muestra Smith– como en el siglo XXI. En esta dirección, una perspectiva ético-política como la que se viene analizando, que hunde sus raíces en el grueso de la tradición republicana y que en muchos aspectos se funde con la normatividad y la preceptiva política de los socialismos, debe apuntar, en la actualidad, a la articulación de una política pública de transferencia y dotación universal e incondicional de recursos de muchos tipos –una renta básica, una sanidad y una educación públicas y de calidad, políticas de acceso a la vivienda, servicios de atención y cuidado de las personas, etc.–, por un lado, y, por el otro, de prevención y control de las grandes acumulaciones de poder económico; una política pública que, de este modo, garantice posiciones de independencia socioeconómica y de invulnerabilidad social a través de derechos sociales y de ciudadanía; una política pública que, así, no se limite a asistir *ex-post* a quienes salen perdiendo en nuestra interacción cotidiana con un status quo inevitable e indisputable –los mercados de trabajo propios del capitalismo, sin ir más lejos–, sino que empodere *ex-ante* otorgando incondicionalmente posiciones sociales de inalienabilidad y que, haciéndolo, permita disputar y transformar ese status quo, y dibujar un mundo libre de privilegios de clase y de relaciones de poder. Cuando ello no se logra, la ciudad –y el mundo entero– arde como ardía en el pasaje de la *Riqueza de las naciones* que se ha mencionado antes. De ahí, nuevamente, la vigencia de ese republicanismo comercial que podemos asociar a la figura de Adam Smith.

Pero seamos más concretos con respecto a todo ello y amplíemos el análisis de los contenidos de esta acción política que debería emprender un régimen republicano democrático –o, en otros términos una democracia efectiva–. Una sociedad social y económicamente sostenible que quede a salvo del potencial destructivo de la dinámica capitalista (Schumpeter, 2010) y que permita que el mundo lo fundemos y lo reproduzcamos entre todos y todas y en condiciones de justicia y durabilidad es aquella que garantiza a todos sus miembros una posición social de independencia socioeconómica que los faculte para tejer una interdependencia efectivamente autónoma en el ámbito productivo –y, nuevamente, conviene dar al término «producción» su sentido más amplio, que incluye aspectos materiales e inmateriales–. Ello exige la garantía político-institucional de, por lo pronto, las siguientes tres condiciones.

En primer lugar, todos los individuos han de ser dotados de una base material, en la forma de una renta básica universal e incondicional, que garantice su existencia y que, así, los dote del poder de negociación necesario para convertirse en copartícipes efectivos de los procesos de determinación de la naturaleza que adquieren las relaciones sociales en el ámbito productivo, reproductivo y distributivo. Varios son los estudios en los que se ha tratado de exponer cómo este acrecentado poder de negociación que resulta de la introducción de una renta básica podría permitir a los miembros de grupos de vulnerabilidad social como los formados por la clase trabajadora en su conjunto o, más concretamente, por las mujeres negarse a aceptar ciertas condiciones de trabajo y de vida y optar por ensayar otro tipo de relaciones sociales en la esfera del trabajo y de la producción, en la esfera doméstica, etc. (Casassas, 2007; Casassas y Raventós, 2007; Raventós, 2007).

En segundo lugar, las instituciones políticas han de evitar la formación de grandes concentraciones de poder económico que puedan condicio-

nar la naturaleza y el funcionamiento de la esfera productiva a través del establecimiento de todo tipo de barreras de entrada, lo que conlleva que la gran mayoría quede privada del acceso a (y del disfrute de) dicho espacio económico. Esta tarea de control de las grandes concentraciones de poder económico puede adquirir dos formas: o bien la imposición de límites a la acumulación de riqueza o bien la definición de unas reglas del juego que impidan que los más poderosos puedan llevar a cabo aquellas prácticas económicas que resulten excluyentes de la gran mayoría y, por ende, lesivas de las libertades individuales y colectivas de esa gran mayoría (Casassas y De Wispelaere, 2012).

En tercer lugar, además de establecerse el «suelo» y el «techo» mencionados, las instituciones políticas han de ofrecer prestaciones en especie –salud, educación, vivienda, políticas de cuidado de las personas, etc.– a través de esquemas de política pública también de carácter universal e incondicional. Como se decía antes, la universalidad y la incondicionalidad de las políticas públicas son elementos cruciales para hacer que éstas trasciendan la lógica meramente asistencial –esto es, de ayuda a aquellos que se han visto perjudicados por el *statu quo*– y abracen la lógica del empoderamiento, esto es, de la garantía de una seguridad socioeconómica que capacite a los individuos para que negocien otro tipo de relaciones sociales –unas que se muestren más respetuosas con sus deseos, aspiraciones y, en definitiva, con sus planes de vida–. Los servicios sociales y las prestaciones en especie juegan también un papel fundamental en este sentido.

Nótese en este punto que la introducción de estos tres elementos para nada impide la proliferación de planes de vida bien diversos, esto es, anclados en valores, intereses y objetivos de muy diversa índole. Asimismo, la introducción de un «suelo» y de un «techo» no es óbice para que quede abierto un importante espacio para que opere la lógica de los incentivos: finalmente, lo que aquí

se plantea es la necesidad de evitar la formación de posiciones sociales de carácter rentista, esto es, que se basen en la extracción de recursos sin que medie aportación de valor alguna; en cambio, en ningún momento se cuestiona la posibilidad de que los esfuerzos e inversiones, personales y colectivos, sean remunerados.

Asimismo, conviene destacar en este punto que el proyecto del republicanismo comercial lleva de la mano la necesidad de arbitrar mecanismos institucionales para poner coto, precisamente, a los mercados; no para eliminarlos de nuestras sociedades, claro está, sino para habilitar a sus moradores —a todos nosotros— para decidir cuándo y bajo qué condiciones se recurre a ellos como mecanismos de coordinación económica y social y cuándo se dejan de lado —en otras palabras, para establecer qué productos y actividades se llevan a los mercados y cuáles se desmercantilizan—. Sin ir más lejos, el trabajo es uno de los recursos que, de acuerdo con los principios que guían la economía política de lo que he dado en llamar «republicanismo comercial», y tal como estableció Polanyi (1944), deberían ser desmercantilizados —o, por lo menos, *desmercantilizables*—. Tal como se ha afirmado anteriormente, contar con la opción de «salida» constituye una condición indispensable para erigir mercados verdaderamente respetuosos —y aun impulsores— de las libertades individuales y colectivas. Huelga decir que todas las formas históricas de capitalismo, incluidas las actuales, se han mostrado abiertamente incompatibles con (y destructoras de) un proyecto ético-político como el que aquí se plantea.

Sea como sea, sirva este último apartado como un intento de ofrecer algunos criterios para el análisis de las posibles formas de trasladar a la actualidad, cargados de contenido político e institucional concreto, las preocupaciones y los postulados que animaron el núcleo de la economía política de la Ilustración, de la que Adam Smith participó y a la que tanto aportó.

Referencias bibliográficas

- CASASSAS, D. (2007): «Basic Income and the Republican Ideal: Rethinking Material Independence in Contemporary Societies»; en *Basic Income Studies* (2, 2).
- CASASSAS, D. (2010): *La ciudad en llamas. La vigencia del republicanismo comercial de Adam Smith*. Barcelona, Montesinos.
- CASASSAS, D. y DE WISPELAERE, J. (2012): «The Alaska Model: A Republican Perspective»; en K. WIDERQUIST y M. W. HOWARD, eds.: *Alaska's Permanent Fund Dividend: Examining its Suitability as a Model*. Basingstoke, Palgrave.
- CASASSAS, D. y RAVENTÓS, D. (2007): «Propiedad y libertad republicana: la renta básica como derecho de existencia para el mundo contemporáneo»; en *SinPermiso* (2).
- DE VRIES, J. (2008): *The Industrious Revolution: Consumer Demand and the Household Economy, 1650 to the Present*. Cambridge, Cambridge University Press.
- DÍEZ DEL CORRAL, L. (1956): *El liberalismo doctrinario*. Madrid, Centro de Estudios Políticos.
- DOMÈNCH, A. (2004): *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. Barcelona, Crítica.
- FERGUSON, A. (1767): *An Essay on the History of Civil Society*. Dublín, Boulter Grierson.
- GOODHART, M. (2007): «'None So Poor that He is Compelled to Sell Himself': Democracy, Subsistence, and Basic Income»; en L. MINKLER y S. HERTEL, eds.: *Economic Rights: Conceptual, Measurement, and Policy Issues*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HIRSCHMAN, A. O. (1970): *Exit, Voice, and Loyalty. Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

- HIRSCHMAN, A. O. (1999): *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*. Barcelona, Península.
- HUDSON, M. (2009): «The Language of Looting»; en *Counterpunch* (febrero). Disponible en <http://www.counterpunch.org/2009/02/23/the-language-of-looting/>
- MANIN, B. (2001): «Montesquieu, la république et le commerce»; en *Archives Européennes de Sociologie* (42, 3).
- MEEK, R. L. (1954): «The Scottish Contribution to Marxist Sociology»; en SAVILLE, J., ed.: *Democracy and the Labour Movement: Essays in Honor of Donna Torr*. Londres, Lawrence & Wishart.
- MEEK, R. L. (1977): «Smith and Marx»; en MEEK, R. L.: *Smith, Marx and After: Ten Essays in the Development of Economic Thought*. Londres, Chapman & Hall.
- MEIKSINS WOOD, E. (2002): *The Origin of Capitalism: A Longer View*. Londres, Verso.
- MILGATE, M. y STIMSON, S. C. (1991): *Ricardian Politics*. Princeton, Princeton University Press.
- PATEMAN, C. (2004): «Democratizing Citizenship: Some Advantages of a Basic Income»; en *Politics & Society* (32, 1).
- PETTIT, P. (1997): *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Nueva York, Oxford University Press.
- PETTIT, P. (2001): *A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency*. Oxford, Oxford University Press.
- POCOCK, J. G. A. (1975): *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton, Princeton University Press.
- POLANYI, K. (1944): *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston: Beacon Press.
- POMERANZ, K. (2001): *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*. Princeton, Princeton University Press.
- RAVENTÓS, D. (2007): *Basic Income: The Material Conditions of Freedom*. Londres, Pluto Press.
- ROTHSCHILD, E. (2001): *Economic Sentiments: Adam Smith, Condorcet and the Enlightenment*. Harvard, Harvard University Press.
- SCHUMPETER, J. A. (2010): *¿Puede sobrevivir el capitalismo? La destrucción creativa y el futuro de la economía global*. Madrid, Capitán Swing.
- SKINNER, Q. (1992): «On Justice, the Common Good, and the Priority of Liberty»; en MOUFFE, C., ed.: *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*. Londres/ Nueva York, Verso.
- SKINNER, Q. (1998): *Liberty before Liberalism*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SMITH, A. (1982): *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith* (7 vols.). Indianapolis, Liberty Fund.
- WINCH, D. (2002): «Commercial Realities, Republican Principles»; en M. VAN GELDEREN, y Q. SKINNER, eds.: *Republicanism. A Shared European Heritage* (vol. 2: *The Values of Republicanism in Early Modern Europe*). Cambridge, Cambridge University Press.



NUESTRA OBSOLETA MENTALIDAD DE MERCADO*

Karl Polanyi

Economista, antropólogo e historiador (1886-1964)

Resumen

Karl Polanyi es poco conocido entre los economistas, aunque sea muy influyente en otras disciplinas. El derrumbamiento de los regímenes de Europa Oriental renovó el interés en sus trabajos: ante todo entre quienes sin justificar la ineficiencia económica de los regímenes totalitarios, apoyan el restablecimiento de los derechos humanos y buscan que los gobiernos sean responsables ante los ciudadanos, sin confiar acriticamente en las fuerzas del mercado. Las tradiciones liberales son insuficientes: no se pueden abandonar las libertades individuales, pero estas deben ser recreadas; no se puede restaurar un sistema local obsoleto, cuyos males oculta la bruma de la ideología; la sociedad debe reconstruirse aprendiendo las lecciones que somos capaces de aprender; por ejemplo, que las motivaciones humanas no se circunscriben a una sola institución, la del mercado autorregulado, donde el hambre y la ganancia son los móviles aparentes del trabajo y la eficiencia. Esperar que el progreso y la paz mundial se logren a través del comercio es una ingenuidad engañosa y nociva. Los presupuestos equilibrados, la libre empresa, los tipos de cambio flexibles no garantizan el orden internacional. Sólo la sociedad puede garantizarlo, de modo que la sociedad internacional también debe ser recreada, creando las instituciones reguladoras adecuadas.

Abstract

Karl Polanyi is little-known among economists, though highly influential in other disciplines. The crumbling of the Eastern European regimes has renewed interest in his work, especially among those who, without wishing to justify the economic inefficiencies of the totalitarian regimes, support the restoration of human rights and would like to see governments behaving responsibly towards society, without relying uncritically on market forces. Liberal tradition is not enough. Individual freedoms cannot be abandoned: they must be re-created. An obsolete social system, whose evils were hidden by the fog of ideology, cannot be brought back. Society must rebuild itself, learning such lessons as we are able to learn: for example, the fact that human motivation does not revolve around a single institution, the self-regulation market where hunger and profit are the apparent motives for men to work and be efficient. It is ingenuous, deceitful and harmful to believe that world peace and progress will be achieved by trade. Balanced budgets, free enterprise and flexible exchange rate will not secure international order: only society can achieve this, and international society must also be re-created, with the appropriate regulatory institutions.

El primer siglo de la era de la máquina va a concluir entre ansiedades y temores. Su fabuloso éxito material obedeció a la espontánea y entusiasta subordinación del hombre a las exigencias de la máquina. En efecto, el capitalismo liberal fue la respuesta inicial del hombre al reto de la revolución industrial. A fin de usar maquinarias complejas y potentes, transformamos la economía humana en un sistema de mercados autorregulados

y permitimos que esta extraña innovación modelara nuestros pensamientos y nuestros valores.

Hemos empezado a dudar de la veracidad de algunos de esos pensamientos y de la validez de algunos de esos valores. Es dudoso que aún exista el capitalismo liberal, incluso en los Estados Unidos. Volvemos a enfrentar el problema de organizar la vida humana en la sociedad de las máquinas. Bajo el desgastado tejido del capitalismo competitivo se adivina el prodigio de una civilización industrial, con su paralizante división del trabajo, la nivelación de la vida, la primacía del mecanismo sobre el organismo y de la organización sobre la

* Artículo publicado originalmente en *Commentary* (13), 1947; pp. 109-117, a partir de POLANYI, K. (1980): *Economie primitive, arcaïche e moderne*. Turín, Giulio Einaudi editore. Se reproduce la versión publicada en *Cuadernos de Economía* (14, 20), 1994. Universidad Nacional de Colombia.

espontaneidad. En la misma ciencia acecha la locura. Esta es nuestra constante preocupación.

La simple negación de los ideales del siglo pasado no puede señalar el camino. Debemos desafiar el futuro, aunque esto nos lleve a modificar la posición de la industria en la sociedad para que sea posible asimilar la extraña realidad de la máquina. La búsqueda de la democracia industrial no es solamente la búsqueda de una solución para los problemas del capitalismo, como imagina la mayoría de las personas. Es la búsqueda de una respuesta a la misma industria. Este es el problema concreto de nuestra civilización.

La creación de un nuevo orden requiere una libertad interior para la que estamos mal preparados. Hemos sido reducidos a la impotencia por la herencia de una economía de mercado que transmite concepciones simplistas sobre la función y el papel del sistema económico en la sociedad. Para superar la crisis debemos recobrar una visión más realista del mundo humano y moldear nuestro intento común a la luz de ese conocimiento.

El industrialismo es un injerto precario sobre la milenaria existencia humana. El resultado de tal experimento está sobre la balanza. Pero el hombre no es un ser simple y puede morir de muchos modos. El tema de la libertad individual, planteado con tanta pasión por nuestra generación, no es más que un aspecto de ese angustioso problema. En realidad, hace parte de una necesidad más vasta y profunda, la necesidad de una nueva respuesta al reto global de la máquina.

Nuestra situación actual puede resumirse así: la civilización industrial puede destruir al hombre. Pero como no se puede, no se quiere y no se debería descartar voluntariamente la eventualidad de un ambiente cada vez más artificial, para que el hombre siga viviendo sobre la tierra debe resolverse el problema de adaptar la vida a

las exigencias de la existencia humana en dicho contexto. Nadie puede saber por anticipado si esa adaptación es posible o si el hombre perecerá en el intento. Por eso nuestra preocupación asume tintes melancólicos.

Mientras tanto ha culminado la primera fase de la era de la máquina. Esta trajo como consecuencia una organización de la sociedad que tomó su nombre de su institución básica: el mercado. Ese sistema está en decadencia. No obstante, nuestra filosofía práctica ha sido profundamente modelada por ese episodio excepcional. Sus nuevas nociones acerca del hombre y de la sociedad se volvieron comunes y alcanzaron el estatus de axiomas. Con respecto al hombre, fue obligatorio aceptar la herejía de que sus motivaciones pueden ser «materiales» o «ideales» y que los incentivos alrededor de los cuales organiza su vida material son «materiales». El liberalismo utilitarista y el marxismo popular comparten esta concepción. Con respecto a la sociedad, se propuso la doctrina análoga de que las instituciones están determinadas por el sistema económico.

Esta opinión era más popular entre los marxistas que entre los liberales. Es obvio que en una economía de mercado ambas afirmaciones eran verdaderas. Pero sólo en una economía de ese tipo. Con respecto al pasado, una concepción semejante no es más que un anacronismo. Con respecto al futuro, un mero prejuicio. No obstante, bajo la influencia de las escuelas de pensamiento contemporáneas, reforzada por la autoridad de la ciencia y de la religión, de la política y de los negocios, esos fenómenos rigurosamente delimitados en el tiempo terminaron considerándose eternos, trascendentes a la época del mercado. Para superar tales doctrinas, que nublan nuestra mente y nuestro espíritu, y hacen aún más difícil la rectificación necesaria para preservar la vida, es necesario reformar nuestra conciencia.

1. La sociedad de mercado

El surgimiento del *laissez faire* fue un trauma para la visión que el hombre civilizado tenía de sí mismo y jamás se ha recobrado por completo de sus efectos. Sólo poco a poco vamos comprendiendo qué nos ocurrió hace apenas un siglo.

La economía liberal, esa reacción inicial del hombre a su enfrentamiento con la máquina, fue una ruptura violenta con las condiciones precedentes. Comenzó una reacción en cadena, aquellos que antes no eran más que mercados aislados se transformaron en un sistema de mercados autorregulados. Y con la nueva economía, nació una nueva sociedad. El paso esencial fue el siguiente: el trabajo y la tierra fueron transformados en mercancías, es decir, fueron tratados como si hubiesen sido producidos para ser vendidos. Es obvio que no eran mercancías porque no habían sido totalmente producidos (como la tierra) o, en el caso contrario, no habían sido producidos para ser vendidos (como el trabajo). No obstante, se trató de la ficción más eficaz jamás imaginada. Adquiriendo y vendiendo libremente el trabajo y la tierra, se logró aplicarles el mecanismo del mercado. Ahora había oferta y demanda de trabajo, oferta y demanda de tierra. En consecuencia, había un precio de mercado, llamado salario, para el uso de la fuerza de trabajo y un precio de mercado, llamado renta, para el uso de la tierra. El trabajo y la tierra tenían mercados propios, en forma análoga a las verdaderas mercancías, que se producían con su contribución. Se puede entender todo el alcance de ese paso si se recuerda que «trabajo» no es más que un sinónimo de «hombre» y «tierra» no es más que un sinónimo de «naturaleza». La ficción de la mercancía ha sometido el destino del hombre y de la naturaleza al juego de un autómatas que se mueve por sus propias normas y se rige por sus propias leyes.

Hasta entonces jamás se había visto algo semejante. En el régimen mercantilista se defendía abiertamente la creación de los mercados, pero

se operaba bajo el principio opuesto. El trabajo y la tierra no estaban sometidos al mercado, eran parte de la estructura orgánica de la sociedad. Allí donde la tierra era comerciable, por regla general las partes sólo determinaban el precio; allí donde el trabajo era objeto de contrato, la autoridad pública usualmente fijaba los salarios. La tierra estaba sujeta a las reglas consuetudinarias del feudo, del monasterio y de la aldea, así como a las limitaciones que el derecho común imponía al uso de bienes inmuebles; el trabajo estaba regulado por leyes contra la mendicidad y la vagancia, por estatutos de trabajadores y artesanos, por leyes de pobres, por edictos municipales y por corporaciones de oficios. En efecto, todas las sociedades conocidas por los antropólogos y por los historiadores restringían los mercados a las mercancías en sentido estricto.

La economía de mercado creó entonces un nuevo tipo de sociedad. El sistema económico o productivo quedó sometido a un mecanismo que operaba en forma autónoma. Un mecanismo institucional controlaba a los seres humanos en el desarrollo de sus actividades cotidianas, igual que a los recursos humanos. Este instrumento del bienestar material sólo era controlado por los incentivos del hambre y de la ganancia o, más precisamente, por el temor a carecer de los medios indispensables para la existencia y por las expectativas de beneficio. Mientras que todos aquellos que carecían de propiedad fueran obligados a vender su trabajo para satisfacer su necesidad de alimento, y mientras que todos aquellos que tenían propiedades fueran libres de comprar en los mercados más baratos y vender en los más caros, la ciega máquina seguiría arrojando cantidades siempre mayores de mercancías en beneficio de la raza humana. El temor de los trabajadores a la miseria y la avaricia de los empleadores por lograr beneficios mantendrían en pie ese enorme aparato.

Este fue el origen de una «esfera económica» nítidamente delimitada de las demás instituciones de la sociedad. Puesto que ningún grupo humano

puede sobrevivir sin un aparato productivo, su incorporación en una esfera distinta y separada llevó a que el «resto» de la sociedad dependiera de esta esfera. Esta zona autónoma era regulada por un mecanismo que controlaba su funcionamiento. Así, el mecanismo de mercado se volvió determinante para la vida del cuerpo social. No debe extrañar que la organización humana resultante fuese una sociedad «económica» hasta un punto jamás imaginado. Las «motivaciones económicas» reinaron soberanas en un mundo que les era propio, y los individuos se vieron obligados a aceptarlas para no ser abatidos por el monstruo del mercado. Esa conversión forzada a una concepción utilitarista deformó fatalmente la percepción que el hombre occidental tenía de sí mismo.

Este nuevo mundo de «motivaciones económicas» se basó en un engaño. En sí mismos, el hambre y la ganancia no son más «económicos» que el amor y el odio, que el orgullo o el prejuicio. Ninguna motivación económica es económica en sí misma. No existe una experiencia económica *sui generis*, en el sentido en que el hombre puede tener una experiencia religiosa, estética o sexual. Estas últimas crean motivaciones que usualmente suscitan experiencias análogas. Con respecto a la producción material, el término «motivación económica» carece de significado inmediato.

El factor económico, que está en la base de toda vida social, no genera ningún incentivo definido, como tampoco lo genera la ley igualmente universal de la gravitación. Si no comemos morimos, es cierto; también moriríamos si nos aplasta una roca. Pero los mordiscos del hambre no se traducen automáticamente en un incentivo para producir. La producción no es un acto individual sino colectivo. El hecho de que un individuo tenga hambre no determina cómo actúa; presa de la desesperación, podría saquear o robar, pero es difícil calificar a estas actividades como productivas. Para el hombre, el animal político, todo está dado por las circunstancias sociales, no por las circunstancias

naturales. Lo que en el siglo diecinueve llevó a concebir el hambre y la ganancia como «económicos» fue simplemente la organización de la producción en una economía de mercado.

El hambre y la ganancia están ligados a la producción por la exigencia de «obtener un ingreso». En efecto, para que en un sistema de este tipo el hombre mantenga su vida, está obligado a conseguir los bienes en el mercado con unos ingresos derivados de la venta de otros bienes en el mercado. El nombre de estos ingresos –salario, renta, interés–, difiere según lo que se venda: el uso de la fuerza de trabajo, de la tierra o del dinero; el ingreso que se denomina beneficio –la remuneración del empresario proviene de la venta de bienes que obtienen un precio mayor que los bienes que sirven para producirlos. Por tanto, todos los ingresos provienen de las ventas, y todas las ventas contribuyen directa o indirectamente a la producción. Esta última, en realidad, es accidental con respecto a la obtención de ingresos.

Cuando un individuo «obtiene un ingreso», contribuye automáticamente a la producción. Obviamente, el sistema sólo funciona cuando los individuos tienen un motivo para dedicarse a la actividad de obtener ingresos. Los impulsos del hambre y de la ganancia –por separado y en conjunto– le proporcionan este motivo. Estas dos motivaciones son, así, integradas al mecanismo de la producción y, en consecuencia, se consideran «económicas». La apariencia lleva a pensar que el hambre y la ganancia son los incentivos en que debe basarse cualquier sistema económico. Pero esto carece de todo fundamento. Cuando se recorre la historia de las sociedades humanas se constata que el hambre y la ganancia no se utilizan como incentivos para la producción y que, cuando lo son, están entrelazadas a otras fuertes motivaciones.

Aristóteles tenía razón: el hombre es un ser social, no un ser económico. Adquiere posesiones materiales no tanto para satisfacer su interés individual como para lograr reconocimiento, estatus y

ventajas sociales. Valora la posesión de bienes en tanto medio para lograr esos fines. Sus incentivos tienen esa naturaleza «mixta» que asociamos al esfuerzo por lograr la aprobación social, las actividades productivas son accidentales con respecto a este fin. La economía del hombre, por regla general, está inmersa en sus relaciones sociales. El paso a una sociedad que estaba inmersa en el sistema económico constituyó una evolución completamente novedosa.

Comprendo que en este punto se deben presentar pruebas basadas en los hechos. En primer lugar, están los descubrimientos de las economías primitivas. Dos nombres sobresalen entre otros: Bronislaw Malinowski y Richard Thurnwald. Ellos y algunos otros investigadores revolucionaron nuestras concepciones en este campo y, con esto, fundaron una nueva disciplina. El mito del salvaje individualista fue derribado hace mucho tiempo. No existe ninguna prueba del egoísmo primitivo, ni de la apócrifa propensión al trueque, al intercambio o al comercio, ni tampoco de la tendencia a abastecerse a sí mismo. También quedó desacreditada la leyenda de la psicología comunista del salvaje, de su presunta indiferencia a sus intereses personales. (En esencia, el hombre ha sido idéntico en todas las épocas. Si se consideran sus instituciones no aisladamente sino en su interrelación, se constata que el hombre se comportaba en una forma completamente comprensible para nosotros). Lo que parecía «comunismo» era el hecho de que el sistema productivo o económico estaba organizado en tal forma que ningún individuo quedaba expuesto a la amenaza de la indigencia. Cada quien tenía asegurado su lugar alrededor de la lumbre y su cuota de recursos comunes, cualquiera que hubiese sido su contribución a la caza, al pastoreo, al cultivo de la tierra o a la horticultura. Veamos algunos ejemplos: en el sistema kraal del Kaffir, «la privación es imposible; quien necesita ayuda la recibe en forma automática» (MAIR, L. P.: *An African People in the Twentieth Century*). Ningún

kwakiutl «ha corrido jamás el riesgo de padecer hambre» (LOEB, E. M.: *The Distribution and Function of Money in Early Society*).

«En las sociedades que viven al margen de la subsistencia no existe el hambre» (HERSKOVITS, J. M.: *The Economic Life of Primitive Peoples*).

En efecto, el individuo no corre el riesgo de padecer hambre, excepto cuando la comunidad en su conjunto se encuentra en esa situación. Esta ausencia de miseria individual en la sociedad primitiva en cierto sentido la hace más humana y, al mismo tiempo, menos «económica» que la del siglo diecinueve.

Esto es válido también para el incentivo de la ganancia individual. Nos apoyaremos en otras citas:

«El rasgo característico de las economías primitivas es la ausencia de cualquier deseo de obtener beneficios en la producción y en el intercambio».

Thurnwald, *Economics in Primitive Communities*

«La ganancia, que en las comunidades más civilizadas constituye a menudo el estímulo para el trabajo, jamás es un estímulo para el trabajo en las condiciones indígenas originales».

Malinowski, *Los argonautas del Pacífico Occidental*

Si los llamados móviles económicos fuesen connaturales al hombre, deberíamos considerar totalmente innaturales a todas las sociedades primitivas.

En segundo lugar, desde esta perspectiva no hay ninguna diferencia entre la sociedad primitiva y la civilizada. Tomemos la antigua ciudad estado, el imperio despótico, el feudalismo, la vida urbana del siglo trece, el régimen mercantil del siglo catorce o el sistema reglamentista del siglo dieciocho: constataremos invariablemente que el sistema económico se funde con el social. Los incentivos provienen de causas diversas: la costumbre y la tradición, los deberes públicos y los compromisos privados, los preceptos religiosos y la obediencia política, las obligaciones jurídicas

y los reglamentos administrativos establecidos por el príncipe, por la autoridad municipal o por la corporación de oficios. El rango y el estatus, la coacción de la ley y la amenaza del castigo, el elogio público y la reputación privada sí hacen que el individuo contribuya a la producción. El temor a la privación o el amor al beneficio no necesariamente están ausentes. Los mercados aparecen en todo tipo de sociedad humana y la figura del mercader es familiar a muchas civilizaciones. Pero los mercados aislados no se sueldan en un sistema económico. La ganancia motivaba a los mercaderes, como el valor a los caballeros, la piedad a los sacerdotes y el amor propio a los artesanos. La idea de universalizar el móvil de la ganancia jamás pasó por la cabeza de nuestros antepasados. Antes del segundo cuarto del siglo diecinueve, los mercados jamás fueron más que un elemento subordinado de la sociedad.

En tercer lugar, vemos la perturbadora rapidez de la transformación. El predominio de los mercados se manifestó no en el plano de la cantidad sino en el de la calidad. Los mercados que permitían que los núcleos de la economía familiar—de otra parte autosuficientes—vendieran sus excedentes no orientaban la producción ni proporcionaban un beneficio al productor¹. La economía de mercado es el único caso en que todos los ingresos provienen de las ventas y las mercancías se obtienen exclusivamente mediante la compra. En Inglaterra surgió un mercado libre de trabajo sólo apenas hace un siglo. La célebre reforma de la Ley de Pobres (1834) abolió las disposiciones sumarias que los gobiernos patriarcales habían establecido en favor de los pobres. Los hospicios para los pobres fueron transformados de refugios para los indigentes en lugares de infamia y de tortura psicológica, peores incluso que el hambre y la miseria. A los pobres sólo les quedaba una alternativa: la indigencia o el trabajo. Así fue

como se creó un mercado nacional competitivo para la mano de obra. Un decenio después, la *Bank Act* (1844) estableció el principio del sistema monetario basado en el oro, la creación de moneda fue sustraída al gobierno sin tener en cuenta las repercusiones sobre el nivel de empleo. Simultáneamente, las reformas de las leyes de tierras movilizó a los propietarios y la revocatoria de las leyes sobre cereales (1846) creó un pool mundial del grano, que dejó a los cultivadores del continente, privados de protección, en manos del mercado.

Así fueron establecidos los tres dogmas del liberalismo económico, principio organizador de la economía de mercado: el trabajo debía encontrar su propio precio en el mercado; el dinero debía ser proporcionado por un mecanismo autorregulado; las mercancías debían ser libres para circular de un país a otro sin tener en cuenta las consecuencias; en suma, el mercado de trabajo, el patrón oro y el libre cambio. Se indujo un proceso que se autoalimentaba, por efecto del cual la inocua estructura de mercado se expandió hasta convertirse en una monstruosidad desde el punto de vista sociológico.

Estos hechos esbozan brevemente la genealogía de una sociedad «económica». En tales condiciones, el mundo humano parece estar determinado por motivaciones «económicas». Es fácil comprender el porqué. Se toma una motivación cualquiera y la producción se organiza de tal modo que esta motivación es el incentivo individual para producir; se obtendrá un cuadro del hombre completamente absorbido por esta motivación particular. Supongamos que la motivación sea religiosa, política o estética; supongamos que sea el orgullo, el prejuicio, el amor o la envidia; y el hombre parecerá ser esencialmente religioso, político, estético, orgulloso, prejuiciado, lleno de amor o repleto de envidia. Cualquier motivación diferente, por el contrario, parecerá remota y abstracta, puesto que no jugará ningún papel en la actividad productiva. La motivación particular que se escogió de antemano representará al hombre «real».

¹ Sobre el funcionamiento de estos mercados periféricos en África, ver BOHANNAN, P. y DALTON, G. (1965): «Introducción»; en *Markets in Africa*. Nueva York.

En la realidad, sin embargo, los seres humanos trabajarán por las razones más diversas, siempre que las cosas se dispongan del modo apropiado. Los monjes comerciaban por razones ligadas a la religión y los monasterios se convirtieron en los principales centros comerciales europeos. El comercio *kula* de las islas Trobriand, una de las más complicadas formas de trueque que se conozcan, es ante todo una ocupación estética.

La economía feudal se regía por criterios consuetudinarios. Parece que en los *kwakiutl*, el objetivo principal de la industria es respetar las cuestiones de honor. Bajo el despotismo mercantil, la industria se ponía a menudo al servicio del poder y de la gloria.

En consecuencia, tendemos a pensar que los monjes o los vasallos, los habitantes de la Melanesia Occidental, los *kwakiutl* o los estadistas del siglo diecisiete eran motivados por la religión, por la estética, por la costumbre, por el honor o por la política.

En el régimen capitalista, todo individuo debe obtener un ingreso. Si es un trabajador, debe vender su trabajo a los precios corrientes; si es un propietario, debe obtener el máximo beneficio posible, pues su posición social depende de su nivel de ingresos. El hambre y la ganancia —así sea como meros formalismos— impulsan a los individuos a arar y a sembrar, a hilar y a tejer, a extraer carbón de las minas y a pilotear aviones. Por lo tanto, los miembros de dicha sociedad creen estar dirigidos por estas dos motivaciones.

En realidad, el hombre jamás fue tan egoísta como querría esta teoría; aunque el mecanismo de mercado haya traído a escena su dependencia de los bienes materiales, sus móviles «económicos» jamás han constituido su único incentivo para trabajar. Los economistas y los moralistas utilitaristas lo han exhortado en vano a eliminar de sus asuntos toda motivación distinta de las «materiales». Pero una observación más atenta revela que el hombre actúa por motivaciones «mixtas», sin excluir las que tienen que ver con el deber para

consigo mismo y con los otros, y quizá también disfrutando secretamente del trabajo.

A pesar de ello, nos ocupamos no de las motivaciones efectivas sino de las motivaciones supuestas, no de la psicología sino de la ideología de la actividad económica. Las concepciones de la naturaleza humana se basan en las últimas, no en las primeras. En efecto, tan pronto como la sociedad espera un comportamiento específico de sus miembros y las instituciones prevalecientes son más o menos capaces de imponer ese comportamiento, las opiniones sobre la naturaleza humana tenderán a hipostasiar ese ideal, se asemeje o no a la realidad. Por ello, el hambre y la ganancia se definieron como motivaciones económicas y se supuso que estimulaban la actividad humana en la vida cotidiana, mientras que las demás se consideraron etéreas y desligadas de la base material de la existencia. El honor o el orgullo, los deberes cívicos y las obligaciones morales, el respeto a sí mismo y el sentido del pudor se juzgaron irrelevantes para la producción y, significativamente, se los tachó de «idealistas». Se pensó entonces que el hombre está constituido por dos componentes, uno afín al hambre y a la ganancia; el otro, al honor y al poder. Uno «material», el otro «ideal»; uno «económico», el otro «no económico»; uno «racional», el otro «no racional». Los utilitaristas llegaron incluso al punto de hacer coincidir los dos conjuntos de términos, confiriendo así a la parte económica de la naturaleza humana el sello de la racionalidad. Por esto, quien se rehusara a imaginar que tan sólo actuaba para obtener un ingreso era considerado inmoral y también loco.

2. El determinismo económico

Además, el mecanismo de mercado indujo erróneamente a creer que el determinismo económico es una ley general válida para todas las sociedades humanas. Naturalmente, en una economía

de mercado esta ley es válida. En efecto, aquí el funcionamiento del mercado no sólo influye sobre el resto de la sociedad sino que lo determina; como en un triángulo, los lados no sólo influyen sobre los ángulos sino que los determinan.

Consideremos la estratificación de clases. La oferta y la demanda en el mercado de trabajo eran respectivamente idénticas a las clases de los trabajadores y de los empleadores. Las clases sociales de los capitalistas, de los propietarios de tierras, de los arrendatarios, de los intermediarios, de los mercaderes, de los profesionales, y así sucesivamente, estaban delimitadas por los mercados de la tierra, del dinero, del capital y de sus usos, o por los mercados de los diferentes servicios. El ingreso de estas clases sociales era fijado por el mercado; su rango y posición, por su ingreso. Se trató de una alteración total de la práctica secular. En la famosa frase de Maine, el «contrato» sustituyó al «estatus» o, según la expresión que prefería Tönnies, la «sociedad» reemplazó a la «comunidad»; o, en los términos de este escrito, en vez de que el sistema económico esté incorporado en las relaciones sociales, son éstas las que ahora están incorporadas en el sistema económico.

Mientras que las clases sociales eran determinadas directamente por el mercado, otras instituciones lo eran de modo indirecto. El Estado y el gobierno, el matrimonio y el sostenimiento de la progenie, la organización de la ciencia y de la enseñanza, de la religión y de las artes, la elección de profesión, las formas de convivencia, la configuración urbana, la misma estética de la vida privada, todo, debía adaptarse al esquema utilitarista o, al menos, no interferir con el mecanismo de mercado. Pero puesto que muy pocas actividades humanas pueden desarrollarse en el vacío, porque hasta el santo ermitaño tiene necesidad de su columna, el efecto indirecto del sistema de mercado terminó por determinar prácticamente la sociedad entera. Fue casi imposible evitar la conclusión errónea de que, así como el hombre «económico»

era el hombre «real», así el sistema económico era «realmente» la sociedad.

No obstante, sería más justo afirmar que las instituciones humanas fundamentales reprueban las motivaciones aisladas. Así como el cuidado del individuo y de su familia usualmente no se basa en el impulso del hambre, la institución de la familia tampoco se basa en el impulso sexual. El sexo, como el hambre, es uno de los incentivos más poderosos cuando escapa al control de las demás motivaciones. Quizá esta sea la razón para que en el centro de la familia, en todas sus formas, jamás sea posible encontrar el instinto sexual, con su discontinuidad y sus caprichos, sino la combinación de una serie de motivaciones efectivas que impiden que el sexo destruya una institución de la que depende gran parte de la felicidad humana. El sexo en sí mismo jamás producirá nada mejor que un burdel y también en ese caso puede ser necesario recibir algún incentivo del mecanismo de mercado. Un sistema económico cuya motivación esencial efectivamente fuese el hambre sería tan perverso como un sistema familiar basado en el mero impulso sexual.

El intento de aplicar el determinismo económico a todas las sociedades humanas linda con la fantasía. Para el estudioso de la antropología social nada es más obvio que la variedad de instituciones que resultan ser compatibles con medios de producción prácticamente idénticos. La creatividad institucional del hombre ha venido a menos sólo porque se ha permitido que el mercado triture el material humano reduciéndolo a la chata uniformidad de un paisaje lunar. No debe sorprender que la imaginación social del hombre muestre signos de estancamiento. Podría llegarse al punto de perder definitivamente la elasticidad, la riqueza y la fuerza imaginativa de la que estaba dotado en el estado salvaje.

Por más que proteste no podré evitar que sea tachado de «idealista». En efecto, parece que quien resta importancia a las motivaciones materiales

debe confiar en la fortaleza de las motivaciones «ideales». Sin embargo, no podría incurrirse en un equívoco peor. No hay nada específicamente «material» en el hambre y en la ganancia. Por otra parte, el orgullo, el honor y el poder no son necesariamente motivaciones «más elevadas» que el hambre y la ganancia.

Afirmo que esa dicotomía es arbitraria. Utilicemos una vez más la analogía del sexo, donde podemos encontrar una distinción significativa entre motivaciones «superiores» y motivaciones «inferiores». No obstante, trátase del hambre o del sexo, es peligroso institucionalizar la separación entre componentes «materiales» e «ideales» del ser humano. Con respecto al sexo, esta verdad –tan importante para la integridad esencial del hombre– siempre se ha reconocido; es el fundamento de la institución del matrimonio. Sin embargo, se ha negado en el campo igualmente importante de la economía. Este último campo ha sido «separado» de la sociedad, como el dominio exclusivo del hambre y de la ganancia. Nuestra dependencia animal del alimento ha sido despojada de cualquier oropel y se ha dado libre curso al temor desnudo del hambre.

Nuestro humillante servilismo hacia lo «material», que toda cultura humana ha intentado mitigar, deliberadamente se hizo más severo. Esta es la raíz de aquella «enfermedad de la sociedad adquisitiva» contra la que Tawney nos ha puesto en guardia. Y el genio de Robert Owen dio lo mejor de sí cuando, hace un siglo, describió el móvil del beneficio como «un principio absolutamente desfavorable para la felicidad del individuo y de la colectividad».

3. La realidad de la sociedad

Soy favorable al retorno a esa unidad de motivaciones que deberían informar al hombre en su actividad cotidiana de productor, a la reabsorción del sistema económico en la sociedad, a

la adaptación creativa de nuestros modos de vida al ambiente industrial.

En todos estos aspectos cae a pedazos la filosofía del *laissez faire*, con su corolario de la sociedad de mercado. Ésta escinde la esencial unidad humana: en el hombre «real», inclinado a los valores materiales, y en su parte «ideal», algo mejor. Paraliza nuestra imaginación social reforzando más o menos inconscientemente el prejuicio del determinismo económico. Fue útil en la fase de la civilización industrial que pertenece a nuestro pasado: a costa de empobrecer al individuo, enriqueció a la sociedad. Hoy debemos afrontar la tarea fundamental de restituir la plenitud de la vida a la persona, aunque esto signifique una sociedad menos eficiente desde el punto de vista tecnológico. En diversas formas algunos países rechazan el liberalismo clásico. Desde la derecha, desde la izquierda y desde el centro se exploran nuevos caminos. Los socialdemócratas ingleses, los seguidores del New Deal americano, igual que los fascistas y los contradictores americanos del New Deal, en sus diversas tendencias «empresariales», rechazan la utopía liberal. Y el actual alineamiento político, que induce a rechazar todo lo que es ruso, no debería hacernos perder de vista los resultados conseguidos por los rusos en la adaptación creativa a algunos aspectos fundamentales del ambiente industrial.

En un plano general, creo que la expectativa comunista de la «extinción del Estado» combina elementos del utopismo liberal con una indiferencia práctica por las libertades institucionales. Con respecto a la extinción del Estado, es imposible negar que la sociedad industrial es compleja, y ninguna sociedad compleja puede existir sin un poder central organizado. No obstante, repito, este hecho no justifica que los comunistas desdeñen la cuestión de las libertades institucionales concretas. La cuestión de la libertad individual debe afrontarse en este nivel de realismo. No es posible una sociedad humana en la que estén ausentes el

poder y la coacción, tampoco un mundo en que la fuerza no tenga alguna función. La filosofía liberal, que prometía realizar estas expectativas intrínsecamente utópicas, dio una falsa orientación a nuestros ideales.

Pero en el sistema de mercado la sociedad en su conjunto permanecía invisible. Cada quien podía imaginar que no tenía responsabilidad por las acciones coactivas del Estado que él personalmente rechazaba o por las situaciones de desempleo y privación que no le producían una ventaja personal. Personalmente no estaba infectado por los males del poder y del valor económico. Podía negar de buena fe la realidad existente en nombre de su libertad imaginaria. En efecto, el poder y el valor económico son expresiones de la realidad social; ni el uno ni el otro son fruto de la volición humana y con respecto a estos la no cooperación es imposible. El poder tiene la función de asegurar el grado de consenso necesario para la supervivencia del grupo: como señaló David Hume, su origen en último análisis es la opinión y ¿quién carece de opiniones, sean del tipo que sean? En cualquier sociedad el valor económico garantiza la utilidad de los bienes producidos; es el sello impuesto por la división del trabajo. Se origina en las necesidades humanas y ¿cómo podría esperarse que no se prefiera una cosa a otra? Cualquier opinión o deseo, cualquiera que sea la sociedad en que vivamos, nos hará partícipes en la creación del poder y en la constitución del valor. No es concebible que tengamos la libertad de elegir un camino distinto. Un ideal que destierre de la sociedad al poder y a la coacción carece intrínsecamente de validez. Al ignorar este límite de los deseos humanos sensatos, la concepción de la sociedad basada en el mercado revela su inmadurez esencial.

4. La libertad en la sociedad industrial

El colapso de la economía de mercado pone en peligro dos tipos de libertades: unas que son convenientes y otras que son dañinas. Sería todo un logro que, junto con el mercado, desaparecieran la libertad de explotar a los semejantes, la libertad de realizar ganancias exorbitantes sin ofrecer servicios equivalentes a la comunidad, la libertad de impedir que las invenciones tecnológicas se usen en favor del público o la libertad de beneficiarse de las calamidades públicas manipulándolas secretamente para lucro privado. Pero la economía de mercado en que estas libertades han prosperado también ha producido libertades a las que atribuimos un valor elevado. En sí y por sí mismas apreciamos la libertad de conciencia, la libertad de palabra, la libertad de reunión, de asociación, de elegir el empleo. No obstante, en gran medida éstas son un subproducto de la misma economía que produjo aquellas libertades nocivas.

La existencia de una esfera económica separada de la sociedad ha creado, por decirlo así, una separación entre la política y la economía, entre el gobierno y la industria, cuya naturaleza es la de una tierra de nadie. Así como la división de la soberanía entre el papa y el emperador llevó a que los principios medievales consintieran una libertad que a veces desembocaba en la anarquía, así la división de la soberanía entre el gobierno y la industria en el siglo diecinueve consintió también que los pobres gozaran de libertades que compensaban su estatus miserable; y éste es el fundamento del actual escepticismo sobre las posibilidades futuras de la libertad. Hay quienes afirman, como Hayek, que

así como las instituciones libres fueron producidas por la economía de mercado, éstas serán sustituidas por la esclavitud una vez desaparezca este sistema económico. Otros, como Burnham, plantean la inevitabilidad de una nueva forma de esclavitud, denominada «gobierno de los directores».

Argumentos semejantes sólo demuestran hasta qué punto está vivo el prejuicio economista. En efecto, como hemos visto, este prejuicio no es más que otra expresión para designar al sistema de mercado. Es ilógico deducir los efectos de su desaparición de la fuerza de una necesidad económica derivada de su existencia y, ciertamente, es contrario a la experiencia anglosajona. Ni los sindicatos ni el reclutamiento obligatorio destruyeron las libertades esenciales del pueblo americano, como puede atestiguar cualquier que haya vivido allí entre 1940 y 1943. Durante la guerra, la Gran Bretaña introdujo una planeación económica integral y eliminó la separación entre gobierno e industria de la que surgió la libertad del siglo diecinueve; no obstante, las libertades públicas nunca se preservaron tanto como en el momento culminante de esa crítica situación. En verdad, tendremos toda la libertad que deseemos crear y proteger. En la sociedad humana no hay un determinante único. Las garantías institucionales de la libertad personal son compatibles con cualquier sistema económico. Sólo en la sociedad de mercado el mecanismo económico configuró las leyes.

Lo que para nuestra generación aparece como el problema del capitalismo es en realidad el problema más amplio de una civilización industrial. El partidario de la economía liberal no ve este hecho. Al defender el capitalismo como sistema económico, ignora el desafío de la era de la máquina. No obstante, los peligros que hoy estremecen

a los más valientes trascienden la economía. Las idílicas preocupaciones causadas por la explosión del fenómeno de los monopolios y de la taylorización han sido superadas por Hiroshima. La barbarización científica nos acecha. Los alemanes intentaron diseñar un sistema para volver mortíferos a los rayos solares. En la práctica, nosotros fuimos los que desencadenaron una explosión de rayos mortales que oscurecieron el sol. Y eso que los alemanes profesaban una filosofía perversa, mientras que nosotros defendíamos una filosofía humana. Es aquí donde deberíamos ver los síntomas del peligro que nos acecha.

Se pueden identificar dos tendencias entre quienes son conscientes de la dimensión del problema en los Estados Unidos. Unos creen en las elites y en las aristocracias, en el directorio y en la gran empresa; opinan que la sociedad en su conjunto debería adaptarse más estrechamente al sistema económico, el cual querrían conservar sin alteraciones. Este es el ideal del Nuevo Mundo Feliz, donde el individuo está condicionado para sostener un orden diseñado para él por quienes son más sabios que él.

Otros, por el contrario, piensan que en una sociedad verdaderamente democrática el problema de la industria debería resolverse mediante la intervención organizada de los mismos productores y consumidores. En efecto, esta acción consciente y responsable es una de las formas como la libertad se concreta en una sociedad compleja. Pero, como sugiere este artículo, un intento de esa clase no puede tener éxito si no se enmarca dentro de una concepción más compleja e integral del hombre y de la sociedad, muy diferente de la que heredamos de la economía de mercado.



EL ASCENSO DE LA INSIGNIFICANCIA*

Cornelius Castoriadis

Economista, filósofo y psicoanalista (1922-1997)

Resumen

Se reproduce a continuación una entrevista concedida por Cornelius Castoriadis a Olivier Morel el 18 de junio de 1993. Fue difundida por Radio Plurielle y publicada posteriormente en *La République Internationale des Lettres* (junio de 1994).

Olivier Morel: Me gustaría evocar, antes que nada, su trayectoria intelectual, al mismo tiempo atípica y simbólica. ¿Cuál es, hoy, su juicio sobre esta aventura que comenzó en 1949, con Socialisme ou Barbarie [‘Socialismo o barbarie’]?

Cornelius Castoriadis: Ya describí eso por lo menos dos veces, así que seré muy breve. Empecé muy joven a ocuparme de la política. Había descubierto a los doce años la filosofía y el marxismo al mismo tiempo, y me adherí a la organización ilegal de las Juventudes Comunistas bajo la dictadura de Metaxas, en el último año de la escuela secundaria a los 15 años. Al cabo de algunos meses, mis camaradas de célula (me gustaría decir aquí sus nombres: Koskinas, Dodopoulos y Stratis) fueron arrestados pero, aunque fueron torturados salvajemente, no me entregaron. Entonces perdí el contacto, que no recuperé hasta el comienzo de la ocupación alemana. Rápidamente, descubrí que el Partido Comunista no tenía nada de revolucionario, sino que era una organización patrioter y completamente burocrática (hoy se hablaría de una microsociedad

Abstract

Below is an interview given by Cornelius Castoriadis to Olivier Morel on 18 June 1993. It was broadcast on Radio Plurielle and published later on La République Internationale des Lettres (June 1994).

totalitaria). Después de intentar con otros camaradas una «reforma» que, por supuesto, fracasó rápidamente, abandoné el partido y me adherí al grupo trotskista más a la izquierda, dirigido por una inolvidable figura de revolucionario: Spiros Stínas. Pero una vez más, en función de la lectura de ciertos libros milagrosamente protegidos de los autos de fe de la dictadura (Suvarin, Ciliga, Serge, Barmin y, evidentemente, el propio Trotski, quien articulaba visiblemente *a, b, c*, pero no quería pronunciar *d, e, f*), pronto comencé a pensar que la concepción trotskista era incapaz de dar cuenta de la naturaleza de la «URSS» ni de los partidos comunistas. La crítica del trotskismo y mi propia concepción tomaron forma definitivamente durante el primer intento de golpe de Estado estalinista en Atenas, en diciembre de 1944. Se volvió visible, en efecto, que el PC no era un «partido reformista» aliado con la burguesía, como pretendía la concepción trotskista, sino que apuntaba a tomar el poder para instaurar un régimen del mismo tipo que el que existía en Rusia —previsión estrepitosamente confirmada por los acontecimientos que siguieron, a partir de 1945, en los países de Europa Oriental y central. Eso me llevó también a rechazar la idea de Trotski

*©ITAM Derechos Reservados. La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito. Traducción de Silvia Pasternac.

de que Rusia era un «Estado obrero degenerado», y a desarrollar la concepción, que sigo considerando correcta, según la cual la revolución rusa condujo a la instauración de un nuevo tipo de régimen de explotación y de opresión, donde una nueva clase dominante, la burocracia, se formó alrededor del Partido Comunista. A este régimen yo le di el nombre de capitalismo burocrático total y totalitario. Cuando vine a Francia, a fines de 1945, expuse estas ideas en el partido trotskista francés, lo que atrajo a mi alrededor a algunos camaradas con los cuales formé una tendencia que criticaba la política trotskista oficial. En otoño de 1948, cuando los trotskistas le hicieron a Tito, quien en esa época rompió su vasallaje con Moscú, la proposición al mismo tiempo monstruosa e irrisoria de formar con él un frente único, decidimos romper con el partido trotskista y fundamos el grupo y la revista *Socialisme ou Barbarie*, cuyo primer número salió en marzo de 1949. La revista publicó 40 números hasta el verano de 1965, y el grupo se disolvió en 1966-1967. El trabajo durante ese período consistió ante todo en la profundización de la crítica contra el stalinismo, el trotskismo, el leninismo y, finalmente, contra el marxismo y el propio Marx. Ya se puede encontrar esta crítica contra Marx en mi texto publicado en 1953-1954 (*Sur la dynamique du capitalisme* [‘Sobre la dinámica del capitalismo’]), que critica la economía de Marx; en los artículos de 1955-58 (*Sur le contenu du socialisme* [‘Sobre el contenido del socialismo’]), que critican su concepción de la sociedad socialista y del trabajo en *Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne* [‘El movimiento revolucionario bajo el capitalismo moderno’] (1960); y, para terminar, en textos escritos desde 1959, pero publicados en *S ou B* en 1964-1965 con el título de *Marxisme et théorie révolutionnaire* [‘Marxismo y teoría revolucionaria’], retomados como primera parte de *L’institution imaginaire de la société* [‘La Institución imaginaria de la sociedad’] (1975).

Después del fin de *Socialisme ou Barbarie*, ya no me ocupé directa y activamente de política, salvo un corto tiempo durante Mayo del 68. Intento permanecer presente como una voz crítica, pero estoy convencido de que la quiebra de las concepciones heredadas (ya sea el marxismo, el liberalismo o las visiones generales sobre la sociedad, la historia, etc.) vuelven necesaria una reconsideración de todo el horizonte de pensamiento en el que se ha situado desde hace siglos el movimiento político de emancipación. Y ese es el trabajo al que me consagré desde entonces.

O. M.: *¿La dimensión política y militante fue siempre primordial para usted? ¿La postura filosófica sería el punto silencioso que predetermina la posición política? ¿Se trata de dos actividades incompatibles?*

C. C.: Claro que no. Pero, antes que nada, una precisión: ya dije que para mí, desde el arranque, las dos dimensiones no estaban separadas, pero al mismo tiempo, y desde hace mucho tiempo, considero que no hay un pasaje directo de la filosofía a la política. El parentesco entre filosofía y política consiste en el hecho de que las dos apuntan a nuestra libertad, a nuestra autonomía como ciudadanos y como seres pensantes, y que en los dos casos hay, en el inicio, una voluntad—reflexionada, lúcida, pero voluntad de todos modos— que apunta a esta libertad. Contrariamente a los absurdos que están de moda nuevamente hoy en Alemania, no hay fundamento racional de la razón, ni fundamento racional de la libertad. En los dos casos hay, por supuesto, una justificación razonable, pero que va más lejos, se apoya sobre lo que solamente la autonomía vuelve posible para los humanos. La pertinencia política de la filosofía es que la crítica y la elucidación filosóficas permiten destruir precisamente los falsos presupuestos filosóficos (o teológicos) que han servido tan frecuentemente para justificar los regímenes heterónomos.

O. M.: Entonces el trabajo del intelectual es un trabajo crítico en la medida en que rompe las evidencias, está ahí para denunciarlo que parece ser obvio. Sin duda, usted pensaba en eso cuando escribió: «Bastaba con leer seis renglones de Stalin para comprender que la revolución no podía ser eso».

C. C.: Sí, pero aquí, una vez más, es necesario precisar: el trabajo del intelectual debería ser un trabajo crítico, y así ha sido frecuentemente a lo largo de la historia. Por ejemplo, en el momento del nacimiento de la filosofía en Grecia, los filósofos cuestionan las representaciones colectivas establecidas, las ideas sobre el mundo, los dioses, el buen orden de la urbe. Pero con bastante rapidez sobreviene una degeneración: los intelectuales abandonan, traicionan su papel crítico y se vuelven racionalizadores de lo que es, justificadores del orden establecido. El ejemplo más extremo, pero también, sin duda, el más expresivo, aunque sólo fuera por encarnar un destino y un desenlace casi necesario de la filosofía heredada, es Hegel, que al final proclama: «Todo lo que es racional es real, y todo lo que es real es racional». En el período reciente, tenemos dos casos flagrantes: en Alemania, Heidegger y su adhesión profunda, más allá de las peripecias y de las anécdotas, al «espíritu» del nazismo; y, en Francia, Sartre, quien al menos desde 1952 justificó los regímenes stalinistas y, cuando rompió con el comunismo común, pasó al apoyo de Castro, de Mao, etc.

Esta situación no ha cambiado demasiado, salvo en su forma de expresión. Con el derrumbe de los regímenes totalitarios y la pulverización del marxismo-leninismo, la mayoría de los intelectuales occidentales pasa el tiempo glorificando los regímenes occidentales como regímenes «democráticos», quizás no ideales (no sé qué quiere decir esa expresión), pero sí los mejores regímenes humanamente realizables, y afirmando que toda crítica de esta pseudodemocracia conduce directamente al Gulag. Tenemos así una repetición

interminable de la crítica del totalitarismo que llega con un retraso de setenta, sesenta, cincuenta, cuarenta, treinta, veinte años (algunos «antitotalitarios» de hoy apoyaban al maoísmo todavía al comienzo de los años 70), y que permite silenciar los problemas candentes presente: la descomposición de las sociedades occidentales, la apatía, el cinismo y la corrupción políticas, la destrucción del entorno, la situación de los países miserables, etc. O bien, otro caso de la misma figura, uno se retira a su torre de polietileno y cuida sus preciosas producciones personales.

O. M.: En suma, habría dos figuras simétricas: el intelectual responsable, que toma responsabilidades que culminan en la irresponsabilidad asesina, como en los casos de Heidegger y de Sartre, que usted denuncia, y el intelectual fuera del poder, que culmina en la desresponsabilización frente a los crímenes ¿Podemos formular así las cosas? Y, en ese caso, ¿dónde sitúa usted el papel correcto del intelectual y de la crítica?

C. C.: Es necesario deshacerse a la vez de la sobreestimación y de la subestimación del papel del intelectual. Hubo pensadores y escritores que ejercieron una influencia inmensa en la historia (y no siempre positiva, por otro lado). Platón es, sin duda, el ejemplo más notorio de esto, porque todavía hoy todo el mundo, incluso sin saberlo, reflexiona en términos platónicos. Pero en todos los casos, a partir del momento en que alguien se entromete para opinar sobre la sociedad, la historia, el hombre, el ser, entra en el campo social-histórico de fuerzas y desempeña ahí un papel que puede ir desde lo ínfimo hasta lo considerable. Decir que ese papel es un papel de «poder» sería, en mi opinión, un abuso del lenguaje. El escritor, el pensador, con los medios particulares que le dan su cultura, sus capacidades, ejerce una influencia en la sociedad, pero eso forma parte de su papel de ciudadano: dice lo que piensa y toma la palabra bajo su responsabilidad. Nadie puede

deshacerse de esta responsabilidad, ni siquiera el que no habla y, por ese hecho, deja hablar a los otros y permite que el espacio social sea ocupado, quizás, por ideas monstruosas. No se puede, a la vez, acusar al «poder intelectual» y denunciar, en el silencio de los intelectuales alemanes después de 1933, una complicidad con el nazismo.

O. M.: *Da la impresión de que cada vez es más difícil encontrar puntos de apoyo para criticar o para expresar lo que funciona mal. ¿Por qué hoy ya no funciona la crítica?*

C. C.: La crisis de la crítica sólo es una de las manifestaciones de la crisis general y profunda de la sociedad. Existe ese pseudoconsenso generalizado; la crítica y el oficio de intelectual están mucho más atrapados en el sistema que antes y de una manera más intensa; todo está mediatizado, las redes de complicidad son casi todopoderosas. Las voces discordantes o disidentes no son ahogadas por la censura o por unos editores que ya no se atreven a publicarla, son ahogadas por la comercialización general. La subversión está atrapada en la indistinción de lo que se hace, de lo que se propaga. Para hacer la publicidad de un libro, se dice inmediatamente: «Este es un libro que revoluciona su ámbito», pero se dice también que las pastas Panzani revolucionaron la cocina. La palabra «revolucionario» (como las palabras «creación» o «imaginación») se ha vuelto un *slogan* publicitario; es lo que se llamaba hace algunos años la recuperación. La marginalidad se vuelve algo reivindicado y central; la subversión es una curiosidad interesante que completa la armonía del sistema. La sociedad contemporánea tiene una capacidad terrible para sofocar cualquier divergencia verdadera, ya sea callándola o convirtiéndola en un fenómeno entre otros, comercializado como los otros.

Podemos detallar aún más. Los propios críticos traicionan su papel de críticos; los autores traicionan su responsabilidad y su rigor, y existe la

vasta complicidad del público, que no es inocente en este asunto, pues acepta el juego y se adapta a lo que se le da. El conjunto es instrumentalizado, utilizado por un sistema anónimo a su vez. Todo esto no es el acto de un dictador, de un puñado de grandes capitalistas o de un grupo de creadores de opinión; es una inmensa corriente social-histórica que va en esa dirección y hace que todo se vuelva insignificante. Evidentemente, la televisión ofrece el mejor ejemplo de esto: si algo se coloca en el centro de la actualidad durante 24 horas, se vuelve insignificante y deja de existir después de esas 24 horas, porque se encontró o se debe encontrar otra cosa que tomará su lugar. Culto de lo efímero que exige al mismo tiempo una contracción extrema: lo que se llama en la televisión estadounidense el *attention span*, la duración útil de la atención de un espectador, era de diez minutos todavía hace algunos años, para caer gradualmente a cinco minutos, a un minuto, y ahora a diez segundos. El *spot* televisivo de diez segundos es considerado el medio de comunicación más eficaz; es el que se utiliza durante las campañas presidenciales, y es totalmente comprensible que esos spots no contengan nada sustancial, sino que estén consagrados a insinuaciones difamatorias. Aparentemente, es lo único que el espectador es capaz de asimilar. Eso es a la vez verdadero y falso. La humanidad no se ha degenerado biológicamente, las personas todavía son capaces de poner atención a un discurso argumentado y relativamente largo; pero es cierto también que el sistema y los medios de comunicación «educan» (a saber, deforman sistemáticamente) a las personas, de tal modo que no puedan finalmente interesarse en nada que sobrepase algunos segundos, o algunos minutos como máximo.

Ahí hay una conspiración, no en el sentido policial, sino en el sentido etimológico: todo eso «respira junto», sopla en la misma dirección de la de una sociedad donde toda crítica pierde su eficacia.

O. M.: ¿Pero cómo fue tan fecunda y tan virulenta la crítica durante el período que culminó en 1968 (período sin desempleo, sin crisis, sin SIDA, sin racismo al estilo Le Pen), y hoy, con la crisis, el desempleo, todos los demás problemas, la sociedad es apática?

C. C.: Hay que revisar las fechas y los períodos. En lo esencial, la situación de hoy existía ya a finales de los años 50. En un texto escrito en 1959-1962 yo ya describía la entrada de la sociedad en una etapa de apatía, de privatización de los individuos, de repliegue de cada uno sobre su pequeño círculo personal, de despolitización, que ya no era coyuntural. Es cierto que durante el decenio de 1960 los movimientos en Francia, Estados Unidos, Alemania, Italia y otros lugares, los de los jóvenes, de las mujeres, de las minorías parecían haber desmentido este diagnóstico. Pero a partir de mediados de los años 70 se pudo ver que se trataba de una especie de última llamada de movimientos iniciados con la Ilustración. Prueba de ello es que todos estos movimientos sólo movilizaron finalmente a pequeñas minorías de la población.

Hay factores coyunturales que desempeñaron un papel en esta evolución; por ejemplo, los conflictos petroleros. En sí mismos, no tienen importancia, pero facilitaron una contraofensiva, un chantaje a la crisis de las capas dirigentes. Pero esta contraofensiva no habría podido tener los efectos que tuvo si frente a ella no se hubiera encontrado una población cada vez más átona. Al final de los años 1970, en Estados Unidos, quizás por primera vez después de un siglo, se dieron acuerdos entre empresas y sindicatos, donde éstos últimos aceptaban reducciones de salarios. Se observaron niveles de desempleo que hubieran sido impensables desde 1945 y sobre los que yo había escrito que se habían vuelto imposibles, pues habrían hecho explotar inmediatamente el sistema. Hoy vemos que me había equivocado.

Pero detrás de estos elementos coyunturales hay factores mucho más graves. El derrumbe primero gradual y luego acelerado de las ideologías de izquierda; el triunfo de la sociedad de consumo; la crisis de las significaciones imaginarias de la sociedad moderna (significaciones de progreso y/o de revolución); todo esto, sobre lo que regresaremos, manifiesta una crisis del sentido, y esta crisis de sentido es la que permite a los elementos coyunturales desempeñar el papel que desempeñan.

O. M.: Pero esta crisis del sentido o de la significación ya ha sido analizada. Parece que pasamos, en algunos años o decenios, de la crisis como crisis en el sentido, por ejemplo, de Husserl, a un discurso sobre la crisis como pérdida y lo ausencia de sentido, a una especie de nihilismo. ¿No habrá dos tentaciones tan próximas como difíciles de identificar: por un lado, deplorar la decadencia efectiva de los valores occidentales heredados de la Ilustración (tenemos que digerir Hiroshima, Kolyma, Auschwitz, el totalitarismo en el Este); proclamar, por otra parte (es la actitud nihilista o desconstruccionista), que la decadencia es el nombre mismo de la modernidad occidental tardía, que ésta es insalvable o sólo puede ser salvada con un retorno a los orígenes (religiosos, morales, fantasmáticos...), que Occidente es culpable de esta aleación de razón y de dominación que ejecuta su control sobre un desierto? Entre estas dos tendencias, de mortificación, donde Auschwitz y Kolyma son imputados a la Ilustración, y de nihilismo, que se remite (o no) al «retorno a los orígenes», ¿dónde se sitúa usted?

C. C.: Ante todo, pienso que esos dos términos que usted opone se reducen finalmente a lo mismo. En gran parte, la ideología y el engaño desconstruccionistas se apoyan sobre la «culpabilidad» de Occidente: provienen, para decirlo con pocas palabras, de una mezcla ilegítima, donde la crítica (hecha desde hace tiempo) del racionalismo instrumental e instrumentalizado es confundida subrepticamente con la denigración de las ideas

de verdad, de autonomía, de responsabilidad. Se juega con la culpabilidad de Occidente relativa al colonialismo, al exterminio de las otras culturas, a los regímenes totalitarios, a la imaginería del dominio, para saltar a una crítica falaz y autorreferentemente contradictoria del proyecto grecooccidental de autonomía individual y colectiva, de las aspiraciones a la emancipación, de las instituciones en las que éstas se han encarnado, aunque sólo sea de manera parcial e imperfecta. (Lo más curioso es que esos mismos sofistas no se privan, de vez en cuando, de presentarse como defensores de la justicia, de la democracia, de los derechos del hombre, etc.)

Dejemos de lado a Grecia. El Occidente moderno, desde hace siglos, está animado por dos significaciones imaginarias sociales completamente opuestas, incluso si se han contaminado mutuamente: el proyecto de autonomía individual y colectiva, la lucha por la emancipación del ser humano, tanto intelectual y espiritual como efectiva en la realidad social, y el proyecto capitalista, demencial, de la expansión ilimitada de un pseudo dominio pseudo racional que ha dejado de implicar desde hace tiempo solamente a las fuerzas productivas y a la economía, para volverse un proyecto global (y, por lo mismo, aún más monstruoso), de un dominio total de los elementos físicos, biológicos, psíquicos, sociales, culturales. El totalitarismo es sólo la punta más extrema de este proyecto de dominación que, además, se invierte en su propia contradicción, pues incluso la racionalidad restringida, instrumental del capitalismo clásico se vuelve en él irracionalidad y absurdo, como lo han mostrado el stalinismo y el nazismo.

Para regresar al punto de partida de su pregunta, usted tiene razón al decir que no vivimos hoy una *crisis* en el verdadero sentido del término, a saber, un momento de decisión. (En los escritos hipocráticos, la *crisis*, la crisis de una enfermedad, es el momento paroxístico al final del cual el enfermo muere o, por una reacción saludable provocada

por la propia crisis, inicia su proceso de curación.) Vivimos una fase de descomposición. En una crisis hay elementos opuestos que se combaten, mientras que lo que caracteriza precisamente a la sociedad contemporánea es la desaparición del conflicto social y político. La gente descubre hoy lo que escribíamos hace treinta o cuarenta años en *S. ou B.*, a saber: que la oposición derecha/izquierda ya no tiene ningún sentido; los partidos políticos oficiales dicen lo mismo, Baladur hace hoy lo que Bérégovoy hacía ayer. En realidad, no hay ni programas opuestos, ni participación de la gente en conflictos o luchas políticas, o simplemente en una actividad política. En el plano social, no solamente existe la burocratización de los sindicatos y su reducción a un estado esquelético, sino la casi desaparición de las luchas sociales. Nunca ha habido tan pocos días de huelga en Francia, por ejemplo, como en los últimos diez o quince años. Pero, como ya dijimos, la descomposición se ve particularmente en la desaparición de las significaciones, en el desvanecimiento casi completo de los valores. Y esto es, al final, amenazante para la sobrevivencia del sistema mismo. Cuando, como es el caso en todas las sociedades occidentales, se proclama abiertamente (y en Francia, la izquierda tiene la gloria de haberlo hecho como la derecha no se había atrevido a hacerlo) que el único valor es el dinero, la ganancia, que el ideal sublime de la vida social es el «enriquezcanse», ¿podemos concebir que una sociedad pueda continuar funcionando y reproduciéndose sobre esta única base? Si es así, los funcionarios deberían pedir y aceptar propinas para hacer su trabajo, los jueces deberían poner en subasta las decisiones de los tribunales, los maestros deberían poner buenas calificaciones a los niños cuyos padres les hayan pasado un cheque, y así todo lo demás. Escribí hace ya casi quince años: la única barrera para las personas hoy es el miedo a la sanción penal. ¿Pero por qué los que administran esa sanción serían a su vez incorruptibles? ¿Quién cuidará a los cuidadores?

La corrupción generalizada que se observa en el sistema político económico contemporáneo no es periférico o anecdótico, se ha vuelto un rasgo estructural, sistémico de la sociedad en que vivimos. En realidad, tocamos aquí un factor fundamental, que los grandes pensadores políticos del pasado conocían y que los supuestos filósofos políticos, malos sociólogos y pobres teóricos, ignoran espléndidamente: la íntima solidaridad entre un régimen social y el tipo antropológico (o el abanico de esos tipos) necesario para hacerlo funcionar. Los tipos antropológicos, en su mayoría, fueron heredados por el capitalismo de los periodos históricos anteriores: el juez incorruptible, el funcionario weberiano, el maestro dedicado a su tarea, el obrero para el que su trabajo, a pesar de todo, era una fuente de orgullo. Esos personajes se vuelven inconcebibles en el periodo contemporáneo: no se ve por qué se los reproduciría, quién los reproduciría, en nombre de qué funcionarían. Incluso un tipo antropológico que es la creación propia del capitalismo, el empresario schumpeteriano (que combina una inventiva técnica con la capacidad de reunir capitales, de organizar una empresa, de explorar, de penetrar, de crear mercados) está desapareciendo. Es reemplazado por burocracias gerenciales y por especuladores. Una vez más, todos los factores conspiran. ¿Por qué luchar para hacer producir y vender, en el momento en que un golpe de suerte sobre las tasas de cambio en la Bolsa de Nueva York o de otro lugar puede traernos 500 millones de dólares en algunos minutos? La sumas que están en juego en la especulación de cada semana son del orden del PNB de Estados Unidos en un año. Resulta de esto un drenaje de los elementos más «emprendedores» hacia este tipo de actividades absolutamente parasitarias desde el punto de vista del propio sistema capitalista.

Si ponemos juntos todos estos factores, tomando en cuenta, además, la destrucción irreversible del entorno terrestre que la «expansión» capitalista trae necesariamente (condición

necesaria, a su vez, de la «paz social») podemos y debemos preguntarnos cuánto tiempo todavía podrá funcionar el sistema.

O. M.: Este «deterioro» de Occidente, esta «descomposición» de la sociedad, de los valores, esta privatización y esta apatía de los ciudadanos, ¿no se deben también al hecho de que los desafíos, frente a la complejidad del mundo, se han vuelto desmesurados? Quizás somos ciudadanos sin brújula...

C. C.: Que los ciudadanos no tengan brújula es cierto, pero eso proviene precisamente del deterioro, de la descomposición, del desgaste sin precedentes de las significaciones imaginarias sociales. Podemos comprobarlo en más ejemplos. Ya nadie sabe hoy lo que es ser ciudadano; pero tampoco sabe nadie lo que es ser hombre o mujer. Los papeles sexuales están disueltos, ya no sabemos en qué consiste eso. Antes, lo sabíamos en los diferentes niveles de la sociedad, de categoría, de grupo. No digo que estuviera bien. Me coloco en un punto de vista descriptivo y analítico. Por ejemplo, el famoso principio: «El lugar de la mujer está en el hogar» (que precedió al nazismo por varios milenios) definía un papel para la mujer: criticable, alienante, inhumano, todo lo que se quiera, pero en todo caso una mujer sabía lo que tenía que hacer: estar en el hogar, mantener una casa. Igualmente, el hombre sabía que debía alimentar a su familia, ejercer la autoridad, etc. Lo mismo en el juego sexual: en Francia nos burlamos (y creo que con toda la razón) del juridicismo ridículo de los estadounidenses, con las historias de acoso sexual (que ya no tienen nada que ver con los abusos de autoridad, de posición patronal, etc.), las reglamentaciones detalladas publicadas por universidades sobre el consentimiento explícito exigido de la mujer en cada etapa del proceso, etc. Pero, ¿quién no ve la inseguridad psíquica profunda, la pérdida de las referencias identificatorias sexuales que ese juridicismo intenta paliar patéticamente?

Ocurre lo mismo en las relaciones padres/hijos: nadie sabe hoy lo que es ser una madre o un padre.

O. M.: Este deterioro del que hablamos no es obra, ciertamente, sólo de las sociedades occidentales. ¿Qué hay que decir de las otras? Y, por otro lado, ¿podemos decir que afecta también a los valores revolucionarios occidentales? ¿Y cuál es el papel, en esta evolución, de la famosa «culpabilidad» de Occidente?

C. C.: En la historia de Occidente, hay acumulación de horrores (contra los otros, así como contra sí mismo). Ese no es un privilegio de Occidente: ya sea en China, en la India, en África antes de la colonización o entre los aztecas, las acumulaciones de horrores están en todas partes. La historia de la humanidad no es la historia de la lucha de clases, es la historia de los horrores, aunque no sólo sea eso. Existe, es cierto, una cuestión por debatir, la del totalitarismo: ¿es, como creo, el resultado de esta locura del dominio en una civilización que producía los medios de exterminio y de adoctrinamiento a una escala nunca antes vista en la historia, es un destino perverso inmanente a la modernidad como tal, con todas las ambigüedades de que es portadora, o es otra cosa? En nuestra presente discusión, es una cuestión, por decirlo así, teórica, en la medida en que Occidente ha dirigido los horrores del totalitarismo contra los suyos (incluyendo a los judíos), en la medida en que el «Mátenlos a todos, Dios reconocerá a los suyos» no es una frase de Lenin, sino de un duque muy cristiano, y no fue pronunciada en el siglo XX, sino en el XVI, en la medida en que los sacrificios fueron practicados abundante y regularmente por culturas no europeas, etc. El Irán de Jomeini no es un producto de la Ilustración.

Hay algo, en cambio, que es la especificidad, la singularidad y el pesado privilegio de Occidente: esta secuencia social-histórica que empieza con Grecia y se retorna, a partir del siglo XI en Europa occidental, es la única en la que se ve emerger un

proyecto de libertad, de autonomía individual y colectiva, de crítica y de autocrítica: el discurso de denuncia de Occidente es la más brillante confirmación de ello. Pues somos capaces, en Occidente, al menos algunos de nosotros, de denunciar el totalitarismo, el colonialismo, la trata de negros o el exterminio de los indios de Estados Unidos. Pero no he visto que los descendientes de los aztecas, de los chinos o de los hindúes hagan una autocrítica análoga, y veo aún hoy cómo los japoneses niegan las atrocidades que cometieron durante la Segunda Guerra Mundial. Los árabes denuncian sin cesar que fueron colonizados por los europeos, imputándoles todos los males que sufren: la miseria, la falta de democracia, la detención del desarrollo de la cultura árabe, etc. Pero la colonización de algunos países árabes por los europeos duró, en el peor de los casos, ciento treinta años: es el caso de Argelia, de 1830 a 1962. Pero estos mismos árabes fueron reducidos a la esclavitud y colonizados por los turcos durante cinco siglos. La dominación turca sobre el Cercano y Medio Oriente comienza en el siglo XV y termina en 1918. Ocurre que los turcos eran musulmanes, así que los árabes no hablan de eso. El desarrollo de la cultura árabe se detuvo hacia el siglo XI, en el siglo XII como máximo. Ocho siglos antes de que se tratara de una conquista por Occidente. Y esta misma cultura árabe se había construido sobre la conquista, el exterminio y/o la conversión más o menos forzada de las poblaciones conquistadas. En Egipto, en el año 550 de nuestra era, no había árabes, ni en Libia, Argelia, Marruecos o Irak. Están ahí como los descendientes de los conquistadores que vinieron a colonizar estos países y a convertir por las buenas o por las malas a las poblaciones locales. Pero no veo ninguna crítica de esos hechos en el círculo civilizacional árabe. Igualmente, se habla de que los europeos ejercieron la trata de negros a partir del siglo XVI, pero nunca se dice que la trata y la reducción sistemática de los negros a la esclavitud fueron introducidas en África por

mercaderes árabes a partir del siglo XI-XII (con la participación cómplice, como siempre, de los reyes y jefes de tribus negras), que la esclavitud nunca fue abolida espontáneamente en los países islámicos y que subsiste todavía en algunos de ellos. No digo que todo eso borre los crímenes cometidos por los occidentales, sólo digo que la especificidad de la civilización occidental es esa capacidad de cuestionarse y de autocriticarse. En la historia occidental hay, como en todas las demás, atrocidades y horrores, pero sólo Occidente ha creado esa capacidad de protesta interna, de puesta en duda de sus propias instituciones y de sus propias ideas, en nombre de una discusión razonable entre seres humanos que sigue abierta indefinidamente y no conoce un dogma último.

O. M.: Usted dice en algún lugar que el peso de la responsabilidad de la humanidad occidental, por ser precisamente ella la que creó esa protesta interna, le hace pensar que ahí es donde debe dar se primero una transformación radical. ¿No parecen estar ausentes, hoy, esos requisitos de una verdadera autonomía, de una autoinstitución de la sociedad, quizás de un «Progreso», en pocas palabras de una renovación de las significaciones imaginarias creadas por Grecia y retomadas por el Occidente europeo?

C. C.: Primero, no hay que mezclar en nuestra discusión la idea de «progreso». No hay progreso en la historia, salvo en el ámbito instrumental. Con una bomba H podemos matar a mucha más gente que con un hacha de piedra; y las matemáticas contemporáneas son infinitamente más ricas, poderosas y complejas que la aritmética de los primitivos. Pero una pintura de Picasso no vale ni más ni menos que un fresco de Lascaux y de Altamira, la música de Bali es sublime y las mitologías de todos los pueblos son de una belleza y de una profundidad extraordinarias. Y si hablamos del plano moral basta con mirar lo que está ocurriendo a nuestro alrededor para dejar de

hablar de «progreso». El progreso es una significación imaginaria esencialmente capitalista, que atrapó incluso al propio Marx.

Con todo, si consideramos la situación actual, situación no de crisis sino de descomposición, de deterioro de las sociedades occidentales, nos encontramos nuevamente frente a una antinomia de primera magnitud. Es la siguiente: lo que se requiere es inmenso, llega muy lejos (y los seres humanos, como son y como los reproducen constantemente las sociedades occidentales, y también las otras, están inmensamente alejados de tenerlo). ¿Qué es lo que se requiere? Tomando en cuenta la crisis ecológica, la extrema desigualdad de la repartición de las riquezas entre países ricos y países pobres, la casi imposibilidad de que el sistema continúe su curso presente, lo que se requiere es una nueva creación imaginaria de una importancia sin igual en el pasado, una creación que ubicaría en el centro de la vida humana otras significaciones que no fueran la expansión de la producción o del consumo, que plantearía objetivos de vida diferentes, que pudieran ser reconocidos por los seres humanos como algo que valiera la pena. Eso exigiría evidentemente una reorganización de las instituciones sociales, de las relaciones de trabajo, de las relaciones económicas, políticas, culturales. Ahora bien, esta orientación está extremadamente apartada de lo que piensan, y quizás de lo que desean los humanos de hoy. Esta es la tremenda dificultad con la que nos enfrentamos. Deberíamos querer una sociedad en la cual los valores económicos hubieran dejado de ser centrales (o únicos), donde la economía regresara a su lugar como simple medio de la vida humana y no como fin último, en la cual, por lo tanto, renunciaríamos a esta loca carrera hacia un consumo siempre creciente. Eso no solamente es necesario para evitar la destrucción definitiva del entorno terrestre, sino también y sobre todo para salir de la miseria psíquica y moral de los humanos contemporáneos. Sería necesario, entonces, que a

partir de ese momento los seres humanos (hablo ahora de los países ricos) aceptaran un nivel de vida decente pero frugal, y renunciaran a la idea de que el objetivo central de su vida es que su consumo aumente de 2 a 3 % por año. Para que aceptaran eso, sería necesario que otra cosa diera sentido a sus vidas. Se sabe, yo sé lo que puede ser esa otra cosa, pero evidentemente eso no sirve de nada si la gran mayoría de las personas no lo acepta y no hace lo necesario para que se realice. Esa cosa es el desarrollo de los seres humanos, en lugar del desarrollo de los cachivaches. Eso exigiría otra organización del trabajo, que debería dejar de ser un incordio para convertirse en un campo de despliegue de las capacidades humanas; otros sistemas políticos, una verdadera democracia que implique la participación de todos en la toma de decisiones; otra organización de la *paideia* para formar ciudadanos capaces de gobernar y de ser gobernados, como decía admirablemente Aristóteles, y así sucesivamente. Evidentemente, todo eso plantea problemas inmensos: por ejemplo, ¿cómo podría una democracia verdadera, una democracia directa, funcionar ya no a una escala de 30.000 ciudadanos, como en la Atenas clásica, sino a una escala de 40 millones de ciudadanos, como en Francia, o incluso a la escala de varios miles de millones de individuos en el planeta. Problemas inmensamente difíciles, pero que en mi opinión tienen solución, a condición, precisamente, de que la mayoría de los seres humanos y sus capacidades se movilicen para crearla, en lugar de preocuparse por saber cuándo podremos tener una televisión de tres dimensiones.

Estas son las tareas que tenemos frente a nosotros, y la tragedia de nuestra época es que la humanidad occidental no se preocupa por ellas. ¿Cuánto tiempo permanecerá esta humanidad obsesionada por estas inanidades y estas ilusiones que se llaman mercancías? ¿Acaso una catástrofe cualquiera (ecológica, por ejemplo) traería un despertar brutal, o más bien traería regímenes au-

toritarios o totalitarios? Nadie puede responder a ese tipo de preguntas. Lo que se puede decir es que todos los que tienen conciencia del carácter terriblemente importante de lo que está en juego deben intentar hablar, criticar esa carrera hacia el abismo, despertar la conciencia de sus conciudadanos.

O. M.: Un artículo de F. Gaussen en Le Monde evocaba recientemente un cambio cualitativo: una decena de años después del «silencio de los intelectuales», el derrumbe del totalitarismo en el Este funciona como una validación del modelo democrático occidental—los intelectuales vuelven a tomar la palabra para defender ese modelo, algunos invocando a Fukuyama, otros a Tocqueville y el consenso ambiente sobre el «pensamiento débil». Ese no es, sin duda, el «cambio» que usted desea...

C. C.: Digamos ante todo que las vociferaciones de 1982-1983 sobre el «silencio de los intelectuales» no son más que una operación micropolítica. Los que vociferaban querían que los intelectuales corrieran a salvar al Partido Socialista, cosa que pocas personas estaban dispuestas a hacer (incluso si muchos se aprovecharon de él para obtener puestos y demás).

Como al mismo tiempo (por esta última razón o por otras), nadie lo quería criticar, la muchacha seguía muda. Pero todo esto concierne al microcosmos parisino, no tiene ningún interés y está muy alejado de, lo que hablamos. Y tampoco hay un «despertar» de los intelectuales en ese sentido.

Pienso también que lo que usted llama el «toquevillismo ambiente» va a tener una vida corta. Nadie va a discutir que Tocqueville es un pensador muy importante; vio en Estados Unidos, cuando era muy joven, en los años de 1830, cosas muy importantes, pero no vio otras igualmente importantes. Por ejemplo, no le dio el peso necesario a la diferenciación social y política ya plenamente instalada en su época, ni al hecho de que el imaginario de la igualdad permanecía confinado a ciertos aspectos

de la vida social y no tocaba a las relaciones efectivas de poder. Ciertamente, sería de pésimo gusto preguntar a los actuales seguidores de Tocqueville, o a los que se presentan como tales: ¿y ustedes qué tienen para decir, como seguidores de Tocqueville, sobre las fuertes diferenciaciones sociales y políticas que no se atenúan de ningún modo, sobre las nuevas que se crean, sobre el carácter fuertemente oligárquico de las supuestas «democracias», sobre la erosión de los presupuestos tanto económicos como antropológicos de la «marcha hacia la igualdad de las condiciones», sobre la incapacidad visible del imaginario político occidental de penetrar muy vastas regiones del mundo no occidental? ¿Y sobre la apatía política generalizada? Ciertamente, sobre este último punto se nos dirá que Tocqueville entreveía ya la emergencia de un «Estado tutelar»; pero ese Estado, si bien en efecto es tutelar (lo que anula toda idea de «democracia»), no es, de ningún modo, como él lo creía, «benévolo». Es un Estado totalmente burocratizado, librado a los intereses privados fagocitado por corrupción, incapaz incluso de gobernar por tener que mantener un equilibrio inestable entre los grupos de presión de todo tipo que despedazan a la sociedad contemporánea. Y la «igualdad creciente de las condiciones» acabó significando simplemente la ausencia de signos exteriores de estatus heredado y la igualdad de todos por el equivalente general, a saber, el dinero, a condición de que lo tengamos. Si usted quiere rentar una *suite* en el Crillon o en el Ritz, nadie le preguntará quién es usted o qué hacía su abuelo. Basta con estar bien vestido y tener una cuenta bien provista en el banco.

El «triunfo de la democracia a la occidental duró algunos meses. Lo que vemos es el estado de Europa del Este y de la ex «URSS», Somalia, Ruanda-Burundi, Afganistán, Haití, África Subsahariana, Irán, Irak, Egipto, Argelia y demás. Todas estas discusiones tienen un costado terriblemente provinciano. Se discute como si los temas de moda en Francia agotaran las preocupaciones del

planeta. Pero la población francesa representa el 1 % de la población terrestre. Estamos por debajo de lo irrisorio.

La aplastante mayoría de la población del planeta no vive la igualdad de las condiciones», sino la miseria y la tiranía. Y, contrariamente a lo que creían tanto los liberales como los marxistas, no está de ninguna manera preparándose para acoger el modelo occidental de la república capitalista liberal. Lo único que busca en el modelo occidental son armas y objetos de consumo (ni el *habeas corpus*, ni la división de poderes). Es muy visible en los países musulmanes (unos mil millones de habitantes), en la India (casi otros mil millones), en África, en China (otros mil millones), en la mayor parte del sureste asiático y en América Latina. La situación mundial, extremadamente grave, vuelve ridículas tanto la idea de un «fin de la historia» como de un triunfo universal del «modelo democrático» a la occidental. Y ese «modelo» se vacía de su sustancia incluso en sus países de origen.

O. M.: Sus acerbos críticos del modelo occidental liberal no deben impedirnos ver las dificultades de su proyecto político global. En un primer movimiento, la democracia es para usted la creación imaginaria de un proyecto de autonomía y de autoinstitución, que usted espera ver triunfar. En un segundo movimiento, usted extrae de esos conceptos de autonomía y de autoinstitución lo que necesita para criticar capitalismo liberal. Dos preguntas: Primero, ¿no tiene usted allí una manera de hacer su propio duelo del marxismo, a la vez como proyecto y como crítica? Y segundo, ¿no hay en eso una especie de ambigüedad, en la medida en que esta «autonomía» es precisamente lo que el capitalismo necesita estructuralmente para funcionar, atomizando a la sociedad, «personalizando» la clientela, volviendo dóciles y útiles a unos ciudadanos que habrán interiorizado, todos, la idea de que consumen por su propia voluntad, que obedecen por su propia voluntad?

C. C.: Voy a comenzar por su segunda pregunta, que reposa sobre un malentendido. La atomización de los individuos no es la autonomía. Cuando un individuo compra un refrigerador o un carro, hace lo que hacen otros 40 millones de individuos, no es ni individualidad ni autonomía, ese es justamente uno de los engaños de la publicidad contemporánea: «personalícese, compre el detergente X». Y ahí van millones de individuos a «personalizarse» comprando el mismo detergente. O bien, 20 millones de hogares, a la misma hora, en el mismo minuto oprimen el mismo botón de sus televisores para ver las mismas estupideces. Y en eso radica la confusión imperdonable de Lipovetsky y de otros, que hablan de individualismo, de narcisismo, etc, como si ellos mismos se hubieran tragado los fraudes publicitarios. El capitalismo, como lo muestra precisamente este ejemplo, no necesita autonomía sino conformismo. Su triunfo actual es que vivimos una época de conformismo generalizado, no solamente en lo que se refiere al consumo, sino también a la política, las ideas, la cultura, etc.

Su primera pregunta es más compleja. Pero antes haré una aclaración «psicológica». Ciertamente, yo fui marxista; pero ni la crítica del régimen capitalista ni el proyecto de emancipación son invenciones de Marx. Y creo que mi trayectoria muestra que mi principal preocupación no ha sido nunca «salvar» a Marx. Muy tempranamente critiqué a Marx, precisamente porque descubrí que no había sido fiel a ese proyecto de autonomía.

En cuanto al fondo del asunto, hay que retomar las cosas desde antes. La historia humana es creación, lo que quiere decir que la institución de la sociedad es siempre autoinstitución, pero autoinstitución que no sabe que lo es y no quiere saber que lo es. Decir que la historia es creación significa que no podemos ni explicar ni deducir tal forma de sociedad a partir de factores reales o de consideraciones lógicas. La naturaleza del desierto o el paisaje de la Edad Media no explican el

nacimiento del judaísmo ni, por otra parte, como nuevamente está de moda decir, la superioridad filosófica del monoteísmo sobre el politeísmo. El monoteísmo hebreo es una creación del pueblo hebreo. Y no es ni la geografía griega ni el estado de las fuerzas productivas en la época lo que explica el nacimiento de la polis democrática griega, porque había ciudades por todo el mundo mediterráneo de esa época, y la esclavitud estaba en todos lados (en Fenicia, en Roma, en Cartago). La democracia fue una creación griega, creación que ciertamente fue limitada, pues existía la esclavitud, el estatus de las mujeres, etc. Pero la importancia de esta creación yace en la idea, inimaginable en aquella época para el resto del mundo, de que una colectividad puede autoinstituirse explícitamente y autogobernarse.

La historia es creación y cada forma de sociedad es una creación particular. Hablo de institución imaginaria de la sociedad porque esta creación es obra del imaginario colectivo anónimo. Los hebreos imaginaron, crearon su Dios como un poeta crea un poema, como un músico crea una música. La creación social es, por supuesto, infinitamente más amplia, ya que es cada vez creación de un mundo, el mundo propio de esa sociedad: en el mundo de los hebreos hay un Dios con características muy particulares, que creó este mundo y a estos hombres, les dio leyes, etc. Lo mismo es cierto para todas las sociedades. La idea de creación no es en absoluto idéntica a la idea de valor: una cosa social o individual no debe ser valorada sólo por ser una creación valorada. Auschwitz y el Gulag son creaciones del mismo modo que el Partenón o Nuestra Señora de París. Son creaciones monstruosas, pero creaciones absolutamente fantásticas. El sistema concentracionario es una creación fantástica, y eso no quiere decir que debemos avalarla. Las agencias publicitarias dicen: «Nuestra compañía es más creativa que las otras.» Puede serlo para crear idioteces o monstruosidades.

Entre las creaciones de la historia humana, hay una que es singularmente singular: la que

permite a la sociedad considerada cuestionarse a sí misma. Creación de la idea de autonomía, de retorno reflexivo sobre sí misma, de crítica y de autocrítica, de interrogación que no conoce ni acepta ningún límite. Creación, por lo tanto, al mismo tiempo de la democracia y de la filosofía. Porque, del mismo modo que un filósofo no acepta ningún límite exterior para su pensamiento, la democracia no reconoce límites externos de su poder instituyente, sus únicos límites resultan de su autolimitación. Sabemos que la primera forma de esta creación es la que surge en la Grecia antigua, sabemos o deberíamos saber que es retomada, con otras características, en Europa occidental ya desde el siglo XI, con la creación de las primeras comunidades burguesas que reivindican el autogobierno, luego con el Renacimiento, la Reforma, la Ilustración, las revoluciones de los siglos XVIII y XIX, el movimiento obrero, y más recientemente con otros movimientos emancipadores. En todo esto, Marx y el marxismo sólo representan un momento, importante en algunos aspectos, catastrófico en otros. Y gracias a esta serie de movimientos subsiste en la sociedad contemporánea un cierto número de libertades parciales, esencialmente parciales y defensivas, cristalizadas en algunas instituciones: derechos del hombre, no retroactividad de las leyes, cierta separación de los poderes, etc. Estas libertades no han sido otorgadas por el capitalismo, fueron arrancadas e impuestas por estas luchas seculares. Ellas son también las que hacen del régimen político actual no una democracia (no es el pueblo el que detenta y ejerce el poder), sino una oligarquía liberal. Régimen bastardo, basado en la coexistencia del poder de las capas dominantes con una protesta social y política casi ininterrumpida. Pero, por más paradójico que pueda parecer, la desaparición de esta protesta es lo que pone en peligro la estabilidad del régimen. Si el capitalismo pudo desarrollarse como lo ha hecho, ha sido porque los obreros se han defendido. No es seguro que el régimen pue-

da continuar funcionando con una población de ciudadanos pasivos, de asalariados resignados, etc.

O. M.: ¿Pero cómo podría funcionar hoy una democracia participativa? ¿Cuáles serían los relevos sociales de una protesta o de una crítica eficaces? Usted evoca a veces una estrategia de espera o de paciencia, que esperaría un deterioro acelerado de los partidos políticos. Habría también una estrategia de lo peor, que buscaría el agravamiento de la situación para que se salga de la apatía generalizada. Pero hay también una estrategia de la urgencia, que se adelantaría a lo imprevisible. ¿Cómo y gracias a quién llegará lo que usted llama «concebir otra cosa, crear otra cosa»?

C. C.: Usted mismo lo dijo, yo solo no puedo dar una respuesta a esas preguntas. Si hay una respuesta, la dará la gran mayoría del pueblo. Por mi parte, compruebo por un lado la inmensidad de las tareas y su dificultad, la extensión de la apatía y de la privatización en las sociedades contemporáneas, lo pesadillesco e intrincado de los problemas que se plantean en los países ricos y de los que se plantean en los países pobres, y así sucesivamente. Pero también, por otro lado, no se puede decir que las sociedades occidentales estén muertas, si repasamos pérdidas y ganancias de la historia. Ya no vivimos en la Roma o en la Constantinopla del siglo IV, donde la nueva religión había congelado todo movimiento, y donde todo estaba entre las manos del emperador, del papa y del patriarca. Hay signos de resistencia, personas que luchan aquí y allá; en Francia existen desde hace diez años las coordinaciones; todavía aparecen libros importantes. En el correo dirigido a *Le Monde*, por ejemplo, se encuentran con frecuencia cartas que expresan puntos de vista totalmente sanos y críticos.

Evidentemente, no puedo saber si todo esto basta para invertir la situación. Lo que es seguro, es que los que tienen conciencia de la gravedad de estas preguntas deben hacer todo lo que está

en sus manos (ya sea con la palabra, con lo escrito o simplemente con su actitud en el sitio que ocupan) para que la gente despierte de su letargo contemporáneo y comience a actuar en el sentido de la libertad.



MEDITERRÁNEO
ECONÓMICO

23

- I. Economía, sentimiento morales y el ser humano no enajenado
- II. El ser humano: de hipotético agente racional a ser emocional que razona
- III. El aprendizaje de ser persona



FALACIAS QUE SUSTENTAN NUESTRAS CREENCIAS

Antonio Elizalde

Universidad Bolivariana (Chile)

Resumen

Las razones que originan la crisis en que nos encontramos es sobre lo que quisiera reflexionar e intentar aportar elementos para un diagnóstico que vaya más allá de los tantos con que contamos pero que no apuntan a lo realmente esencial y que está a mí entender resumido en esa magnífica afirmación de Albert Einstein: «El mundo que hemos creado es un proceso de nuestros pensamientos. No se puede cambiar sin cambiar nuestra forma de pensar».

Abstract

The underlying causes of the crisis in which we find ourselves are about what I would like to reflect on and try to provide elements for, a diagnosis that goes beyond the many that we have seen and that never discuss what is really essential, which, as I understand it, can be summarised in this magnificent statement by Albert Einstein: «The world we have created is a process of our thoughts. It cannot be changed without changing how we think».

«Aprendemos a pensar sobre cada cosa y luego entrenamos a los ojos a mirarla tal como hemos pensado en ella».

Wittgenstein

«La mayor parte de nuestro llamado ‘razonamiento’ consiste en encontrar argumentos para continuar creyendo como ya lo hacemos».

James Harvey Robinson

«Se es lo que se hace».

Ortega y Gasset

Vivimos en una situación de crisis, ya nadie puede negarlo. Aflora por todos lados. La crisis financiera que tiene a Europa entera sumida en una situación de paro generalizado, de reducción y desmantelamiento del Estado de Bienestar, de destrucción sistemática de todo lo público, del «sálvese quien pueda», de agudización de la pobreza y de la exclusión social, de incremento de los peligros interiores (de los *enemigos íntimos*, como los llama Tzvetan Todorov) de la democracia: el

mesianismo, el ultraliberalismo y el populismo y la xenofobia. La crisis ha llegado incluso a las puertas de los poderosos, de los que lo tuvieron todo, de los que expropiaron a los débiles, a los pobres, a los últimos, y mediante esa expropiación construyeron el modo de vida occidental, que al parecer está comenzando a tocar fondo.

Como lo afirmaba hace ya más de una década atrás Federico Mayor Zaragoza: «Los ‘nudos gordianos’ de nuestra época son de todos conocidos:

la exclusión y la discriminación, con pretextos étnicos, culturales o ideológicos; la miseria urbana y la decadencia de las zonas rurales; las emigraciones masivas; el despilfarro de los recursos del planeta y el deterioro del medio ambiente; las nuevas pandemias como el sida y las antiguas que recobran renovada virulencia, como la tuberculosis o el paludismo; el tráfico de armas, de drogas y de ‘dinero negro’; la guerra y la violación de los derechos humanos y la inercia. La inercia que hace que todavía se use la fuerza sin contemplaciones, sin desacelerar la maquinaria de la guerra. La inercia que impide a los decisores ver lejos y adoptar soluciones imaginativas, pensando en los demás y no sólo en sí mismos»¹.

Las razones que originan la crisis en que nos encontramos es sobre lo que quisiera reflexionar e intentar aportar elementos para un diagnóstico que vaya más allá de los tantos con que contamos pero que no apuntan a lo realmente esencial y que está a mi entender resumido en esa magnífica afirmación de Albert Einstein: «El mundo que hemos creado es un proceso de nuestros pensamientos. No se puede cambiar sin cambiar nuestra forma de pensar.»

Yo mismo he venido sosteniendo en muchos espacios desde hace ya muchos años, un planteo similar. El cual para efectos de clarificación analítica de mi exposición lo presentaré de una manera esquemática:

Tres premisas

1. La creciente complejidad del mundo que hemos ido creando requiere métodos de aproximación que den cuenta y que nos permitan comprender y operar en dicha complejidad. El reduccionismo propio de la ciencia pasada que pudo haber sido útil en otro momento histórico, ya no

lo es más debido a su insuficiencia para entender la complejidad con la cual se debe lidiar.

2. Somos herederos de una concepción del mundo propia de la «Ideología del Progreso» que dio lugar a las concepciones desarrollistas –la creencia en la posibilidad de un crecimiento ilimitado y siempre creciente–, ésta ha entrado en colisión con los límites planetarios y ha generado una crisis de todos los paradigmas basados en la idea de un tiempo lineal y siempre mejor, dando origen y estimulando una creciente preocupación por la sustentabilidad.

Hay algo, sin embargo, de lo cual no hemos tomado debida nota y es lo que nos señala la idea de Einstein presentada antes.

3. Todos los actuales dispositivos hegemónicos: tecnológicos, políticos y culturales fueron acuñados en un momento histórico y en el contexto cultural de la modernidad, en el cual se creyó posible el crecimiento sin límites. La nueva realidad emergente, compleja, desafiante y problemática, nos exige revisarlos para hacerlos coherentes con esta nueva situación histórica que estamos viviendo: un mundo que experimenta una creciente aceleración de los procesos sociales, económicos, políticos, culturales, tecnológicos y ambientales, todo lo cual se traduce en el cotidiano de las personas y en el operar de las instituciones, en un progresivo desborde de las escalas de sentido.

Continuando en mi exposición, quiero explicar el marco o enfoque desde el cual analizo la situación actual.

¹ MAYOR ZARAGOZA (1999), p. 193.

Tres ideas iniciales

«El hombre [*sic*] es ante todo palabra y con ese instrumento construye innumerables mundos simbólicos que lo acompañan y a veces lo torturan».

Augusto Ángel Maya

1. *El ser humano es ante todo palabra y mediante ella simboliza.*

Los símbolos son los conectores entre los mundos interiores, universos cerrados o enclaustrados, constituidos por nuestras mentes y las otras mentes, así como los traductores de los elementos constitutivos del universo a nuestras mentes.

2. *La ética y la política surgen de las formas de adaptación al medio (el cronotopos).*

Toda cultura humana es una forma de adaptación al medio, a un *topos* (lugar o territorio en el cual surge y evoluciona) y un *cronos*, un determinado momento histórico con un antes y un después en términos de sucesión. En esa forma de adaptación se va desplegando un conjunto de conductas humanas (costumbres) que termina constituyendo una ética (moralidad) propia, así como se va configurando una forma específica de convivencia social, emergencia de derechos y deberes, ejercicio del poder y de la autoridad, toma de decisiones, y resolución de conflictos.

3. *Ningún sistema cultural se construye solamente con ideas, aunque también se construya con ideas.*

Toda cultura es el resultado de un conjunto de prácticas (*praxis*) sociales, colectivas e individuales, que configuran un *ethos* y una *politeia*, a partir de

un conjunto de ideas sobre el mundo, un *episteme*, imaginario o cosmovisión compartida (conjunto de creencias, mitos, emociones dominantes, ideas, conocimientos y tecnologías) que organizan y dan sentido tanto a la vida individual como colectiva, y que son a la vez origen y resultante de dichas prácticas.

Una hipótesis inicial

Nuestras creencias condicionan nuestras ideas y emociones. Ningún cambio es posible sin modificar las creencias en las cuales nos movemos.

Una paradoja

Existe una incoherencia entre la *dimensión teórica* (el mundo de las ideas, el cómo pensamos la realidad) y la *dimensión práctica* (el mundo de las conductas, el cómo actuamos) y ambas a su vez con la *dimensión deseante o libidinal* (el mundo de los deseos, el cómo sentimos, emocionamos y deseamos).

En el mundo de las ideas, en el cómo pensamos el mundo, el rasgo distintivo es la *separatividad*. Pensamos el mundo como un mundo de objetos, de entes separados y aislados, pensamos la realidad como algo fijo, estructurado, conformada por entes invariables, que aunque inertes, y no obstante ello, están dotados de una naturaleza y capacidad de resistencia a nuestra voluntad que hay que doblegar, estrujar, torturar, etc., para someterlos a nuestro arbitrio intelectual o racional y dominio operacional. Está así totalmente ausente una mirada participativa del mundo, que lo comprenda como un proceso, como dinámica de permanente transformación, de surgimiento de emergencias, de eventos, como algo eminentemente evenencial,

de potencialidades disponibles, de eventualidades posibles, como nos lo sugiere Francisco Varela: «El gran aporte de Piaget es que la cognición –incluso en lo que aparece como sus más altos niveles de expresión– está enraizada en la actividad concreta del organismo total, es decir en el acoplamiento sensorio-motriz. El mundo no es algo que nos haya sido entregado: es algo que emerge a partir de cómo nos movemos, tocamos, respiramos y comemos. Esto es lo que denomino la *cognición por enacción*, ya que la acción connota el producir por medio de una manipulación concreta»².

Esta forma de pensar el mundo da origen a una ausencia de visión de conjunto y a nuestro papel allí, y por consecuencia nos genera una incapacidad para alcanzar la sabiduría: sabemos muchas cosas pero entendemos cada vez menos. Ello como producto de algo que podríamos denominar como una *falacia de fragmentación*.

Por el contrario, en el mundo de las conductas, de nuestras prácticas, en el cómo operamos en y sobre el mundo, requerimos de un operar integrado, de otro modo no podríamos vivir; un paso requiere de otro paso previo, es un mundo unificado que pudo antes estar constituido en una escala humana: la tribu, el clan, la comunidad local, el pueblo o ciudad; o fragmentado (parcialmente): el burgo o feudo, los reinos, imperios, totalitarismos, estados nación; pero ya no, porque la escala humana (la escala en la cual podemos asignar sentido) ha sido pulverizada por la globalidad, por la globalización. Nos hemos adentrado en la constitución de un solo mundo, de un planeta único, de un territorio global. Es la unificación del mundo, la globalización, la mundialización del mundo, todo ello mediante una *globalización perversa*, como la denominó Milton Santos. Pero es este un espacio unificado, mucho más allá de la escala de la comprensión humana, de la asignación de sentidos y de las responsabilidades subyacentes

a ello, de la escala en la cual podemos vivenciar el impacto o resultado de nuestro operar como una retroalimentación que nos permite evaluar nuestra propia conducta, y consecuentemente valorarlo como algo positivo o negativo. Hemos transgredido la escala de la acción humana y hemos llegado a instalarnos en una situación que podríamos denominar una *falacia transescalar*. Llegamos así prácticamente a una situación en la cual nadie es (o se siente) responsable de nada. De allí la permanente necesidad casi infantil de nuestra sociedad actual de vivir buscando y construyendo chivos expiatorios, cucos, demonios, partidarios del mal.

Por último en el mundo de los deseos, el cómo satisfacemos las pulsiones y apetitos propios de la condición «humana», hemos llegado a una situación como la denomina Lipovestky el surgimiento del turboconsumidor, la sociedad del hiperconsumo. «Nace un *Homo consumericus* de tercer tipo, una especie turboconsumidor desatado, móvil y flexible, liberado en buena medida de las antiguas culturas de clase, con gustos y adquisiciones imprevisibles»³. «El hiperconsumidor ya no está sólo deseoso de bienestar material: aparece como demandante exponencial de confort psíquico, de armonía interior y plenitud subjetiva y de ello dan fe el florecimiento de las técnicas derivadas del Desarrollo Personal y el éxito de las doctrinas orientales, las nuevas espiritualidades, las guías de la felicidad y la sabiduría... La expansión del mercado del alma y su transformación, del equilibrio y la autoestima, mientras proliferan las farmacopeas de la felicidad»⁴.

Hemos llegado así a una cultura de la desmesura, de la exacerbación de la codicia, de la incitación del individualismo posesivo y del egoísmo extremo.

Parece necesario, entonces, intentar identificar cuáles son las creencias erróneas (falacias) instaladas muy profundamente en nuestro imaginario

² VARELA (1996), pp. 14-15.

³ LIPOVETSKY (2007), p. 10.

⁴ LIPOVETSKY (2007), p. 11.

colectivo de las cuáles es urgente y fundamental tomar conciencia para poder avanzar (¿retroceder?) o más bien desplazarnos hacia otra forma de entender el universo y nuestro lugar en él.

Una primera falacia: la separatividad

Ya hemos hecho referencia a una noción fundamental profundamente equivocada: la separatividad. Nos vemos a nosotros mismos como partes aisladas, fragmentadas, atomizadas, separadas del todo que constituye la realidad de la cual formamos parte. Como lo señala Spretnak: «La fe moderna en la concepción patriarcal de la razón y la objetividad, fundada en un distanciamiento de las emociones traicioneras y el pensamiento relacional, ha configurado el desarrollo de la ciencia, la medicina, las ciencias sociales, el derecho, el comercio y el gobierno. El gran edificio del racionalismo y el objetivismo se levantó, por supuesto, sobre el procedimiento extremadamente subjetivo de seleccionar porciones de información del campo gestáltico que rodea a cada situación, para luego hacer brillar la luz de la ‘razón’ sobre tales ‘datos’ considerados ‘objetivos’, los cuales eran ‘evidentemente’ los únicos aspectos notorios de la situación. Las personas ignorantes o resistentes a las reglas culturales del racionalismo patriarcal pueden sostener que debe considerarse mucho más de la conciencia gestáltica, incluso los sentimientos, para obtener un conocimiento sistemático rudimentario, pero, en general, los ciudadanos de las sociedades modernas occidentales han vivido bajo la ortodoxia de los mensajes culturales patriarcales referidos a la forma que debe adquirir el pensamiento racional»⁵.

Hemos llegado así a perder la conexión con el universo, con lo trascendente, con la sacralidad, con la magia y el misterio de lo uno, de lo cósmico;

y así perdimos también la capacidad de compasión y por tanto de «criar la vida» tal como lo hace la cosmovisión del mundo andino. Esta separación, incluso, se ha revertido sobre nosotros mismos disociándonos internamente, separando nuestra razón de nuestro emocionar, el sentir del pensar, los afectos de las ideas, lo público de lo privado, y así sucesivamente.

A partir de allí derivamos en una lógica de actuación destructiva, ya que la separatividad nos hace sufrir y derivamos en miedos, en fantasmas, en inseguridades de todo tipo y en una sobrevaloración de lo racional y de la explicación, como una fuente de aseguramiento, y así lo que no entendemos tendemos a destruirlo por temor, y por esa vía construimos una lógica bélica que nos lleva de ver todo lo distinto, lo singular, lo extraño, como un peligro, un adversario con quien competir o un enemigo a quien destruir. Somos incapaces así de aceptar al otro como un legítimo otro.

Morris Berman en su libro *El Reencantamiento del Mundo*, haciendo referencia al trabajo de R. D. Laing, presenta un diagrama que explica la esquizofrenia o el yo dividido, un ego que se disocia y no intenta conectarse con la realidad que lo rodea, buscando protegerse a sí mismo. Para mí fue muy sugerente, relacionar ese diagrama con el diagrama con el cual se me enseñó lo que debía ser la «objetividad científica», definida ésta como el necesario distanciamiento que debe establecerse entre el sujeto que conoce (el investigador) y el objeto de estudio (la realidad observada).

Como ha sido señalado por el pensamiento budista, la forma más sutil de contaminación mental del proceso cognitivo, es la que, implícitamente, atribuye realidad separada a los objetos y al observador. Todas las características que pueden ser encontradas en objetos, nominadas, clasificadas, etc., todas son el resultado de este tipo de simplificación, la que admite que el objeto puede, por último, revelar características *propias*, y en ningún momento considera que cualquier

⁵ SPRETNAK (1992), p. 133.

característica es solamente una especie de interpretación automática del fenómeno ocurrido en un *proceso de relación*.

Carlos Aveline sostiene que: «Esta forma de contaminación mental está presente siempre en nuestro raciocinio y en nuestras verbalizaciones. El propio lenguaje está estructurado en función de las características de objetos separados, y todo es descrito así... Usando el lenguaje de la física, podríamos decir que el cuerpo físico de un ser humano está a una temperatura aproximada de 37 grados Celsius; en temperatura absoluta en la escala Kelvin, estos 37 grados Celsius corresponderían a aproximadamente 310 grados. En el caso que el ambiente no emitiese radiación térmica sobre los seres humanos, estos rápidamente se congelarían y perderían la vida. O sea, constantemente nos mantenemos vivos justamente por recibir radiación térmica del ambiente, pero cuando contemplamos el ambiente en nuestro rededor o miramos nuestro cuerpo, no percibimos el grado de correlación íntima que existe entre éste y el ambiente... No percibimos como la existencia de este cuerpo humano es constantemente construida también por la energía térmica recibida del exterior en forma de radiación. Nuestra tendencia es ver nuestros cuerpos como objetos independientes y autosuficientes, interactuando con el ambiente cuando mucho a través de los alimentos y del aire. De la misma forma nos es difícil percibir como los objetos que vemos alrededor son construidos en su apariencia por los estímulos sensoriales que nuestro cuerpo recibe a partir de la incidencia, sobre estos objetos, de luz visible, por ejemplo. Nuestra mente los ve como objetos con características definidas, independientes de cualquier relación externa... La razón de esta ceguera es que esta forma de relación se da por medio de un mecanismo físico que queda oculto a la visión y al lenguaje convencionales»⁶.

⁶ AVELINE (1991), pp. 57-58.

La separatividad es, por lo tanto, una construcción cultural (ideológica), que fue necesaria para poder instalar la noción de progreso, de crecimiento, de acumulación, incluso de historia, y desarrollar de ese modo la ciencia y tecnología modernas, así como el capital como principal fuerza social transformadora de la realidad. Ello nos ha llevado a la permanente guerra con la naturaleza que hemos sostenido durante los últimos siglos. Sin embargo, para las culturas arcaicas tal guerra no existe, ya que no puede existir la guerra con uno mismo, no hay fronteras o separaciones, de allí que fuese necesario cambiar la antigua concepción respecto a la naturaleza para lograr así que ésta pudiese transformarse en sólo un recurso a dominar y controlar.

Una segunda falacia: la desingularización o abstraccionismo

Otra falacia es la del abstraccionismo, o de la universalidad. Occidente, lo que llamamos la civilización occidental es producto de la evolución de una cultura local que tuvo su origen en un punto singular y específico, y que por tanto produjo satisfactores de necesidades apropiados a esa realidad territorial en la cual surgió. Sin embargo, ella se impuso sobre muchas otras culturas subordinándolas e imponiéndoles satisfactores que, pudiendo ser beneficiosos en un contexto singular, pueden ser y en muchos casos lo han sido profundamente destructivos en otros contextos.

De allí entonces que podamos compartir el juicio que hace Varela: «racionalista», «cartesiana» u «objetivista»; estos son algunos de los términos que se utilizan hoy en día para caracterizar la tradición dominante en la que hemos crecido. Sin embargo, cuando se trata de re-formular el conocimiento y la cognición, considero que el término que mejor se adecua a nuestra tradición

es *abstracta*: no hay palabra que caracterice mejor a las unidades de conocimiento que han sido consideradas más «naturales». La tendencia a abrirnos paso hasta la atmósfera pura de lo general y de lo formal, de lo lógico y lo bien definido, de lo representado y lo planificado, es lo que le confiere su sello característico a nuestro mundo occidental»⁷.

Es así como Occidente ha destruido sistemáticamente la diversidad cultural, al destruir la singularidad y especificidad de formas de vida, de lenguas, de religiones, de conocimientos, de visiones de mundo, etc.; destruyendo asimismo la biodiversidad reconocida por esas culturas específicas. Al actuar así se ha ignorado olímpicamente lo que hemos aprendido gracias a los más recientes desarrollos del pensamiento científico respecto al necesario aporte de novedad que provee la singularidad para evitar la entropización de todo sistema. Se niega así la importancia de la unicidad (*uniqueness*) de todo ente, elemento sustantivo del universo físico y biológico, olvidando así lo que es la identidad atómica o la identidad celular, bases fundantes de toda la realidad. La ciencia moderna, principal logro occidental, busca reducir todo a algo universalizable, abstracto, desingularizado, esencial, incorpóreo, inmaterial, intemporal, algo incluso más allá de lo sensorial, de lo perceptual.

Una tercera falacia: la exterioridad

Y hay una tercera falacia, la de la exterioridad. Se ha llegado a creer que la vida se da más bien fuera de uno mismo, no en el ser, sino que en el tener o más bien en el aparentar ante otros lo que no se es. Hemos construido de ese modo un modelo civilizatorio exosomático, donde la felicidad la buscamos no en nosotros mismos sino que en cosas que están fuera de nosotros. Preferimos, por ejemplo, usar una calculadora a hacer el esfuerzo

de calcular mentalmente operaciones matemáticas simples. La vida transcurre así en una permanente exterioridad, donde lo que importa no es tanto ser feliz como aparentar «éxito» y felicidad; o identificarse con patrones culturales exógenos, muchos de ellos universales o cosmopolitas, más que con aquellos que son producto de nuestra propia historicidad. Se busca así acumular bienes y artefactos, «productos de última generación», tal como la cultura dominante lo establece como demostración del éxito, llegando incluso hasta la ostentación y el derroche.

Pero de modo similar hemos ido construyendo identidades no propias, no surgidas desde la historicidad peculiar y única de cada cual, sino asumiendo miméticamente aquellos patrones de comportamiento, de deseos y necesidades construidas sistemáticamente por la publicidad para empujarnos a consumir «exterioridad», «novedad», «hedonismo», «intimidad».

Lipovetsky señala que: «La época que comprime el espacio-tiempo es también la que tiende a disolver las antiguas fronteras separando el espacio privado del público. Se fueron los viejos pudores de la subjetividad y hoy es la vida personal lo que se despliega a pleno día, inundando con grandes olas la escena mediático-política. Éramos consumidores de objetos, de viajes, de información y ahora somos por añadidura sobreconsumidores de intimidad»⁸. Y continúa afirmando que: «Con el capitalismo de consumo, el hedonismo se ha impuesto como valor supremo y las satisfacciones comerciales como la vía privilegiada hacia la felicidad. Mientras la cultura de la vida cotidiana esté dominada por este sistema de referencia, y mientras no se produzca una catástrofe ecológica o económica la sociedad de hiperconsumo seguirá inevitablemente su curso»⁹.

Cuestión esta que es refrendada por Bauman cuando sostiene que: «Ésa es la materia de la que

⁷ VARELA (1996), p. 13.

⁸ LIPOVETSKY (2007), p. 294.

⁹ LIPOVETSKY (2007), p. 352.

están hechos los sueños, y los cuentos de hadas, de una sociedad de consumidores: transformarse en un producto deseable y deseado»¹⁰.

Una cuarta falacia: la uniformación y la aceleración del tiempo

Una cuarta y última falacia es la falacia de la discronía o de la atemporalidad, que implica desconocer la existencia de distintos tiempos y el creer que vivimos todos en un mismo tiempo uniforme. Sin embargo, una reflexión atenta a nuestra propia experiencia nos permite constatar que nuestra realidad está conformada por diversos tiempos que coexisten a ritmos distintos: subjetivo, físico, ecológico, biológico, cultural, económico, presupuestario, burocrático, entre muchos otros posibles de discernir. Occidente y en particular la economía de mercado globalizada, como lo señaló Milton Santos (1978), ha impuesto su tiempo, su ritmo sobre el operar de todos los otros tiempos, en razón de la mayor velocidad de circulación de flujos con la cual ella opera.

En el mundo que así se ha construido, el cambio y la innovación se legitiman por sí mismas. De allí entonces que lo nuevo es siempre visto como sinónimo de mejor. Es la permanente obsolescencia de lo vivido en una cultura que requiere vivir negando, quemando y destruyendo los bienes obtenidos para seguir buscando nuevos bienes a los cuales adorar. La sociedad que transforma en males todos los bienes que se han democratizado y universalizado como lo demostró André Gorz, y con un estilo de vida en el cual ésta se vive en el instante sin espesor, que Kundera retrató magistralmente en su novela *La insostenible levedad del ser*. El culto al presente tiene una nueva relación con el tiempo: ante todo velocidad de cambio, hemos así llegado al tiempo de lo líquido y lo efímero, como lo sostiene Zygmunt Bauman.

¹⁰ BAUMAN (2007), p. 27.

Desde esta perspectiva la naturaleza y sus ritmos se transforman en el obstáculo que hay que franquear a como dé lugar. Aunque en ese proceso incluso la naturaleza completa podría desaparecer sin que ello sea una tragedia a lo más un evento como lo sostuvo años atrás el premio Nobel de Economía Robert Solow. «Si puede lograrse con gran facilidad la sustitución de los recursos naturales por otros factores, en principio no habría «problemas». En este caso, el mundo puede seguir adelante sin recursos naturales, de modo que su agotamiento es sólo un acontecimiento, no una catástrofe»¹¹.

Este conjunto de falacias instaladas muy profundamente en nuestro sistema de creencias nos ha conducido a construir y operar con un imaginario colectivo en el cual dejamos de mantener esa relación armónica y fluida (natural), incluso sacralizada, con el ambiente natural y social del cual formamos parte y transitado a una relación de expoliación, explotación e incluso de autodestrucción.

Once creencias instaladas por occidente, por la ideología del progreso y por el capitalismo

Sustentadas en las falacias antes descritas han surgido y se han instalado en el imaginario colectivo de la humanidad un conjunto de creencias que parece necesario e imprescindible erradicar:

- Creencia 1. *Más es igual a mejor.*
- Creencia 2. *La tecnología todo lo puede.*
- Creencia 3. *La competencia es algo natural y nos conduce a ser mejores.*
- Creencia 4. *El «éxito» es la principal meta de la vida.*
- Creencia 5. *La única forma de «ser humano» es la propia de Occidente.*

¹¹ SOLOW (1994), p. 94.

- Creencia 6. *La mejor sociedad es la que da libre curso a la voluntad de los individuos, en la que hay que ampliar el ámbito de los contratos y reducir el ámbito de las leyes.*
- Creencia 7. *La sociedad se reduce a la suma de los individuos que la componen (o como lo formuló Margaret Thatcher: «la sociedad no existe»).*
- Creencia 8: *Todos somos iguales (aunque algunos crean y no confiesen que son más iguales que otros).*
- Creencia 9: *El crecimiento es la solución a los problemas sociales (paro, desigualdad, pobreza, insustentabilidad).*
- Creencia 10: *La flexibilidad laboral es conveniente para los trabajadores (obviamente los asalariados).*
- Creencia 11. *Todo tiene su precio o todo tiene solución, es solo cuestión de costos (el axioma de la sustituibilidad perfecta de los factores productivos).*

El error epistemológico de Occidente

Sin embargo, las falacias analizadas y las creencias solo enunciadas constituyen sólo la parte visible del *iceberg*, puesto que ellos se anclan en un profundo error epistemológico, propio de nuestra cultura occidental. La realidad es siempre mucho más que lo aparente, que lo visible. Es además mucho más compleja. Nuestro error se llama *reduccionismo*. Sin embargo la paradoja en la cual nos encontramos atrapados, es que esa realidad es, a la vez, crecientemente construida por nuestras propias creencias y conductas. De modo que si reducimos la realidad, esto es, la simplificamos, estamos simplificando y reduciendo nuestro propio campo de operaciones. Estamos reduciéndonos nosotros mismos. Estamos empujándonos como seres humanos.

Una breve digresión: ¿dónde se constituye lo humano?

Me permitiré en consecuencia aportar unas breves reflexiones en torno a la constitución de lo humano.

Uno

Una primera idea dice relación con una característica absolutamente singular y propia del *homo sapiens*. Somos mamíferos al igual que muchas otras especies animales, pero con una singularidad: somos los únicos mamíferos conscientes de nuestra expulsión del útero materno. En nuestra vida intrauterina éramos verdaderos dioses, vivíamos flotando en un universo sin experimentar necesidades de ningún tipo, todo nos era provisto en ese paraíso: calor, protección, nutrición, evacuación. De allí que la metáfora de «la expulsión del paraíso» tenga un anclaje vivencial muy profundo. Fuimos expulsados del útero materno a un mundo de necesidades, de deseos, de pulsiones, de anhelos y frustraciones. Somos originariamente fruto de una pérdida. Experimentamos corporal y espiritualmente las leyes de la entropía, pagamos un costo por hacernos un ente distinto, por conquistar autonomía, por construirnos como un ser libre y diferente de aquel que nos dio a luz. Pero ello implica quedarnos constitutivamente marcados por algo que experimentamos como un rechazo, como una negación, como una pérdida.

De allí entonces, la diferencia que Erich Fromm hace de su pensamiento respecto del de Freud cuando señala: «Freud creía que la causa de represión efectiva (el contenido más importante a reprimir son los deseos incestuosos) es el miedo a la castración. Yo opino, por el contrario, que tanto individual como socialmente, lo que más teme el hombre es el aislamiento absoluto respecto de sus semejantes, el ostracismo total. Incluso el miedo

a la muerte es más fácil de soportar. La sociedad impone sus exigencias de represión amenazando con el ostracismo. Quien no niega la presencia de determinadas experiencias está desubicado, no tiene cabida en ningún lugar, corre el riesgo de volverse loco. (La locura es, en verdad, la enfermedad caracterizada por la ausencia total de vinculación con el mundo exterior)»¹².

Quizás es por eso mismo que casi todos los filósofos, salvo Baruch Spinoza, entendieron siempre el deseo como una carencia, como una falta, como una ausencia y fueron incapaces de ver la otra cara de la moneda, la del potencial contenido en el desear, como aquella energía vital que no sólo nos impulsa a conservarnos, sino que a ser, a actuar, a padecer, a experimentar: a construirnos.

Dos

Hay una segunda característica denotada por Humberto Maturana. La condición neoténica del *homo sapiens* y el surgimiento del «lenguajear». Los humanos somos entre los mamíferos y posiblemente entre todos los animales, los que tardamos una mayor proporción de nuestro tiempo en alcanzar la condición adulta, esto es en adquirir las destrezas y competencias necesarias para poder vivir en forma no dependiente. La neotenia es definida como la permanencia de rasgos infanto juveniles en los especímenes adultos de una especie. Es esa tardanza en madurar, esa mayor dependencia de los progenitores, la que según sostiene Maturana posibilitó en el género *Homo* y en particular en nuestra especie el *Homo sapiens*, una forma de relación de cercanía física y afectiva que permitió el surgimiento del lenguajear y de allí pasar al lenguaje. Que notable paradoja que la especie más incompleta y que requiera más cooperación para desarrollarse plenamente, es la

que haya llegado evolutivamente más lejos. Todo ello gracias al lenguaje, a la cultura, esto es a la necesaria existencia social en un modo de vida de aceptación mutua, de confianza y de cooperación.

«Nosotros proponemos que los seres humanos somos el presente de un linaje que surgió definido a través de la conservación de la relación materno-infantil de aceptación mutua en la confianza y en la cercanía corporal de una manera que se extendió más allá de la edad de la reproducción, en un proceso evolutivo neoténico»¹³.

Tres

Un tercer aspecto que considero relevante es que la condición humana se construye en la «necesaria» distancia entre el surgimiento del deseo y su satisfacción. Lo que nos diferencia del resto de los animales, es que ellos una vez surgido el deseo no pueden separarlo de su satisfacción, continúan instalados en esa emoción mientras no logren dar cuenta de éste. José Antonio Marina presenta una muy sugerente metáfora en *La selva del lenguaje*:

«Nuestro antepasado de frente huidiza y largos brazos caza el bisonte en el páramo. Atraviesa corriendo un paisaje de olores y pistas. Arrastrado por el rastro, salta, corre, gira la cabeza, explora, husmea. La presa es la luz al fondo de un túnel. Sólo existe esa atracción feroz y una sumisión sonámbula. Sólo sabe que la ansiedad se aplaca al seguir aquella dirección. No caza, se desahoga. No persigue un bisonte: corre por unos corredores visuales y olfativos que le excitan. Las huellas le empujan. Los signos disparan los movimientos de sus piernas, con el certero automatismo con el que alteran los latidos de su corazón. No hay nada que pensar, porque aún no piensa. Su cerebro calcula y le impulsa. Está sujeto a la tiranía del «Sí A ..., entonces B». La secuencia *If-then* tan usada por los

¹² FROMM (1968), pp. 262-263.

¹³ MATURANA y NISIS (1997), p. 98.

informáticos. Si ve la oscura figura del animal en la entreluz de la maleza, corre sesgado (para cortar el paso). Si está muy cerca, aúlla (para atraer a sus compañeros de horda). Si el estímulo afloja su rienda, se detiene, se agita, gira a su alrededor (para unirse otra vez a la rienda y, atado a ella, proseguir de nuevo su carrera). No conoce ninguno de los paréntesis. Como el sonámbulo guía sus pasos y elude los obstáculos sin tener conciencia de ello, así nuestro antepasado se deslizó durante siglos por las cárcavas inhóspitas de la prehistoria.

La transfiguración ocurrió un misterioso día cuando al ver el rastro detuvo su carrera en vez de acelerarla y miró la huella: aguantó impávido el empujón del estímulo. Y, de una vez para siempre se liberó de su tiránico dinamismo. Aquellos dibujos en la arena eran y no eran el bisonte. Había aparecido el signo, el gran intermediario. Y el hombre pudo contemplar aquel vestigio sin correr. Bruscamente era capaz de pensar el bisonte aunque ni en sus ojos, ni en su olfato, ni en sus oídos, ni en su deseo estuviera presente ningún bisonte. Podía poseer el bisonte sin haberlo cazado. Y, además indicárselo a sus compañeros. Debió de ser fascinante el descubrimiento de la representación¹⁴.

Por el contrario los humanos comenzamos a «desanimalizarnos» cuando nuestros padres, después del consentimiento de los primeros días al recién nacido, deciden que es tiempo de que empecemos a ser educados, esto es de que se nos enseñe que no podemos llorar reclamando teta, orines o fecas a cualquier hora de la noche (ellos requieren también descansar), de ese modo se nos hace presente la existencia del Otro, de la cultura, al establecer una distancia fáctica o temporal entre el surgimiento del deseo y su satisfacción. Somos más humanos mientras más cultura hayamos internalizado y cultura es en este caso postergación de la satisfacción del deseo.

¹⁴ MARINA (1998), pp. 41-42.

Cuatro

Una cuarta consideración. Los primeros aprendizajes de la especie humana fueron la constatación del surgimiento de la envidia, como los señala Lipovetski: «En las comunidades aldeanas tradicionales, el miedo a despertar la envidia del otro es omnipresente. Esta amplitud del miedo a la envidia es inseparable, según Foster, de un sistema de pensamiento o de una concepción del mundo en la que no es posible que aumenten los bienes de un individuo (riqueza, honor, poder, salud, afecto) sin que mengüen los de los demás: el más de uno se paga inevitablemente con el menos de los otros. Cuando la totalidad de los bienes se considera fija, nadie ve con buenos ojos lo que obtiene el otro, todos tienen miedo del resentimiento ajeno... La imagen de una cantidad de riquezas limitadas y no ampliable sería entonces una de las fuentes principales del peso social e individual de la envidia» (2007: 298-299).

Es en consideración a lo antes señalado que se construyeron instituciones que pusieran límites a la acumulación diferencial y a la apropiación privada, como los *potlach*, la construcción de templos y catedrales, la reciprocidad, las diversas formas de cooperación y solidaridad, entre muchas otras.

Cinco

Según sostiene Cristovam Buarque, a quien le escuché afirmar esto hace ya un par de décadas atrás, el proceso de economización de la vida ha apuntado históricamente a una conquista de tiempo libre, buscando así una ampliación de los espacios o grados de libertad humana. Es ésta, para muchos, la principal aspiración humana: la búsqueda y la conquista de la libertad. Es así como el transcurrir histórico y evolutivo de nuestra especie nos muestra un progresivo avance en

esta dirección. La observación de la condición humana, tanto en el plano individual como en el ámbito social hace manifiesto el tránsito desde una condición inicial absolutamente heterónoma a una de creciente autonomía.

Paradójicamente, sin embargo, los seres humanos requerimos de esa situación inicial heteronómica para alcanzar nuestra condición de seres humanos autónomos, para que se despliegue y constituya en nosotros nuestra humanidad o, dicho de otro modo, nuestra naturaleza humana. Llegamos a ser humanos gracias a nuestra existencia social. Sin la familia u otra institución social de carácter similar, que nos contenga, que nos eduque, que nos señale los límites, que nos enseñe a gestionar nuestras pulsiones internas, que nos imponga un marco normativo que nos constituya como humanos, no nos sería posible desarrollar una identidad, transformarnos en personas, en seres autónomos.

Por otra parte, sin la cultura, esto es sin el lenguaje, no habría sido posible el surgimiento del pensamiento, sin la nominación de las cosas que podemos hacer gracias a la palabra, al verbo, al lenguaje no habríamos sido capaces de operacionalizar el mundo. Somos por esencia seres lingüísticos.

Sin embargo, la libertad es una utopía que amén de inalcanzable puede incluso llegar a ser autodestructiva. Como lo ha señalado Tzvetan Todorov: «La democracia está enferma de desmesura, la libertad pasa a ser tiranía, el pueblo se transforma en masa manipulable, y el deseo de defender el progreso se convierte en espíritu de cruzada. La economía, el Estado y el derecho dejan de ser los medios para el desarrollo de todos y forman parte ahora de un proceso de deshumanización».¹⁵

En tiempos de desinstitucionalización, en que hay que «ofrecer resistencia a los efectos del neoliberalismo, como la sustitución sistemática de

la ley por contratos, las técnicas de *management* inhumanas y la búsqueda del máximo beneficio inmediato»¹⁶ parece imprescindible buscar una democratización de la democracia como lo señala Boaventura de Sousa Santos.

Sexto

Asumiendo esta perspectiva es posible concluir que la ciudadanía es una conquista en el proceso de adquisición de una mayor autonomía humana, puesto que ella nos ha permitido ampliar los grados de libertad disponibles para ejercer nuestra humanidad. Existe a la vez una relación de retroalimentación entre ciudadanía y democracia, ya que esta última es a la vez causa y resultado del ejercicio de la ciudadanía. La democracia es el medio, hábitat o ambiente que hace posible el despliegue de la condición ciudadana y la ciudadanía es el proceso autopoietico que construye democracia. Toda expresión de ejercicio de ciudadanía es democratización en proceso.

La ciudadanía es a la vez un avance hacia un mayor desarrollo moral del individuo. Al ejercerla éste ejerce a su vez su autonomía y su eticidad. Debe comenzar a decidir por sí mismo y asumir la responsabilidad por sus decisiones.

En tal sentido la condición humana es una tarea a realizar en la cual:

- La humanización (el proceso de hacernos más y mejores humanos) es una dinámica de ampliación de nuestros grados de libertad.
- Los humanos a diferencia del resto de los animales nos hacemos a nosotros mismos.
- El construirnos a nosotros mismos tiene que ver con transitar desde una

¹⁵ TODOROV (2012), p. 186.

¹⁶ TODOROV (2012), p. 192.

conciencia heterónoma a una conciencia autónoma, en pasar desde un juicio moral inicialmente anclado en lo que piensan los demás, en el qué dirán, en el control social, a un juicio anclado en mi interioridad, en mi propia conciencia¹⁷.

- Lo cual implica, a su vez, asumir la responsabilidad por los errores y aciertos propios.

Sin embargo, no es una tarea fácil, ya que nos requiere superar tendencias en parte atávicas e incluso condicionamientos genético-culturales, ya que:

- Pensar por sí mismo es más angustioso que creer ciegamente en alguien.
- Es más fácil dejar hacer que hacerse responsable, en especial cuando de ello se pueden derivar costos.
- Es más simple achatar los horizontes que correr los riesgos de equivocarse en la búsqueda de los sueños y utopías.
- Es más conveniente que otros decidan por uno a decidir por uno mismo, así siempre habrá a quien culpar en caso de error.
- Es más cómodo quedarse callado que opinar.
- Es más descansado vivir en las certezas aunque sean erróneas que en la incertidumbre permanente de la búsqueda.

¹⁷ Es importante tener presente algo que señala Enrich Fromm: «La conciencia es un fenómeno social; para Marx consiste sobre todo en falsa conciencia, la obra de las fuerzas de la represión. El inconsciente, lo mismo que la conciencia, es también un fenómeno social, determinado por el 'filtro social' que no permite que la mayoría de las experiencias humanas auténticas ascienda del inconsciente a la conciencia. Este filtro social consiste primordialmente en: a) el lenguaje; b) la lógica; y c) los tabúes sociales; está cubierto por las ideologías (racionalizaciones) que se experimentan subjetivamente como ciertas, cuando en realidad no son más que ficciones socialmente producidas y compartidas. Esta interpretación de la conciencia y la represión puede demostrar empíricamente la validez de la afirmación de Marx acerca de que: 'la existencia social determina la conciencia'» (Fromm, 1968:262).

No obstante lo antes dicho, los humanos, al menos idealmente, hemos logrado aún así avanzar en nuestra historia reciente hacia formas crecientemente democráticas de autogobierno individual y colectivo. Hemos superado las explicaciones religiosas y míticas respecto al operar del mundo natural y del universo, hemos desacralizado el universo y secularizado nuestras instituciones, hemos ampliado los grados de ejercicio de nuestro libre albedrío, hemos incrementado el fuero interno y autónomo de la conciencia humana, hemos desplegado la fuerza de la resistencia, hemos comenzado a reconocer el valor inconmensurable de la dignidad humana, como se aprecia al observar las nuevas luchas sociales.

Vivimos en un tiempo de transformaciones, en el cual se evoluciona o se cae en la decadencia, y más aún posiblemente en lo peor de nuestra condición humana, en el individualismo exacerbado, la ceguera absoluta y la falta de lucidez colectiva. Vivimos en tiempos en los cuales se ha casi logrado destruir todas las comunidades, lo público, lo estatal; de mercantilización y privatización de todo, incluso de los espíritus; de apropiación y expropiación del imaginario social, de la conciencia colectiva, de la subjetividad; de individualización extrema casi al borde de lo patológico. Pero pese a todo, «aún tenemos sueños», aún ronda por allí la impertinente e inoportuna utopía de la libertad, la fraternidad, la solidaridad, que emergen como esas semillas que logran germinar en moles de cemento pese a tener todo en contra.

Podemos pensar, debemos pensar, porque en última instancia, el pensar es ejercer nuestra condición de seres libres, es un acto de honor, de expresión de nuestra dignidad, como seres que se hacen a sí mismos. Debemos tener presente que la realidad sociohistórica se construye. No hay leyes históricas, la historia la construimos los seres humanos o ella no se construye. De allí la importancia de una apertura de construcciones hacia lo nuevo, hacia lo inédito; la necesidad de

transitar hacia una nueva ética, y porque no decirlo hacia un nuevo imaginario social, y con esto hacia una nueva moralidad, hacia una nueva forma de pensarnos y de relacionarnos entre nosotros y entre nosotros y el resto de los seres vivos.

Referencias bibliográficas

- AVELINE, C. (1991): «A visão budista da questão cognitiva»; en *Bodisatva; Revista de Pensamento Budista* (2). Porto Alegre, RS, Brasil; pp. 46-59.
- BAUMAN, Z. (2007): *Vida de consumo*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- BERMAN, M. (1987): *El Reencantamiento del Mundo*. Santiago de Chile, Cuatro Vientos Editorial.
- DE SOUSA SANTOS, B. (1998): *Reinventar a democracia*. Lisboa, Gradiva.
- DE SOUSA SANTOS, B. (2003): *La caída del Angelus Novus. Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*. Bogotá, ILSA y Universidad Nacional de Colombia.
- DE SOUSA SANTOS, B. (2006): *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Lima, Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global.
- FROMM, E. (1968): «La aplicación del psicoanálisis humanista a la teoría de Marx»; en E. FROMM *et al.*: *Humanismo socialista*. Buenos Aires, Editorial Paidós.
- LIPOVETSKY, G. (2007): *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*. Barcelona, Anagrama.
- MARINA, J. A. (1998): *La selva del lenguaje. Introducción a un diccionario de los sentimientos*. Barcelona, Anagrama.
- MATURANA, H. y NISIS, S. (1997): *Formación humana y capacitación*. Segunda edición; Santiago de Chile, Dolmen Ediciones.
- MAYOR ZARAGOZA, F. (1999): *Los nudos gordianos*. Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- SANTOS, M. (1978): *Por uma geografia nova*. Sao Paulo, Hucitec.
- SANTOS, M. (2000): *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro, Editora Record.
- SOLOW, R. (1994): «La economía de los recursos o los recursos de la economía»; en F. AGUILERA KLINK y V. ALCÁNTARA, comp.: *De la Economía Ambiental a la Economía Ecológica*. Madrid, Icaria/Fuhem.
- SPRETNAK, C. (1992): *Estados de gracia. Cómo recuperar el sentido para una posmodernidad ecológica*. Buenos Aires, Planeta Tierra.
- TODOROV, T. (2012): *Los enemigos íntimos de la democracia*. Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- VARELA, F. (1996): *Ética y acción*. Santiago, Dolmen Ediciones.



POR UNA ECONOMÍA HUMANISTA

Claudio Naranjo
Psiquiatra

Resumen

Porque se presenta la disciplina de la economía como una ciencia casi matemática, aunque ello se logre a través de simplificaciones insostenibles, celebro planteamientos alternativos como el de considerar la economía parte de una ciencia del ambiente o concebir una futura economía humanista.

Sin ser un economista, sin embargo, limitaré mi contribución en estas páginas a un tema que ya he investigado, el de la sociedad patriarcal, esperando que al llamar la atención hacia la mente patriarcal como trasfondo de nuestra vida económica disfuncional no sólo esté contribuyendo a lo que pueda ser una mejor concepción teórica de la vida económica, sino que sirva al despertar de la conciencia de quienes simplemente se interesan en lo que ocurre en el mundo que nos rodea.

Abstract

Because the discipline of economics is presented as an almost mathematical science, even though this is asserted through unsustainable simplifications, I welcome alternative approaches like considering economics to be part of an environmental science or conceiving a future humanist economics.

Though I am not an economist, I will limit my contribution in these pages to a subject that I have already investigated, that of patriarchal society, hoping that by drawing attention to the patriarchal mindset as the background of our dysfunctional economic life, I am not only contributing to what could be a better theoretical conception of economic life, but that I also raise awareness among those who are simply interested in what is happening in the world around us.

1. Prolegómenos

Mucho se habla en nuestro tiempo de las amenazas a nuestra supervivencia en forma de daño ambiental, crecimiento insostenible, sobrepoblación, desigualdad creciente, calentamiento atmosférico, escasez de petróleo, y algunas veces se agrega a esta lista la consideración de nuestras actitudes, creencias, o maneras de pensamiento disfuncionales. Más recientemente aún, se comienza a hablar de la responsabilidad de la economía en nuestras catástrofes sociales, particularmente tras la reciente crisis financiera que ha venido a demostrar el error de supuestos dogmas infalibles.

Porque se presenta la disciplina de la economía como una ciencia casi matemática, aunque

ello se logre a través de simplificaciones insostenibles (como el supuesto de que sea movida la vida económica por la racionalidad, o que su motivación única sea el interés en las ganancias), celebro planteamientos alternativos como el de considerar la economía parte de una ciencia del ambiente o concebir una futura economía humanista. Sin ser un economista, sin embargo, limitaré mi contribución en estas páginas a un tema que ya he investigado, cual es el de la sociedad patriarcal, esperando que al llamar la atención hacia *la mente patriarcal como trasfondo de nuestra vida económica disfuncional* no sólo esté contribuyendo a lo que pueda ser una mejor concepción teórica de la vida económica (que además de tomar en cuenta aspectos humanos ponga al hombre al centro de las

cosas), sino que sirva al despertar de la conciencia de quienes simplemente se interesan en lo que ocurre en el mundo que nos rodea.

No sólo no es humanista la economía que tenemos hoy en el mundo, sino que justamente podemos llamarla inhumana; y no sólo inhumana, sino que deshumanizante; y por ello algunos economistas esclarecidos¹ han propuesto que en un tiempo futuro deberá volver a tener la economía una relevancia ética, para así hacerse coherente con los valores humanos; sólo que es difícil concebir como se pueda pasar del orden actual a un orden tan diferente.

Como se dice tan a menudo hoy en día, tenemos un orden en el que hay una gran acumulación de la riqueza en un porcentaje bajo de la población, lo que, como se ha argüido, trae consigo muchos daños²; y creo que si un extraterrestre lo mirara sin alcanzar a discriminar los detalles de cómo esto se lleva a cabo, imaginaría que un orden tan injusto, que acarrea la muerte de tantos a causa de la pobreza y de un deterioro de la calidad de vida de las mayorías, sólo pudiera explicarse a través del uso del poder. Pero para quienes miramos más de cerca, no es tan visible tal poder, y muchos prefieren culpabilizar a los mercados y a las leyes económicas de esta aparente injusticia, que difícilmente podemos llamar injusticia desde el momento en que nos parece que no hay gente injusta que la esté manteniendo en operación. Y por más que el actual papa haya dicho recientemente (en su encuentro con el rey de España al llegar al aeropuerto de Madrid) que detrás de los problemas económicos están los problemas éticos, los mismos políticos parecen no darse cuenta de que la pobreza sea el resultado de tal cuestionable acumulación de la riqueza.

¿Y por qué no es aparente que la acumulación de la riqueza sea el resultado de un ejercicio discutible o poco ético del poder? Porque de encu-

brirlo se han ocupado los economistas con la ayuda de la “ciencia económica”. La tarea de la economía (al amparo en tiempos recientes del dogma de la libertad de los mercados propuesto por Hayek y Friedman) ha sido explicar como la cosa más natural el establecimiento de un orden injusto en que las mayorías se ven reducidas progresivamente a una condición de creciente esclavitud.

¿Y cómo hacen los economistas para tenernos tan convencidos de que las leyes económicas mandan sobre todo lo demás, y que las cosas deben funcionar en el mundo tal como están funcionando, a pesar de que mientras más dominan los economistas sobre la política, más problemas económicos tenemos? Principalmente, a través de la creación de un dogma implícito que sería demasiado irracional para ser creído si se hiciese explícito: el dogma de que la economía es una cosa separada de la vida humana, y que obedece a supuestas leyes propias³ (cuando en realidad, sería más correcto inscribir lo económico en la esfera de lo social, y lo social, a su vez, en la del medio ambiente, como plantean quienes se ocupan hoy de la sostenibilidad)⁴.

Pero antes de proseguir hagamos una retrospectiva histórica de largo alcance

En los tiempos así llamados primitivos, la gente tenía tiempo para vivir, y vivía en ambientes muy bellos, y tenía tiempo también para las relaciones familiares, para cantar, celebrar ritos y contar historias. Por lo que sabemos, quienes vivieron en el paleolítico fueron los inventores de las religiones y del arte –y es dudoso que nosotros– en el siglo XXI pudiésemos hacer lo uno o lo otro, ya que las artes nos parecen algo muy secundario al comercio, y la religión, un residuo discutible del pasado. Se dice que tenemos que ganarnos la vida,

¹ SEN (1987, 2009).

² STIGLITZ (2012).

³ AGUILERA (2010).

⁴ BRUNDTLAND REPORT (1987).

como Dios le ordenó a Adán y Eva al expulsarlos del paraíso, pero ¿cuánto más fácil debe de haber sido sobrevivir para las culturas arcaicas que para nosotros, que ocupamos prácticamente todas nuestras energías en el mercado laboral, hasta el punto de que, cuando por fin podemos descansar, ya no nos alcanzan éstas para un ocio creativo o para la profundidad de los vínculos familiares que conocieron nuestros antepasados. Si la economía hubiese servido a la vida, tendríamos vidas más fáciles y no más difíciles, sobretodo considerando el desarrollo técnico, que nos las facilitaría tanto más.

Se podría argüir que tenemos el bien de la educación, que no tuvieron en tal medida los antiguos; pero ¿es cierto que la educación que le damos a nuestros descendientes es un regalo? ¿O más bien se trata de una preparación para el mercado laboral que idiotiza a las personas e interfiere con su desarrollo propiamente humano? Así lo pienso, y pienso también que debemos considerar como uno de los efectos de la educación el que nos haya idiotizado a tal punto que ni siquiera nos damos cuenta de su fraudulencia.

También tenemos medios de comunicación que no tuvieron los antiguos; medios de comunicación que entrañan un gran potencial educativo y cultural; pero ¿para qué se utilizan en la realidad? Principalmente como medios de distracción y de desinformación, y apenas como instrumento educativo o cultural, en parte por iniciativa de unos pocos canales de apoyo comunitario.

¿Y qué decir de la política? Antiguamente se concebía la política como un órgano de la justicia, pero hoy se ha transformado en un órgano de esa discutible ciencia que llamamos economía, ya que aquellos que gobiernan están a las ordenes del dinero y de los poderosos que mandan en el mundo del dinero.

Hubo un tiempo en el que tuvimos gobiernos nacionales, pero hoy tales gobiernos *soberanos* se han vuelto retóricos, pues son impotentes ante las decisiones del imperio global de los negocios.

¿Y por qué ha llegado a dominar en tal medida la riqueza de este imperio transnacional? No por su productividad, sino por juegos económicos comúnmente llamados en su conjunto *especulación*; actividad que se ha comparado a la de un gran casino regido en último término a través del ejercicio de la *ciencia* de la economía. Y específicamente, de una economía que, a pesar de enseñarse en las universidades, sabemos ya que nos ha llevado a una crisis mundial de las finanzas, lo que desmiente la verdad de su dogmático pregón.

Pero vuelvo a mi pregunta de cómo puede tal presunta ciencia imponerse de tal manera en un mundo de gente suficientemente inteligente como para crear la tecnología más sofisticada. Simplemente porque lo que se considera la verdad no depende sólo de la coherencia entre las palabras y los hechos, sino que también del poder que la sustenta⁵. Así, cuando en el sistema capitalista se le da prioridad al capital sobre el trabajo en los beneficios que resultan de su colaboración (circunstancia que Marx calificaba como una prioridad fetichista en su valorización prioritaria del metal sobre lo humano) no se trata de consideraciones científicas o, (menos aún, éticas) que así lo determinen, sino que simplemente del hecho de que donde está el dinero está el poder; y que lo que el poder determina no se cuestiona.

De la misma manera –para volver a mi pregunta inicial– no se cuestiona hoy en día que los bancos tengan el poder de decidir sobre las vidas de quienes integran la comunidad mundial.

Si se tratase del dominio ejercido por una persona, lo llamaríamos despotismo. Pero tratándose de acuerdos comerciales, el despotismo económico resultante de ellos nos parece inobjetable por su coherencia con principios ya establecidos. Y al asociarse tales acuerdos a las decisiones de un conglomerado de personas poderosas, por más que pudiéramos imaginar una complicidad como

⁵ Principalmente, FOUCAULT.

en la acción de una mafia, dicen los políticos que es un mito aquel de que un grupo de poderosos pueda controlar los grandes flujos económicos en el mundo, y que sólo los desequilibrados y los que sufren por el efecto de la pobreza piensan tal cosa como una confabulación desde su condición precaria, sin comprender la seria tarea de la política ni la complejidad de las leyes económicas.

Durante los últimos diez o más años vengo hablando del fraude de la educación, que me tomó mucho tiempo ir descubriendo, ya que la crisis de la educación al comienzo me parecía sólo el resultado de la torpeza y de la ignorancia de los políticos, sin llegar a creer que el efecto perverso de ésta pudiera ser consecuencia de una voluntad de ciertas personas en utilizar la educación para formar autómatas obedientes, implícitamente explotando las vidas de los jóvenes al ofrecerles, en vez de las competencias existenciales necesarias a la vida en plenitud, sólo esas competencias que sirven al complejo militar-industrial-financiero. ¿No se beneficiarían más los estudiantes y nuestra vida social a través del desarrollo de la libertad, si en vez de dedicar sus años de escolarización a aprender a responder a pruebas académicas cuyo puntaje ni siquiera ha demostrado una correlación con la eficiencia posterior en el trabajo, fuesen educados en el desarrollo de la empatía y el sentido de los valores?

Pero hoy en día diría que el fraude de la educación es sólo un derivado del fraude de la política, que pretende ser la actividad de personas que representan a la comunidad cuando en realidad los gobiernos, determinados por la actividad de los partidos políticos y del dinero y por lo tanto muy poco representativos, han servido principalmente a los intereses de una minoría dominante. Y yendo más lejos ¿hay acaso algo que no se haya demostrado o evidenciado como un fraude en nuestra vida contemporánea? Traducido el fraude en la verdad del niño en el cuento de Andersen del emperador

desnudo, en el que nadie se atreve a creerle a sus propios ojos, el mundo no ha alcanzado a creer posible un engaño tan grande como en el de que la política sirva a la riqueza para que la riqueza pueda seguir sirviéndose de la política— gracias a la fe anacrónica de las mayorías en los gobiernos paternalistas.

También la cultura se ha vuelto un fraude y un auto-engaño, pues aunque su mismo nombre derive de la idea de un cultivo personal comparable al cultivo de otros seres vivos (como las plantas y los animales), ha llegado a perder su significado evolutivo para la conciencia y la vida, transformándose en algo así como un barniz que se vende bien, pues les da a las personas una mejor imagen en el mercado del aprecio y del poder. Y de la religión no necesitamos hablar a esta altura de la historia de occidente, en vista de que el compromiso político y económico de la religión ha llegado a crear una gran distancia entre el fenómeno religioso y la vida espiritual.

¿Por qué digo todo esto?

Aparte de que imagino que pueda valer la pena decir cosas tan importantes y tan poco dichas, he comenzado así este ensayo en vista de una convicción de que la causa de la degradación de nuestras instituciones, desde la familia a las empresas comerciales, ha estado principalmente en la economía. En otras palabras: podemos pensar que una fraudulencia generalizada en nuestras instituciones, que ha impregnado desde la familia y las profesiones de un elemento de prostitución, permitiendo que las supuestamente más nobles se hayan vuelto contrarias al bien común, ha derivado del poder exagerado que se le ha dado a la vida económica; específicamente a una economía que a su vez obedece a los dictados de una presunta ciencia que se concentra sobre las transacciones co-

merciales y financieras como si éstas existiesen en un imaginario sistema cerrado; una realidad separada a aquella de las personas y del medio ambiente⁶.

Por ejemplo, ya ni siquiera nos cuestionamos que no sea el mundo del trabajo uno en que la gente hace cosas en un espíritu de servicio, sino uno en que sólo se trabaja para ganar dinero; pero si estuviésemos menos enajenados comprenderíamos cuanto hemos perdido a lo largo de nuestro supuesto progreso civilizatorio desde el tiempo en que los así llamados primitivos eran movidos en su trabajo por un espíritu de amor a los suyos y de colaboración con sus vecinos. Y ni siquiera sabemos cuánto hemos perdido con la comercialización y monetización de todo, ni cuánto nos hemos deshumanizado al dejar atrás, tanto el sano espíritu de cooperación de nuestros ancestros como su amor al trabajo en cuanto acto de servicio y de expresión creativa.

El mundo del amor de antaño se ha transformado hoy en el mundo de la codicia, y nos convendría aprender de los griegos, que tuvieron la sabiduría de considerar que la educación fuese la tarea de los legisladores⁷. En el sentido literal ofrecían los griegos en materia de educación, algo muy simple: gimnasia para el cuerpo y música para la mente; y seguramente había gente que lo hacía muy bien, ya que los gimnastas eran también lo que servían en el ejército, y eran capaces de dar su vida en virtud de un sentido de colaboración muy diferente de que lo que ahora llamamos “patriotismo”—que se ha vuelto en gran medida un deber inculcado por la conformidad.

También sabemos que, más allá de los colegios, no había una universidad o una escuela

superior en la antigua Grecia, sino sabios, de quienes algo nos ha llegado a través de sus discípulos y de los escritos que se han conservado de ellos, desde de los presocráticos en adelante. Pero ¿qué quiere decir que la educación era sobre todo la responsabilidad de los legisladores? Lo podemos entender, por contraste, si consideramos la educación que nos proporciona el vivir en el mundo que nos rodea, pues sus efectos son clarísimos: *el orden económico imperante, sustentado por el poder de nuestras leyes, impone una implícita pero poderosa educación que nos empequeñece al hacernos egoístas*, y que nos corrompe, ya que para sobrevivir debemos renunciar a nuestra intrínseca nobleza.

Corolario de ello es que para que cambie la economía tendría que cambiar la legislación, sólo que para que cambie la legislación deberá renacer la voz autónoma de gobiernos que representen a sus respectivas comunidades. Y a nuestra altura de la historia esto difícilmente podría ocurrir sin el establecimiento de un gobierno mundial alternativo más allá de los nacionalismos y los intereses locales, ya que los gobiernos que tenemos poco pueden ante el poder de las empresas y el imperio global de los negocios.

Podemos concebir que la comunidad humana mundial quiera afirmarse algún día en la comprensión de que si no quiere ser gobernada por el poder de los intereses económicos de una plutocracia, deberá crear un gobierno alternativo que ponga las cosas en su lugar, y que, a través de su representación, la comunidad mundial reformule la economía en términos humanos. ¿Pero seremos capaces de crear las instituciones necesarias a la implementación de una economía alternativa, que sirva a las personas y a la vida en lugar de servir a la plutocracia que hoy nos lleva por un curso no sostenible?

Esta es la gran cuestión de nuestro tiempo, me parece, y pienso que si queremos un buen

⁶ “El estímulo que significa el que se me conceda el premio Nobel —de Economía— debería traducirse en la disminución de ese elegante y estéril teorizar tan habitual en la literatura económica actual y debe llevar a estudios que mejoren nuestra comprensión de cómo funciona un sistema económico real”, dice RONALD COASE en *La estructura institucional de la producción 1994*, citado por AGUILERA, *op. cit.*

⁷ JAEGER: *Paideia. Los ideales de la cultura griega*.

desenlace convendrá que el movimiento que pongamos en marcha hacia tal objetivo deba de ir acompañado de una nueva forma de educación—y particularmente de la clase política, ya que los políticos hasta ahora han sobresalido más por su talento demagógico y su gusto por el poder que por su sabiduría, su incorruptibilidad o su vocación de servicio, que es para lo que fue encumbrada.

Pero no me dedicaré aquí a los pormenores de lo que podría ser un gobierno futuro del mundo—que será seguramente un gobierno más regional además de ser uno mundialmente coordinado, pues sólo en comunidades pequeñas se pueda hacer real una democracia participativa.

Vuelvo más bien a mi tema de la economía, y tras esta introducción quiero plantear, ante todo, la idea de que nuestras prácticas económicas han sido modeladas por lo que llamo *la mente patriarcal*, por lo que será una comprensión cabal de ésta la que, modificando nuestras actitudes milenarias pero obsoletas, pudiera inspirar una economía más sana. Una vez que me haya explayado acerca de algunas facetas importantes de la mente patriarcal, explicaré mi convicción de que la trascendencia de tal mentalidad sólo puede ser concebible a través de un cambio masivo, profundo y deliberado de la educación.

Esta economía que tenemos y que todo lo domina a través del poder del dinero—que hoy por hoy es un poder que ya no necesita de las bombas que se usaban durante la segunda guerra mundial, pues se pueden destruir multitudes (o amenazándolas, controlarlas) simplemente privándolas de alimentos y otras cosas esenciales como el agua, sin que ello requiera de más energía que golpes de lapicera o de teclas sobre un ordenador—y que bien pudiera ser llamada una economía terrorista, pues impera a través un terrorismo del dinero. ¿No merece tal nombre un poder que puede causar el empobrecimiento de una nación a través del mito de los mercados libres, como en la unión soviética, y estrategias tales como el endeudamiento, la

privación de ciertos recursos, o el veto estratégico de ciertas libertades?

Dedicaré los siguiente párrafos a explicar, entonces, que este orden económico criminal, que ha causado tanta miseria en el mundo a través del prestigio de la ciencia en alianza con el poder militar (en países como Chile, Uruguay y otros), es una manifestación moderna de una mentalidad (*patriarcal*) que se forjó a los albores de la vida civilizada; y para ello debo señalar tanto la continuidad de la mente bárbara arcaica con la mente de los pioneros de la civilización, como la de ésta última con el poder que en nuestro tiempo actúa tomando en cuenta sólo «beneficios», sin atender ni a las necesidades naturales de las personas ni a esas «razones que la razón desconoce», que dicen relación con el amor y la virtud.

Sabemos que históricamente surgió la sociedad patriarcal en un período histórico en que el calentamiento de la tierra obligó a las poblaciones sedentarias del temprano neolítico matrístico a migrar en búsqueda de alimentos, volviendo así a una existencia nómada, sólo que ahora a un nomadismo depredador. Es fácil imaginar el imperativo de ir más allá de la simple actividad original de los cazadores—recolectores en este período de migraciones provocadas por el imperativo del hambre, y supongo que es precisamente a esta exacerbación del impulso de la caza que llevó a las cacerías humanas o guerras, a lo que damos el nombre de «barbarie».

Todo hace suponer que fue en este período, en que los hombres se tornaron en líderes de una actividad colectiva depredadora, cuando se estableció la subordinación de las mujeres, que al parecer fueron las primeras esclavas—antes que la esclavitud doméstica se generalizara al sometimiento de extranjeros⁸. Pero no sólo se estableció una sociedad patriarcal en aquel tiempo, me parece importante comprender, sino que una *mente pa-*

⁸ LERNER: *The Making of Patriarchy*.

triarcal, que ha constituido a través de la historia— y a través de sucesivas variaciones— la contraparte psíquica y menos visible del orden social, a través de la cual el orden social se ha perpetuado.

Un aspecto de esta «mente patriarcal», podemos decir, ha sido la supremacía del intelecto instrumental y estratégico, que se ha valido del conocimiento del mundo exterior para sobrevivir y dominar, y otro aspecto el eclipse del aspecto afectivo y solidario de la mente, que podemos caracterizar como nuestro aspecto materno interior. Pero no sólo ha consistido el establecimiento de la sociedad patriarcal (que hemos venido llamando la civilización) en un dominio de los hombres sobre las mujeres; sino que la exaltación del principio de autoridad paterna se ha hecho sentir también en la relación con los niños—tal como se vino a expresar en un tiempo posterior a través de la institución del *pater familias* del derecho, institución según la cual el padre es el dueño de su mujer y de sus hijos. ¿No se ha hecho evidente tal derecho de propiedad a través de toda la historia del mundo civilizado, en el curso de la cual los hijos han sido enviados a las guerra patriarcales en virtud de una colaboración implícita entre los padres de familia y los «padres de las patrias»?

Es fácil imaginar que durante la emergencia de las migraciones en la era del hambre generalizado fuesen los hijos quienes más sufrían, y que así como debieron aprender a reprimir el hambre, también nosotros, sus descendientes, hemos aprendido a hacer nuestro el imperativo de subordinar nuestros deseos corporales a los duros imperativos guerreros de la victoria y la supervivencia. Y así se explica, entonces, que la mente patriarcal no sólo entrañe un eclipse de la empatía solidaria, que fue supeditada al «principio de la realidad» de la racionalidad durante una situación prehistórica crítica, sino también a un eclipse de la instintividad, que debió ser subordinada a tal prioridad del recién forjado ideal guerrero y auste-

ro, que hace que nuestra vida civilizada no sólo se haya caracterizado por la violencia explícita, sino por una violencia implícita de la vuelta ascética contra nuestra naturaleza animal.

Llamo «mente patriarcal», entonces, aquella en que un despotismo intra-psíquico del intelecto instrumental sobre la compasión y sobre el sano instinto animal (ambos, parte de nuestra dotación natural), nos ha tornado en seres fríos, insensibles y rapaces. Y si se pregunta cómo puedo describir la vida civilizada como una simple prolongación de tal barbarie, diré que, somos unos descendientes de los bárbaros que hemos aprendido a disfrazar nuestra barbarie a través de nuestras grandes racionalizaciones y nobles ideales. Así, por ejemplo, el orden económico que hoy en día hemos venido justificando a través del prestigio de la ciencia fue en otro tiempo justificado a través de la benevolencia incuestionable de reyes de ancestro y carácter semi-divino, o del prestigio bondadoso de la iglesia.

Imagino que aparte de lo que vengo de explicar, que no es sino lo expuesto por DeMeo⁹, bastará la sola analogía entre la mentalidad del cazador que dice «esto lo quiero, y es legítimo que lo tome porque sin ello no puedo sobrevivir» y la de quienes ejercen el poder en nuestro mundo contemporáneo para satisfacer a mis lectores acerca de la continuidad del patrón patriarcal desde los tiempos de una temprana catástrofe de la humanidad, y me conformaré aquí con haber enunciado tal pensamiento para apuntar la obsolescencia de tales actitudes y sugerir que entender bien el origen de la civilización pueda ser hoy para el mundo civilizado algo equivalente a lo que es para el individuo entender el origen infantil de su neurosis¹⁰; pues no sólo se hace comprensible desde esta perspectiva el desequilibrio omnipresente entre nuestra acción violenta, nuestra capacidad amorosa traicionada y nuestra vitalidad inhibida, sino que nos muestra que se necesitó a tal punto el ejercicio del poder

⁹ DeMeo (1998, 2006).

¹⁰ Para una explicación más detallada, ver mi libro *Sanar la civilización*.

de matar para sobrevivir que, junto al poder, se instituyó todo un aparato religioso-ideológico para sacralizar esta aparente vuelta contra la vida. Específicamente, podemos entender los sacrificios que instituyeron prácticamente todas las religiones como ritos que permitiesen recordar a través de las generaciones que matar es un acto sagrado. Pues la civilización se estableció sobre la base de las matanzas, cuya necesidad fue originalmente sentida como inapelable.

Para concluir esta introducción histórica a la continuidad entre los orígenes traumáticos de la cultura patriarcal y la forma característica del patriarcado moderno, que ya no es ni la de las teocracias arcaicas ni la de las culturas guerreras, quiero citar aquí algo que, a pesar de datar de la Edad Media, se anticipa ya a nuestra modernidad comercial.

Entre los abundantes tesoros simbólicos de la *Divina Comedia*, hay uno llamado «el anciano de Creta»¹¹ que tiene la cabeza de oro, el pecho de plata, el vientre de bronce, las piernas de hierro y el pié izquierdo de barro. Se interpreta este símbolo en forma muy semejante al del texto bíblico¹² en que Daniel le explica a Nabucodonosor su visión. Según la explicación del profeta, la sucesión descendente de los metales se corresponde a la sucesión de las edades históricas: primero la paradisíaca edad dorada, luego la edad de plata, bajo la influencia de las mujeres, luego la edad heroica caracterizada por el bronce, seguida a su vez por la problemática «edad de hierro» (que los hindúes llaman el *Kali Yuga* y cuyo comienzo adscriben al tiempo que siguió a la gran guerra narrada por el *Mahábhārata*). Podemos decir que la «edad de hierro» de tales relatos míticos corresponde a la del patriarcado degenerado que siguió a un patriarcado funcional inevitable original; pero no he encontrado aún en la literatura una interpretación para ese *pie de barro* de la imagen, que me parece una elocuente alusión al patriarcado en su

máxima degeneración, que ha venido a caracterizar a nuestro tiempo; uno en el que el poder de las armas ha sido superado por el poder del dinero; pues a pesar de no ser tan duro como el hierro, el barro en su suciedad y ordinariez sugiere menor nobleza que el metal.

Aún como marco a mi tratamiento del tema de la economía patriarcal –que me parece el nombre más adecuado para la patología fundamental de nuestra vida económica, insertaré aquí unas breves consideraciones acerca de lo que sería más ampliamente una economía que pretendiese entender el aspecto humano de la vida económica.

Por una parte, me parece, una tal economía humanista comprendería una visión de lo que mueve a las personas más allá de su simple «interés» o beneficio, de tal manera de que pudieran los economistas ir más allá de su acostumbrada visión reduccionista del *homo economicus*, y ponerse así al día con lo que dicen del ser humano tanto las humanidades como la psicología. Y sin pretender re-inventar la rueda o la pólvora, diré simplemente, que aparte de los economistas, el mundo parece estar de acuerdo en la existencia de esas emociones que tanto interesaron a Adam Smith: la simpatía y el altruismo. Desde luego los cristianos creen en el amor de las personas hacia si mismas, hacia el prójimo y hacia Dios, pero no sólo los cristianos, sino que también los mahometanos, los budistas y librepensadores..

Lo más citado de Adam Smith por los economistas recientes ha sido aquello de la «mano invisible» que intervendría haciendo que personas al seguir (su) propio interés terminaran sirviendo al bien común (de modo semejante a cómo en la fábula de las abejas de Mandeville los «vicios privados» de las abejas se vuelven útiles a la colmena); sólo que estas imágenes, que encierran una cierta medida de verdad, se han vuelto racionalizaciones para un sistema económico que no sólo justifica el egoísmo sino que lo cultiva.

¹¹ Infierno XIV, 104.

¹² Daniel II, 31-45

¿Por qué no adoptar un modelo más abarcador, que reconozca que los humanos tenemos el interés en satisfacer nuestras necesidades, pero también nos interesamos hasta cierto punto en el bien de nuestros hijos, de nuestro parientes, amigos y hasta desconocidos, y además hacemos cosas «por amor al arte», por afán de justicia o por «vocación»? Según Polanyi, el beneficio personal, que hoy se invoca como la motivación principal del trabajo, no era considerado como tal hasta los comienzos de la era industrial. Por otra parte, no sólo explicaba Freud que el objeto del psicoanálisis era devolverle a las personas la capacidad de amar y trabajar, sino que los buenos terapeutas conocen muy bien el proceso a través del cual las personas, a medida que van sanando, re-descubren la posibilidad de realizarse en su trabajo, encontrar en éste una satisfacción profunda y recuperar también su experiencia de un servicio real a la sociedad.

Personalmente pienso que el estado de felicidad que es propio de la salud mental siempre se acompaña del amor, ya sea éste un amor a uno mismo, a otros o a «objetos ideales», sólo que la felicidad no es tan común como pudiera creerse, y la mayor parte de lo que la gente llama amor es algo engañoso, por lo que también se desvía el impulso hacia el desarrollo del amor en la expectativa de que la felicidad se encontrará al recibir el amor de los demás.

Además, somos seres intrínsecamente amorosos, pero en vez de actuar desde nuestro ser verdadero, representamos un personaje ficticio e ideal que hemos creado, detrás del cual hemos aprendido a escondernos, de modo que nuestros impulsos hacia el goce, hacia la benevolencia, o hacia el aprecio y veneración quedan sofocados ante la fuerza de «pasiones» tales como el orgullo, la envidia, la sensualidad, la codicia y otras motivaciones que en el fondo constituyen formas insatisfactorias de llenar un hambre de plenitud que sólo terminan alejándonos aún más de nosotros mismos y de nuestro potencial amoroso.

Una explicación de la vida económica, por lo tanto, debe considerar al ser humano completo, tanto en su esencia como en su ego o personalidad neurótica, en la que coexisten las mencionadas pasiones (los «pecados capitales» del cristianismo antiguo) con una serie de derivados de éstas que hoy llamamos «necesidades neuróticas» y son problemáticamente insaciables: la sed del poder, la ambición, la búsqueda de la gloria y el afán del lucro, por ejemplo, que se convierten en motivaciones autónomas que no sirven sino a su propia satisfacción.

Respecto al polo positivo en un mapa completo de las motivaciones humanas, me parece oportuno citar al menos de paso a mi «teoría de los tres amores» que reconoce como dimensiones de la afectividad sana o «superior» (en contraste con la esfera de las pasiones y las necesidades neuróticas) la tríada del *eros* –o amor goce–, el *ágape* –o amor benevolencia– y la *filía* –o amor apreciativo–; aspectos de nuestra naturaleza relacionados con los tres niveles evolutivos de nuestro cerebro¹³; y me parece que el *eros* no sea diferente del *self-love* de Adam Smith: una búsqueda del placer natural de satisfacer nuestras necesidades).

Aunque me he referido en este mapa sinóptico de las motivaciones humanas al polo negativo o patológico como el de las «pasiones» y «necesidades neuróticas», y sería consecuente que me ciñese a tal esquema en el análisis de nuestra economía patológica, haré en seguida algo diferente, cuya explicación está en que las patologías emocionales, a través de los milenios de nuestra vida civilizada, han encontrado eco en ciertas patologías sociales que pudiéramos caracterizar como los «pecados capitales de la sociedad» y que he presentado anteriormente¹⁴ como «facetas de la mente patriarcal». Es a algunas de estas patologías sociales que hemos incorporado a nuestra psique individual que

¹³ MACLEAN (1990).

¹⁴ En *El eneagrama de la sociedad, Cambiar la educación para cambiar el mundo*, y, más ampliamente, en *La mente patriarcal*.

dedicará el siguiente análisis: facetas de la mente patriarcal que todos podemos reconocer como grandes fuerzas en la vida civilizada.

2. Algunos aspectos de la economía patológica

Comienzo entonces, a pasar revista a esas que al encubrir la economía y legitimarla la convierten no sólo en una economía patológica, sino en una que justamente ha merecido ser calificada –según un criterio ético– una «economía canalla».¹⁵

Comienzo por *la violencia*, que en la vida civilizada adopta dos grandes formas; el poder explotador, en que la violencia se orienta a despojar a otros de sus bienes o energías para el beneficio propio, y el poder represivo, en que la violencia está al servicio de controlar al otro a través de prohibiciones o exigencias que lo privan de su libertad –y muy especialmente de la libertad de protegerse de la explotación. En la historia de las civilizaciones podemos observar un contrapunto entre la explotación y el poder policial o represivo, de tal manera que éste último no sólo impide que las personas se rebelen ante la explotación, sino que a la vez encubren el orden explotador a través de nobles ideales a los que es necesario servir– como al amor a la patria o la autoridad infalible de las iglesias.

Podemos decir que el establecimiento de la sociedad patriarcal se inició a partir de un acto de violencia: una toma violenta del poder por parte de los hombres, cuyo eco podemos discernir en los mitos. Desde entonces, el poder amenazante sigue ejerciéndose de manera legitimada, como aspecto supuestamente indispensable del orden político. Así lo pensaba Hobbes al afirmar que los gobiernos soberanos tienen el monopolio de la violencia para que así podamos tener un mundo ordenado en el que no está permitida la violencia individual.

¹⁵ NAPOLEONI (2008).

Decir «poder violento», equivale a decir «poder amenazante», pues basta la amenaza de la violencia para que el poder haga sentir su imperio, y tenemos indicios históricos de cómo se expresó este poder amenazante en los albores de la civilización, cuando se enfrentaron el mundo patriarcal de los indo-europeos de las estepas rusas y el de las culturas matrísticas del Danubio que terminó sucumbiendo. Los indoeuropeos, cuyo triunfo se refleja hoy en el amplio dominio lingüístico de sus descendientes, fueron los maestros del caballo, que luego se volvieron, además, los inventores del carro de guerra. Comenzando por el invento de los carromatos que transportaban familias enteras (permitiendo así el nomadismo en un ambiente pobre en alimentos), fueron estos agresivos indo-europeos quienes, amedrentando a los pueblos sedentarios agrícolas a través de su pericia como jinetes armados más que ejerciendo una violencia a gran escala (de manera semejante a lo que harían después Al Capone y los suyos, al castigar a quienes no los apoyaran) lograban que los pueblos más débiles aceptasen los tratados comerciales que se les imponía sólo a través de agresiones suficientes para la demostración de su poder superior.

Así, poco a poco se fue extinguiendo la cultura antigua europea del Danubio, sin signos masivos de devastación, y probablemente haya sucedido igual con la llegada de los indo-europeos a la India. Antiguamente se pensaba que habría tenido lugar una invasión violenta que llevó a la extinción de las antiguas culturas *dravídicas*, y del Mohenjo Daro en la India, pero luego ha sido una sorpresa para los arqueólogos encontrar muros intactos, sin signos de destrucción masiva, en vista de lo que se piensa hoy que no fue necesaria una guerra como la de Troya para que los acometedores guerreros tuviesen un triunfo total y llegasen a imperar.

Hoy en día se habla de «violencia estructural» a propósito de ese poder que puede hacer la guerra sin armas y causar la extinción de miles de personas a través de simples decisiones económicas.

Resulta invisible para la comunidad mundial el que un determinado decreto o tratado comercial cause la muerte de miles de personas en tal o cual lugar de África o América, pues solo lo registran las estadísticas de organismos especializados, y ni siquiera los especialistas tienen el tiempo de descifrar su significado humano. Y es que la agricultura es sólo agricultura, la demografía sólo demografía y la economía es sólo economía, mientras no se considere la vida de los seres humanos en su conjunto.

Ver las cosas como son o, en otros términos, ver la realidad, no es una cosa tan simple como parece, sino que, como Edgar Morin ha planteado, es algo que requiere del pensamiento complejo; o dicho de otra manera: requiere de una mente suficientemente unificada para ver las cosas en sus mutuas inter-relaciones. Pareciera que se nos educa, sin embargo para ver las cosas en forma «compartimentalizada», haciéndonos más y más especialistas a medida que «progresa» nuestra «cultura tecnológica». Además está decir que tal especialización no constituye sólo un paso adelante en la comprensión de las cosas, sino que algo que conlleva una creciente «cretinización» —como tan acertadamente plantea el mismo Morin en su crítica a la educación universitaria actual—.

Aparentemente, entonces, ya desde los albores de la civilización se había descubierto que el terrorismo de las armas sirve como un «mecanismo de *shock*»¹⁶ para imponer el terrorismo del dinero; un terrorismo que ejerce en su entorno un efecto predatorio empobrecedor. Y si bien no parece verdad que la evolución de las especies haya sido determinada siempre por la supervivencia de los más fuertes, como a veces se dice, sobre-simplificando la visión darwiniana (ya que a veces sobreviven los organismos que mejor saben colaborar o adaptarse, y otras veces pueden más que los fuertes los astutos o los inteligentes), en la evolución de la cultura humana sí que parece

cierto que como respuesta al trauma histórico del calentamiento de la tierra que precedió a las civilizaciones patriarcales, ha sido así.

Todo esto sólo sería de interés académico si no fuese porque fueron esos bárbaros, en quienes el espíritu del cazador se exacerbó hasta volverlos cazadores de hombres y esclavizadores de mujeres, quienes constituyeron la raíz de lo que ahora llamamos la sociedad civilizada; y así como en la cura de la neurosis individual se lleva a los pacientes a comprender el trauma o situación dolorosa de su infancia que los ha llevado a adoptar las actitudes disfuncionales que actualmente los aquejan, de manera semejante me parece que sería beneficioso para nosotros como cultura reflexionar sobre el trauma histórico que nos hizo no solo violentos sino para poder permitirnos la violencia, también insensibles. Quienes trabajan en psicoterapia saben que en la ausencia del auto-conocimiento, las personas que han sufrido castigos corporales y otras formas de violencia por parte de sus padres se vuelven violentos hacia sus hijos, y esto seguramente se aplica también a escala social, de tal manera que la violencia que ejerce cada generación sobre la siguiente reverbera a través de la historia —tal vez haciéndose incluso mayor o por lo menos amplificándose a través del mayor poder que vamos adquiriendo para la expresión de tal violencia—, pues no es la misma cosa tirarse piedras los unos a los otros que dispararse, y no es lo mismo dispararse balas que misiles atómicos.

Si comprendemos la violencia intrínseca del funcionamiento de la sociedad, debemos comprender que la actividad económica se inserta en este contexto implícitamente explotador, y nada tiene de novedoso decirlo después de que lo dijo Marx —sólo que el poder neoliberal ha inyectado en la moda intelectual de los decenios pasados un tabú a hablar de marxismo que (a través de los medios de comunicación y de las mismas universidades) ha llevado hasta a la desaparición de la palabra «capitalismo», como si éste se hubiese

¹⁶ Véase KLEIN (2008).

vuelto un concepto irrelevante—. Y aunque se sigue citando el dicho latino que afirma que el hombre se comporta hacia sus semejantes como un lobo (*homo homini lupus*), y no está lejos de la conciencia de todos que los peces gordos se comen a los peces pequeños, lo que sí se ha olvidado es que puede haber una alternativa. Se piensa, más bien, que «por naturaleza» somos los humanos violentos, competitivos y egoístas, y ello implica desconocer la naturaleza patológica de la degradación de nuestra conciencia —además de nuestro potencial de salud—.

Apenas nos parece concebible ya una sociedad como la de los indígenas de Norteamérica antes de la conquista, entre quienes la tierra era una propiedad común (o ni siquiera una propiedad). Ahora, cuando el concepto del hombre como *homo economicus* quiere enseñarnos que los individuos somos movidos sólo por intereses egoístas (a pesar de que el mismo y muy citado Adam Smith se haya interesado tanto en los «sentimientos morales») tal concepción intrínsecamente pesimista de la naturaleza humana seguramente contribuye a que no nos sintamos movidos a buscar una alternativa a nuestros hábitos colectivos patriarcales; y seguramente contribuye también a nuestro sentir de que no hay alternativa a nuestro supuesto implícito de que la vida económica deseable es un asunto especializado en que los más entendidos son los economistas.

Ya he comentado cómo la cuestionable división de las ganancias que se ha llegado a establecer en el sistema productivo entre el capital y el trabajo no es sino la consecuencia de que donde está el capital está también el poder, y las cosas no se hacen tanto según la razón sino según manda el poder, de modo que los razonamientos filosóficos o consideraciones éticas pasan a servir como meras racionalizaciones justificatorias. Pero tal vez la más notoria expresión del poder de rapiña en nuestro mundo reciente hayan sido, por una parte, el dogma cuasi religioso del neo-liberalismo (que

extrañamente sobrevive a pesar de la evidencia de sus consecuencias desastrosas) y la naturaleza parasítica de nuestras instituciones financieras, que, amparadas por la suspensión del control de la fraudulencia y por la fe en que podemos confiar en los mercados sin necesidad de controles estatales, han defraudado a la ciudadanía y llevado a la impotencia y quiebra de gobiernos.

Pero paso ahora del tema de la violencia explotadora a su aspecto represivo, que se asocia al control de las personas a través de las ideologías, los ideales, su proyección sobre el derecho.

Así como la violencia de la sociedad hacia el exterior encuentra su expresión característica en las guerras y en la institución militar, la violencia hacia dentro, encaminada hacia el control de las acciones, actitudes y pensamientos de la ciudadanía, se ejerce desde la crianza, luego a través de las instituciones educacionales y finalmente por la policía y la justicia. Pensamos que estas sean instituciones buenas y necesarias, y bien pudiera concebirse que algún día lleguen a serlo, pero en un mundo patriarcal, desde la crianza prevalece en nuestra cultura una ideología implícita que es lo que, como ha mostrado George Lakoff, (investigador estadounidense que se ha interesado en analizar la vida política a la luz de la semántica) lo que él ha llamado el «modelo del padre severo»¹⁷: un modo de ver y de sentir que la mejor solución a los problemas humanos sea la severidad en las amenazas y en los castigos.

Ello se expresa no sólo en la crianza, sino ante la insuficiencia de los rendimientos escolares o ante la delincuencia, y aunque sepamos que por lo general es más efectiva ante las personas con dificultades la comprensión que la «mano dura», y más se logra con una actitud amorosa que con la severidad punitiva, hemos creado un sistema penal implícitamente vengativo, que va llenando las cárceles del mundo a costa del deterioro

¹⁷ Lakoff (2001).

de muchas vidas, la desintegración de muchas familias, y grandes daños no sólo a la calidad de vida de los afectados sino al «capital social», que difícilmente se justifican en términos de lo que se viene suponiendo una función de reforma o de promoción del bien común.

Hemos construido una sociedad que conlleva la visión implícita del ser humano como un criminal en potencia, y como resultado de vivir en ella hemos desarrollado no sólo un espíritu represivo, sino que también las correspondientes actitudes rebeldes, sin que lo uno ni lo otro favorezca nuestra felicidad. Por «espíritu represivo» quiero decir algo diferente de lo que *represión* significa en un contexto social; aludo más bien a lo que Freud puso de manifiesto al describir cómo las prohibiciones sociales llevan a que nos tornemos inconscientes de aquello que entra en conflicto con las normas sociales amenazantes, los dictados de una autoridad punitiva e incluso de nuestros propios ideales cuando se vuelven inalcanzables y generan demasiada culpa. Milita, entonces, la represión así entendida, con el conocimiento de nosotros mismos y con nuestra misma integridad; y así como la violencia en la crianza, en la educación o en la vida social puede volvérsenos invisible por lo tan habitual y omnipresente de sus manifestaciones, también así con el espíritu represivo, que nos hace volvernó policías cuando no jueces y verdugos de nosotros mismos.

Uno de los temas que he venido proponiendo en mi militancia por un cambio de la educación ha sido el que nos convendría pasar de un enfoque normativo de la vida moral a un enfoque que se centre en la noción de virtud, que no se refiere a lo que hacemos tanto como a nuestra motivación, y principalmente al estado mental desde el cual emergen nuestras motivaciones. Llevando esta propuesta a la esfera de la vida colectiva, se traduciría en un paso de una sociedad policial, que castiga a quienes no siguen las normas, a una futura sociedad terapéutica, que ayuda a que la gente recupere

y desarrolle su capacidad amorosa y solidaria, tanto a través de una debida atención a sus necesidades como mediante una ayuda a que pueda comprender su vida y sus relaciones humanas.

Pero volviendo más específicamente a la economía: ¿no es un hecho innegable que, pese a todas nuestras leyes, vivimos en una sociedad injusta que nos hace egoístas? Además, como bien observa Galeano¹⁸, se persigue a los asaltantes callejeros pero no a los que mantienen en movimiento una economía fraudulenta. Y por el sólo hecho de definir su territorio como el de las transacciones comerciales, pretendiendo una autoridad hegemónica respecto al comercio y justificando las prácticas que nos han llevado a una crisis que los mismos economistas no supieron predecir, se persigue más a los disidentes que a quienes en su conducta de buenos ciudadanos apoyan un sistema que amenaza hoy no sólo muchas vidas, sino que incluso nuestra misma supervivencia.

Paso ahora al tema del *autoritarismo*, y comienzo por explicar que una cosa es la autoridad y otra el autoritarismo, que es algo así como una exagerada sed de autoridad, tanto por parte de los que, temerosos de las consecuencias de su propia libertad y de la posibilidad de equivocarse, prefieren ser mandados, como de aquellos a quienes anima una exagerada pasión de mandar.

Erich Fromm propuso, décadas atrás, la útil distinción entre autoridad racional y autoridad irracional¹⁹, aludiendo con la primera a que cuando uno pide orientación para encaminarse a cierto lugar en una ciudad extranjera, es razonable que confíe en que las personas locales sepan más del asunto que uno mismo; y que también cuando se toma clases de esto o aquello se le concede al profesor una autoridad que servirá al proceso de aprendizaje. Pienso que también en las relaciones humanas es común que una persona le conceda autoridad a otra por corresponder esto con sus

¹⁸ GALEANO: *El mundo al revés*.

¹⁹ *La sociedad sana*. Fondo de Cultura Económica.

rasgos de carácter, predominantemente dominante o sumiso, sin que ello llegue a constituir una violencia. En tales casos puede ser que una ideología que pretenda que todas las relaciones deban ser siempre paritarias pudiese constituir un prejuicio ideológico, pues cuando dos personas están de acuerdo en sus roles, seguramente se sienten mutuamente comprendidos sin que se pueda decir que ninguna de ellas sea la víctima de una dominación explotadora. Igualmente en el caso de grupos que se dejan guiar por un líder a través de un proceso terapéutico o educacional podemos decir que estamos ante una autoridad funcional, y que seguramente el prejuicio de que no deba haber autoridad alguna entrañaría una pérdida de eficiencia.

La existencia de una autoridad funcional es plenamente reconocida en las escuelas espirituales, en las cuales la autoridad que le conceden los discípulos a sus maestros, unida a la devoción, refleja una autoridad que se le reconoce a la sabiduría misma. Es común, sin embargo, que en el mundo del desarrollo espiritual los maestros no sean tan sabios como pretenden, y que los falsos maestros, psicológicamente inmaduros, se aprovechen de su autoridad para satisfacer deseos personales tales como el ansia de poder o la sed de aplauso. De manera semejante, podemos concebir que gobiernos arcaicos originalmente sabios (como aquellos de los antiguos reyes babilonios o de los más antiguos faraones egipcios, se hayan corrompido gradualmente, transformándose en despotismos faltos de benevolencia. Pero les sería difícil sobrevivir a tales despotismos sin una ideología que reforzase su poder; una ideología que sirva, por una parte, a la exaltación de la autoridad, y también a una exaltación de la obediencia.

Desde los mismos orígenes de las civilizaciones clásicas hemos vivido en un mundo regido por una autoridad central a la que las normas y leyes afirman que se debe obedecer, y seguramente desde la más remota antigüedad ha sido reforzado

este principio del gobierno como centro de una jerarquía de autoridad por un elemento ideológico, que ha santificado tanto la autoridad con sus prerrogativas como el deber de obediencia por parte de sus súbditos.

Cuando los autores de *La personalidad autoritaria*²⁰ a comienzo de los años 50 describieron la «personalidad autoritaria» o cripto-fascista, describieron precisamente un complejo de actitudes que comprende una excesiva fe en el sistema jerárquico, y señalaron que tal autoritarismo es parte de una personalidad en que la tolerancia de una autoridad agresiva se acompaña de una actitud agresiva hacia los subordinados, de un «super-yo rígido» (que pudiéramos describir como un policía interior demasiado poco comprensivo) y un «ello enajenado» (con lo que se quiere decir una tendencia a interpretar las propias acciones como debidas a fuerzas desconocidas, ajenas a la propia voluntad).

Aunque a escala individual sólo una fracción de una población dada se podrá describir como «autoritaria», creo que se pueda también decir que un mayor o menor autoritarismo exista en el ámbito social también como rasgo de la consciencia global, es decir, de aquello en que las personas parecen coincidir. Así, se suele decir que en Alemania «lo que no está prohibido es obligatorio», pero en cambio en Italia existe una cultura más permisiva.

Es coherente la observación de Lord Acton respecto a que «el poder corrompe y que el poder absoluto corrompe de manera extrema» con el hecho de que a través de la larga historia de nuestra civilización hemos llegado a un tiempo en que se nos ha hecho transparente tanto la poca representatividad de nuestros gobiernos como la poca benevolencia de la mayoría de aquellos que han llegado a triunfar en la competencia por el poder. De acuerdo con ello, se ha vuelto una perogrullada reconocer que el bajo porcentaje de los muy ricos

²⁰ ADORNO, SANFORD *et al.*: *The Authoritarian Personality*.

no sólo manda (directa o indirectamente) sobre los pobres, sino que manda de acuerdo a sus propios intereses; y en un mundo tal, en que la economía no sólo refleja las tendencias explotadoras de los poderosos y la influencia de un ideal cristiano de «dar al César lo que es del Cesar» (aceptando no sólo la pobreza, sino que una ideología que va del respeto y la obediencia hacia los padres al respeto y obediencia a los profesores y de ahí a los jefes militares y los «padres» que visten sotana), no puede dudarse de que el autoritarismo ayude a las elites en su conflicto con las mayorías, que hoy en día ha llegado a caracterizarse como un nuevo fenómeno de «guerra a los pobres»²¹.

Pero ¿qué nos dice la economía que se enseña en las universidades de este importante aspecto de la realidad económica de nuestra vida social? Por supuesto que nada; y al no incluirlo en sus ecuaciones nos hace sentir que no existe, y que sólo debemos atenernos a las transacciones comerciales en un mercado de ofertas y demandas. Si queremos concebir una economía humanista, entonces, deberíamos hacerlo de tal manera que (entre otras cosas) la realidad poco tangible pero omnipresente del autoritarismo se haga explícita en sus ecuaciones, y al tratar de mejorar nuestra vida económica se busque cómo compensar este factor de injusticia —presente ya en la toma de autoridad de la pseudo-ciencia de la economía hasta un nivel casi hegemónico, que hace que nuestras vidas hayan venido a depender— ya no de papas y reyes (que en el mejor de los casos creían en la justicia) sino de bancos, compañías de seguros y empresas petroleras.

En esta revisión de lo que podría llamarse las «facetas de la economía patológica» me falta abordar un mal que pese a ser menos visible que la violencia o el autoritarismo, es tan poderoso como éstos, y que se relaciona dinámicamente con ellos, perpetuándolos. Podríamos llamarlo el

statu quo siempre que entendamos este término no como una condición estática sino como una fuerza social; algo así como una inercia a través de la cual las cosas quisieran seguir siendo como son. Constituye este fenómeno el equivalente social de algo semejante a lo que reconocía el cristianismo medieval en la mente individual como *acidia*, palabra latina que vino a traducirse posteriormente como «pereza» pero que en realidad no aludía a una pereza del hacer sino a una pereza psíquica: algo así como una sobre-estabilidad psíquica en virtud de la cual ciertas personas se resisten a cuestionarse, a mirarse a sí mismas, a aspirar al perfeccionamiento de sí mismas o al cambio. Dante nos muestra a los acidiosos en la cuarta cornisa del purgatorio penando y al mismo tiempo trabajando contra su característico pecado corriendo y a la vez rezando, imagen en que se yuxtaponen las ideas de aspiración hacia lo divino y prisa. Podemos entender a los acidiosos al evocar la figura de Sancho Panza, quien en vista de su gran practicidad ni tiene prisa ni considera lo divino en sus esquemas.

Podríamos decir que el mundo se ha vuelto hoy muy sanchopancesco, por cuanto se interesa mucho más en las cosas prácticas que en las cosas trascendentales o siquiera profundas, y que, pese a ser llevado de un quehacer a otro, no se interesa por descubrir algo más allá de su horizonte acostumbrado. Nos felicitamos a nosotros mismos de haber llegado a establecer una sociedad secular en que van quedando atrás las supersticiones religiosas del pasado; pero no sólo nos vamos hundiendo en una crisis mundial multifacética, sino que somos menos y menos felices²² y se nos escapa el sentido de la vida. Para las tradiciones

²² En el capítulo que le dedica a este tema Jerry MANDER en su reciente libro *The Capitalism Papers / Fatal Flaws of an Obsolete System* («Capitalism or Happiness») incluye una sección sobre estadísticas, en la que leemos que los Estados Unidos tienen la más alta cifra de divorcios, obesidad, mortalidad materno-infantil, pobreza infantil, encarcelamientos, asesinatos y violaciones, por ejemplo. También, después de observar que los Estados Unidos excepto Singapur, es el país de mayor desigualdad, informa que estudios de la UNICEF muestran una correlación altamente negativa entre desigualdad y bienestar infantil. Cita también al economista Herman DALY, quien ha señalado la coincidencia de numerosas investigaciones que demuestran que los beneficios llevan a mayor felicidad sólo hasta que se alcanza el nivel de la suficiencia.

²¹ FARMER (2005).

sapienciales de la humanidad nunca hubo duda en que la intuición fuera más profunda que la razón, pero desde aquella época a la que nos referimos como el Siglo de las Luces hemos destronado no sólo a la autoridad religiosa, sino que con ella la «fe» —y no me refiero sólo a la fe en las grandes intuiciones religiosas del pasado, sino que también a la fe en la forma de comprensión que nos transmiten las artes y la literatura, y que escapa a la ciencia. Así, van desapareciendo incluso las humanidades de los programas escolares como si fuesen irrelevantes a la supervivencia de las personas y a la producción de las naciones— como si no fuesen necesarias a la comprensión de la vida y aún a una futura vida democrática.

Pero ¿puede una persona llegar a la plenitud con solo un hemisferio cerebral? La naturaleza nos ha dotado de un hemisferio racional y de un hemisferio intuitivo, pero el dogma de la primacía de la ciencia en nuestro tiempo nos viene robando la capacidad de percibir cosas que en otros tiempos eran el verdadero «pan de cada día».

Decía Kierkegaard que la mayor parte de las vidas humanas no alcanzan a tener sentido más allá de los fugaces destellos de sentido que les llegan a través de las experiencias estéticas; y pienso que tenía razón: falta en nuestra visión secular de la vida la idea de que no estamos en este mundo sólo para ganarnos nuestro sustento, sino para crecer; y tal estrechamiento dogmático de nuestro horizonte (que pudiéramos calificar como una *contra-fe*) contribuye a que permanezcamos en lo que pudiera decirse una condición larval. Y por cierto que sea que nos plagan muchos vicios, tal vez todos ellos sean explicables en último término como resultado de nuestra incompletud: una detención de nuestro desarrollo, y nuestra consecuente falta de sabiduría. Ni siquiera sabemos en nuestra ignorancia que nos falta sabiduría, y confundimos el saber con la información; por lo que nos llenamos de información de manera semejante a cómo nos llenamos de quehaceres o pretendemos llenarnos con el calor

de los vínculos sociales y el aprecio de quienes nos rodean; pero fundamentalmente vivimos distraídos de nosotros mismos, de modo que en cierto modo nos hemos vuelto máquinas; como lo han dicho tantas obras de ficción, particularmente en el ámbito de la *fantaciencia*. Y así como una persona que se vuelve una máquina ya no controla su destino, tampoco una sociedad que funciona de manera maquinal tiene opciones. ¿Acaso hemos podido solucionar el grave problema que es para el mundo la sobrepoblación poniéndole límite a los nacimientos? De manera semejante, nada hemos podido hacer respecto a nuestras guerras o respecto a nuestra economía insostenible, pese a la amenaza cada día más apremiante de la visible destrucción de la tierra y otras consecuencias que ella nos está trayendo.

En el ámbito de la psicología individual sabemos que esta tendencia de la mente a perder su propio centro a través de una implícita simbiosis que es un perderse en los demás (o en lo que «se debe hacer», o en «lo que sucede», o en «lo que se hace») es algo que va íntimamente unido a la «confluencia» (que es una pérdida de identidad en la identificación con otros individuos o grupos) y también a la conformidad. Pocas personas conocen la diferencia siquiera entre contacto y confluencia: hay contacto cuando dos personas se encuentran pisando cada una de ellas sobre sus propios pies, y apreciando las diferencias que entraña el contacto entre sus respectivas individualidades. Cuando hay confluencia, sin embargo, las personas tratan de amalgamarse las unas a las otras como si no tuvieran el derecho a ser individuos, habiéndose quedado detenidos en esa fase del desarrollo infantil en que el niño teme ser una persona autónoma porque siente que con ello pudiera perder el nexos con su madre. En el mundo de las personas confluentes tiene lugar muy fácilmente algo cuya manifestación extrema describió Le Bon en un libro llamado *Psicología de las masas*, que fue el estímulo para que Freud describiera el

mecanismo de la identificación²³; y lo que Le Bon describió por primera vez como un fenómeno de masas fue algo que interesó más que ningún otro tema a Canetti durante los últimos años de su vida, cuando produjo su extenso ensayo *Masa y Poder*, que apareció con un prólogo de Adorno. El fenómeno en cuestión es uno en que el individuo siente al grupo como una autoridad más potente que ningún individuo aislado, de modo que los déspotas de talento saben ponerlo en movimiento como mecanismo amplificador de sus voluntades.

Podríamos decir que llevamos en nosotros ciertas implícitas admoniciones y prohibiciones que nos vienen de las influencias parentales, pero la influencia de la sociedad como un todo tiene más fuerza aún que nuestros padres y ello se puede hacer presente tanto en los grupos terapéuticos cuando el poder del grupo para apoyar un cambio puede resultar un beneficio para la persona, como también en grupos fanáticos, que tienen un gran poder de arrastre destructivo. A mi me impresionó mucho oír a Daniel Ellsberg narrar, años atrás, lo que famosamente publicó en un libro llamado *los Pentagon Papers*, cuyo meollo, diría, fue su perplejidad ante lo que descubrió al investigar una resolución que el Estado Mayor Norteamericano había adoptado ante su estado de alarma en el curso de la guerra contra el Vietnam. Se había decretado que ante un ataque aéreo de la Unión Soviética se reaccionaría con una batería atómica de tal calibre que ello hubiera significado la destrucción de muchísimos millones de personas y una gran porción del Planeta, y recuerdo su comentario de que si algo se podía calificar de «mal», aquí lo teníamos. Pero, ¿cómo se había llegado a esta decisión con plena conciencia de la atrocidad de su violencia? Para su sorpresa los miembros del Estado Mayor eran todos conocidos suyos, a quienes el apreciaba y con quienes el solía tomar

el té. La pregunta que siguió preocupándolo durante muchos años, entonces, fue: ¿cómo pueden personas aparentemente éticas, decentes y sanas llegar a un acuerdo tan insano?

Me parece que la respuesta no sea diferente que aquella que explica la vieja observación de Cicerón de que a pesar de que cada senador romano era una persona respetable y sabia, los pronunciamientos del Senado en su conjunto, parecían ser los de un idiota. Podríamos decir que cuando muchas personas influyen recíprocamente las unas sobre las otras, se refuerza en ellas más su torpeza que su sabiduría, y particularmente más su bajeza que su virtud.

Una caricatura de El Roto muestra a un ricachón entrando a la piscina y razonando que «la degradación moral produce un ascenso social igual al volumen de dinero que desaloja», y lo cito aquí porque me parece que el hecho de que se pueda observar tal cosa es resultado de que esos pocos grandes potentados en el mundo no están solos, sino que constituyen una implícita comunidad: una oligarquía que no sólo funciona confluentemente en sus propósitos, sino que, principalmente, funciona de tal manera que cada uno se siente autorizado a seguir funcionando como un agente antisocial; en virtud, precisamente, de que tantos otros personajes tan poderosos (lo que implica «respetables») sienten y actúan de igual manera. No es sólo el poder del dinero el que mueve el mundo, entonces, sino que el poder de la conformidad entre aquellos que comparten el dinero así como una implícita veneración blasfema por su supuesto valor supremo.

En tiempos de los romanos tuvieron los políticos que gastar mucha saliva para mantener contentos a los esclavos con su esclavitud; pero hoy el sistema establecido tanto tiempo atrás sólo requiere de la inercia para continuar manteniendo su vigencia. Y es que pareciera que estamos programados para ser conservadores —como si instintivamente sintiésemos que el saber y el saber

²³ Tiene diversos sentidos *identificación* en el psicoanálisis y una de ellas es la que precisamente lo que estamos llamando aquí *confluencia*, tal es la identificación con las personas que queremos.

hacer de generaciones previas es algo que debe tenerse muy en cuenta; sólo que cuando se trata de una sociedad enferma, estos «sanos instintos» sólo sirven a la enfermedad; de modo que seguir siendo un conservador cuando es hora de intentar detener un curso catastrófico de los acontecimientos, más vale que ello se reconozca como una condición disfuncional o patológica. Si es cierto lo que estoy diciendo, entonces, una economía que se actualizase yendo más allá de sus usos hasta la fecha, (principalmente como una forma de contabilidad para las prácticas comerciales usuales dentro de la economía capitalista), importará no solo tomar en cuenta las necesidades de los humanos y del medio ambiente, sino que tener en consideración actitudes destructivas tales como la inercia de lo acostumbrado y el miedo a la disconformidad.

Una última faceta de la mente patriarcal sobre la que quiero llamar la atención como parte del contexto en que opera nuestra economía disfuncional es aquella que podemos llamar *la comercialización de la vida*.

Decir que en nuestro momento histórico casi todo se hace por dinero sería una exageración, pues la gente se enamora, tiene amistades desinteresadas, las madres cuidan a sus hijos y a sus familias por amor y muchos buscan el saber por una sincera sed de conocimiento. Pero aunque se sigan haciendo cosas por amor, pareciera que cada vez resulta más difícil hacerlas, de modo que la vida se ve progresivamente invadida por consideraciones económicas. Hubo un tiempo en que se gozaba de una relativa posibilidad de ocio, pero hoy en día el ocio (y con ello la creatividad que nace del ocio, y la maduración psico-espiritual que también requiere que las personas puedan simplemente estar consigo mismas) se hacen difíciles debido al ritmo acelerado de la vida contemporánea, y principalmente al ritmo de la vida de trabajo.

Y si el afán exagerado que ha sido generado por el progresivo empobrecimiento de las mayo-

rías nos roba el ocio, nos roba también el trabajo mismo, que al hacerse cada vez más por dinero y sólo por dinero, pierde su carácter de realización personal que le da a la propia vida un sentido. Pareciera que las personas que ejercían distintas profesiones en el pasado lo hacían con un gusto, una devoción o un espíritu de servicio que ya no son congruentes con el espíritu de nuestro tiempo.

En una antigua película de Kurosawa llamada *Vivir* se narra la historia de un empleado en la burocracia de alguna ciudad japonesa a quien un cáncer en el estómago estimula a preguntarse por el sentido que pueda darle a lo que le resta de vida. Después de muchas conversaciones y algunas aventuras, descubre que lo mejor que puede hacer es volver a su puesto de trabajo con una actitud nueva: un grupo de vecinos ha venido solicitando desde años atrás la transformación de una ciénaga en un parque para los niños, y él como los demás empleados de esa burocracia local los había «tramitado»; tal como es costumbre que se haga en todas las burocracias del mundo por efecto de una especie de inercia institucional que toma posesión de sus empleados. Seguramente el descontento por el trabajo poco significativo que hacen encuentra venganza en ellos a través del obstruccionismo; pero ahora este hombre se solidariza con esta junta de vecinos respecto a una voluntad en sacar adelante el proyecto del parque, lo que requiere de él cierto heroísmo y, por fin, encuentra su vida sentido al hacerse solidario con la sociedad a la que su entorno burocrático sólo retóricamente pretendía servir.

Decía el poeta Tótila Albert:

El trabajo que se hace por amor
garantiza la mundial economía,
es regalo del supremo creador
y nos guarda de cuidar moneda fría.

Pero cuánta energía se pierde en el mundo por el hecho de que nadie hace lo que verdade-

ramente quiere, y ello implica que nada se hace con amor, sino sólo en vista de ganar dinero. Seguramente fue el mismo fenómeno el que inspiró a León Felipe a decir:

Para enterrar a los muertos como se debe
cualquiera puede, cualquiera,
menos un sepulturero.

Y no se trata sólo de que la costumbre encallezca las manos y el alma, sino que quienes hacen algo «profesionalmente» lo hacen sólo por dinero. Desgraciadamente, además, lo que se diga de los sepultureros se puede decir también de los educadores, y tantos otros. Yo he trabajado en el desarrollo personal de muchos tipos de personas, pero nunca con más frustración que cuando en un cierto país me encomendaron trabajar con educadores de alto nivel, encargados de dictar políticas educacionales. Y mientras alguno participaba con gran emoción en una sesión de terapia *Gestalt*, por ejemplo, otros entraban y salían de la sala como niños. Y hasta tal punto se parecía el ambiente de estos importantes profesores al de los niños indiferentes en las salas de clases, que me llegué a preguntar si la típica patología de la atención de los niños no fuese reflejo de actitudes de semejante desinterés por parte de los profesores en su trabajo.

¿Por qué este fracaso tan característico en un grupo de personas que habían acudido al encuentro supuestamente movidos por un interés personal en lo que yo les pudiera aportar (a través de su Ministerio)? Porque *no* lo hacían verdaderamente por su desarrollo personal, sino por ganar puntos en un escalafón, y obtener algún día alguna ventajas económicas a través de su asistencia.

No necesitamos buscar muy lejos para entender la causa de que las verdaderas motivaciones intrínsecas palidezcan en las personas, y sean a través del tiempo reemplazadas por las motivaciones extrínsecas, y entre éstas principalmente por

la motivación de ganar dinero. Por una parte, la creciente pobreza de las mayorías (a medida que el mundo se enriquece) nos hace sentir, como en un naufragio (o en vísperas de un naufragio), una angustia ante la incertidumbre por el futuro, que lleva a que las personas están más dispuestas a sacrificarlo todo por escapar de la amenaza de esa pobreza que va asolando el mundo y dejando a tantos sin trabajo, sin techo, sin comida y sin las antiguas protecciones que ofrecían antes los gobiernos en materia de salud, vivienda o alimentación. Pero antes que eso, durante el período tan sensible de la formación temprana de nuestras mentes, ¿no se nos enseña en las escuelas a aprender, no por el gusto de aprender, sino para pasar exámenes? Así se nos enseña a poner el oportunismo por encima de nuestra verdadera vida, y el interés en el dinero por encima de nuestro desarrollo espontáneo, ya que pasar exámenes significa tener ventajas a la hora de encontrar trabajo en medio de la incertidumbre.

Alguna vez di una conferencia en una universidad brasileña acerca de la importancia del desarrollo humano en la escuela, y uno de los profesores de la Facultad de Educación me preguntó cómo resolvía yo el problema de los padres. Yo hasta entonces había pensado que los padres tendrían el buen sentido de querer que los hijos se desarrollasen en la mejor forma posible, y no tenía aún suficiente conocimiento de que la realidad es una en que los padres, percatándose de la precariedad de la supervivencia de sus hijos, son los primeros que piden que sepan ante todo leer y escribir y sumar y restar, sin ocuparse de «rebuscamientos» como conocerse a sí mismos. Diría yo que los padres son los primeros en querer que sus hijos le vendan el alma al diablo para que así puedan ser felices en este mundo. Sólo que se equivocan por confluencia con toda una cultura equivocada acerca de las bases de la verdadera felicidad.

Se podría decir que el problema de la comercialización de la vida es la transformación en

el valor intrínseco de las cosas (ligado al valor de uso, en algunos casos) con el valor extrínseco, es decir, el valor que tienen las cosas en un mercado. Y aunque decía Antonio Machado que «sólo un necio confunde valor y precio», hoy en día el mundo o la cultura global vive de acuerdo a esta confusión, llevándonos ello a la loca situación en que el dinero -que originalmente no pretendía ser sino algo así como una vara de medida del valor de las cosas para facilitar un intercambio- haya llegado a convertirse en un valor supremo.

Tal vez nada encarna esta idea irracional más que el poder del mundo especulativo en nuestro tiempo, en el que la producción ya no aumenta significativamente, pero sí la capacidad de las personas de generar dinero mediante el dinero. Alguna vez fue la usura considerada un pecado, y aún hoy en día en el Islam no se permite hacer dinero sino produciendo. Pero sea o no un pecado a escala individual la especulación financiera, es un hecho manifiestamente desastroso para el mundo de hoy que todos estemos bajo el poder de aquellos que han acumulado a través del «casino bursátil» un dinero superior al que podría generar ninguna empresa productiva. Así se desencadenó nuestra presente crisis, a través de la venta de «productos financieros» destinados a perder dinero por parte de quienes los lanzaban al mercado apostando a la vez grandes sumas por el hecho de que se desvalorizarían. Y es en vista de la aceleración con que se puede crear dinero hoy día a través del movimiento bursátil (aprovechando, por ejemplo, la ganancia debida a la diferencia de hora entre Tokio y Nueva York), que, de día en día, se ha podido establecer ese poder que gobierna hoy a los gobiernos del mundo.

Tal vez si la comunidad de los humanos se hubiese federado para llegar a establecer una voluntad solidaria, con eso alcanzaría una voz popular más fuerte que las alianzas comerciales entre las grandes empresas, que sostienen el actual orden financiero y económico. Pero en vista de que

la sociedad está lejos de haberse unificado, somos impotentes ante la globalización económica y sus acuerdos, que tienen un poder muy superior a los de las leyes de cualquier «estado soberano».

¿Pero no es todo esto algo así como una ilusión? Ciertamente no se trata de una solución racional o ética a cómo podríamos vivir los humanos, ni un conjunto de dictámenes justos, sino algo establecido por el poder del mismo dinero; o en otros términos el poder de aquellos que lo manejan. Se ha hablado a veces de la Teoría de la Conspiración para hacer sentir que son unos desconfiados o tal vez enfermos mentales quienes desconfían de las instituciones bancarias, de los gobiernos o de un poder plutocrático oculto en el mundo, pero parece que sea otra característica de nuestro tiempo el que a través de la des-idealización de nuestros modos tradicionales de vida y filtraciones de información de todo tipo (de la cuál *WikiLeaks* ha sido paradigmática) la verdad se va haciendo evidente. Es como si una máquina de poder hubiera movido la historia desde tiempos muy antiguos, de tal manera que aunque cambia la gente, el poder ha seguido invariable. Los antiguos cristianos hablaron de la Gran Bestia en relación a Roma, en forma muy semejante a como los judíos habían hablado de Egipto y luego Babilonia, pero me parece que el «espíritu de la bestia» no es otro que el espíritu de la civilización, que se hace más manifiesto en las grandes urbes; y hoy sucede que le estamos descubriendo la cara bestial a un poder que ha venido progresando tanto como han progresado las demás cosas en torno a nosotros; y que, porque progresa, sabe disimularse mejor, de manera que ya no se manifiesta en forma tan visiblemente despótica, y más o menos logra convencernos de su inocencia.

No deja de entrañar cierta esperanza, sin embargo, el pensar que este gran poder del «poderoso caballero Don Dinero», que puede decretar asesinatos masivos o desplazamientos masivos de poblaciones a través de decisiones económicas,

descansa sobre una especie de sueño, así como en el cuento del Emperador a quién solo un niño podría percibir como desnudo; y hoy en día la gente se está dando cuenta que no es que esté desnudo el Emperador sino que ni siquiera existe, excepto como un fantasma creado para asustarnos.

Dicen los mitos que hubo una vez en nuestra historia una Edad Dorada cuando las personas vivían vidas plenas, y que se ha deteriorado nuestra consciencia como también nuestra cultura hasta nuestros días, en los que podemos comprobar que el poder de las armas ha sido suplantado por el poder de quienes las compran y quienes las venden, y en último término para el dinero mismo, sin valor en sí mismo pero poderoso en la medida en que lo hemos llegado a idolatrar. Ello es congruente con el que seamos educados para vivir en función de premios externos durante el período de la educación obligatoria, y sigamos siendo educados en el egoísmo por la realidad económica en que vivimos, lo que le hace difícil a una persona generosa sobrevivir. Parecería urgente, entonces, que aprendamos a vivir de acuerdo a los dictados de la vida y no a los dictados de una economía que ha sido moldeada —particularmente desde la implantación del neoliberalismo— para el bien aparente de unos pocos y para la degradación de casi todos.

Pero no veo que podamos salir de nuestra situación sin un cambio de conciencia, y *para tal cambio de conciencia sería de primera importancia una educación para el desarrollo humano*, no sólo en las escuelas sino de muchas otras maneras. Y espero que a medida que se desploman las estructuras que hemos creado durante nuestra vida civilizada y que ahora entran en falencia, seamos capaces de tomar en cuenta la forma como la comercialización de la vida la envenena; pues para que surja una nueva economía deberá tener lugar una maduración psicoespiritual de la comunidad, que permanece todavía en un estado larval del desarrollo.

Si mi intuición no se equivoca, nos espera, en el mejor de los casos, un futuro difícil en vista

de las consecuencias inevitables del daño ecológico y la polución que hemos causado, además de los cambios del clima y sus consecuencias. Pero no sólo deberemos «apretarnos el cinturón» al emprender nuestra «travesía por el desierto», sino que deberemos redescubrir que «no sólo de pan vive el hombre», redescubriendo el sentido de que estemos en el mundo. Y aunque ya no necesitemos términos antiguos como «Dios», más vale que nos abramos a la noción de que debemos re-encontrar nuestras «almas», o como queramos llamar al tesoro olvidado de nuestro ser, cuya naturaleza resuena con el todo de la vida.

A menudo digo que nos espera algo como lo que describe el libro del éxodo al narrar el avance del pueblo judío tras su simbólica liberación de la esclavitud en Egipto: una época en que no sólo es necesaria la austeridad, sino la sensibilidad que nos permita ser guiados por una consciencia superior a la de nuestra cultura ordinaria. Pues, como decía Einstein, la consciencia que solucione nuestros problemas no podrá ser la misma que los ha creado.

Sé que suena un remedo de los sermones religiosos del pasado hablar de esta manera, pero si es así, es precisamente porque nos hemos vuelto tan cínicos como para no creer en una consciencia superior a la del hombre común y a la de los especialistas en esto o aquello; y así como la economía, según Stiglitz, sigue enseñando en la universidades cosas tales como una eficiencia y confiabilidad de los mercados que la crisis ha probado erróneas, debido a una fatal inercia del intelecto instrumental de nuestro cerebro izquierdo, se sigue enseñando hasta hoy un racionalismo que desconoce la profundidad de la mente humana y el sentido de la existencia. Y de modo semejante a cómo debemos poner fin a nuestra ceguera sobre lo que hacemos con el ambiente, más vale que pongamos fin a nuestra sordera respecto a lo que podrían enseñarnos aquellos que en vez de especializarse en el conocimiento del mundo externo han buscado el conocimiento de sí mismos, y también en aquello

que, por trascender la razón, ha quedado en el mundo moderno fuera del campo de la filosofía a pesar de haber inspirado el pensamiento filosófico en sus orígenes: esa «verdad profunda» que escapa a la razón pero no a la consciencia misma.

Para reparar el vacío del mundo moderno, cada vez más deshumanizado por una pérdida de sabiduría que no puede reconocer su propia ceguera, pienso que nada se presenta como más deseable que el cultivo de la consciencia en todos a través de una nueva educación, ya no encaminada preferentemente a la producción, sino al desarrollo humano; y a la consideración de ese tema paso ahora.

3. Una nueva educación para trascender la mente patriarcal

Mucho se ha intentado cambiar el mundo para cambiar al ser humano; pero apenas, me parece, se ha formulado el proyecto de un cambio de la conciencia como punto de partida para una transformación social; y sin embargo, es difícil concebir una sociedad sana sin individuos sanos.

El problema es que somos demasiados en el mundo para pensar que sea posible un cambio de conciencia generalizado –sobre todo cuando son tantos quienes no tienen ningún interés en cambiar; de ahí que resulte más realista pensar en prevenir antes que en curar; y ninguna prevención resulta tan oportuna como la de la educación infantil, que es actualmente nuestro medio de «socialización» (o más bien domesticación) a través del cual hemos procurado imprimirle el sello de la mente patriarcal a nuestros descendientes.

Si, alternativamente, nos propusiéramos crear una educación para trascender la mente patriarcal, deberíamos hacerlo en torno a la idea de que somos seres tricerebrados que, al convertirnos en criaturas del mundo patriarcal, hemos sufrido de un aplastamiento de nuestra salud animal ins-

intiva así como un eclipse de nuestra capacidad amorosa. Así, la nueva educación transformadora y sanadora deberá ser una que atienda tanto la liberación de la espontánea pero castrada inteligencia instintiva o animal de las personas como al despliegue de su capacidad amorosa, y además una que favorezca la armonía entre pensar, sentir y querer, para que así podamos convertirnos en seres tricerebrados equilibrados.²⁴

La psicoterapia ha venido liberando a algunas personas, a veces trabajosamente, de la excesiva represión de su naturaleza animal interior (que en un humano conviene llamar el niño o la niña interior), de modo que son muchos quienes a través de un proceso terapéutico toman conciencia de sus deseos hasta entonces ignorados, y descubren también que pueden integrarlos a su vida sin sufrir los castigos imaginados en su infancia cuando debieron reprimirlos, y a través de ello se han vuelto personas más felices. También a través de la psicoterapia las personas comúnmente recuperan algo de su capacidad amorosa perdida, al elaborar los recuerdos dolorosos de su infancia y sanar las formas infelices de relación desarrolladas en el trato con sus padres, que como Freud demostró, siguen constituyendo el modelo de las relaciones con todos los demás en la vida adulta. Pero tales cosas podrían hacerse aún mejor que en la psicoterapia si el objetivo fuese más preciso, y pienso que la educación, específicamente, podría hacer más que importar ocasionalmente recursos de la psicoterapia para sus casos difíciles, y asumir más bien la tarea de encaminarse hacia el ideal de producir seres completos («tri-cerebrados»).

²⁴ Al parecer la expresión «tri-cerebrado» apareció por primera vez en un libro de GURDJIEFF llamado *Todo y todas las cosas*, mucho antes que MACLEAN, quien formuló sus ideas en los años sesenta, y luego publicó sus extensas investigaciones sobre la evolución del cerebro humano en su libro en 1990 (ya citado antes). En el contexto de lo que Gurdjieff enseñaba, tenía ese término la connotación de un desarrollo armonioso entre el pensar, el sentir, y la acción— un ideal semejante al que formulaba Tótila ALBERT en su noción de la alternativa a la mentalidad patriarcal como integración de los principios paterno, materno y filial, que explico en mi capítulo que le dedico en *La mente patriarcal*.

He desarrollado ya extensamente este tema en mi libro *Cambiar la educación para cambiar el mundo*, por lo que me parece que conviene que ahora lo haga sólo en forma muy sucinta, subrayando las cosas esenciales. La fórmula que propondré consta de solo cuatro términos: libertad, amor, sabiduría y desapego, pero será necesario que los comente para que las palabras enunciadas alcancen a transmitir una suficiente carga de sentido.

Comienzo con el tema de la libertad, porque me parece que sin ella el ideal del amor se vuelve una pretensión imposible: no creo que las personas puedan amar al prójimo sin amarse así mismas, pues el amor al prójimo es algo así como un fenómeno de rebalse de la satisfacción interior de aquellos que ya no sufren el autorrechazo, la culpa o excesivas inhibiciones. Y son raras tales personas en nuestra cultura, que es una que se precia de haberse elevado por sobre la naturaleza a la que ha querido dominar y explotar tanto en el mundo externo como al tratarse del mundo interior. La mente ordinaria de las personas fue bien descrita por Freud en su mapa aún vigente de las «instancias psíquicas», que muestra un Súper-yo (resultado de la internalización de los dictados de la sociedad) que manda sobre el resto de la psiquis como un perseguidor o un capataz, y nos obliga a distanciarnos de nuestro «Ello», que representa la voz de la naturaleza instintiva reprimida. Pero las personas ordinariamente no perciben que se tratan a sí mismas como capataces, jueces severos o esclavizadores, de modo que el orden represivo de la sociedad encuentra tal eco en nuestro mundo interior que no imaginamos siquiera que se pueda llegar a vivir sin un «policía interior». Por ello tememos a la libertad como si ella pudiera llevarnos a la locura o a la maldad; y aunque no suceda tal cosa entre los pueblos a los que llamamos «primitivos», entre quienes los padres no inculcan en sus hijos tantos mandatos antinaturales, nos enorgullecemos de nuestra supe-

rioridad cultural pese a vivir vidas más enajenadas. Hasta Freud, el descubridor de la represión, quien a través de sus descubrimientos promovió un progresivo movimiento de liberación de la conciencia en las generaciones que le sucedieron, compartió el pesimismo de sus contemporáneos respecto al ser humano, a quién consideró trágicamente necesitado de una civilización que lo contuviese por no ser intrínsecamente benévolo. Sólo que hoy en día, y particularmente a través de la existencia de la psicoterapia, hemos comprobado como muchos se vuelven menos destructivos y llegan a sufrir menos, y por ello hemos concluido que su envidia, su ira, y otros males que se pensaban intrínsecos a nuestra naturaleza han demostrado haber sido, como Rousseau proféticamente planteaba, contagiados por la civilización en la que hemos nacido. Y por ello el punto de vista humanista se va acercando al punto de vista de ciertos cristianos para quienes el alma es intrínsecamente divina, y más aún al Budismo, que nos habla de nuestra «budeidad intrínseca».

Tanto daño nos ha causado una visión criminalizante del ser humano y de la naturaleza misma desde los tiempos de la mítica serpiente del paraíso que ya es hora que ensayemos una educación permisiva. Es cierto que ya se ensayó hasta cierto punto una permisividad mayor en las escuelas durante los años sesenta, pero la reacción de la cultura (es decir de los padres de los niños que asistían a tales escuelas) fue de alarma y escándalo ante el temor de que tal permisividad pudiera llevar a una pérdida de respeto de los jóvenes hacia sus mayores. Y particularmente escandalizaron al mundo las libertades que se tomaron las juventudes en los años 60, y ello hasta tal punto que podemos entender el nuevo conservadurismo que ha dominado desde entonces como un resultado, precisamente, de la alarma que causó en el mundo político el que toda una generación pudiese volverse contraria al sistema imperante.

Pero deberíamos ya tener el discernimiento suficiente como para comprender de qué tipo de mentalidad derivaron las críticas que sofocaron el movimiento experimental de la educación en aquellos años. La escuela de Summerhill, por ejemplo, cuyos resultados fueron evaluados a través de los años, produjo muy buenos resultados en los educandos, pero ello no impidió su mala fama. Si los educadores comprendieran cabalmente como los humanos hemos venido siendo domesticados de generación en generación de manera semejante a como hemos domesticado a los animales para nuestra conveniencia y uso, seguramente desplegarían la creatividad necesaria para emprender un proceso de liberación. Así lo sugieren fuertemente algunos intentos aislados —como por ejemplo, el de la Escuela Pestalozzi de los esposos Wild en Ecuador, dónde solo se aceptaban a los hijos de padres que se dieran por enterados de que no se les enseñaría nada— por más que se les fuera a acoger en un ambiente en el que aprenderían mucho.

Particularmente importante me parece, más allá de los contenidos curriculares, un cambio fundamental en lo que ahora son las calificaciones y los exámenes, que llevan a que se estudie más para pasar exámenes que para aprender, y que crean en el ambiente escolar un contexto de exigencia (fundada en la potencial amenaza de descalificación y de las correspondientes desventajas laborales) que sólo permiten un aprendizaje superficial, que interfiere además con la maduración.

Recuperada la libertad, las personas recuperarían no solo sus impulsos espontáneos, sino el goce de la vida, y tendrían el punto de apoyo necesario para el desarrollo del amor; pero para que se despliegue el desarrollo del amor se requieren otras cosas. Principalmente, sería necesario algo así como el exorcismo de todo aquello que en nosotros es contrario al amor: la rabia, la venganza, el desamor y el egoísmo, por ejemplo. Pues aunque sea razonable pensar (en vista de lo que hasta ahora hemos llegado a saber de la mente) que somos seres

intrínsecamente amorosos (como los mamíferos en general lo son), es evidente que llevamos en nosotros algo así como una personalidad parasítica que no lo es. Y para liberarnos de esta existencia parasita con la que llegamos a confundirnos, que odia y que quiere su bien por encima del bien de los demás hasta el punto de perder los vínculos solidarios con ellos, necesitamos ante todo comenzar por el conocimiento de los obstáculos interiores al despliegue de nuestro potencial amoroso.

Pero ¿dónde en la enseñanza primaria o secundaria encontramos el cultivo del auto-conocimiento? Pese a la gran estima que siempre le hemos tenido a Sócrates, que seguramente ha sido el máximo entre nuestros educadores, y pese a su insistencia en aquel «conócete a ti mismo» ordenado por el Oráculo de Delfos, nos hemos apasionado hasta tal punto por el conocimiento del mundo externo que el conocimiento de nosotros mismos nos ha llegado a parecer cuestionable además de molesto. Conocerse a sí mismo comienza por el contacto de primera mano con nuestras vivencias, y no sólo con nuestro pensamiento: sentir nuestro cuerpo, vivir nuestras emociones, saber lo que queremos momento a momento. Pero también se extiende el conocimiento de nosotros mismos hacia el pasado como una comprensión de nuestras vidas y de nuestras relaciones humanas; y es parte muy importante del conocimiento de nosotros mismos el llegar a entender nuestra personalidad; es decir, percatarnos de los patrones repetitivos y compulsivos en nuestra forma de relacionarnos con las distintas personas que nos rodean, haciendo que algunos seamos más temerosos, otros más excitables, otros más necesitados de caricias.

Si no se insiste en deshumanizar las escuelas convirtiéndolas en centros de distribución de información, éstas, por el hecho de constituir situaciones grupales, presentan una situación muy rica para que las personas, conociéndose mutuamente, vayan conociéndose a sí mismas a través del reflejo de las unas en las otras. Pero ¿qué poco se utiliza en

la vida escolar el comentario de lo que sucede en las relaciones entre los alumnos! Y aún cuando se llega a enseñar psicología teórica, qué poco ayuda ello a que los alumnos se conozcan a sí mismos. Pues el conocerse a sí mismo es un proceso que debe ser guiado por uno que ya ha emprendido el camino del auto-conocimiento, y que entiende la mente humana por experiencia propia lo suficiente como para señalarle a otros lo que hasta ahora han vivido de manera inconsciente o mecánica en su automatismo condicionado.

También la educación podría incluir en sus programas algo así como un exorcismo de las emociones negativas, y diré acerca de ello que no se trata solamente de entender el pasado, sino de tomar una actitud ante las maneras de ser que uno ha venido acarreado como residuo del propio pasado, que uno a través del progreso del auto-conocimiento llega a descubrir como disfuncionales u obsoletas. Digamos que un verdadero maestro que tenga a su cargo a un grupo de niños se percatará de que cada uno de ellos lleva en sí una peculiar personalidad problemática, y aunque tratándose de niños pequeños no es hora aún de hacerles sentir que deberían procurar ser de otra manera, ya que su manera de ser es el resultado de las circunstancias en que han vivido y de las personalidades de quienes los han criado (habiendo ellos sido, por así decirlo, arrinconados por la vida a ser lo que son) sí que convendrá que se les haga sentir que de manera semejante a cómo se dejan fuera de la clase las botas para la nieve o los chaquetones, que se cuelgan de una percha a la entrada, también en la intimidad de un grupo ya no es necesario llamar la atención llorando ni aislarse en un rincón, o competir por las calificaciones, por más que cada uno haya recurrido a tales estrategias en casa. Se les puede hacer sentir: «aquí estamos en casa, aquí nos comprendemos, aquí podemos comprendernos sin necesidad de gritos o aspavientos o inhibiciones». A esta altura de su maduración el conocimiento bastará, y el hacerle

sentir a los niños que sus personalidades son como ropas que no corresponden a su ser más íntimo seguramente les servirá más tarde en la vida para no extraviarse, no perderse a sí mismos creyéndose idénticos a sus disfraces; formas de ser que han adquirido a través de la adaptación al entorno.

Tratándose de adolescentes, sin embargo, convendría que su educación incluyese el proceso de recuperación de las emociones reprimidas; y específicamente, del dolor o de la rabia reprimidas durante la infancia. Porque si no se hace estallar la pústula psíquica de tales emociones a tiempo, resultarán mil complicaciones de ella para el resto de la vida. Una gran parte de la psicoterapia moderna consiste en la expresión emocional de lo reprimido, no como un fin en sí sino como un medio indispensable para el verdadero conocimiento del mundo emocional, que a su vez será necesario para una toma de posición frente a las estrategias obsoletas del pasado. Me parece que uno de los grandes aportes modernos de la psicoterapia ha sido el descubrir la importancia de sanar los vínculos amorosos con los padres, aún cuando los padres hayan muerto o no se tenga ya contacto con ellos. Pues ya hemos olvidado lo incompleto del pasado como se olvida una herida cicatrizada, y por más que se hable de un camino del amor, no hay tal camino del amor para uno que es incapaz de perdonar. Y ¿qué capacidad de perdón puede tener uno que no ha logrado perdonar a las personas más importantes de su vida, su madre y su padre?

Elementos de terapia familiar por lo tanto, tienen un gran potencial en la educación, y es lamentable que la compartimentalización que separa lo que se ha dictaminado que sea de la incumbencia de la salud de lo que deba ser territorio de la educación no haya permitido hasta ahora la utilización de tales recursos. Aún cuando es bien sabido que de año en año llegan a las escuelas personas cada vez más dañadas en su vida emocional y cada vez más necesitadas de cuidados, se recurre

a psicopedagogos para los casos más problemáticos sin llegar a dar el paso más importante, que sería el de imprimirle una calidad terapéutica a la educación misma, poniéndole fin a la separación artificial que se ha venido manteniendo entre educación intelectual y educación emocional.

El tema de la libertad me ha llevado a una consideración de la necesidad de recuperar la espontaneidad de la vida instintiva, para así terminar con el auto-rechazo generalizado que engendra la mente patriarcal, y también la necesidad de otra libertad: aquella de trascender la personalidad condicionada de la infancia, lo que requeriría tanto del auto-conocimiento como de la expresión catártica de las emociones negativas infantiles. Tales cosas podrían encontrar un lugar en la educación futura en lugar de esperarse a que se encargue de ello la psicoterapia del adulto. Sobre la necesidad de una educación para el amor, aparte de subrayar lo obvio de su necesidad, trágicamente descuidada por los programas convencionales (en vista de la flagrante falta de solidaridad que impera en el mundo individualista y competitivo en que vivimos), principalmente reiteraré que somos seres intrínsecamente amorosos, y que nos hemos vuelto destructivos a través de perturbaciones emocionales poco reconocidas por la cultura. Consecuentemente, para sanar necesitaremos de la recuperación de la salud instintiva, también con ayuda del autoconocimiento, indispensables para la superación del resentimiento vengativo que nos acompaña inconscientemente desde la infancia. Y será necesario, además, que la severidad exigente de la educación patriarcal le ceda el paso a una atmósfera de cuidado e interés en la felicidad de los niños.

Dicho esto, diré algo acerca de la necesidad de considerar la relevancia de dos aspectos de la mente absolutamente descuidados por la educación aunque indispensables a la formación de seres humanos realizados: la sabiduría y el desapego.

Conviene observar que el concepto de sabiduría prácticamente ha desaparecido en nuestra

cultura excepto en la forma implícita en que se hace presente cuando hablamos de «sabios». Pero probablemente no sabríamos explicar qué queremos decir al afirmarse que alguien es un sabio, más allá de reconocer que se trata de algo diferente del mero saber o de la inteligencia racional.

Para los sabios de otros tiempos, la sabiduría era lo contrario de la ignorancia, y la ignorancia, lejos de consistir en un «no saber cosas», era algo así como una ceguera, o como un no ver las cosas como son a pesar de percibir muchas de sus particularidades. Un ejemplo podría ser precisamente aquel de la disciplina científica de la economía, que ha tomado en cuenta ciertas partes de un proceso sin percibir el todo en que se integran; o incluso el conocimiento científico mismo, que no basta para abordar verdades tales como las de la estética, la ética o el sentido de la vida, que constituyen los temas de la literatura y la filosofía y de las preguntas que nos hacemos los humanos desde siempre.

No me explayaré sobre la necesidad de corregir el desequilibrio actual entre lo científico y lo humanista, pues otros han tratado suficientemente del tema²⁵, pero si quiero hacer presente la esperanza de los humanistas antiguos (desde Erasmo) de que el conocimiento de los clásicos pudiera acercar a la mente de los jóvenes algo de las percepciones de los sabios. Sólo que, como bien sabemos, el estudio de las clásicos degeneró en el estudio de sus lenguas, y en el almacenamiento de una cultura externa al mensaje íntimo de sus obras, por lo que ciertamente no ha bastado para que nos volviésemos sabios. Por lo que conviene que, antes de seguir adelante, nos interroguemos acerca de la naturaleza de la sabiduría.

¿En qué consiste eso que saben los sabios, y que no es un saber muchas cosas pero sí un ver lo que importa ver? Desde mi conocimiento de las tradiciones espirituales diría que la capacidad de ir al meollo de lo que se contempla, deriva de una

²⁵ Martha NUSSBAUM: *Not for profit*, sobre la importancia de la educación humanista para la democracia.

percepción fundamental que se asocia también a una actitud fundamental ante la vida: una percepción de algo así como «el sentido de la vida», sólo que no se trata de algo que pueda ser traducido en palabras o argumentos, por más que se traduzca espontáneamente en una percepción de lo que «no vale la pena». En otras palabras, un sabio es uno que mira las cosas un poco desde lejos, como un viejo que hubiera dejado atrás espontáneamente, a través de su nutrida experiencia, muchas cosas triviales que en otro tiempo le apasionaron.

Un sabio es uno que ha madurado y trascendido lo trivial en la medida en que ha alcanzado en su vida un nivel de densidad mayor de significado que el común de los mortales, y esto es algo a lo que ha llegado dejando ciertas cosas atrás, de manera semejante a como un niño deja atrás viejos juguetes. Podríamos decir que este dejar cosas atrás es algo como morir un poco, y lo podemos llamar renuncia; pero más exacto me parece hablar del desarrollo de un desapego que es parte de nuestra maduración interior y que nuestra cultura desconoce, por más que las tradiciones sapienciales desde el chamanismo al yoga y al budismo hayan tenido mucho que decir al respecto.

Lo más importante, me parece, y que conviene tener presente al respecto, es que el desarrollo del desapego no es otra cosa que el desarrollo de la imperturbabilidad o la neutralidad, y que éstas se cultivan desde tiempos inmemoriales a través del ejercicio del vaciamiento de la mente de pensamientos, emociones e impulsos. En otras palabras, a través de la práctica del «dejarse estar en paz», que solemos identificar como meditación.

4. La necesidad de una nueva formación para los futuros formadores

Obviamente, los actuales maestros de escuela no están preparados para impartir el tipo de educación humanizante que aquí propongo, y para que ésta se hiciese realidad tampoco bastaría una voluntad política o una reforma curricular. Una educación para la consciencia sólo podrá ser impartida por aquellos que hayan trabajado por el desarrollo de su propia conciencia. Pues sólo pueden ayudarnos a volvernos más libres quienes hayan alcanzado una mayor libertad, y sólo nos pueden enseñar a ser más bondadosos o más sabios quienes hayan llegado a cierta ejemplaridad en el amor o la sabiduría.

De ahí que, si llegase el mundo a decidir que una revolución intencional de la consciencia a través de una reforma masiva de la educación es una prioridad política para el cambio de rumbo de la historia, el punto de partida necesario habrá de ser la formación especial de un quórum de maestros, que los capacite en una serie de competencias existenciales hasta ahora descuidadas por los actuales programas de formación universitaria tradicional.

No me explayaré aquí sobre este importante tema de una educación sanadora de los maestros para cambiar la educación, pero por lo menos mencionaré que es posible condensar este programa vivencial de auto-conocimiento transformador en módulos breves, probadamente eficaces y relativamente fáciles de financiar, y lo afirmo después de haber explorado el tema en forma práctica durante más de cuatro decenios, que es el tiempo durante el cual se ha venido ofreciendo el «Programa SAT para la formación personal y profesional de agentes de cambio», a través del cual se me conoce en muchos países europeos y latinoamericanos (y en virtud del cual la Universidad de Udine me otorgó su prestigioso doctorado *honoris causa* en Educación). Confío en que quien quiera saber más

de éste podrá encontrar suficientes informaciones en mis libros (como *Sanar la civilización*) y en mi página web (claudionaranjo.net).

Epílogo

Comencé este ensayo celebrando la idea de una economía humanista que llegase a reemplazar la actual formulación aparentemente científica pero destructiva en vigencia, que en realidad no es sino política enmascarada (cuando a su vez la política en su conjunto más bien sirve, pese a los ideales de los jóvenes aspirantes, como justificación de cosas tales como la ambición, la explotación y la sed de poder o de ganancias). Debo de confesar, sin embargo, que después de darle forma a mi aporte a una comprensión económica emergente que incluyese los factores humanos más relevantes, dudo que necesitemos tal ciencia económica actualizada para mejorar nuestra economía—excepto tal vez en forma negativa: tal vez sólo nos baste una comprensión cabal de nuestra «economía patológica» depredadora, para que así nos decidamos a ponerle fin cuanto antes al avance mortífero de su efecto empobrecedor sobre las personas, el medio ambiente y la cultura; y necesitamos también una clara comprensión de la falacia de sus dogmas—que han pretendido tales cosas como el efecto salutífero de los mercados, la bondad de la globalización o la conveniencia del crecimiento ilimitado de la producción.

Por más que me parezca importante el diálogo acerca de cómo pudiera ser una economía sana, sabia y justa, tengo la impresión de que no sea tanto a una nueva ciencia que debemos aspirar como a buenos procedimientos, acuerdos o reglas; pues así como nuestra «ciencia económica» no ha surgido de una genuina búsqueda del saber, sino de la voluntad de esgrimir pseudo-certezas a la hora de manipular al público, tal vez una reformulación de la economía sirva principalmente

para contrarrestar los efectos de la que estamos criticando; pero no serán tanto nuevas certezas las que lograrán liberarnos de los viejos dogmas, sino que una simple combinación de sentido común, buena voluntad, la libertad de hacerlo y la disposición a emprender las reformas obvias (como la transformación de las empresas) y a poner en marcha un proceso evolutivo. Y así como no creo que necesitemos nuevas verdades acerca de la vida económica o la visión de una economía perfecta para desencadenar la transformación de nuestra vida económica, sí que necesitaremos de nuevas instituciones. Pues si los gobiernos han capitulado implícita o explícitamente al mundo empresarial y financiero, y si ni la producción ni el mundo financiero funcionan en un espíritu de solidaridad respecto a la comunidad, sino que, por lo contrario, pretenden tener a la comunidad a su servicio, se hace indispensable que la comunidad establezca organizaciones nuevas, comenzando con una organización alternativa de los negocios, y un banco mundial alternativo al que se creó (junto al FMI) en Breton Woods.

¿Quién puede impedirselo? Que habrá conflicto entre las instituciones nuevas y las viejas no sorprenderá a nadie, pero ¿significa ello necesariamente que el poder del sistema viejo triunfará?

El estado crítico de la economía y de las finanzas, junto a la deslegitimación de sus ideologías, le dan una ventaja a la comunidad en forma comparable a cómo en el mundo de la educación, la actual crisis generalizada (durante la cual los gobiernos prácticamente han dejado de apoyar a las escuelas, en tanto que las elites sólo atienden a las necesidades de la elites) prácticamente obliga a la comunidad a hacerse cargo de la educación de sus hijos.

A pesar de la extraña supervivencia del neoliberalismo, es difícil imaginar que perdure mucho más en el mundo una aberración que se ha vuelto tan transparente, y pienso que tienen razón quienes comparan nuestro momento histórico con el

de la caída del imperio romano, e incluso hablan de un colapso masivo de la civilización patriarcal. Sólo que, me parece, deberíamos ver la falencia de nuestras viejas instituciones como una gran oportunidad para poner otras mejores en su lugar.

El reciente libro *Occupy World Street* de Ross Jackson plantea justamente que nuestra urgencia sea la federación de la sociedad civil y sus muchísimas organizaciones no-gubernamentales, y espero que su estímulo a tal unificación resulte fructífera. Pues si en el día de mañana tenemos una OMC alternativa que sirva a la comunidad más que a la plutocracia, tendremos, espero, su apoyo para esa reforma global de la educación que la ponga el servicio del desarrollo humano, factor fundamental para nuestra transición a un mundo post-patriarcal.

Referencias bibliográficas

- ADORNO, T. W. (CON E. FRENKEL-BRUNSWIK, D. J. LEVINSON Y R. NEVITT SANFORD) (1950): *La personalidad autoritaria*. Nueva York, Harper, Nueva York.
- AGUILERA, F. (2009): «La economía como sistema abierto: de la disociación a la integración» (conferencia impartida en Carmona en el curso de Verano sobre Economía Ecológica, Universidad Pablo de Olavide).
- CANETTI, E. (1960): *Masa y poder* (ensayo antropológico).
- COASE, R. (1994): *La estructura institucional de la producción* (citado por F. AGUILERA).
- ALIGUIERI, D.: *Divina Comedia*. «Infierno» XIV, 104.
- DEMEO, J. (1998 [2006]): *Sahasia: The 4000 BCE Origins of Chile Abuse, Sex-Repression, Warfare and Social Violence in the Deserts of the Old World*. Natural Energy Works, Ashland, Oregón.
- ELLSBERG, D. (2002): *Secrets: A Memoir of Vietnam and the Pentagon Papers*. Nueva York, Viking Press.
- FARMER, P. (2005): *La nueva guerra contra los pobres*.
- FELIPE, L. (1920): «Romero Solo», incluido en los «Poemas Mayores» de su libro *Versos y oraciones de caminante* escrito en 1917 y publicado en Madrid.
- FROMM, E. (1955): *La sociedad sana (The Sane Society)*.
- GALEANO, E. (2008): *El mundo al revés. Patas arriba, la escuela del mundo al revés*. Catálogos Editora.
- GURDJIEFF, G. I.: *Del Todo y de Todas las cosas*.
- JAEGER, W.: *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. Paidós.
- JACKSON, R. (2012): *Occupy World Street. A Global Roadmap for Radical Economic and Political Reform*. Chelsea Green Publ. Vermont.
- KLEIN, N. (2008): *The Shock Doctrine*. Henry Holt and Company, Inc., Metropolitan Books.
- KUROSAWA, A. (1952): *Ikiru* ('Vivir').
- LAKOFF, G. (2001): *Moral Politics: How Liberals and Conservatives Think*. University of Chicago Press.
- LE BON (2000): *Psicología de las masas*. Madrid, Morata.
- LENER, G. (1986): *The Creation of Patriarchy*.
- MANDER, J. (2012): *The Capitalism Papers. Fatal Flaws of an Obsolete System*. Counterpoint, Berkeley.
- MACLEAN, P. D. (1990): *The Triune Brain in Evolution*. Plenum Press.
- NAPOLEONI, L. (2008): *Economía canalla. La nueva realidad del capitalismo*. Paidós.
- NARANJO, C. (2009): *Sanar la civilización*. Vitoria, Ediciones La Llave.
- NARANJO, C. (2011): *El eneagrama de la sociedad*. Vitoria, Ediciones La Llave.

- NARANJO, C. (2000): *Cambiar la educación para cambiar el mundo*. Vitoria, Ediciones La Llave.
- NARANJO, C. (2010): *La mente patriarcal*. Barcelona, RBA Libros.
- NUSSBAUM, M. (2010): *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Buenos Aires / Madrid, Katz Editores.
- SEN, A. (1987): *On Ethics and Economics* Oxford. Hay traducción española (2009): *Sobre ética y economía*. Alianza Editorial.
- STIGLITZ, J. (2012): *The Price of Inequality: How Today's Divided Society Endangers our Future*. Norton.



MEDITERRÁNEO
ECONÓMICO

23

- I. Economía, sentimientos morales y el ser humano no enajenado
- II. El ser humano: de hipotético agente racional a ser emocional que razona
- III. El aprendizaje de ser persona



POLÍTICA LITERAL Y POLÍTICA LITERARIA SOBRE FICCIONES POLÍTICAS Y 15-M

Amador Fernández-Savater
Filósofo y escritor

Resumen

Las palabras son fuerzas materiales. Nos hacen y deshacen. Indignados, 99 %, la gente de Tahrir... han sido ingredientes constitutivos de las plazas, absolutamente determinantes para abrirlas como lugares comunes, desplazando las identidades que nos separan cotidianamente. Para abrir espacios de todos y de nadie necesitamos dejar de ser lo que la realidad nos obliga a ser: la fuerza del anonimato. Pero paradójicamente el anonimato no consiste en el rechazo de los nombres, sino más bien en asumir un nombre compartido. Un nombre de cualquiera contra los nombres separadores.

Los que estamos aquí, en Tahrir, Sol, Syntagma o Zuccotti, ¿quiénes somos, cómo nos llamamos? Indignados, 99 %, la gente de Tahrir... Son algunos nombres de los diferentes *nosotros* que han hecho su aparición en las plazas. Esos nombres, ¿tienen alguna importancia? Toda una inercia nos lleva a pensar que no, que «sólo son palabras». Una especie de sustancia diferente a la realidad, una sustancia sin sustancia. Además son palabras extrañas, casi vacías de significado, sin límites o fronteras precisas, ni referentes muy claros, que cualquiera puede atribuirse... En definitiva, sospechosas. Sospechosas para todas las policías interesadas en saber «quién hay detrás» de cada movimiento. Sospechosas (por «metafísicas» y «poéticas») para todas las tradiciones políticas y sociológicas *serias*. Sospechosas para el mismo sentido común: «¿cómo van a ser el 99 %? Eso es imposible».

Y sin embargo, aunque estos nombres -flotantes, sin referentes claros, imprecisos, imposi-

Abstract

Words are tangible forces. They make and unmake us. Indignant, the 99%, the people of Tahrir, have been constituent ingredients of the public squares, absolutely determined to open them as common spaces and displacing the identities that separate us every day. To open spaces for everyone and nobody, we need to stop being what reality forces us to be: the power of anonymity. But paradoxically, anonymity does not consist of rejecting names, but rather of assuming a shared name. Any old name against separating names.

bles- no se inscriben en ninguna tradición política explícita, tienen una larga historia. Hay quien los asocia a la posmodernidad y sus juegos de lenguaje, pero memorias con más alcance remontan su aparición muchos siglos atrás. Señalan de hecho que son consustanciales a la misma política de emancipación. Es decir, que son tan viejos como la acción política, pero a la vez siempre jóvenes en su aparecer. Cada vez que hay prácticas de emancipación, es decir desacuerdo e interrogación radical sobre los modos de vivir juntos, surge uno de esos nombres. Levantando siempre las mismas sospechas de todas las policías, los pensadores serios y el sentido común.

Las palabras son fuerzas materiales. Nos hacen y deshacen. Indignados, 99 %, la gente de Tahrir... han sido ingredientes constitutivos de las plazas, absolutamente determinantes para abrirlas como lugares comunes, desplazando las identidades que nos separan cotidianamente. Para abrir

espacios de todos y de nadie necesitamos dejar de ser lo que la realidad nos obliga a ser: la fuerza del anonimato. Pero paradójicamente el anonimato no consiste en el rechazo de los nombres, sino más bien en asumir un nombre compartido. Un nombre de cualquiera contra los nombres separadores.

La obra de Jacques Rancière es una invitación muy bella y apremiante a tomarnos en serio las palabras, la efectividad de los actos de palabra, nuestra propia naturaleza como animales poéticos. Para él, acción política y literatura coinciden en un punto: ambas pasan por el poder las ficciones, las metáforas y las historias. La política de emancipación es una política literaria o política-ficción que inventa un nombre o personaje colectivo que no aparece en las cuentas del poder y las desafía (a partir de una situación, agravio o injusticia concreta). Ese nombre no es de nadie en particular, sino que en él caben todos los que no cuentan, no son escuchados, no tienen voz, no deciden y están excluidos del mundo común.

A continuación voy a mezclar mis palabras con las de Rancière para exponer su *teoría de la ficción política* y luego pensar las potencias y los problemas de algunos «nombres de cualquiera» que han emergido con el movimiento 15-M.

La ficción política: tres operaciones

Según Rancière, una ficción política hace tres operaciones simultáneas: crea un nombre o personaje colectivo, produce nueva realidad e interrumpe la que hay.

El nombre o personaje colectivo no expresa ni refleja un sujeto previo, sino que es la creación de un espacio de subjetivación —esto es, de transformación de los lenguajes, las percepciones y los comportamientos— que simplemente no existía antes. Es decir, ese personaje colectivo no estaba ya contado entre las partes de la sociedad como grupo real, colección de individuos con tales o cua-

les características, cuerpo objetivable, ni siquiera latente. Existe cuando se manifiesta y se declara a sí mismo como existente, autodenominándose. Por esa razón nunca aparece como una realidad clara y distinta (una cosa, un sujeto o una sustancia), sino más bien como un *fantasma*: borroso e intermitente, inasignable e incorpóreo, precario y móvil, perturbador e ilegítimo.

Ese nombre o personaje colectivo interrumpe la realidad en tanto que mapa de lo que se puede ver, sentir, hacer y pensar. El marco que determina lo posible y lo imposible, lo visible y lo invisible, el sentido y el ruido, lo real y lo irreal, lo legítimo y lo ilegítimo, lo tolerable y lo intolerable. Interrumpe asimismo la realidad entendida como orden de las clasificaciones, las designaciones y las identidades que hacen a las cosas a ser lo que son. La distribución jerárquica de lugares, poderes y funciones: división del todo social en categorías, grupos y subgrupos; asignación de cada cual a una casilla, con un papel y unas capacidades determinadas, según tales o cuales predicados o propiedades (títulos, origen, estatus, rango o riqueza), etc.

Esta realidad (como distribución jerárquica de los lugares) no es menos «ficticia» que la ficción, pero no se reconoce a sí misma como tal. Se hace pasar por lo único que hay y puede haber. Busca siempre fundamentarse y justificarse en un supuesto ser-así de las cosas. Odia los puntos vacíos o polémicos, los *restos* que no encajan en su distribución de las partes (los elementos flotantes o inasignables).

El personaje colectivo de la ficción política produce nueva realidad porque redefine el mapa de lo posible: no sólo modifica lo que se puede ver, hacer, sentir y pensar acerca de la realidad, sino también *quién* puede hacerlo. Impugna la distribución jerárquica de lugares y funciones en nombre de las capacidades de cualquiera y la igualdad de las inteligencias. Muestra paisajes inéditos: hace ver cosas que no se veían, pone en relación lo que estaba disperso, hace surgir otras voces y otros

temas, otros lenguajes y otros enunciados, otras escalas y otros razonamientos, otras legitimidades y otros hechos. Y ofrece ese paisaje inédito a todos, a cualquiera. Como un don, un regalo, una nueva posibilidad de existencia.

La ficción política interrumpe y crea, crea e interrumpe. Simultáneamente. Es un poder de desclasificación y un poder de creación. Hace lo común deshaciéndolo, deshace lo común y lo rehace.

Encontramos aquí y allá, dispersos en los libros de Rancière, algunos ejemplos históricos que clarifican mucho la noción de ficción política. Vamos a repasar brevemente cuatro: el hombre-ciudadano de la Revolución Francesa, el proletariado, el eslogan «todos somos judíos alemanes» de Mayo del 68 y la consigna «nosotros somos el pueblo» coreada en las manifestaciones de 1989 en Alemania del Este.

Hombre-ciudadano

Seguramente fue el conde Joseph de Maistre, uno de los enemigos más brillantes de la Revolución Francesa, defensor ultramontano del absolutismo monárquico y el Antiguo Régimen, quien captó mejor la naturaleza *ficticia* de la subversión ilustrada, al declarar: «en el curso de mi vida he visto franceses, italianos, rusos; y hasta sé, gracias a Montesquieu, que uno puede ser un persa. Pero con el hombre nunca me he encontrado; si existe, es en mi total ignorancia».

Según De Maistre, el hombre-ciudadano –presupuesto y protagonista de la Revolución Francesa– es una nada, una ilusión, un imposible, una abstracción, una quimera, una fábula, una mentira. No se puede ver con los ojos ni tocar con las manos. Para el conde, existen franceses, italianos y rusos, distribuidos a su vez en lugares y funciones según su posición de nacimiento en el Antiguo Régimen (realeza, nobleza, campesinado), todo ello conforme a leyes naturales «de las

cuales no se puede decir otra cosa sino que existen porque existen». Cada cual debe ocupar su lugar y conformarse a él. Ver, sentir, hacer y pensar lo que el lugar autoriza. Reproducir la identidad.

Si De Maistre no ve *nada* es porque la ficción revolucionaria inventa un espacio que no existía antes, interrumpiendo el orden de las clasificaciones que define la realidad, cuestionando la necesidad de lo necesario y suspendiendo la orden dada a las subjetividades de ser lo que son. El nuevo espacio mental redefine lo posible y lo imposible, lo visible y lo invisible, lo tolerable y lo intolerable. Desencaja a los seres y a las cosas de la naturalidad de los lugares propios (origen o condición). Uno ya no es quien es según el lugar y la posición social de nacimiento, sino en tanto que está dotado de razón. En igualdad con el resto de seres humanos. La ficción dibuja y construye así un nuevo «nosotros», un espacio de subjetivación donde cualquiera puede contarse.

Los revolucionarios franceses deciden «hacer como si» ya no fuesen súbditos del Antiguo Régimen, lo que la realidad les obliga a ser, sino ciudadanos capaces de pensar, decidir, redactar una Constitución y gobernarse. Se redefinen a sí mismos según otra figura de referencia. La capacidad igual de todos para pensar se convierte en la base de una nueva dignidad. «Individuos abstractos», protesta De Maistre: los hombres-ciudadanos no se ajustan ni dependen de los criterios de competencia, fortuna o respetabilidad que confieren el derecho a decidir en el Antiguo Régimen. Hombres «sin atributos», es decir, sin las propiedades, los títulos, los honores o las riquezas necesarias para gobernar. Hombres «sin raíces» que ya no están «plantados en el suelo» del origen o la posición social, sino que han sido arrancados a él por la ficción igualitaria.

«Es una locura encargar una sociedad a una asamblea que delibera, porque ninguna Constitución puede ser resultado de una deliberación». Las Constituciones según De Maistre sólo pueden

recoger y transcribir lo que hay, esas leyes «de las cuales no se puede decir otra cosa sino que existen porque existen». La nueva Constitución revolucionaria será estéril, augura el conde, porque es artificial y *contra natura*. Asociar derechos a un fantasma, basar toda una sociedad en una *nada*, está destinado al peor de los fracasos. Es una rebelión imposible contra lo dado: la revolución como «acto satánico». Pero la historia de los últimos dos siglos muestra bien claro que las ficciones políticas producen realidad y generan efectos que transforman el mundo de abajo a arriba, trastornando todos los ordenamientos supuestamente naturales y eternos. Las fábulas son cosas serias.

Proletariado

Ranciére cuenta dos historias para resumir en qué consiste para él la ficción política proletaria. La primera es la reunión en 1792 de nueve trabajadores en una taberna de Londres con una idea común: toda persona adulta en posesión de razón tiene la capacidad (y debe por tanto tener el derecho) de elegir a los miembros del Parlamento. Para luchar por ello, esos nueve trabajadores constituyen una «sociedad de correspondencia» cuya primera regla reza así: «que el número de nuestros miembros sea ilimitado». E. P. Thompson, el célebre historiador del movimiento obrero, considera esa misma escena como el acontecimiento inaugural de la formación de la clase obrera inglesa.

La segunda historia cuenta que, siendo juzgado en 1832 por sedición, el juez pregunta al célebre revolucionario francés Auguste Blanqui por su profesión. «Proletario», contesta Blanqui. El juez objeta: «Pero eso no es una profesión». Y Blanqui, que tampoco era lo que se entiende por un trabajador proletario, replica fulgurante: «Es la profesión de treinta millones de franceses que viven de su trabajo y están sin embargo privados de derechos políticos».

Ranciére, él mismo historiador del movimiento obrero, explica que ‘proletario’ es un término que viene de la Antigua Roma donde servía para designar a la multitud de los que se dedicaban a la pura y simple reproducción. Arrancada a su contexto, esa palabra antigua viaja en el tiempo para nombrar, no una forma de «cultura» o de *ethos* colectivo que de pronto cobra voz, sino un espacio de subjetivación donde cualquiera (Blanqui incluido) puede ingresar. No un grupo social determinado, un sector específico o una parte del todo, sino más bien «la parte de los sin parte» que perturba el mapa de lo posible. Un espacio que no preexiste, sino que se crea y manifiesta en el conflicto y la interrupción de la realidad. No una sustancia: un acontecimiento.

Proletario es el nombre de la emancipación posible de la humanidad entera. «Una clase que ya no es una clase», dice Marx, «sino la disolución de todas las clases». «No una clase social particular», explica Mao, «sino simplemente los amigos de la Revolución». Un nombre vacío que representa la igualdad de cualquiera con cualquiera. Una nada en la que caben todos.

La ficción política proletaria interrumpe la desigualdad jerárquica inscrita en el reparto capitalista de lo sensible, resumida perfectamente en esta frase de Taylor, el inventor de la cadena de montaje: «los trabajadores son una mezcla de orangután y robot». Es decir, los que trabajan con sus manos no pueden pensar, los productores son autómatas y animales que necesitan a la clase dominante para organizarse y hacer su trabajo. Los proletarios del siglo XIX deciden «hacer como si» no fuesen la mezcla de orangután y robot que la realidad les obligaba a ser, sino personas iguales a las demás en inteligencia y facultades, capaces de leer, pensar, escribir y autoorganizar su trabajo.

Así, la ficción proletaria desplaza los cuerpos fuera de los lugares asignados, capacitando para hacer lo que era imposible y al mismo tiempo estaba prohibido. Cambia el destino de los lugares

dados: por ejemplo resignifica las fábricas como espacios de organización, debate y acción política, no sólo de trabajo sometido, mudo y alienante. Hace ver lo que se quería ocultar y hace escuchar como razones lo que sólo se percibía como sufrimiento físico. Y altera y modifica para siempre el mapa de la realidad: el trabajo no será más un tema privado entre el patrón y el trabajador, sino un asunto público y colectivo donde se juega la definición que una sociedad se hace de la justicia.

«Todos somos judíos alemanes»

Mediados de mayo del 68. El gobierno francés impide regresar a París desde Alemania a uno de los líderes del movimiento, Daniel Cohn-Bendit, nacido en Francia pero con pasaporte alemán y de padres judíos. Los políticos y la prensa conservadora se ceban con él: es un elemento peligroso y, para más inri, «un judío alemán». Enseguida se organizan manifestaciones de solidaridad donde se corea el siguiente eslogan: «todos somos judíos alemanes». Se trata de lo que Rancière denomina un «enunciado imposible» o una «identificación imposible». Está claro que los que lo gritan en las calles no son judíos alemanes, sino que asumen el estereotipo estigmatizante del enemigo resignificándolo como nombre colectivo, sin ninguna confusión posible con un grupo sociológico o una identidad real. ¿Qué realidad interrumpe ese enunciado imposible? Identificándonos con lo que el poder excluye, nos des-identificamos del poder. Identificándonos con quien no debemos, nos des-identificamos de quien somos. En este caso, «un buen francés». Y nos re-identificamos con nuevos posibles en otro espacio de subjetivación donde cualquiera puede contarse sin tener que pedir permiso a nadie ni pasar ningún filtro de identidad.

«Nosotros somos el pueblo»

Es el grito-consigna de la revuelta de los alemanes del Este contra la dictadura soviética en 1989. Se empieza a corear en las «manifestaciones de los lunes» en Leipzig y pronto se extiende por toda Alemania del Este. ¿Qué se afirma al gritarlo? Al menos dos cosas. Por un lado, «no somos lo que el Estado soviético dice que somos (agentes de la CIA o *hooligans*), sino gente cualquiera, tú mismo si lo deseas». Por otro, «el pueblo no es lo que decís que es, ese objeto pasivo y mudo que el Estado representaría, sino algo distinto». Desde la cúpula del Estado se contesta: «Miraos, no sois el pueblo, sólo sois una minoría (sospechosa). ¿Cómo unos cuantos miles de personas en la calle se pueden arrogar el derecho de representar a los millones que no lo hacen?». La operación que hace ese nombre colectivo (el más clásico entre los clásicos: el pueblo) es abrir una distancia con respecto a la representación misma y sus «nombres separadores» (con los que se clasifica, estigmatiza y criminaliza). Y en esa distancia acoge otras posibilidades, otras legitimidades, otras voces y otras razones. Crea el espacio para un pueblo *fantástico*, que no aparece en ningún censo ni estadística, pero que al mismo tiempo tira abajo los muros y transforma la realidad.

Desdoblamiento

Según Rancière, el efecto de la política-ficción (o de la ficción política) es el desdoblamiento: uno se divide en dos. Mediante la ficción nos des-incorporamos (abandonamos un cuerpo) y nos re-incorporamos (a un campo nuevo de posibilidades). Hacemos «como si» fuésemos algo distinto de lo que somos y de ese modo generamos efectos de realidad. La ficción es una fuerza material desde el momento en que creemos en ella y nos organizamos en consecuencia.

Cada cuerpo que se convierte en actor de uno de estos personajes colectivos experimenta interiormente ese desdoblamiento. El conflicto atraviesa y divide a cada cual. Vivimos dos vidas a un tiempo. Uno es italiano, inglés o ruso, pero también un ser humano capaz de pensar y redactar una Constitución. Un cuerpo sometido a un trabajo alienante y mudo, pero también un proletario capaz de leer y escribir. Un francés, pero también un «judío alemán» solidario con los que no caben en Francia. Seres dobles, que ya no están sólo «a lo suyo», es decir lo que les toca hacer y pensar según su lugar, sino abiertos a paisajes inéditos, conexiones improbables, otras capacidades. Seres anfibios, dice Rancière, que viven «entre» distintas identidades, emborronando las fronteras entre clases y saberes.

A través de la ficción nos sustraemos de la comunidad como lugar obligatorio de pertenencia y nos inscribimos en comunidades azarosas o aleatorias, porque no se dan entre quienes comparten tales propiedades o cuales predicados, sino entre las singularidades cualquiera, imposibles de anticipar, que se sienten interpeladas. Comunidades *sensibles*, no definidas por una identidad común sino por una sensibilidad compartida. Comunidades fuera de lugar y, precisamente por ello, capaces de incorporarse *en cualquier lugar*. No tanto un sujeto político sólido y con sede permanente, como *spectros* que tienen sus momentos y lugares de aparición.

La ficción es la potencia de humanización por excelencia: si los seres humanos no somos simplemente un «producto necesario» de las determinaciones biológicas y sociales, sino que tenemos la capacidad de hacernos un cuerpo nuevo, la ficción actualiza y verifica esa potencia, interrumpiendo los automatismos, haciéndonos insumisos a nuestro destino escrito en los genes, los apellidos, el lugar de nacimiento o la condición social.

Política literal y política literaria

«Todo eso es imposible». Siempre hay una voz que lo declara. Los revolucionarios franceses dicen «somos hombres» y De Maistre responde: «no existe tal cosa, es una locura». Blanqui proclama «mi profesión es proletario» y el juez objeta: «eso no es una profesión». Los alemanes corean «nosotros somos el pueblo» y el Estado soviético replica: «nada de eso, sólo sois una minoría, ¿es que no lo veis?» Pero una y otra vez no se ve, se ve otra cosa, se ve doble.

Ese desacuerdo no sólo se da entre revolucionarios y contrarrevolucionarios, como podía pensarse de los ejemplos previos, sino en el interior mismo del pensamiento crítico y las prácticas de emancipación. Porque también la emancipación se ha pensado y se piensa como afirmación de una identidad (de clase, nacional, cultural, étnica, sexual). Es lo que podríamos llamar «política literal». La política literal dice: «somos lo que somos, tomemos conciencia, reivindicemos lo nuestro, lo propio». Política pedagógica, que opone un saber que (nos) falta a la ignorancia organizada de lo que somos. Política de la libre expresión, que opone el desarrollo de una identidad a la represión que la inhibe.

Pero la emancipación puede pensarse de otra manera: *somos y no somos lo que somos*. La política literaria no «expresa» una situación, una cultura o un modo de vida, sino que disocia las apariencias de la realidad, lo que somos y lo que podemos. A través de las ficciones nos volvemos capaces de acciones prohibidas o imposibles para nuestra identidad, origen o condición. No reivindicamos un trozo más grande del pastel (el que nos toca según tal o cual identidad), sino que planteamos algunas preguntas que cuestionan la naturaleza misma del pastel. No afirmamos lo propio, sino más bien lo impropio: compartido y transversal, de todos y de nadie. La política-ficción es este

desdoblamiento que pone un mundo en otro, esta «guerra de los mundos» que recrea incesantemente un mismo y único mundo, un mundo común.

Así puede entenderse la polémica de Rancière contra el marxismo de Althusser o la sociología crítica de Bourdieu: la política para Rancière no pasa por adquirir un saber que nos falta y la ciencia posee, ni tampoco por encontrar una conciencia propia, correcta y adecuada a la propia identidad, sino por desidentificarse de una cultura y una identidad dadas mediante un proceso de subjetivación. Las palabras y las apariencias no son aquí «reflejo» o «máscara» de la realidad (según las usemos bien o mal), sino una fuerza material que puede llevarnos más allá de las determinaciones que nos constituyen, más allá de nuestro destino. El saber que emancipa no es tanto el que describe adecuadamente la realidad, como el que redefine la experiencia común. Y los nombres políticos no son la expresión del interés de un grupo social concreto, sino el nombre de un cuestionamiento del reparto social de los papeles que nos interpela a todos.

Ficciones 15-M

Lo que quisiera a partir de aquí es repasar algunos enunciados que emergen con el movimiento 15-M como ficciones inclusivas y políticas. Me doy cuenta de que el orden del texto sugiere que lo que viene a continuación es una especie de «aplicación» de la teoría de Rancière a algunos casos concretos. Pero casi podría decir lo contrario: son estos ejemplos vividos en primera persona los que me han permitido entender interiormente las reflexiones del filósofo. En realidad se trata de un encuentro, como siempre que acontece el pensamiento, entre lo que leemos, lo que vivimos y lo que inventamos por nuestra cuenta, sin saber muy bien qué poliniza qué.

Desde el primer día, las plazas tomadas del 15-M se propusieron como espacios de apertura constante: no un gesto de separación o una trinchera, sino la invitación a cualquiera a encontrarse, pensar y organizarse juntos para hacernos preguntas y buscar respuestas (precisamente porque se admite que nadie las tiene). Invitar no es una operación sencilla: hay que confiar en el desconocido, saber acoger, tener algo que ofrecer, estar dispuesto a dejarse alterar por lo que el otro tiene que traer, permitir al otro reapropiarse el espacio y reconfigurarlo a su gusto, etc. En esa preocupación por el otro que no está ya aquí, *entre nosotros*, residía una parte importante de la tensión creativa de las acampadas. La consigna de «respeto» que circulaba con tanta fuerza nombraba la exigencia y el desafío de elaborar una convivencia entre diferentes y desconocidos, poniendo siempre en primer plano lo que une y no lo que separa (siglas, violencia, lenguajes y comportamientos excluyentes). Lo más difícil hoy en día cuando el otro se nos aparece repetidamente como un obstáculo o una amenaza.

Para invitar al otro a pensar y desafiar juntos al poder necesitamos dejar de ser quienes somos, porque «en tanto que» lo que la realidad nos obliga a ser sólo puede haber choque, relación instrumental o desigualdad, pero no encuentro o composición horizontal. Las ficciones políticas crean terreno común, nos permiten dejar de ser lo que somos y encontrarnos «en tanto que» otra cosa, un nosotros abierto e incluyente. Indignados, personas, 99 %, Sol o 15-M son los nombres o personajes colectivos a través de los cuales se ha desarreglado el orden de las clasificaciones que organiza el escenario político local como un tablero de ajedrez (PSOE/PP, izquierda/derecha, las dos Españas), para poder así autoconvocarnos en tanto que 99 % de personas afectadas directa o indirectamente por la estafa política y económica de la crisis.

Indignados

Al principio funcionó más como una etiqueta mediática que como un nombre propio. No recuerdo que circulara o prendiese demasiado en las plazas. Pero eso cambió más tarde, cuando la gente identificada con el 15-M se reapropió del término (otro episodio más del toma y daca constante de resignificaciones de imágenes y palabras entre el poder y la gente cualquiera).

¿Qué realidad interrumpe esta ficción? Indignados no se define con respecto al trabajo: los indignados no son los trabajadores, ni siquiera los precarios o los parados. Tampoco se define con respecto a un marco nacional: los indignados no son «los ciudadanos» ni siquiera «el pueblo». La desidentificación opera aquí con respecto a las formas de representación tradicional: sindicatos, para los trabajadores; partidos políticos, para el pueblo y los ciudadanos.

Indignados dispone un nosotros muy abierto, definido por una acción y una actitud. Cualquiera puede sentirse indignado, cualquiera puede percibir como intolerable el estado de cosas, cualquiera puede rechazar ser una mercancía en manos de políticos y banqueros. La indignación no remite a una identidad sociológica o ideológica («estos» o «aquellos»), sino a una decisión subjetiva, potencialmente accesible a cualquiera.

Se critica el nombre de indignados porque evoca una protesta sin pensamiento ni construcción, cuando el movimiento 15-M no se agota en el rechazo o el grito (como han interpretado, desde muy lejos, algunos ilustres intelectuales y opinadores). Unos pocos días después de tomar la plaza, nadie podía decir que estábamos allí gritando nuestra indignación contra nadie, sino por la belleza y la potencia de estar juntos, desplegando un formidable pensamiento práctico y situado, reinventando las formas de hacernos cargo en común de lo común. La pregunta que

se plantea entonces es: ¿están las palabras cargadas irremediabilmente de sus significados previos o las podemos hacer decir otras cosas, asociándolas a otras prácticas y otros contextos, incluso desplegando en ellas otros significados (la dignidad que encierra la palabra indignados por ejemplo)?

Personas

Al comienzo de la acampada, se dio un debate en varios grupos y comisiones sobre si debíamos denominarnos personas o ciudadanos. Mucha gente consideraba la palabra «personas» más adecuada y eficaz en la situación abierta. De hecho, el primer texto que se lanzó desde la plaza de Sol decía: «los que estamos aquí no somos colectivos ni organizaciones, sino personas que han venido libremente...».

Como dicen los amigos de Onda Precaria, la palabra personas «dejaba atrás las siglas, las ideologías, pero también las identidades prefijadas (obrerros, ciudadanos...) y permitía interpelar a muchos. Permitía volver a mirarse a los ojos y confiar en el otro, porque allí estaba en Sol, codo a codo conmigo y con el de más allá, contra políticos y banqueros, para que las personas no fueran tratadas como mercancías. Al llamarnos personas, hacíamos tabla rasa y nos identificábamos como iguales: era como decir 'no me importa de dónde vengas, no te pediré ninguna credencial, sé que eres como yo'».

Vacía de color y peso político, «personas» podía cargarse por ello mismo de una potencia inédita y circular como una palabra creíble. Indicaba el deseo de otro comienzo, de otro punto de partida por fuera de la política desprestigiada de los políticos.

«Personas» recoge al mismo tiempo la confianza en lo personal, una de las pocas dimensiones de la vida contemporánea que aún merece nuestra estima. Es el atractivo de la intimidad, donde -a pesar de los mil cálculos y estrategias que la atraviesan- aún sentimos que el otro se nos muestra

sincera y espontáneamente, de forma sencilla y directa, sin temor al juicio ni agenda oculta. El mismo empuje de las redes sociales le debe algo a esto: la conexión se da uno a uno, persona a persona. En las redes sociales la intimidad sale además del ámbito afectivo inmediato y se hace pública, desdibujándose las fronteras público/privado, amigo/desconocido.

Estas formas de conexión uno a uno ya se habían activado políticamente en el pasado. Si por ejemplo confiamos en la convocatoria anónima que nos llamó a protestar frente a las sedes del PP dos días después del atentado terrorista del 11-M en 2004, fue precisamente porque no la firmaba ninguna organización política y nos llegaba reenviada por numerosos amigos. Como no nos movía una identidad o una ideología, sino una afectación sensible y en primera persona por lo que estaba ocurriendo, sólo una convocatoria al mismo tiempo anónima y personal podía galvanizar la protesta.

En el 15-M la «intimidad» no sólo se hace pública, sino que se encarna en calles y cuerpos. Durante las semanas de acampada, el grado de exposición personal en las intervenciones públicas era asombroso, se compartían las preocupaciones e inclinaciones más profundas como si hubiesen caído por un momento la vergüenza y el pudor que no dejan compartir normalmente lo más íntimo con desconocidos. En las asambleas se aplaudían mucho (en silencio, con las manos) las intervenciones más *personales*: por ejemplo las que balbuceaban y tanteaban para encontrar sus propias palabras. Las aspas de rechazo se levantaban enseguida contra los discursos más automáticos, más codificados, menos afectados por la situación.

Se ha pensado la acción política con el esquema de lo público y lo privado, pero hoy quizá podríamos repensarla según lo íntimo y lo común. Lo íntimo no es lo privado, todo lo contrario. Es a la vez lo más propio y lo más impropio -transversal, tuyo y mío, de todos y de nadie. Qué sorpresa es-

cuchar de pronto al otro decir exactamente lo que yo pienso en una asamblea, expresar en público lo que a mi me pasa. El filósofo Santiago López Petit habla a este respecto de la «interioridad común» como motor de las nuevas politizaciones anónimas. Lo que yo me digo a mi mismo en soledad -*mi verdad*- resuena y circula inesperadamente como una verdad colectiva y compartida con otros muchos (a quienes ni siquiera conozco). Como verdad común que funda un nuevo nosotros.

Por último, el uso de la palabra «personas» me recuerda a la historia de Ulises y el cíclope Polifemo. En determinado momento Polifemo le pregunta a Ulises su nombre y Ulises responde: «mi nombre es Nadie; Nadie me llaman mi madre, mi padre y mis compañeros todos». Esa astucia le permitirá escapar junto a sus compañeros después de herir a Polifemo en su único ojo: los demás cíclopes se burlan de su hermano cuando les pide ayuda porque ha sido atacado por «Nadie».

El poder es siempre una máquina de estereotipar: nombrar, encasillar, separar, estigmatizar, criminalizar. En el caso del 15-M, los estereotipos como «anti-sistema» o «perroflautas» han tratado de distinguir entre «la gente normal» y «los que protestan»: los sospechosos. Romper lo común. Pero el 15-M ha inventado mil formas de pinchar los estereotipos, desde el humor que ridiculiza y vacía las imágenes del miedo hasta la invitación constante a cualquiera a acercarse a ver con sus propios ojos la realidad que se estaba construyendo en las plazas, reproponiéndose a sí mismo una y otra vez como espacio de cualquiera.

Cuando los cíclopes mediáticos y políticos preguntan al 15-M: «¿cuál es tu nombre?», responder «somos personas» ha sido otra manera de escapar. Personas es un nombre vacío en el que cabe cualquiera, una nada que nos incluye a todos. La palabra personas proviene curiosamente de «máscara»: la máscara que usaban antiguamente los actores de teatro para dar vida a sus personajes. Las ficciones políticas son nombres colectivos

y máscaras que nos permiten a la vez hacernos invisibles al poder y accesibles para los demás.

Somos el 99 %

En la acampada de Sol una pancarta dice: «somos todos». Un enunciado muy parecido se convierte luego en el lema central del movimiento estadounidense *Occupy*: «somos el 99 %». De rebote, en ese campo de resonancias que es el movimiento global de las plazas, el lema del 99 % se empieza a usar también en España. «Somos el 99 %» es sin duda uno de esos «enunciados imposibles» de que habla Rancière. Una afirmación paradójica e imposible («mentira» desde un punto de vista objetivo y literal) según la cual una minoría en la calle dice ser la mayoría, todos.

El enunciado recibe las mismas críticas que aquel «nosotros somos el pueblo» y por las mismas razones: «no sois el 99%, sino una minoría muy concreta (y sospechosa)». Para remachar el argumento se comparan siempre las cifras de asistentes a manifestaciones y las de votantes en las urnas electorales, como diciendo «esto es lo que sois de verdad, tantos, menos que los que aceptan la representación». Aquí de nuevo chocan las dos políticas: literal y literaria. La política literal piensa aquí la realidad según un esquema de todo y partes, de partes y partidos, de mayorías y minorías, de proporciones aritméticas y geométricas. Todo ello expresado perfectamente en los gráficos de los resultados electorales, una persona un voto, los distintos colores representando a las partes/partidos, etc.

Pero como explica Rancière, algo pasa precisamente cuando no salen las cuentas. La política literaria desdobra la realidad. Desarregla el esquema del todo y las partes añadiendo una parte suplementaria: la parte de los sin parte. No un espacio donde se habla *por* todos, sino donde se habla *para* todos. Que no interpela a estos o aquellos, sino

que parte de preguntas y problemas transversales que pueden afectar a gente muy distinta, como por ejemplo un desahucio -por citar uno de los puntos de politización del 15-M- puede afectar a una persona religiosa o a un laica, de derechas o de izquierdas, monárquica o republicana.

Aunque una lectura enfatiza la oposición que establece entre el 1 % que acapara la riqueza y la decisión política frente al 99 % de desposeídos, la fuerza del lema no me parece tanto cuantitativa o descriptiva, como literaria y performativa. Somos el 99 % significa «nuestro hacer y decir se dirige indistintamente a todos», implica voluntad de apertura, pregunta y preocupación por los que no están ya *entre nosotros*, problematización del confort autorreferente de las identidades, confianza en la inteligencia igual de los desconocidos, en la capacidad de cualquiera para hacerse cargo de los asuntos comunes. Y las palabras tiene efectos prácticos.

Durante los primeros días de la ocupación de la plaza de Zuccotti, *Occupy Wall Street* era un espacio habitado casi exclusivamente por activistas y militantes políticos. Fue en ese momento cuando el lema del 99 % se empezó a extender, empujado en un primer instante por algunas personas que deseaban abrir la situación. Mucha gente distinta se sintió interpelada por la consigna y se acercó a Zuccotti. Los lenguajes y comportamientos políticos más autorreferenciales y excluyentes tuvieron que modificarse para acoger a los desconocidos que llegaban. Y así la consigna del 99 % transformó *materialmente* la situación.

Sol

Cuando a principios de agosto de 2011 las autoridades decidieron dismantelar los restos del campamento de Sol y arrancaron la placa que el 15-M había colocado bajo la estatua del caballo de Carlos III (que decía «dormíamos, despertamos»), miles de personas se autoconvocaron

inmediatamente en manifestaciones de protesta que pusieron en jaque un despliegue policial inédito. Sol es un espacio muy importante para los madrileños vinculados al 15-M, en el que meses después del campamento se siguen realizando todo tipo de reuniones, asambleas y concentraciones. Pero al mismo tiempo Sol es también un espacio simbólico y metáfora de metáforas: por ejemplo, kilómetro cero, el «nuevo comienzo» que para Hannah Arendt define lo propio de la política; los lemas «ensólate», «ensolación» y sus mil variantes, que remiten al espíritu, la energía y la emoción que se vivía en el campamento, relacionada con el pasaje de la impotencia a la potencia, de la competencia a la cooperación, del cinismo a la confianza; la imagen del «despertar», no sólo como un despertar de las conciencias, sino también como despertar de la pesadilla del individualismo, de los cuerpos anestesiados y blindados a lo que tenemos en común, etc.

La ficción política de Sol evoca un posible *ya realizado*: el pequeño mundo y la pequeña ciudad que se construyeron en la plaza durante tres semanas, un «taller de democracia al aire libre» (como dijo alguien en una asamblea) donde experimentar modos de participación común en los asuntos comunes. Un espacio no sólo de protesta y denuncia, sino de organización de la vida colectiva: espacio habitable, participado y de cualquiera («cabemos todos, os necesitamos a todos» dice un vídeo sobre el campamento de Sol recogiendo un sentir muy común). Experiencia de protagonismo y poder hacer, de toma colectiva de la palabra, contra las jerarquías instituidas del saber y el monopolio privado de la decisión política. Experiencia de libertad, no tanto como posibilidad de escoger entre opciones dadas, sino de reinventar colectivamente las reglas de juego. Experiencia de hacer mucho con poco, de otra idea del lujo o la riqueza, ya no asociada al consumo o al dinero, sino a las relaciones y a otra experiencia del tiempo. Experiencia de lo común y redescubri-

miento del otro como cómplice frente al «sálvese quien pueda» imperante en la vida normal... Un posible ya realizado, pero que la ficción Sol no sólo mantiene en el recuerdo, sino que nos convoca a actualizar, retomar y desarrollar.

15-M

A última hora me doy cuenta de que podríamos pensar el mismo nombre 15-M como personaje colectivo.

La fecha no indica tanto una identidad, como más bien un corte, un umbral, un punto de no retorno que interrumpe el tiempo homogéneo de la repetición. Asumir una fecha como nombre de un movimiento implica el reconocimiento de que el «nosotros» que se abre es más del orden del acontecimiento que de la identidad. Es decir, como explica Santiago López Petit, que «no preexistía, no estaba latente, sino que ha surgido en el mismo momento que hemos tomado las plazas. Por esto es un nosotros abierto, abierto a todo el que quiere entrar y formar parte de él». 15-M es un nombre que acoge a todo aquel que se sienta interpelado y tocado por lo que arrancó ese día.

Al mismo tiempo hay quien señala que aceptar la fecha como un nombre colectivo implica el riesgo de quedar aferrados a una imagen detenida y cristalizada, anclados a un origen. Como si el acontecimiento fuera el que fue y no admitiera nuevas versiones ni actualizaciones. El movimiento quedaría de ese modo preso en un bucle identitario: sólo es 15-M si repite los haceres y decires que se reconocen como 15-M. Una forma de negarse a sí mismo como movimiento, como proceso, como experimento sin modelo (ni siquiera él mismo).

Un nosotros abierto. Las plazas no establecieron nunca una frontera clara entre dentro y fuera, sino que más bien alentaban una circulación permanente. Pero eso no significa que el 15-M sea un espacio neutral. Un espacio de cualquiera no

es un espacio plano. El 15-M hace y dice cosas. Se define por aquello que hace y dice. Una práctica, no una identidad. Pero su hacer y decir no tiene interlocutores predefinidos: «estos» o «aquellos» (la izquierda, los movimientos sociales, etc.), sino (potencialmente) cualquiera. La capacidad de mantener viva la interpelación a cualquiera es una prueba constante, material y concreta. Que pasa tanto por los lenguajes y las estéticas, como por los tiempos o las formas organizativas de la acción política.

Después de abandonar las plazas, el 15-M se convirtió en una especie de súper-héroe colectivo que aparecía inesperadamente allí donde se cometía una injusticia. Esa *leyenda* tenía que ver con la intervención de muchas personas que habían pasado por las plazas en el bloqueo de desahucios o redadas racistas de la policía en los barrios. ¿Eran intervenciones del 15-M? Imposible de decir. Lo que aparecía y desaparecía así era un *nuevo clima social* que aprovechaba, atravesaba y enriquecía muchas veces estructuras previas para actuar. ¿Qué significa que el 15-M sea un clima? Que no sólo es un movimiento o una estructura organizada compuesta de asambleas y comisiones, sino también otro *estado mental* y otra disposición colectiva hacia la realidad, marcada por la experiencia empoderadora de las plazas y diseminada por la sociedad entera.

El nombre 15-M se debate en esa tensión. Como clima, es un nombre de cualquiera. Difuso, reapropiable y abierto. Como organización, es un nombre que se refiere a una realidad delimitada: siglas que conviven o compiten con otras siglas, con un adentro y un afuera.

Ficción e identidad

«Nosotros no es un lugar al que se pertenece, sino un espacio al que se ingresa para construirlo», dice el filósofo Diego Tatián. Identidad política

e identidad sociológica no coinciden. Es más: la identidad política supone una determinada ruptura con la identidad sociológica. Dejar de ser lo que la realidad nos obliga a ser, abandonar los lugares a los que simplemente pertenecemos, desdoblarnos. La identidad política es más bien un espacio que se inventa. Entre cualquiera que comparta, no tales o cuales predicados, sino ciertas preguntas, principios o búsquedas. Más una sensibilidad que un mismo lugar en el casillero sociológico. La identidad política es una identidad no identitaria, sino abierta, inacabada, en construcción permanente. Lo que a lo largo de este texto hemos llamado una ficción. La acción política pasa por estas «fábulas», estas «palabras mal empleadas», estos «imposibles» que ponen tan nerviosas a las policías de la sociedad y el pensamiento.

Pero la ficción política vive siempre al borde de su desaparición: la cristalización identitaria. El fantasma queda entonces encerrado en un lugar, una estructura, un bando, un sujeto-autor. Se materializa pesadamente en un cuerpo representable. La parte de los sin parte se convierte en un segmento identificable de la sociedad que ya no interpela a cualquiera. Un lugar de borde duro y hostil con el afuera, homogéneo hacia dentro, que excluye las anomalías y desprecia la idea de una inteligencia igual de todos.

Así, el hombre-ciudadano considera que las mujeres, los negros o los proletarios no caben, porque no son tan hombres-ciudadanos como los demás. El proletariado localiza elementos sospechosos que conviene depurar para preservar la pureza: artesanos, pequeño-burgueses, lumpen. Se alzan voces desde el 99% que hablan de rebajar el «porcentaje» porque «se nos puede meter cualquiera» y es preferible que «sólo estemos los más militantes». En Sol se grita «esta es nuestra plaza» contra los peregrinos que circulan por ella cuando el Papa visita Madrid en verano de 2011, convirtiendo de nuevo el espacio de cualquiera en un espacio propio, en una propiedad con un propietario.

Identidad y ficción, sustancia y acontecimiento, política literal y política literaria. No hay fórmula para inclinar de un lado la balanza definitivamente. Sólo podemos construir y reconstruir, contra los lugares en los que nos clava el destino y las razones que los justifican, la confianza en las capacidades de cualquiera para darse un cuerpo nuevo. Una y otra vez, una y otra vez.

Referencias bibliográficas

- DE MAISTRE, J. (1990): *Consideraciones sobre Francia*. Tecnos.
- FERNÁNDEZ-SAVATER, A. «Una revolución de personas», «La República del 99%» y otros textos sobre el 15-M (disponibles en <http://blogs.publico.es/fueradelugar/tag/15-m>).
- LÓPEZ PETIT, S. «Desbordar las plazas. Una estrategia de objetivos» (disponible en <http://espai-en-blanc.blogspot.com.es/2011/06/desbordar-las-plazas-una-estrategia-de.html>).
- LARA, A. L. «Occupy Wall Street o la bendita metamorfosis» y otros textos sobre los movimientos de las plazas (disponibles en <http://blogs.publico.es/fueradelugar/category/angel-luis-lara>).
- NORDMANN, C. (2010): *Bourdieu/Rancière, la política entre sociología y filosofía*. Nueva Visión.
- ONDA PRECARIA, «Abecedario sonoro IV. “Somos personas que hemos venido libre y voluntariamente...”» (disponible en <http://ondaprecaria.com/2011/09/18/abecedario-sonoro-iv-somos-personas-que-hemos-venido-libre-y-voluntariamente/>).
- RANCIÈRE, J. (1975): *La lección de Althusser*. Galerna.
- RANCIÈRE, J. (1992): *Los nombres de la historia*. Nueva Visión.
- RANCIÈRE, J. (1996): *El desacuerdo*. Nueva Visión.
- RANCIÈRE, J. (2006): *Política, policía, democracia. Santiago de Chile*. Arces-Lom.
- RANCIÈRE, J. (2009): *Et tant pis pour les gens fatigués*. Editions Amsterdam.
- RANCIÈRE, J. (2009): *Revista de Espai en Blanc (5-6): La fuerza del anonimato*. Bellaterra.
- RANCIÈRE, J. (2011): *Momentos políticos*. Clave Intelectual.
- Y, sobre todo, las conversaciones con los amigos del 15-M, especialmente en este caso Patricia, Carolina, Álvaro, Luis, Guillermo, Juan y Luisa. ¡Mil gracias!*



ECONOMÍA Y PSICO(PATO)LOGÍA

Alberto Fernández Liria

Psiquiatra

Resumen

La atención a la salud en general y a la salud mental en particular en los países desarrollados se está transformando radicalmente, y generalmente para peor, en los últimos años. La mayor parte de las decisiones que han guiado esta transformación han emanado no de los departamentos de sanidad, sino de los de política económica.

Los «economistas» se han ocupado sin complejos en función de los conocimientos de la disciplina que les es propia, de la vida de los ciudadanos y de la actividad de profesionales de otras áreas de conocimiento. Sin embargo la actividad de los «economistas» y de los responsables de las políticas económicas ha sido rara vez objeto de la atención de otras disciplinas. Desde luego el que los «economistas» hablen de lo que no saben e impongan su criterio sobre ello no es un argumento para que los demás hagamos lo mismo. Aunque quizás sí para que nos preguntemos por qué nos parece natural que esto sea así.

Abstract

In developed countries, health care in general and mental health care in particular has been undergoing radical transformation in recent years, mostly for the worse. Most of the decisions that have guided this transformation have emanated not from health departments, but from those of economic policy.

«Economists» have shamelessly busied themselves based on knowledge of their discipline, of the life of the populace and of the activity of professionals of other areas of knowledge. Nevertheless, the activity of the «economists» and economics policymakers has rarely been subject to the attention of other disciplines. As such, the fact that the «economists» do not know what they are talking about and impose their criteria on it does not mean that the rest of us should do the same. However, maybe we should ask ourselves why it seems natural to us that it would be that way.

1. Hablar de la sociedad desde la clínica: historia de una impostura

Hubo un momento histórico en el que en ningún debate sobre cualquier tema que pudiera atañer al ser humano, podía faltar un profesional de la salud mental que lo abordara desde la «autoridad» que se suponía que le daba su práctica clínica.

Lo peor de esta costumbre no fue que, desde la palmaria ignorancia de estas materias, nuestro colectivo dijera muchas sandeces, sino que muchas de estas sandeces tuvieron el efecto secundario de convertir las «explicaciones» psicopatológicas en un sustituto del discurso moral y político que hubiera sido útil para articular un juicio sobre

comportamientos potencialmente dañinos para la comunidad. Y como consecuencia se produjo un desdibujamiento de la línea divisoria entre la lógica que nos permite dar cuenta de la maldad y la que nos permite hacer lo propio con la locura.

Se quiso explicar el comportamiento de Hitler, Stalin, Franco, Pol Pot o de asesinos o delincuentes comunes notorios como explicable en los mismos términos en que es explicable –por su enfermedad– el comportamiento de los enfermos mentales. Así los perpetradores devenían víctimas, sea de un trastorno, de una infancia desdichada, de una educación peculiar o de unas experiencias traumáticas, y no aparecían como acreedores de la respuesta colectiva de la comunidad a la que atacaban sino, en todo caso, de la atención por

especialistas en el tratamiento de los trastornos que padecían. Con un corolario también terrible: por la misma razón, si los perpetradores eran enfermos mentales, los enfermos mentales eran estigmatizados como potenciales perpetradores de crímenes horribles (cuando la realidad es que son, con mucha más frecuencia, víctimas que perpetradores de actos violentos) (Fernández Liria, 2008).

En cualquier caso, por fortuna, ese momento histórico pasó. Aunque si el colectivo hizo una profesión de modestia y retiró su atención de temas ajenos a la clínica, fue mayoritariamente para reivindicar a cambio el dominio exclusivo de una parcela de saber especializado desde la que mejor cumplir con el nuevo papel de propagandistas de los productos con que la industria farmacéutica consiguió llegar a disputarle a la de armamento el papel de punta de lanza de la expansión capitalista.

Desde esta plataforma la facción hegemónica del colectivo de los profesionales de la salud mental lleva años intentando sostener que una fracción creciente del sufrimiento existente puede ser atribuida a la presencia casi ubicua de los trastornos mentales y que la industria farmacéutica —o las ciencias del comportamiento— nos han proporcionado los medios para controlarlos y franquearnos el paso a una felicidad por la que no podemos luchar sin el concurso de los especialistas (López Arnal, 2008).

2. Por qué hablar hoy de economía desde la salud mental

La atención a la salud en general y a la salud mental en particular en los países desarrollados se está transformando radicalmente, y generalmente para peor, en los últimos años. La mayor parte de las decisiones que han guiado esta transformación han emanado no de los departamentos de sanidad, sino de los de política económica.

Los «economistas» —utilizaremos este término para referirnos a los generadores del discurso

económico que impregna nuestros medios de comunicación y guía la acción de nuestros Estados— se han ocupado sin complejos en función de los conocimientos de la disciplina que les es propia, de la vida de los ciudadanos y de la actividad de profesionales de otras áreas de conocimiento. Sin embargo la actividad de los «economistas» y de los responsables de las políticas económicas ha sido rara vez objeto de la atención de otras disciplinas. Desde luego el que los «economistas» hablen de lo que no saben e impongan su criterio sobre ello no es un argumento para que los demás hagamos lo mismo. Aunque quizás sí para que nos preguntemos por qué nos parece natural que esto sea así.

Hay, además, otras razones menos dudosas para que hoy me atreva a abordar, desde la perspectiva de un psiquiatra clínico, el discurso y la acción de los «economistas».

En primer lugar, hoy, son los propios profesionales de la economía los que, para dar cuenta de lo que sucede en su campo —en el suyo, en el de la «Economía», desde el que se sienten autorizados para actuar sobre los demás—, utilizan continuamente términos que hacen referencia a las emociones y a la actividad mental (miedo, desconfianza, tranquilidad...). Ello ha resultado muy útil para generar titulares de prensa y para proporcionar «explicaciones» fácilmente accesibles a la mayoría. Pero ¿concuera lo que los economistas dicen sobre estas emociones que mueven mercados y políticas con lo que sabemos de las emociones? ¿Las fórmulas que proponen para manejar estos factores emocionales aprovechan lo que sabemos de lo que nos permite actuar sobre las verdaderas emociones que sirven de modelo?

En segundo lugar, los «economistas» han producido un discurso propio que «explica» lo que sucede en unos términos idiosincrásicos y tiene la característica peculiar de no modificarse aunque sus predicciones no se cumplan o los hechos parezcan desmentirlo. Los profesionales de la salud mental trabajamos con personas que

mantienen discursos con características semejantes. Y algo hemos aprendido sobre la estructura de los mismos y lo que sirve y no sirve para crear un espacio en el que el diálogo y la cooperación con el resto de la comunidad sean posibles. Para que puedan, dicho de otro modo, restablecer un vínculo con lo que, para la mayoría de los miembros de esta comunidad, constituye la realidad. ¿Puede nuestro conocimiento sobre la estructura y función del discurso delirante arrojar alguna luz sobre el *modus operandi* y sobre los contenidos del discurso «económico»? y ¿Puede que lo que hemos aprendido sobre el modo de dialogar y actuar con los pacientes delirantes nos permita hacer lo propio con los «nuevos» amos de nuestra sociedad?

En tercer lugar, si el discurso «económico» se presenta como indiscutible y sus consecuencias como inevitables es porque pretenden ajustarse a una naturaleza inmodificable del ser humano que haría inviable cualquier otra alternativa. Pero los rasgos fundamentales de tal supuesta naturaleza han sido objeto de estudio científico desde la psicología social. La pregunta sería: ¿Concuerda lo que el discurso económico presupone sobre la naturaleza humana con lo que sabemos sobre la misma a partir de los estudios científicos?

Por último, la práctica de la psicoterapia y el discurso que explica sus efectos han experimentado en los últimos años importantes modificaciones desde el momento en que, a partir sobre todo de las aportaciones de las psicoterapeutas feministas, se introdujo en el mismo la perspectiva del poder. ¿Preguntarse sobre las estructuras de poder que vehicula el discurso económico puede arrojar alguna luz sobre lo que está pasando?

Considerando todos estos motivos podemos preguntarnos si lo que hemos aprendido con nuestros pacientes puede inspirar alguna propuesta útil para enfrentar el discurso de «los economistas» y sus consecuencias.

3. ¿A qué remiten las emociones que mueven «los mercados»?

El conocimiento sobre la naturaleza y el modo de operar de las emociones ha experimentado en los últimos años una importantísima transformación que ha sido posible por la confluencia en el mismo de aportaciones provenientes de la etología, la neurociencia, los estudios del desarrollo humano y la práctica de la psicoterapia (Bowlby, 1969, 1973, 1980; Damasio, 1994, 2003; Siegel, 1999).

Básicamente, sobre todo a partir de los trabajos de Antonio Damasio (Damasio, 1994, 2003) hoy se acepta que las emociones son patrones preconfigurados de respuesta del organismo —seleccionados a través de la historia de la especie—, que nos permiten una reacción rápida ante determinados alteraciones del medio interno —como la que se produce si hay dolor— o externo como por la presencia de un predador. Así, llamamos miedo a un patrón de respuesta del organismo que nos prepara para huir o defendernos, curiosidad a la que nos prepara para explorar el entorno, rabia a la que nos prepara para luchar, vergüenza a la que nos mueve a escondernos de la mirada de los demás o culpa a la que nos lleva a reparar o expiar el daño causado...

Son respuestas que en la historia de la especie o en nuestra historia personal han resultado útiles anteriormente para enfrentar situaciones semejantes. Se desencadenan sin el concurso del pensamiento y el análisis previo. Es más, se producen en lugar del pensamiento, por utilizar una expresión castellana «hacen presa» del organismo y, de algún modo, le imponen la acción a seguir (huir, explorar, luchar...). Se han seleccionado evolutivamente porque tienen una ventaja: permiten respuestas muy rápidas. Además son contagiosas y se propagan con facilidad en el grupo lo que permite, por ejemplo, que la manada de cebras

completa o el banco de peces se muevan casi al unísono cuando uno de sus miembros detecta un predador. O que la náusea que provoca contemplar el vómito de un congénere evite que la horda se intoxique una vez que el fruto venenoso ha empezado a hacer efecto en el primero.

Damasio nos muestra como estas reacciones automáticas tienen más vigencia en nuestro modo de conducirnos ante la vida del que nos gusta reconocer y como hemos de valernos de ellas no sólo para responder a situaciones imprevistas, sino también para planificar nuestra acción y aún para hacer juicios morales (Damasio, 1994, 2003).

Pero tales pautas preconfiguradas de reacción tienen, sin embargo, dos inconvenientes. En primer lugar son inespecíficas. Nos asustamos ante la explosión de un globo como si fuera un tiro. O podemos reaccionar ante las figuras de autoridad como si fueran el padre abusador que nos tocó vivir, o ante todos los hombres como si fueran nuestro violador o nuestro torturador.

El otro inconveniente es que predisponen a respuestas rígidas: acelerar los ritmos cardíaco y respiratorio, tensar los músculos, retirar la circulación de la piel y paralizar la digestión constituye una preparación adecuada para correr o pelear y por tanto para afrontar los peligros que amenazaban a nuestros antepasados primates en la sabana. Pero en el medio urbano, donde el peligro es suspender un examen, perder el empleo o ser rechazado por alguien cuyo amor buscamos, no sólo no resulta útil, sino que puede desencadenar un problema adicional en forma de crisis de angustia (cuyos síntomas son precisamente esos: aceleración de los ritmos cardíaco y respiratorio, tensión muscular, palidez, molestias digestivas...).

La metáfora de unos «mercados» (volvemos sobre el impersonal) que esta denominación implica) que muestran «temor» o «confianza» podría ser adecuada en el sentido de que describe una situación en la que se produce una reacción que, como el temor o confianza de las cebras, es

sustancialmente automática, irracional y contagiosa. Una reacción que se produce en lugar de un análisis que permitiera una respuesta quizás menos rápida, pero probablemente más adecuada (y, desde luego más propiamente calificable de humana) a la situación.

Las emociones de «los mercados» parecen compartir con las de los seres humanos el que desencadenan reacciones que pudieron ser las adecuadas para situaciones que unos y otros han atravesado en la historia de su evolución, pero que pueden ser inútiles o contraproducentes en las condiciones actuales. Decíamos antes que la disposición corporal a huir o luchar que se desencadena automáticamente cuando un estímulo es etiquetado como alarmante ha servido durante la evolución de la especie para preservarla y preservar a sus miembros, pero cuando no es seguida de huida o lucha, porque estas no son la respuesta adecuada a las modernas amenazas de los miembros de especie humana, puede traducirse en una crisis de ansiedad.

Podríamos admitir que la necesidad de buscar un crecimiento continuo en la producción –aunque sólo sea como consecuencia de la necesidad de buscar un incremento en los beneficios– haya sido un factor de «progreso» que ha conducido a la extensión del sistema capitalista a la globalidad del planeta arrasando con los otros sistemas económicos y sociales que le precedieron y que coexistieron durante algún tiempo con él. Pero cuando el crecimiento incesante amenaza la habitabilidad del planeta a muy corto plazo, como sucede hoy, es posible que debamos considerar que esta ventaja se ha convertido en un inconveniente y plantearnos hasta que punto a la especie –e incluso a los individuos que tienen la capacidad de tomar estas decisiones– no le interesa pensar y poner en marcha una respuesta compatible con su supervivencia en lugar de seguir automáticamente una vía que, si bien pudo aportar soluciones en el pasado, hoy sólo conduce a la destrucción.

Los profesionales de la salud mental hemos tenido que aprender a relacionarnos con personas que están muy activadas emocionalmente. Y hemos aprendido algunas cosas: por ejemplo que hacer promesas –incluso hacer concesiones– no incrementa la confianza de quien desconfía de nosotros. Porque éste, por muy idiota que sea, interpretará –acertadamente– nuestras promesas o concesiones como muestra de nuestro interés en ganar su confianza y no como un síntoma inequívoco de nuestras buenas intenciones.

La única forma de relacionarnos con alguien que desconfía de nosotros es hablar precisamente de la desconfianza y lo que la motiva y, muy frecuentemente, llevar al desconfiado a tener que plantearse qué base tenemos nosotros para poder fiarnos de él. La única forma de abordar la desconfianza es poner sobre el tapete la relación en la que la desconfianza se produce y las consecuencias que podría tener el romper con ella por ambas partes. Algo que precisamente han evitado cuidadosamente hacer los gobiernos y los que se escudan tras el término impersonal de «los mercados» en estos tiempos en los que la desconfianza aparece tanto en los titulares,

Abordar con seriedad lo que está sucediendo supondría plantear una conversación sobre quién es el que desconfía, de quién lo hace, qué es lo que espera del otro y qué es lo que el otro puede esperar de él; sobre qué base cree que puede esperar cada uno del otro lo que espera... Nada de esto se está produciendo. No sabemos quiénes son los que se escudan tras el impersonal de los «mercados». Y mucho menos para qué nos sirve a la mayoría de la población tolerar y sustentar su existencia. Los impresionantes medios de propaganda que dominan esos mismos personajes que se escudan tras ese impersonal sostienen: o bien que la discusión es inútil porque el existente es el estado natural de las cosas y es tan incuestionable como la ley de la gravedad, o bien –cuando esto resulta insostenible– que el común de los mortales no podemos

comprender las razones que sólo «los economistas» están llamados a desentrañar. Y de ese modo nosotros estamos condenados a otorgar nuestra confianza ciega a alguien que no tiene ni que preguntarse –y mucho menos preguntarnos– por qué podríamos tener interés en merecer la suya.

En muy buena medida el trabajo que hacemos los psicoterapeutas podría entenderse como lograr que respuestas que se disparan automáticamente puedan ser hechas conscientes, para que, frente al automatismo, ganemos la libertad de o seguir los dictados de la emoción o hacer otra cosa en base a otras consideraciones. Se trata de promover que frente a los estímulos que desencadenan los síntomas, en lugar de reaccionar automáticamente, podamos responder tomando en consideración no sólo la emoción, sino también otras cosas.

Esos patrones de reacción preconfigurados que son las emociones se han seleccionado a lo largo de la evolución porque han cumplido una doble función. Por un lado, como hemos visto, han facilitado a los individuos y al grupo un medio para afrontar rápidamente de un modo que en situaciones anteriores ha sido útil situaciones más o menos imprevistas. Pero las emociones también se han seleccionado por haber resultado útiles para mantener la cohesión grupal y organizar la vida del grupo. Sirven para evitar que los monos más débiles resulten dañados por los especímenes dominantes o para que los especímenes sanos tengan interés en aparearse y den lugar a una descendencia sana.

Quizás por esto último las emociones no sólo se ha convertido en una referencia y habitual del discurso económico con el objeto de «explicar» lo que ocurre. Provocar emociones –y las reacciones que estas inducen– se ha convertido en el primer objetivo del discurso no sólo de «los economistas» sino también de los políticos. Hace mucho que unos y otros no se dedican a confrontar sus propuestas tratando de convencer al adversario –o por lo menos a los votantes o a los inversores– de

que defienden una de las opciones posibles y que es mejor que la que defiende el otro por una serie de razones. Lo que hacen es utilizar las agencias de calificación, los medios de comunicación, las comparecencias parlamentarias o los comentarios en los corrillos –hoy globalizados a través de Internet– para crear emociones intensas como son el miedo al paro, al terrorismo, a la guerra, a las epidemias..., el odio al que viene de otro país o al que no profesa tu religión..., o la culpa por no haber sido suficientemente previsor con los ahorros o con la salud, por poner algunos ejemplos. Estas emociones primero paralizan la capacidad de análisis y, luego, encuentran alivio a través de una reacción beneficiosa para aquellos que las han promovido: como puede ser cambiar riquezas, derechos y/o votos por promesas de seguridad y/o venganza...

4. El discurso de los economistas como discurso delirante

Los psiquiatras llamamos delirio a una creencia que cobra importancia central en el modo en el que un sujeto se relaciona con el mundo y que, aunque para él se corresponde innegablemente con la verdad, no es compartida por el común de sus semejantes, e impide, por tanto, la colaboración con éstos necesaria para la vida en sociedad. El discurso delirante produce sufrimiento porque impide la colaboración y aísla. Y también porque impide hacer predicciones que permitan a quien lo sufre desenvolverse en su entorno con éxito.

El discurso delirante tiene una estructura característica que hace que la creencia central no se vea modificada por la experiencia ni por el razonamiento, aunque para preservarla sea preciso atribuir a tal experiencia significados que a quien no delira le parecerán disparatados o haya que introducir en el razonamiento elementos que para él no delirante sean no pertinentes o irrelevantes.

En la historia de la psico(pato)logía se ha insistido en la función defensiva y tranquilizadora que, pese a todo, tiene el delirio para el delirante. Porque, a pesar del aislamiento que le produce actuar en una realidad que no comparte con sus semejantes y conducirlo inevitablemente a un doloroso aislamiento cuando no a una confrontación abierta con su grupo natural, gracias al delirio, el delirante puede dar un sentido a su experiencia. Y, por lo que los psicóticos nos enseñan, la incapacidad de asignar un sentido a nuestra experiencia es intolerable para el ser humano, que ha sido a partir de diferentes indagaciones definido precisamente como un «buscador de sentido» (Siegel, 1999) o «detector de contingencias» (Fonagy, Gergely, y Target, 2004).

El delirio protege al delirante de la falta de sentido (de su incapacidad de dar sentido a su experiencia) o de tener que dar a su experiencia un sentido que les resultaría tremendamente doloroso porque aceptarlo amenazaría de un modo grave a su identidad. Así, podría decirse que la función que el delirio cumple para el delirante es preservar una visión aceptable de uno mismo que podría estar amenazada por la experiencia cotidiana. Podríamos pensar que el discurso económico juega un papel semejante para quien lo sustenta.

Algunos delirantes, por ejemplo, se defienden del sentimiento de incapacidad atribuyendo a supuestos perseguidores la no consecución de sus propósitos. Como los directivos de unas entidades financieras, que han mantenido o aumentado sus beneficios durante la crisis que ellos han provocado, pretenden responsabilizar de ésta a las pretendidas dificultades para despedir a los trabajadores que han producido la riqueza de que ellos se apropian. De la que se apropian, a veces, por partida cuádruple: primero en forma de beneficios empresariales, luego en forma de intereses de las hipotecas de los trabajadores, después en forma de «rescates» pagados por los gobiernos con los impuestos de los trabajadores

y por fin en forma de inmuebles que son expropiados, además, sin que ello salde la deuda de los trabajadores. O culpando a la gente hipotecada de su propia irresponsabilidad al haber aceptado créditos que, cuando ellos los concedieron sabían que eran imposibles de pagar.

Otros delirantes pueden justificar su animadversión a algunos congéneres atribuyéndoles malas intenciones hacia ellos que éstos no tienen y liberándose, así, de la culpa que de otro modo les produciría su propia actitud hostil hacia ellos. Como las entidades que utilizan los fondos procedentes de los impuestos de los países de la Unión Europea, que ésta les presta a bajo interés, para comprar la deuda de algunos de estos países, después de haber hecho subir sus intereses por la mala calificación que les ha sido otorgada por unas agencias vinculadas estas entidades.

Otro grupo de delirantes hace frente a este mismo sentimiento de impotencia proclamándose Mesías y empeñándose en salvar a la Humanidad de problemas que esta no cree tener o de los que los delirantes carecen de medios para resolver. Como esas entidades financieras internacionales que siguen empeñándose en recomendar a países en dificultades las mismas estrategias que han llevado a los que lo precedieron a la ruina y que actualmente parecen haber decidido que no hay por qué dejar la capacidad de elección política en manos de personas que han sido elegidos por las urnas y han impuesto su sustitución por ex-empleados suyos que fueron incapaces de prever y, a veces, han contribuido activamente a causar la catástrofe que ahora pretenden saber cómo resolver. Un artículo del diario Público de 4 de diciembre de 2011 localizaba 23 casos de estas características en 11 países de la Unión Europea (Rusiñol, 2012).

También hay delirantes que se defienden del sentimiento de impotencia atribuyéndose a sí mismos la culpa de acontecimientos que, para los demás, no ha provocado. Pero no se me

ocurren ejemplos de esto entre «los economistas». En todo caso los habría en la política, donde el déficit de capacidad delirante de los gobiernos puede ser suplido por la oposición, que puede culpar al gobierno de hechos sobre los que éste no tiene ninguna capacidad de influir. Puede que el bipartidismo sea precisamente eso: un sistema en el que los ciudadanos eligen qué partido ejerce en cada momento la impotencia y cuál, mientras tanto, delira atribuyendo a la otra mitad de la clase política los desastres causados por la acción de las fuerzas del impersonal «mercado» o «los economistas»).

Aunque haya podido establecerse esta función defensiva del delirio, una de las preguntas que los psiquiatras y psicopatólogos no hemos sabido responder es qué es lo que hace que los delirantes se vean abocados precisamente a este modo de defenderse que es el delirio, en lugar uno de los muchos otros que utilizamos los seres humanos. Si lo supiéramos, como ha señalado Fernando Colina (2001), uno de los psiquiatras más lúcidos que ha producido nuestro país, nos sería más fácil ayudarles a dejar de hacerlo o, al menos, a delirar de un modo que les resultara menos nocivo. En el caso de los economistas, en cambio, sí tenemos alguna idea de cómo se produce, como se transmite y como se mantiene ese discurso que los separa de la comunidad y que se mantiene independientemente de su incapacidad para predecir el futuro y los resultados de sus actuaciones sobre la realidad. En ello tienen un papel central las escuelas de economía y sus secuelas. Federico Aguilera Klink nos relata con precisión como este imposible de hacer perder el contacto con la realidad y convertir en irrefutable un discurso que creará encontrar sistemáticamente su confirmación en cualquier acontecimiento o falta de acontecimiento es logrado para sus estudiantes y profesores por las facultades de Economía. Y como la desconexión con el mundo real del discurso que estas escuelas producen y transmiten, está asegurada mientras la

economía sea considerada como un sistema cerrado y no puedan hacerse visibles sus relaciones con otros sistemas como los sistemas humanos a los que pretende servir o el sistema ecológico en el que se desarrolla y al que necesariamente está supeditada su propia supervivencia (Aguilera Klink, 2009).

El problema que enfrentan los delirantes es que, cuando actúan guiados por sus delirios, lejos de resolver sus problemas lo que logran es colisionar con la comunidad en la que se desenvuelven. Por ello las primeras —e inhumanas— reacciones de tales comunidades hacia ellos consistieron en excluirlos de las mismas y confinarlos en lugares desde los que tales fricciones fueran imposibles. Este y no otro es el origen del manicomio y de lo que Foucault designó «el gran encierro» al que se les sometió para que no interfirieran en los primeros —y fallidos— intentos de construir una sociedad basada en la Razón (Foucault, 1964). Hoy, por fortuna, los psiquiatras en lugar de apartarlos pretendemos tratarlos porque creemos que contamos con remedios para ello.

No parece en cambio que nuestras modernas sociedades se hayan podido dotar aún de instrumentos para poner remedio al desvarío de «los economistas». Y puede que, hasta que encontremos remedios para erradicar el discurso de los «economistas» no nos quede más alternativa que excluir a quienes lo producen de nuestra vida social y confinarlos donde no puedan hacer daño.

No quisiera que se me entendiera mal: no pretendo decir que «los economistas» —ni los especuladores, los capitalistas o sus portavoces, los políticos— estén locos. Al revés creo que son responsables de sus actos y que, por tanto, habría que pedirles responsabilidades del mal que causan. Lo que me parece es que si queremos salir de la situación en la que su discurso nos ha metido, tendremos que partir de la base de que, dada la estructura del mismo, no es posible ni siquiera discutirlo: hay que detectarlo, para aislarlo, evitar

que tenga efectos prácticos y a ser posible restablecer el discurso de la Razón.

Hay quien ha señalado que una característica del lenguaje esquizofrénico sería la utilización de metáforas no rotuladas como tales (Bateson, 1972). Buena parte de los problemas a los que enfrenta el discurso de «los economistas» tiene que ver con la utilización de metáforas que son asumidas en sentido literal. Una anécdota que dio en su momento bastante que hablar nos servirá para ilustrar a qué me refiero.

El especulador Alessio Rastani produjo un importante escándalo con unas declaraciones en la BBC el 26 de septiembre de 2011. Básicamente Rastani dijo que no creía que los mercados ni el euro fueran a recuperarse y que la situación empeoraría a corto plazo. Lo sorprendente de sus declaraciones fue, por un lado, que afirmaba que, para él eso, en realidad era una buena noticia puesto que el hundimiento de la economía le podía proporcionar una excelente ocasión de *hacer dinero*, como hubo gente que lo hizo en la crisis de los años treinta: «Personalmente, he soñado con que llegue esto desde hace tres años. Tengo que confesarlo. Voy a la cama todos los días soñando con que haya una recesión, soñando con un momento como éste». Rastani nos obsequia aún con otra revelación cuando afirma que «No es la típica situación en la que podemos confiar que los gobiernos encuentren una solución. Los gobiernos no dirigen el mundo. Goldman Sachs dirige el mundo».

La entonces vicepresidenta del Gobierno Español, Elena Salgado, utilizó el vocablo «loco» para calificar al «inversionista». Añadió que, además de «loco» era «inmoral».

Como siempre que se utiliza el vocablo «loco» para calificar comportamiento de un perpetrador de atrocidades, mi instintito de psiquiatra luchador contra el estigma asociado a la enfermedad mental me impulsó en primer lugar a reclamar una vez más que no se ensucia el nombre de la

locura utilizándolo para calificar a personas o comportamientos que no tienen nada que ver con los enfermos mentales.

Cuando un paciente delirante actúa para defenderse de alguien sobre el que tiene la certeza de que le está intentado exterminar, aunque cause perjuicio a otros, es inimputable porque su actuación hubiera sido legítima y lógica de estar en la situación en que él creía. El «loco» es víctima de su locura y no es libre de actuar desde fuera de ella. Cuando alguien actúa de un modo que lo convierte en genocida, un violador o un especulador, lo hace eligiendo libremente ese modo de actuar en su propio beneficio. Y hace eso en lugar de otras cosas que podría hacer y que no hace precisamente para no perder ese beneficio. Lo hace libremente. Y es responsable de ese acto.

Rastani puede ser un inmoral (si es inmoral actuar de acuerdo con las normas de un sistema inmoral), pero, desde luego, no es un loco. Y compararlo con los locos es un insulto para los locos. Todos los locos del mundo juntos no han causado tantos problemas a sus semejantes como un solo Rastani. Y desde luego no se han beneficiado como él de causar los que hayan podido causar.

Pero pasado el primer impulso, volví a la idea de que hay características del discurso del loco que son compartidas por otros discursos como los religiosos o los de las sectas, aunque en estos casos en lugar de conducir al aislamiento atroz a que la locura somete al loco, sirvan para articular formas potentes de pertenencia a grupos. Y creo que la psico(pato)logía –por utilizar el término tal como nos enseñó a escribirlo Carlos Castilla del Pino– podría guiarnos en el intento de utilizar lo que hemos aprendido al escuchar el discurso del loco para desentrañar el de estos grupos.

Como señalaba antes, se ha dicho que el psicótico podría tener un problema para rotular metáforas y que, de algún modo, el discurso psicótico podría entenderse como una metáfora sobre la que se ha perdido precisamente la posibilidad de

saber que sólo se refiere a la realidad de un modo metafórico (Bateson, 1972).

Rastani comparte con los de su especie algo así. Habla por ejemplo de «hacer dinero». Y habla de ello como si efectivamente, con su actividad o gracias a su astucia, lo que «hiciera» es dinero. Porque por su actividad alguien que tenía una cierta cantidad de dinero pasa a tener más, como si Rastani se lo hubiera «hecho».

Pero ¿a qué llaman los Rastanis –a qué han conseguido los Rastanis que llamemos todos– «hacer dinero»?

El dinero no son los papeles que se hacen en la Casa de la Moneda. De hecho el dinero que «hace» Rastani, rara vez abandona su estado virtual de apunte para encarnarse en papel. El dinero es un significante que tiene su valor porque expresa una equivalencia con una determinada de riqueza.

Y la riqueza son los bienes que el ser humano produce porque son útiles. El dinero es, según esto, un papel o un apunte que representa una determinada cantidad de bienes útiles producidos por el hombre. De este modo podríamos decir que el dinero sólo podría *hacerse* haciendo bienes útiles que pudieran ser representados por ese equivalente que es el dinero. Sólo el trabajo productivo puede *hacer* dinero: El dinero que representa los alimentos, las viviendas, las máquinas o los hospitales que los seres humanos han construido con su trabajo.

¿Qué es, entonces, lo que «hacen» los Rastanis? Lo que «hace» Rastani es utilizar unos mecanismos inextricables para el común de los mortales por los que ese dinero que representa la riqueza que los demás han producido puede cambiar de mano. Y con él cambian de mano los bienes útiles que representa. Como los hospitales griegos o los bienes previstos para la jubilación de los griegos pasan de las manos de los griegos a las de los banqueros que, siguiendo los consejos de Rastani, han empleado el dinero que previamente le han pedido a bajísimo interés, entre otros a los griegos, para comprar la deuda griega a un interés impagable.

«Hacer dinero» es una metáfora aunque haya quien quiera olvidar que lo es. Pero, además, habría que pensar si la única metáfora capaz de referirnos algo que consiste en arrebatarle la riqueza a quien la produce aprovechando que carece de medios para jugar el juego por el que le arrebata, es «hacer dinero». O si no sería mejor la de «robar». Como habría que pensar si el adjetivo «inmoral» se puede aplicar con justicia a Rastani sin aplicarlo a un sistema en el que Rastani actúa dentro de la ley. Aunque sea porque, efectivamente, no son los gobiernos sino Goldman Sachs quien dirige el mundo. O al menos mientras no se considere inmoral, ni siquiera antidemocrático que una entidad a la que nadie ha elegido para ello y que no rinde cuentas a nadie, como Goldman Sachs gobierne el mundo, siendo esto algo evitable y, por tanto, una opción que podría considerarse inaceptable.

Así el discurso de «los economistas» no puede admitirse como la traducción literal de una realidad que sólo nos es accesible a través suyo. Sería más una figura literaria que guarda una relación mediada por la creatividad de quien lo produce, con una realidad que, más bien, queda encubierta por él. Una narrativa que excluye otras narrativas («hacer dinero» frente a «robar») y que sirve al propósito de mantener y justificar una relación de poder favorable, a quien lo único que produce es la metáfora.

En psicoterapia trabajamos con narrativas a las que nuestros pacientes —como nuestros «economistas»— se adhieren rígidamente. Lo hacemos ayudándoles a que puedan plantearse la posibilidad de otros significados, articular otras historias alternativas con las que dar cuenta de su experiencia y salir de la trampa en la que están atrapados. Es posible que cuestionar el carácter indiscutible de lo que «los economistas» nos presentan como «la realidad» y abrir la posibilidad de explicaciones alternativas de lo que sucede, sea el primer paso para escapar de la ratonera.

Una de las consecuencias de este discurso rígido que a veces sostienen nuestros pacientes es que impide la planificación, con lo que la consecución de los objetivos que tal discurso parece imponer a corto plazo impide siquiera el planteamiento de los efectos a largo plazo. Sucede lo mismo con el discurso de «los economistas». No hay posibilidad de poner en cuestión que el primer objetivo de cualquier política económica sea el crecimiento. Aunque sea obvio que en un planeta con recursos finitos y en el que no cabe una nueva extensión del mercado a poblaciones que de una forma u otra no estén incluidas en él¹, el crecimiento sólo puede conducir a convertir el planeta en inhabitable para la especie humana. La cuestión parece ser que a fin de cuentas ¿qué importa la supervivencia de la especie humana frente a la posibilidad de que los Rastanis «hagan dinero» (o roben) en las próximas sesiones de la bolsa?

Aguilera Klink (2009) pone en relación esta incapacidad con la negativa a admitir que la economía es un sistema abierto que necesariamente recibe una influencia de sistemas más amplios como el social o el ambiental sobre los que también influye. Y desvela el papel que desempeñan las instituciones académicas en que se ignoren los resultados que pueden obtenerse cuando se considera esta interinfluencia y pueda mantenerse contra toda evidencia un modelo que no tiene otra virtud que proteger los intereses de una exigua minoría frente a los de la población (y el planeta) en su conjunto e impedirnos tomar conciencia de que las decisiones que sustenta el discurso económico dominante no sólo no son inevitables, sino que nos aproximan inexorablemente a la catástrofe.

¹ Ya Rosa Luxemburg reparó en que el capitalismo sólo puede desarrollarse en un medio no capitalista (LUXEMBURG, 1912).

5. El mercado y la naturaleza humana

El discurso de «los economistas» ha tenido éxito en su intento de revertirse a los ojos no sólo de los propios «economistas» sino también del conjunto de los mortales de dos atributos sorprendentes.

Hoy a nadie se le ocurre exigir a quienes desde el poder toman decisiones cruciales sobre temas como la sanidad, la educación, el medio ambiente, las infraestructuras o la ciencia que tengan alguna formación en esas materias (véanse si no, las titulaciones de los ministros de estas carteras en el gobierno del país «desarrollado» que se quiera elegir). Sin embargo «los economistas» han logrado que se acepte que entender la materia de la que ellos tratan (en último término, la base de las condiciones de existencia de la población en su conjunto) requiere de unos conocimientos que sólo ellos poseen y que no pueden ser traducidos al lenguaje común sin perder su poder explicativo.

Pero, a la vez, han logrado un segundo atributo aun más sorprendente para su discurso. Han conseguido que se dé por bueno que lo que proponen –el sacrificio de cualquier consideración a la búsqueda del beneficio individual a corto plazo en competencia con los demás– haya de considerarse inobjetable porque se basa en la verdadera naturaleza del ser humano. La «demostración» de tan importante aserto suele ser una cita de Adam Smith, que –como no se han cansado de repetir quienes han estudiado su obra directamente y no a través de los apuntes de los epígonos de Milton Friedman– seguramente, se removería en su tumba si pudiera tener noticia del uso que se está haciendo de su obra (Aguilera Klink, 2012; Sen, 1990).

Así en un brillante y conciso artículo titulado «Leyendo a Adam Smith para entender la situación actual» (Aguilera Klink, 2012) Federico Aguilera Klink nos invita a recuperar la lectura de este autor.

Para ello se hace eco de la afirmación de Galbraith según la cual «Adam Smith es demasiado sabio y entretenido para relegarlo entre los conservadores» (Galbraith, 1982) y recupera varias facetas de este autor que se contraponen con el cliché de defensor del egoísmo como única motivación concebible de la organización social del que nos han saturado los neoliberales que lo citan. Frente este cliché Aguilera Klink nos muestra al Adam Smith estudioso de las motivaciones de *La teoría de los sentimientos morales* (Smith, 2011) y su énfasis en el papel de la compasión y la empatía como motivaciones y de la justicia como «pilar fundamental» de la organización social. Aún más allá de esto, recupera al Adam Smith que en *La riqueza de las naciones* (Smith, 2010) lanza sus diatribas contra los empresarios a los que atribuye intereses que no coinciden con los de la sociedad y de los que dice que se valen del engaño para hacerlos prevalecer. E incluso la formulación recogida en las notas de uno de sus estudiantes del curso 1762-1963 que recoge de su maestro que «las leyes y los gobiernos pueden ser considerados [...], en todos los casos como una coalición de los ricos para oprimir a los pobres y mantener en su provecho la desigualdad de bienes que, de otra forma, no tardaría en ser destruida por los ataques de los pobres»

Pero más allá de la legitimidad de su origen, los atributos del *homo economicus* han sido objeto de investigación desde la psicología social. A este respecto Jorge Riechmann (Riechmann, 2011), en un brevísimo texto sin desperdicio, se hace tres preguntas:

1. «Si este modelo antropológico presupuesto por la economía convencional se asemeja en algo a los seres humanos reales», tal y como se han mostrado en los experimentos que intentaban poner a prueba esas características,

2. «cómo es posible que hayamos llegado a admitir –a pesar de la evidencia en contra– que sí se asemeja»;
3. «si es bueno para la ciencia económica trabajar a partir de un modelo antropológico tan extremadamente tosco y reductivo», a lo que deberíamos añadir la pregunta sobre cuáles son las consecuencias –y quizás también los beneficiarios y los perjudicados– de hacerlo.

Lo que la psicología social ha puesto de manifiesto respecto a la pregunta acerca si el ser humano se comporta como el irremediable buscador del interés individual que postulan los «economistas», es que no es en absoluto así. Riechmann (Riechmann, 2011) cita en primer lugar a Tversky y Kahnemann, que han estudiado los heurísticos o esquemas mentales de los que nos valemos los seres humanos para tomar decisiones en situaciones de incertidumbre, para apoyar esta conclusión (Tversky y Kahneman, 1974). Recuerda luego los numerosos ejemplos proporcionados por Samuel Bowles y Herbert Gintis (Bowles y Gintis, 2011) para sustentar la hipótesis de un altruismo natural que también se opondría al *homo economicus* que se nos presenta como incuestionable.

Riechmann selecciona también algunos ejemplos provenientes de experimentos realizados sobre la teoría de los juegos. Hay juegos orientados a contraponer actitudes de cooperación a actitudes de defección como los conocidos como «dilema del prisionero» o «cacería del ciervo» (Elser, 2007) que podrían servirnos para este propósito. Riechmann (Riechmann, 2011) hace referencia al «juego del ultimátum» un juego secuencial en una de cuyas variantes a uno de los jugadores se le propone que distribuya entre él mismo y el otro jugador la cantidad de 10 dólares. Si el otro acepta cada uno recibe la cantidad acordada. Si rechaza la oferta ninguno recibe nada.

Si el *homo economicus* que nos pintan los «economistas» fuera el que guía nuestras decisiones el juego tendería a cerrarse con repartos 9/1. La proponente saca el máximo beneficio posible y, el copartícipe obtiene más de la nada que supondría rechazar la oferta. Si pudiera jugarse con céntimos lo dicho sería válido para 99,99/00,1. En la práctica resulta que las propuestas más frecuentes son de 6/4, que hay ocasiones en las que la suma ofertada al copartícipe es mayor del 50 % (y, a veces, estas ofertas que superan el 50 % son rechazadas) y que los copartícipes rechazan sistemáticamente propuestas con desigualdades mayores que 7/3 (Elser, 2007). El comportamiento frente a este juego ha sido diferente en distintas culturas. Pero en ninguna de las estudiadas se ha ajustado a lo esperable según el cliché del *homo economicus* (Henric *et al.*, 2001). Riechmann (Riechmann, 2011), nos cuenta que, en cambio en una adaptación del juego para chimpancés, con uvas en lugar de monedas, los monos sí se comportan de acuerdo a lo esperable para el *homo economicus*.

Respecto a la segunda pregunta Riechmann postula que es más adecuado pensar que la educación en el contexto del mercado haga aparecer el egoísmo como algo natural que el carácter natural del egoísmo haga inevitable el mercado: «no es que hay mercados porque el ser humano sea egoísta, sino que el ser humano tiende a hacerse más egoísta a medida que se generalizan los mercados».

Respecto a la tercera pregunta Riechmann cita al premio Nobel de Economía Amartya Sen como uno de los convencidos de que la idea falsa de que el comportamiento de los seres humanos puede explicarse en función de las motivaciones egoístas atribuidas al *homo economicus* ha sido un obstáculo para el análisis económico (Riechmann, 2011). Aunque como ya hemos comentado el discurso de los «economistas» no se altere tan fácilmente sólo porque los hechos lo refuten tozudamente.

6. Desvelar el poder en las relaciones (de familia o «económicas»)

En los años ochenta se produjo una auténtica revolución en el campo de la terapia familiar sistémica cuando varios grupos de terapeutas feministas (Hoffman, 1990; Penfold, 1989; Ravazzola, 1997; Rodríguez Vega, Bayón y Franco, 1996; Walters, Carter, Papp y Silverstein, 1991) pusieron de manifiesto que la teoría sistémica imperante hasta el momento había pasado por alto la cuestión del poder vinculada al género.

En su afán de no tomar partido, para poder trabajar con el sistema familiar en su conjunto, los terapeutas sistémicos habían descrito hasta entonces los *juegos* en los que estaban enredadas las familias como resultantes de una causalidad circular a la que contribuían todos los miembros del sistema. Los intentos de atribución de la situación a causas lineales («le grito porque bebe» o «bebo porque me grita») eran etiquetados como «puntuación arbitraria de la secuencia de hechos». O, en otros casos, se habían ocupado de la trasgresión o rigidificación de los límites esperables del sistema familiar sin reparar que el sistema familiar que utilizaban de referencia era la familia patriarcal y ésta es sólo una de las posibles formas de organización de las relaciones que pudiéramos llamar familiares.

Lo que las terapeutas sistémicas feministas vinieron a poner de manifiesto es que, por útil que hubiera llegado a ser esta pretendida «neutralidad» para algunos propósitos, soslayaba el hecho de que el poder de los distintos miembros del sistema no era el mismo y que, en esas condiciones «Caiga el cuchillo sobre el melón o el melón sobre el cuchillo, el que se corta es el melón» (Goodrich, 1991; Goodrich, Rampage, Ellman y Halstead, 1989). La cuestión del poder debía ser entendida y atendida para poder actuar en la familia sin que esto contribuyera a perpetuar o justificar el sometimiento de la mujer.

Lo que los especuladores como Rastani hacen a los trabajadores del mundo pulsando una tecla en un ordenador es exactamente lo mismo que hacían los esbirros de los señores feudales mostrándoles una cachiporra a los siervos: arrebatarles el producto de su trabajo para entregárselo a alguien que no lo ha producido. Lo que pretende el discurso de «los economistas» es que esta expropiación aparezca como resultado, no de un acto de fuerza (contra el que uno podría al menos plantearse la posibilidad de rebelarse), sino como una catástrofe «natural» o, en todo caso, de una suerte de operaciones mágicas cuya naturaleza sólo pueden entrever los detentadores de ese discurso.

Aparentemente no hay violencia en el gesto de poder del especulador que utiliza la ingeniería financiera para arrebatar a la población de países enteros el producto de su trabajo. Es más, el especulador puede escandalizarse si los expropiados intentan oponerse a su poder con violencia, como lo han hecho a veces en Grecia.

En realidad lo sorprendente no es que quien ha producido la riqueza con su trabajo se resista a que quien no la ha producido se la arrebate. Lo sorprendente es que para arrebatarla, hoy, el depredador no tenga ni que enseñar la cachiporra.

Fue un clásico preguntarse por qué los judíos que eran conducidos en grandes grupos a las cámaras de gas no se revolvían contra los contados miembros de las SS que dirigían la operación. Pero, al menos, aquellos SS estaban armados mientras los judíos estaban desnudos. ¿Qué sostiene el miedo o la estupidez que hace que —como reza el eslogan de *Ocupy Wall Street*— el 99 % de la población se deje arrebatar todo por el insaciable 1 % restante (en realidad por bastante menos del 1 % de la población mundial)? Desde luego la violencia está en las bambalinas, aunque sea más frecuente que, cuando se exprese en todo su esplendor, lo haga en Irak, Afganistán o Libia en lugar de en *Wall Street*. Pero esta pregunta podría trasladarse hoy de la crítica de la economía política, a la que históricamente

ha pertenecido, a la psicología social. Y ello nos llevaría a preguntarnos por qué aceptamos como inevitables y hasta como justas situaciones tan obviamente arbitrarias como injustas.

7. Instrumentos para el cambio: interpretación pero también confrontación, clarificación...

A los psicoterapeutas nos gusta pensar que la operación que permite que la terapia progrese es la *interpretación*: una operación analítica por la cual lo que el paciente sabe y dice adquiere un significado nuevo que, hasta ese momento era impensable. Pero los psicoterapeutas, realmente, hacemos pocas interpretaciones. Desde luego muchas menos que preguntas. A veces hacemos sólo *paráfrasis*: nos limitamos a repetir lo que ya se ha dicho, como para a dar a entender que nos hemos enterado o intentar que centremos en ello la atención. Otras veces llamamos la atención sobre dos fragmentos contradictorios del discurso, verbal o gestual, del paciente. A eso llamamos *confrontación*.

Es posible que frente al discurso económico o el de la dominación convenga situarse como se sitúan los terapeutas frente al discurso neurótico. Es posible que la *interpretación* sea difícil y es posible que lo sea porque las verdaderas claves de este discurso permanezcan ocultas incluso para quien lo pronuncia. Pero también es posible que puedan ser esclarecedoras y útiles otras intervenciones como, por ejemplo la *paráfrasis* (la repetición con otras palabras de lo que acaba de decirse) que nos permitan detenernos en lo que los economistas o los voceros de la dominación dicen sin prestarle atención; o *preguntas* que desafíen lo que pretenden dar por sentado; o la *confrontación* entre lo que dicen sucesivamente sin observar la relación entre los fragmentos...

Casi todo el mundo ve razonable que se pague un 16 % de IVA si alguien se compra unos za-

patos. Sin embargo parece que hay quien considera un abuso la propuesta de la Comisión Europea de que si uno, en lugar de zapatos, compra capital, tenga que pagar un 0,1 %. O que tenga que pagar un 0,01 % si, en lugar de capital compra unos de esos «productos derivados» cuya libre compraventa ha llevado a la ruina a los países que se llamaban «desarrollados» (Basteiro, 2011).

Lo que el párrafo anterior presenta no es ni siquiera una interpretación. Es una mera confrontación. Pero quizás, ante ella, alguien se puede preguntar en base a qué principios se puede sustentar semejante diferencia en el gravamen de los intentos de los pobres de satisfacer sus necesidades y los de los ricos de satisfacer su codicia.

O quizás alguien pueda intentar imaginar cómo sería una sociedad que aceptara como principios esas diferencias y compararla con la que le ha tocado vivir y la que desea para que vivan sus hijos. Quien se haga la pregunta es posible que se sitúe de un modo diferente ante el sistema que hace eso no sólo posible sino necesario.

Otra confrontación: Si gano una cantidad determinada de dinero trabajando, puedo llegar a pagar a Hacienda hasta casi el 50 %. Si gano la misma cantidad –o un millón de veces más– como beneficios empresariales –aunque no aproveche las oportunidades que esto me ofrece de imputar a mi actividad otros gastos o evadir impuestos–, el máximo está discretamente por encima del 10 %. Es posible que sea muy difícil hacer un análisis e interpretar esto. Pero si queda dicho así, a lo mejor alguien se hace alguna pregunta. Y la conversación puede continuar.

Otra de las intervenciones que los psicoterapeutas hacemos con frecuencia es la clarificación que consiste en preguntar por cuál es el significado o el valor que el paciente da a un término o a una afirmación. Se trata de preguntas tan simples como «¿cuando dice que bebe lo normal a cuántas copas se refiere?»; o ¿«qué es exactamente lo que le pasa cuando tiene las *depresiones* de que me habla?». En

estos casos el psicoterapeuta puede averiguar algo, no desde lo que sabe sino, precisamente, porque reconoce que no sabe, que no entiende lo que se le está diciendo. Y pregunta. Algo del orden de la clarificación en economía es lo que ha realizado –con bastante efecto práctico– la película *Inside Job*. Lo que la película aporta al espectador es la sorpresa de descubrir que tras ese impersonal de «los mercados» se esconden unos ciudadanos con nombres y apellidos, con cara y ojos que se sienten incomodísimos si se ven desenmascarados porque carecen de argumentos para defender lo que han estado haciendo buscando nada más que su propio beneficio.

La película muestra también cómo el discurso de «los economistas» se construye por encargo de estos ciudadanos precisamente para facilitar que se escondan y que los desmanes que cometen parezcan resultado de la voluntad de Dios o la Naturaleza o de «un accidente inevitable» y no de un acto deliberado perpetrado desde un poder absolutamente carente de legitimidad democrática que se mantiene muy por encima de los cambios de gobierno (en la película *Inside Job*, se puede comprobar cómo las decisiones económicas del gobierno americano han estado en las mismas manos con las administraciones de Clinton, los Bush y Obama). Eso cuando los grandes grupos de poder económico no deciden, como han empezado a hacer en Europa, prescindir del gesto estético de tener que aguantar al frente de los gobiernos a personajes que se han presentado a unas elecciones y colocan al frente de los gobiernos –como ha sucedido en Grecia e Italia– a empleados suyos.

Hasta hoy los movimientos que han pretendido transformar el mundo se han basado en propuestas de interpretación del orden existente que justificaban la alternativa que proponían. Es posible que los movimientos que han ocupado las calles y plazas del globo en los últimos meses (de la primavera árabe al *Occupy Wall Street* pasando

por el 15-M) carezcan de algo parecido a una de esas interpretaciones. Y que lo que gritan sean sólo preguntas o confrontaciones. Y puede que eso sea su debilidad. Pero también puede que en eso radique su fuerza y su poder *terapéutico*.

Referencias bibliográficas

- AGUILERA KLINK, F. (2012): «Leyendo a Adam Smith para entender la situación actual»; en *Rebelión* (disponible en <http://www.rebelion.org/noticias/2012/2/145466.pdf>).
- AGUILERA KLINK, F. (2009): «La economía como sistema abierto: de la disociación a la integración». Curso de Verano sobre Economía Ecológica, Carmona (Sevilla) (disponible en <http://www.sustentabilidades.org/revista/publicacion-02/la-economia-como-sistema-abierto-de-la-disociacion-a-la-integracion>).
- BASTEIRO, D. (2011): «Bruselas lanza una tasa para que la banca pague por la crisis»; en *Público* (28/09/2011) (disponible en <http://www.publico.es/dinero/398879/bruselas-lanza-una-tasa-para-que-la-banca-pague-por-la-crisis>).
- BATESON, G. (1972): *Steps to an ecology of mind*. Nueva York, Chandler (versión en español [1976]: *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires, Carlos Lohlé). Nueva York, Chandler.
- BOWLBY, J. (1969): *Attachment and loss: volume 1. attachment*. Nueva York, Basic Books (versión en español [1978]: *El apego y la pérdida. 1.- El apego*. Barcelona, Paidós).
- BOWLBY, J. (1973): *Attachment and loss: volume 2. separation*. Nueva York, Basic Books (versión en español [1985]: *El apego y la pérdida. 2.- La separación*. Barcelona, Paidós).
- BOWLBY, J. (1980): *Attachment and loss: volume 3. loss*. Nueva York, Basic Books (versión en español [1993]: *El apego y la pérdida. 3.- La pérdida*).

- BOWLES, S. y GINTIS, H. (2011): *A Cooperative Species: Human Reciprocity and Its Evolution*. Nueva Jersey, Princeton University Press.
- COLINA, F. (2001): *La educación del delirio*. Paper presentado al VII Curso Anual sobre Esquizofrenia, Madrid.
- DAMASIO, A. (1994): *Descartes' error: emotions, reason and the human brain*. Nueva York, Grosset/Puttnam (versión en español [1996]: *El error de Descartes*. Barcelona, Crítica).
- DAMASIO, A. (2003): *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. Nueva York, Harvest Books (versión en español [2005]: *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Barcelona, Paidós).
- ELSER, J. (2007): *Explaining social behaviour: more nuts and bolts for the social sciences*. Cambridge, Cambridge University Press (versión en español [2010]: *La explicación del comportamiento social: más tuercas y tornillos para las ciencias sociales*. Barcelona, Gedisa).
- FERNÁNDEZ LIRIA, A. (2008): «No hay enfermedad»; en *El País*, 30/04/2008 (disponible en http://www.elpais.com/articulo/sociedad/hay/enfermedad/elpepusoc/20080430elpepusoc_3/Tes).
- FONAGY, P.; GERGELY, G. y TARGET, M. (2004): *Affect regulation, mentalization, and the development of the self*. Other Press.
- FOUCAULT, M. (1964): *Historia de la locura en la época clásica*. Fondo de Cultura Económica.
- GALBRAITH, J. (1982): *Anales de un liberal impenitente*. Barcelona, Gedisa.
- GOODRICH, T. (1991): «Women, power and family therapy»; en TJ, G., ed.: *Women and Power. Perspectives for family therapy*. Nueva York, Norton; pp. 3-36.
- GOODRICH, T.; RAMPAGE, C.; ELLMAN, B. y HALSTEAD, K. (1989): *Terapia familiar feminista*. Buenos Aires, Paidós.
- HENRIC, J.; BOYD, R.; BOWLES, S.; CAMERER, C.; FEHR, E.; GINTIS, H. *et al.* (2001): «Search of Homo Economicus: Behavioral Experiments in 15 Small-Scale Societies»; en *American Economic Review* (91, 2); pp. 73-78.
- HOFFMAN, L. (1990): «Constructing realities: An ars of lenses»; en *Fam Process* (29); pp. 2-12.
- LÓPEZ ARNAL, S. (2008): «A la sombra de las revoluciones conservadoras la salud mental se ha convertido en un mercado de la industria farmacéutica» [entrevista con el psiquiatra Alberto Fernández Liria]; en *Rebelión*, 14/06/2008 (disponible en <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=68839>).
- LUXEMBURG, R. (1912): *Die Akkumulation der Kapitalen*. Dresde, Dresden Volkszeitung (versión en español [1978]: *La acumulación del capital*. Barcelona, Grijalbo).
- PENFOLD, S. (1989): «Family therapy: Critique from a feminist perspective»; en *Can J Psychiatry* (34); pp. 311-315.
- RAVAZZOLA, M. (1997): *Historias infames: los maltratos en las relaciones*. Barcelona, Paidós.
- RIECHMANN, J. (2011): «Sobre capitalismo, chimpancés y otros primates»; en *Rebelión*, 21/12/2011 (disponible en <http://tratarde.wordpress.com/2011/12/20/sobre-capitalismo-chimpances-y-otros-primates>).
- RODRÍGUEZ VEGA, B.; BAYÓN, C. y FRANCO, B. (1996): «Haciendo visible el género en la terapia familiar»; en *Archivos de Neurobiología* (59, 1); pp. 23-34.
- RUSIÑOL, P. (2012): «El poder financiero “toma” los gobiernos de la UE»; en *Público*, 04/12/2012 (disponible en <http://www.publico.es/dinero/410414/el-poder-financiero-toma-los-gobiernos-de-la-ue>).
- SEN, A. (1990): *Sobre ética y economía*. Madrid, Alianza Editorial.
- SIEGEL, D. J. (1999): *The developing mind: Toward a neurobiology of interpersonal experience*. Nueva York, Guilford (versión en español [2007]: *La mente en desarrollo*. Bilbao, Desclé).

- SMITH, A. (2010): *La riqueza de las naciones*. Madrid, Alianza Editorial.
- SMITH, A. (2011): *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid, Alianza Editorial.
- TVERSKY, A. y KAHNEMAN, D. (1974): «Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases»; en *Science* (185, 4157); pp. 1124-1131.
- WALTERS, M.; CARTER, B.; PAPP, P. y SILVERSTEIN, O. (1991): «Hacia una perspectiva feminista en terapia familiar»; en WALTERS, M.; CARTER, B.; PAPP, P. y SILVERSTEIN, O., eds.: *La red invisible. Pautas vinculadas al género en las relaciones familiares*. Buenos Aires, Paidós; pp. 30-46.



CRÍTICA DE LA (IR)RACIONALIDAD ECONÓMICA

Jordi Pigem
Filósofo

Resumen

A pesar de la física cuántica y la psicología transpersonal, en pleno siglo XXI la economía imperante se basa en una ontología decimonónica: es reduccionista y fragmentadora, y ve el mundo como una suma aleatoria de objetos inertes y cuantificables que están ahí para que los exploremos.

Una economía más sana y humana bajará de los laberintos de abstracciones a la vida concreta de las personas y el planeta. Transformará el modo de emplear los hemisferios cerebrales, integrando el hemisferio analítico al servicio del hemisferio holístico, que es el que en una mente sana tiene la primera y la última palabra.

Abstract

Despite quantum physics and transpersonal psychology, the economics prevailing in the 21st century is based on a 19th-century ontology: it is reductionist and fragmentary and sees the world as a random sum of inert and quantifiable objects that are there to be exploited.

A healthier and more humane economics would descend from the labyrinths of abstraction to the specific life of people and the planet. It would transform how we use the hemispheres of our brain, integrating the analytical sphere in the service of the holistic sphere, which is what has the first and last word in a healthy mind.

1. Economía y racionalidad

Es común entre los no economistas, y también entre los economistas críticos, percibir que la ‘racionalidad’ que a menudo invocan las decisiones económicas esconde algún tipo de irracionalidad. En efecto, uno de los pilares de la teoría económica es el comportamiento *racional* de los individuos, en cuya elección *racional* se basa la *lógica* del mercado. La palabra *racionalizar* se ha convertido en un útil eufemismo a la hora de recortar (los salarios) o reducir (la plantilla de una empresa) y, en general, a la hora de favorecer los intereses financieros (rescate de entidades bancarias) por encima del bien común (educación, sanidad, empleo). Decisiones que desde una perspectiva más amplia son éticamente injustificables, desde una perspectiva estrictamente económica aparentan ser ‘racionales’. ¿Qué ocurre aquí?

Es obvio que la lógica del mercado no es siempre racional. Puede llegar a ser todo lo contrario. El gran economista José Manuel Naredo ha denunciado durante mucho tiempo la «irracionalidad global» del «sistema económico» imperante¹. Esa irracionalidad ha sido a veces descrita como *locura*. Así, el economista Kenneth Boulding ya afirmaba hace décadas que «para creer que el crecimiento exponencial puede continuar indefinidamente hay que ser un loco o un economista». Mientras escribo estas líneas (abril de 2012) la edición más reciente del prestigioso *World Economic Outlook* del FMI se atreve a mencionar en su prólogo, firmado por su economista en jefe, Olivier Blanchard, «el hecho de que los mercados parecen un

¹ NAREDO (2009), p. 80: «Desde hace tiempo vengo denunciando la irracionalidad global que conlleva la razón parcelaria de las mitologías de la *producción*, el *trabajo*, la *competitividad*... y el *desarrollo* que se anudan en torno a la idea usual de *sistema económico*».

tanto esquizofrénicos»². No es infrecuente que, en los últimos años, los comentaristas económicos describan lo que observan en términos de locura³. Por su parte, la película *Inside Job*, documental sobre la irracionalidad del sistema financiero norteamericano que fue galardonado con un Oscar en 2010, recoge declaraciones de expertos que abundan en lo mismo: *It is utterly mad!* (Allan Sloan, editor de la revista *Fortune*)⁴; *That was nuts!* (Kenneth Rogoff, ex economista en jefe del FMI y catedrático de Economía en Harvard)⁵. Y si algunas de estas expresiones son utilizadas de modo casual, hay quienes han utilizado en serio símiles psiquiátricos para referirse a la irracionalidad del sistema económico. Raj Patel compara el hecho de que seguimos creyendo en la lógica y la autosuficiencia de los mercados con el síndrome de Anton-Babinski (también llamado ceguera de Anton), en el que debido a una lesión cerebral la persona es fisiológicamente incapaz de ver, pero pretende hacer creer que ve perfectamente —aunque choca contra las paredes y las puertas cerradas—.⁶ Y ya en el año 2000 surgió de la Sorbona un «Mouvement pour une économie post-autiste», en alusión al ‘autismo’ del sistema económico, incapaz de darse cuenta de que incrementa las desigualdades sociales y destruye el equilibrio ecológico sobre el que se sustenta⁷.

Todo ello nos invita a cuestionarnos hasta qué punto la «ciencia económica» es científica y racional. Gilbert Rist señala que no deja de ser curiosa la insistencia con que la economía presume del título de ciencia, mientras que es poco habitual oír hablar de la «ciencia psicológica» o la

«ciencia geográfica»⁸. Algunos manuales de teoría económica convencional empiezan a reconocer, tímidamente, que estamos, en cualquier caso, ante «una ciencia muy inexacta»⁹. Los economistas críticos admiten que la teoría económica convencional «es un sistema de creencias mucho más que una ciencia»¹⁰. Naredo ha comprobado que el pensamiento económico convencional se resiste tremendamente a revisar sus ideas¹¹. Y algunos han incluso descrito la economía como una religión, tremendamente carismática¹².

Ahora bien, sorprende que la economía, con todo su aparato de ecuaciones y abstracciones y toda su insistencia en la racionalidad, pueda ser considerada irracional. ¿Podría ser que su insistencia en lo matemático y racional haya ido demasiado lejos, olvidándose de su propósito

⁸ RIST (2011), p. 36. Este fenómeno ocurre igualmente en idiomas, como el inglés, que usan palabras distintas para la actividad económica (*economy*) y la teoría económica (*economics*).

⁹ «It is essential to keep in mind that macroeconomics is a very inexact science [...]. Economic relationships that seem perfectly compelling in theory do not always hold in practice. To give just two examples: interest rates do not always fall when money supply rises, and stagnant economies don't always improve in response to deficit spending»; MOSS (2007), p. 140. El propio autor, profesor de la Harvard Business School, reconoce sin embargo: «Unfortunately, some students of macroeconomics are so confident about what they have learned that they refuse to see departures at all, preferring to believe that the economic relationships defined in their textbooks are inviolable rules. This sort of arrogance (or narrow-mindedness) becomes a true hazard to society when it infects macroeconomic policy»; MOSS (2007), p. 141.

¹⁰ KEEN (2011), p. 101.

¹¹ NAREDO (2009), p. 81: «Desde hace tiempo vengo observando la escasa permeabilidad de la comunidad científica de los economistas a este tipo de análisis que apuntan a revisar y relativizar sus fundamentos, así como la escasa querencia de los *mass-media* a divulgarlos [...]. En este campo no parece que la gente tenga mucho afán en reflexionar sobre la parte irreflexiva que soporta sus pensamientos y orienta sus comportamientos».

¹² Véase DOBELL (1995) y LOY (2002). A dicha comparación también ha recurrido el que esto escribe: «En otras culturas, el propósito último de la existencia humana era honrar a Dios o a los dioses, o fluir en armonía con la naturaleza, o vivir en paz, libres de las ataduras que nos impiden ser felices. En nuestra sociedad, el propósito último es que crezca el producto interior bruto y que siga creciendo. En esta huida hacia delante se sacrifica todo lo demás, incluido el sentido de lo divino, el respeto por la naturaleza y la paz interior (y la exterior si hace falta petróleo). La economía contemporánea es la primera religión verdaderamente universal. El *ora et labora* dejó paso a otra forma de ganarse el paraíso: producir y consumir. Como ha señalado David Loy, la ciencia económica 'no es tanto una ciencia como la teología de esta nueva religión'. Una religión que tiene mucho de *opio del pueblo* (Marx), *mentira que ataca a la vida* (Nietzsche) e *ilusión infantil* (Freud). Una forma de autoengaño que ahora nos pasa factura» (PIGEM [2009], p. 44). «El Progreso es la religión de la Modernidad, cuya palabra se revela progresivamente a través de la ciencia, se encarna en los milagros de la técnica y se despliega con el desarrollo. Como el Cristianismo, la religión monoteísta del Progreso tiene una estructura trinitaria, es decir, Dios es uno en tres personas: la Razón (el Padre), la Ciencia (el Hijo) y la Economía (el Espíritu Santo). Se pretende laica y usa la palabra «religión» como anatema, pero se autodeclara única creencia verdadera y desprecia a los paganos que no comulgan con ella. En vez de teología tiene tecnología, en vez de la pasión de Cristo, la pasión de Fausto» (PIGEM [1994], pp. 55-57).

² BLANCHARD (2012): «Prólogo», p. xiv: «It is further complicated by the fact that markets appear somewhat schizophrenic».

³ Un par de ejemplos: «El comportamiento maníaco-depresivo del ahorro» (Laborda, 2010) y «Rayando en la locura» (Krugman, 2011).

⁴ «¡Es una completa locura!» (minuto 48).

⁵ «¡Fue una locura!» (minuto 36).

⁶ Patel (2009), pp. 29-30.

⁷ «En los últimos treinta años, los políticos y burócratas de todo el mundo han adoptado la teoría económica como único criterio [...]. El mundo ha sido recreado a imagen de los economistas. Este poder de la teoría económica no ha hecho del mundo un lugar mejor. Al contrario, si la sociedad ya tenía problemas, la ha hecho peor: más desigual, más inestable y menos 'eficiente'», escribe el economista australiano Steve KEEN (2011), p. xv.

original?¹³ Las teorías económicas, al intentar matematizar fenómenos extraordinariamente complejos (como todo lo que atañe a las relaciones humanas), tienden a confundir lo abstracto con lo concreto, a substituir la realidad viva y concreta por una red de ecuaciones y abstracciones, basadas en presupuestos muy discutibles. Se fijan extraordinariamente en el mapa y acaban ignorando el territorio: las personas, el planeta, e incluso la historia económica.

2. Confundir lo abstracto con lo concreto

El pensamiento económico convencional tiende a tratar lo abstracto con si fuera una realidad concreta, olvidando el grado de abstracción implicado. Éste es el error o falacia que el filósofo angloamericano Alfred North Whitehead llamaba *the fallacy of misplaced concreteness*,¹⁴ uno de cuyos resultados es que «el todo se pierde en uno de sus aspectos»¹⁵. El matemático y bioeconomista Nicholas Georgescu-Roegen, eminente predecesor de la economía ecológica, ya afirmaba hace más de cuarenta años que «está fuera de toda duda que el pecado de la economía convencional es la falacia de la *misplaced concreteness*»¹⁶. Esta confusión entre lo concreto y lo abstracto es uno de los pilares que guían la crítica de la economía convencional en la clásica obra de Herman Daly y John Cobb, *For the Common Good*.

El propio Whitehead señalaba:

Se podría argumentar fácilmente que la ciencia de la economía política, tal como fue estudiada en el primer período después de la muerte de Adam Smith (1790) causó más perjuicio que

beneficio [...]. Impuso sobre los hombres una serie de abstracciones que fueron desastrosas en su efecto sobre la mentalidad moderna [...]. Su procedimiento metodológico [...] fija la atención sobre un grupo definido de abstracciones, ignora todo lo demás, y genera todo fragmento de información y toda teoría que sea relevante para lo que ha escogido. El método resulta triunfante siempre que las abstracciones sean sensatas. Pero por muy triunfante que sea, el triunfo tiene sus límites. Ignorar tales límites lleva a desastrosas imprevisiones (*oversights*)¹⁷.

Una de tales «desastrosas imprevisiones» es la crisis económica y financiera en la que nos encontramos. Como señalaba E. F. Schumacher, «es inherente a la metodología de la economía el ignorar que el ser humano depende del mundo natural»¹⁸. También parece inherente a su metodología el suprimir la empatía por todo lo humano.

2.1. El laberinto de la hipermatematización

La teoría económica convencional construye modelos y teoremas cada vez más abstractos que reducen una enorme variedad de decisiones humanas imprevisibles a unas pocas variables cuantificables. Obtiene resultados de una lógica impecable, pero por muy espectaculares que sean las operaciones matemáticas que se utilicen el resultado siempre queda lejos de la realidad. Como Einstein afirmó en un discurso a la Academia Prusiana de Ciencias: «En la medida en que las proposiciones de las matemáticas se refieren a la realidad, no son ciertas; en la medida en que son ciertas, no se refieren a la realidad»¹⁹.

En vez de estudiar más a fondo los ejemplos reales que nos da la historia económica, la economía convencional se aventura a hacer modelos

¹³ Si atendemos a la etimología, su propósito original es la buena gestión (*nomos*) del espacio común que compartimos, equiparable a un hogar (*oikos*).

¹⁴ WHITEHEAD (1985), pp. 7-8: «This fallacy consists in neglecting the degree of abstraction involved when an actual entity is considered merely so far as it exemplifies certain categories of thought [...]. Thus the success of a philosophy is to be measured by its comparative avoidance of this fallacy».

¹⁵ WHITEHEAD (1948), p. 197.

¹⁶ GEORGESCU-ROEGEN (1971), p. 320.

¹⁷ WHITEHEAD (1948), p. 200.

¹⁸ SCHUMACHER (1974), p. 36.

¹⁹ Berlín, 27 de enero de 1921: «Insofern sich die Sätze der Mathematik auf die Wirklichkeit beziehen, sind sie nicht sicher, und insofern sie sicher sind, beziehen sie sich nicht auf die Wirklichkeit».

basados en complicadas operaciones matemáticas y cada vez más alejados del mundo tangible. Estos modelos, desgraciadamente, demasiado a menudo se convierten en acción de gobierno. Como señala John Michael Greer, la economía convencional sufre una forma grave de «matematización prematura»²⁰. O, como afirma Gilbert Rist, la economía convencional «es una ‘ciencia’ cuya miopía a veces se aproxima a la ceguera», en la medida que «cuenta y recuenta todo lo que el mercado registra, pero olvida que las cifras con las que juega distan mucho de reflejar el mundo real»²¹. Desde las filas más convencionales del pensamiento económico se empieza a reconocer que lo abstracto y cuantificable ha desplazado peligrosamente la dimensión histórica, social y humana de la economía²².

2.2. *El énfasis en lo estático*

El pensamiento económico convencional, capitalista o marxista, basa su aparato conceptual en la más prestigiosa de las disciplinas científicas, la física... Pero no en la física del siglo XXI, ni en la del XX, ni siquiera en la del siglo XIX. El pensamiento económico que guía las decisiones de los tecnócratas y se sigue enseñando en la mayoría de cursos universitarios, toma como modelo la física de los siglos XVII y XVIII: la física newtoniana de entidades básicamente aisladas, estáticas, en perfecto equilibrio, que se mueven regularmente en un espacio uniforme e infinito y en el que la dimensión temporal es secundaria (se supone que el tiempo es perfectamente reversible). Dicha concepción no sólo es obsoleta en relación con la física cuántica y relativista que nace en el siglo XX, sino que es también anterior al descubrimiento de

²⁰ GREER (2011), pp. 16-19.

²¹ RIST (2011), p. 187.

²² Así, J. Bradford DeLong, ex secretario de adjunto del Tesoro de EEUU y profesor de Economía en la Universidad de California: «Necesitamos más historiadores monetarios e historiadores del pensamiento económico y menos constructores de modelos» (DELONG, 2011).

la termodinámica en el siglo XIX. Este universo de entidades básicamente aisladas y estáticas tiene poco que ver con el mundo real, pero es el universo que describen los manuales de economía. Los economistas bien informados tienden a reconocer que esto es un hecho peculiar. En *Microeconomic Theory*, un manual de casi mil páginas muy utilizado en las mejores universidades del mundo, pasadas más de seiscientas páginas encontramos esta confesión:

Un hecho característico que distingue a la economía de otros ámbitos científicos es que, para nosotros, las ecuaciones de equilibrio constituyen el centro de nuestra disciplina. Otras ciencias, como la física o incluso la ecología, ponen en comparación más énfasis en la determinación de las leyes dinámicas del cambio. Pero aquí, hasta ahora, prácticamente no hemos mencionado la dinámica²³.

De modo que el dinámico mundo de hoy se rige por una disciplina que no sabe qué hacer del dinamismo.

2.3. *El individualismo metodológico*

Al igual que se centra en lo estático, la economía imperante también pone énfasis en los individuos aislados, no en las personas como miembros de una comunidad vital. A esto se le llama individualismo metodológico: como estudiar una sociedad es muy complejo, imaginaremos que la sociedad no es más que una suma de individuos aislados (como decía Thatcher: «La sociedad no existe. Sólo existen los individuos»). Pero el conjunto siempre es más que la suma de sus partes (como afirmaba el filósofo Raimon Panikkar: «Media vaca y media vaca no es siempre igual a una vaca»). En realidad lo que no existe es esta ficción del individuo aislado: un

²³ MAS-COLELL, WHINSTON *et al.* (1995), p. 620.

ego atómico sin historia ni vínculos ni pasiones ni tierra ni aire ni agua. Y este es precisamente el arquetipo humano en que se basa el pensamiento económico: el *homo oeconomicus*, un monstruo de egoísmo, un sujeto individualista que sólo atiende a abstracciones, desvinculado de sus sentimientos, de la naturaleza y del bien de la comunidad. Una criatura sin mucha relación con lo que ha sido la inmensa mayoría de la humanidad en casi todas las culturas y épocas.

Como explica el antropólogo Marshall Sahlins, para la mayoría de las culturas ancestrales el egoísmo (*self-interest*) es cuestión de locura o de brujería: una pérdida de conciencia del hecho de que somos lo que somos en una red de relaciones que nos conectan con las otras personas y con el mundo²⁴. En las culturas premodernas, y especialmente en las culturas indígenas, el sentido del «yo» es mucho más relacional: «los informes etnográficos hablan del ‘yo transpersonal’ (nativos norteamericanos), del yo como ‘lugar de encuentro de relaciones sociales compartidas o biografías compartidas’ (Islas Carolinas), de las personas como ‘espacio plural y compuesto de las relaciones que las producen’ (altiplanos de Nueva Guinea)» y, en general, de la persona individual como «lugar de encuentro de múltiples otros ‘yos’ con los que se está unido por relaciones mutuas de existencia». Estas relaciones de solidaridad no se limitan al parentesco genealógico: incluyen lazos basados en un «lugar de residencia común, historia común, derechos de uso de la tierra comunes, intercambio de regalos, donación de alimentos y memorias compartidas, entre otras formas de constituir una mutualidad de ser»²⁵. Sahlins concluye que «la civilización Occidental se ha construido sobre una idea perversa y errónea de la naturaleza humana [...] que pone en peligro nuestra existencia»²⁶. Esa

idea perversa y errónea se manifiesta con especial nitidez en la ficción del *homo oeconomicus*.

Para entender mejor la economía es necesario entender mejor al ser humano. Y si hoy en día queremos entender cómo pensamos, conviene prestar atención a los descubrimientos de la neurociencia.

3. Entender el cerebro para entender cómo pensamos

El cerebro es la estructura organizada más compleja que conocemos: tiene en torno a 100.000 millones de neuronas (células nerviosas), cada una de las cuales está conectada con entre 1.000 y 10.000 otras neuronas (un solo cerebro es más complejo que toda la actividad financiera). Se divide en dos hemisferios que están vinculados a la actividad del lado opuesto del cuerpo (el hemisferio izquierdo, por ejemplo, rige la parte derecha del cuerpo y la parte derecha del campo visual). Excepto en su base, los hemisferios cerebrales están completamente separados, y cada vez hay más evidencia neurológica de que uno y otro hemisferio son muy distintos y tienen maneras completamente diferentes de percibir el mundo. Uno se basa en analizar y calcular, y nos hace sentir separados, el otro nos lleva a participar en el momento presente y a percibir de manera holística, poniendo énfasis no en las cosas sino en las relaciones. En la gran mayoría de las personas, el hemisferio izquierdo se especializa en el análisis, la precisión, el significado literal de las palabras y todo lo que es abstracto y cuantificable, mientras que el hemisferio derecho presta atención al contexto de las palabras y de las cosas y a todo lo que es creativo, intuitivo, relacional y cualitativo.

Curiosamente, todas las funciones cerebrales que se fueron localizando en el siglo XIX y a principios del XX correspondían al hemisferio izquierdo (el primer caso se dio a conocer en 1861: al practicar la autopsia a una persona que había

²⁴ SAHLINS (2008), p. 51: «For the greater part of humanity, self-interest as we know it is unnatural in the normative sense: it is considered madness, witchcraft or some such grounds for ostracism, execution or at least therapy».

²⁵ SAHLINS (2008), pp. 44 y 47-48.

²⁶ SAHLINS (2008), p. 112.

perdido el habla veinte años atrás, se constató que tenía una grave lesión en el hemisferio izquierdo). De modo que no es sorprendente que, hasta mediados del siglo XX, la mayoría de investigadores creyeran que el hemisferio derecho del cerebro no desempeñaba ningún papel significativo. Pero ello sería extraño, porque en la obra de arte de nuestro organismo todo tiene una función. Hay que tener en cuenta que los tejidos del cerebro, como los músculos y las membranas de las células, se transforman en respuesta a nuestras actitudes y actividades. El premio Nobel Santiago Ramón y Cajal decía que todo el mundo, si se lo propone, puede ser escultor de su propio cerebro.

En todas las funciones de la mente, incluidos el lenguaje y la visualización de imágenes, intervienen continuamente ambos hemisferios. Ahora bien, lo hacen con estilos muy distintos. En el caso del lenguaje, el hemisferio izquierdo identifica signos y palabras aisladas, pero es el hemisferio derecho el que entiende el verdadero sentido de un texto. El hemisferio izquierdo atiende al significado literal, pero es incapaz de entender las metáforas o la gracia de un chiste. En el caso de la música, el hemisferio derecho es el que percibe la melodía, el ritmo y la armonía. El hemisferio izquierdo percibe notas aisladas, y permite que un compositor o intérprete analice la partitura. Pero a la hora de sentir la música, el hemisferio derecho ha de volver a tomar las riendas.

La neurociencia está revelando cada vez más que el hemisferio derecho, lejos de ser una mera comparsa, es en realidad el más fundamental²⁷. Es el que percibe todo lo que nos resulta nuevo, el que evalúa las situaciones de manera global, y el que se siente a gusto con la creatividad y con el fluir y la inmediatez de la vida. El hemisferio izquierdo,

especializado en el análisis mecánico, la precisión y el significado literal, es un instrumento extraordinario que permite afinar nuestra experiencia del mundo. Nos permite navegar, pero no sabe elegir el rumbo. La visión analítica es importante, pero sin la visión global, la que aporta el hemisferio derecho, es fácil perdersenos.

En un pensamiento sano y en una economía sana, el modo de conocimiento propio del hemisferio izquierdo, basado en el análisis, la precisión y lo cuantitativo, debería estar al servicio del modo de ser del hemisferio derecho, que hace hincapié en las relaciones, el contexto y lo cualitativo. Pero ocurre todo lo contrario. La economía contemporánea parece diseñada exclusivamente por el hemisferio izquierdo.

4. La negligencia de lo no-económico

Los estudios neuropsiquiátricos describen un curioso trastorno de la percepción llamado «síndrome de negligencia» o «heminégligencia». Generalmente resulta de una lesión en el hemisferio cerebral derecho, y se manifiesta como incapacidad (neurológica, no fisiológica) de percibir lo que hay en la mitad izquierda del campo visual. El paciente es completamente indiferente a lo que tiene a la izquierda: por ejemplo, come únicamente lo que hay en la mitad derecha del plato, y se afeita o se maquilla sólo la mitad derecha de la cara. Si se consigue que llegue a darse cuenta de su brazo o pierna izquierdos, niega rotundamente que sean suyos («¡Eso es un brazo falso que alguien me ha puesto!»; «¡No sé de quién es esta mano, pero que le quiten mi anillo!»). Sólo reconoce lo que tiene a la derecha.

Como señala el gran neurocientífico V. S. Ramachandran, «el síndrome de negligencia tiene algo que ver con la especialización hemisférica: el modo en que los dos hemisferios cerebrales gestionan el mundo exterior... al enfrentarse a una

²⁷ Dos grandes pioneros que están mostrando el carácter primordial del hemisferio derecho son los psiquiatras británicos John Cutting y Iain McGilchrist. Este último es autor de *The Master and His Emissary*, un libro enciclopédico (con más de dos mil referencias científicas) en el que divulga lo que hoy sabemos sobre las funciones de ambos hemisferios. A diferencia de la mayor parte de la neurociencia, que ha estado contemplando el cerebro desde el hemisferio izquierdo, McGilchrist integra todo ese conocimiento adquirido en una visión global propia del hemisferio derecho.

discrepancia, el modo de actuar del hemisferio izquierdo es pasarla por alto, pretendiendo que no existe, y seguir adelante [...]. El estilo de actuación del hemisferio derecho es exactamente el opuesto. Es muy sensible a las discrepancias, por lo que lo llamo el ‘detector de anomalías’²⁸.

Es notable el paralelismo entre el síndrome de negligencia que describe la neuropsiquiatría y las negligencias del pensamiento económico convencional, o de lo que podríamos llamar la mirada tecnocrática. La mirada tecnocrática hay cosas que no ve, por mucho que las tenga enfrente. No es que el pensamiento económico convencional se haya especializado en lo económico, sino que activamente rechaza aceptar la existencia de lo no económico. No se trata de especialización ni de olvido, sino de negligencia.

Un primer síntoma de negligencia es de magnitud astronómica: la Tierra, el planeta vivo del que formamos parte, la base biofísica que sostiene toda actividad económica. Hace cuarenta años un famoso informe (*Limits to Growth*) advertía que el crecimiento de la actividad económica acabaría chocando contra los límites ecológicos y geológicos del planeta. Hoy ya estamos chocando contra esos límites, y ello tiene mucho que ver con por qué se ha detenido la maquinaria del crecimiento económico: a nivel global, por debajo de la especulación inmobiliaria y financiera, por debajo de los extremos de codicia y de incompetencia, está el choque contra los límites geológicos y ecológicos de la realidad biofísica. Pero el pensamiento económico convencional sigue imaginando que el planeta es un almacén ilimitado que está ahí para que extraigamos lo que nos plazca y le vertamos todo tipo de residuos. Sigue imaginando que vive por arte de magia en otra dimensión, que la tierra, el agua y el aire no son cosa suya. Pero lo son, hasta el punto de que la moderna actividad económica ha desencadenado lo que empieza a describirse como una nueva era geológica: el *Antropoceno*.

²⁸ RAMACHANDRAN (2008), p. 45. Cfr. CUTTING (1997), p. 380: «Selective attention is predominantly a left-hemisphere activity».

En el otoño de 2008 se nos dijo que vivíamos una crisis económica puntual, un momento de desaceleración propio de los típicos ciclos de expansión y recesión del capitalismo. Hoy ya es evidente que se trata de algo mucho más profundo. Es cierto que la economía mundial vivió una crisis todavía más intensa a partir de 1929, la llamada Gran Depresión. Ahora, sin embargo, el mundo está mucho más globalizado y la crisis afecta al conjunto de las sociedades del planeta de un modo sin precedentes, a la vez que también están en crisis todos los ecosistemas de la Tierra. (Por otra parte, dicho sea de paso, en sentido psiquiátrico la Gran Depresión es ahora, en lo que llevamos de siglo XXI: nunca había habido tantos millones de personas clínicamente deprimidas.)

Hay, sin embargo, una diferencia clave entre la crisis de 1929 y la actual. Aquella fue una crisis estrictamente económica, causada por desajustes internos (como un exceso de oferta generado por la producción en masa). Una vez reparados los desajustes, la maquinaria económica podía seguir explotando la cornucopia de recursos que ofrecía el planeta. Ahora ya no. El petróleo y muchos otros recursos materiales y energéticos son cada vez más escasos.

Hablando de petróleo, un curioso síntoma de negligencia es la incapacidad del sistema económico de entender que la abundancia de petróleo en el subsuelo no depende de la economía sino de la geología. El descubrimiento de pozos de petróleo ha ido descendiendo desde 1964, y desde 1979 la extracción per cápita no ha dejado de disminuir. Ahora bien, organismos tan respetados como la Agencia Internacional de la Energía²⁹ o la *Energy Information Administration* norteamericana se han

²⁹ Cabe decir que la Agencia Internacional de la Energía está cambiando desde que tiene como economista en jefe a Fatih Birol, quien reconoce abiertamente la gravedad de la contribución de los combustibles fósiles al cambio climático y ha afirmado que «la era del petróleo barato se ha acabado», que «hemos de dejar el petróleo antes de que el petróleo nos deje a nosotros». En noviembre de 2010 la Agencia Internacional de la Energía concluyó que el cenit de la extracción de petróleo convencional tuvo lugar en 2006. Pero el mismo informe seguía pronosticando que en 2035 la producción de petróleo convencional seguiría igual que entonces, gracias a los «fields yet to be developed or found».

negado durante décadas a aceptar que pueda haber un momento a partir del cual la extracción de petróleo, tras haber alcanzado su cenit, empezaría a descender. Estas organizaciones tecnocráticas publican regularmente pronósticos de cuál será la producción de petróleo, desglosada por países, en las próximas décadas. Curiosamente, según estos datos siempre habrá petróleo para satisfacer su creciente demanda. ¿De dónde sale? En su mayor parte, procede de yacimientos... *not yet discovered* o *unidentified*: ¡«todavía no descubiertos» o «no identificados»! No hay ningún indicio geológico del existencia de tal petróleo, es un delirio en la mente de los tecnócratas –que después, acorazados tras muros de abstracciones, presumen de «realismo».

Otro síntoma de negligencia en el pensamiento económico convencional es su inconsciencia ante las desigualdades sociales que genera. Desde hace décadas, nuestro sistema económico incrementa las desigualdades, tanto a nivel global como dentro de la mayoría de países: hace que los ricos sean más ricos y los pobres, más pobres. Así, *El País* informa de que la brecha salarial entre los directivos de las empresas y sus empleados se amplía, y que ahora «el sueldo medio de los presidentes del Ibex es 90 veces el de su plantilla»³⁰. ¡Noventa veces! Y eso en relación con la media de sus empleados, es decir, que ganan *más de cien veces más* que los empleados peor pagados... Los sociólogos constatan que las desigualdades extremas no son buenas para nadie (ni siquiera para los privilegiados)³¹. Pero la mecánica económica lo ignora. Los tecnócratas se preocupan mucho más por la inflación (un indicador abstracto que mide cuestiones monetarias) que por el paro, un hecho tremendamente real que afecta a las personas, a su crecimiento y a su dignidad.

Las negligencias del pensamiento económico convencional están empezando a ser superadas por los economistas que tienen en cuenta el contexto

³⁰ FERNÁNDEZ (2012), pp. 4-6.

³¹ Véase WILKINSON y PICKETT (2009).

biofísico (bioeconomía, economía ecológica, economía verde) y que dan más importancia a las personas y a la sociedad que a las abstracciones económicas. Pero el pensamiento tecnocrático nada oye. Contempla las situaciones de manera compulsiva, ignorando su contexto global, sus matices y sus posibles alternativas. Las medidas tecnocráticas, se nos dice, son necesarias, son la única vía (Thatcher coronaba muchas de sus decisiones con la coletilla: «no hay alternativa»).

Los pacientes con lesión en el hemisferio derecho y síndrome de negligencia tienden a combinar su negación de la realidad con un optimismo sin fundamento. Alegremente insisten que no hay problema, que todo está bien³². Como esos banqueros que, tras haber realizado una gestión desastrosa, aparecen tan sonrientes en las fotos.

5. La hiperabstracción como patología

Hemos visto hasta ahora que el pensamiento económico convencional no responde a lo que cabría esperar de una verdadera ciencia, y que la mirada tecnocrática, pese a su culto a la eficiencia, no es un ejemplo de realismo. Al contrario, es incapaz de ver una gran parte de la realidad con la que interactúa, hasta el punto que, funcionalmente, merece un diagnóstico equivalente a lo que en neuropsiquiatría se denomina síndrome de negligencia. Ahora bien, ¿cómo es posible que una mentalidad que pone tanto énfasis en la abstracción y en la racionalidad, pueda actuar de manera tan irracional? Para resolver esta aparente contradicción hemos de adentrarnos un poco más en el mundo de la psiquiatría.

³² MCGILCHRIST (2009), p. 84. Cfr. RAMACHANDRAN (2008), pp. 45-46: «Un paciente con un accidente cerebrovascular en el hemisferio derecho (con el lado izquierdo paralizado) que envía una orden para mover el brazo, [observa] que el brazo no se mueve, por lo que se produce una discrepancia. Su hemisferio derecho está dañado, pero su hemisferio izquierdo intacto sigue con su tarea de negación y confabulación, pasando por alto la discrepancia y diciendo 'todo está bien, no te preocupes'».

Uno de los mayores psiquiatras de mediados del siglo XX, Eugène Minkowski, constató que hay una verdadera patología que consiste en el exceso de racionalidad: lo que él denominaba «racionalismo malsano» (*rationalisme morbide*). Este racionalismo malsano, según Minkowski, va ligado al exceso de abstracción, a un *esprit de géométrie* frío y cerebral, y a la pérdida de la sensibilidad que nos vincula a los otros y al mundo³³. Elimina de la propia experiencia los sentimientos, la intuición y «todo lo que constituye la riqueza y la movilidad de la vida». Se manifiesta como atrofia del sentido común e «hipertrofia del intelecto». Así lo explica uno de los pacientes de Minkowski: «Suprimí la afectividad, tal como hice con toda la realidad... Ya no tengo sensaciones normales. Sustituyo esa falta de sensaciones normales con la razón».

Esta patología no es otra que el trastorno mental más paradigmático, la esquizofrenia. A diferencia de la mayoría de trastornos mentales, que erosionan la capacidad intelectual, la esquizofrenia tiende a ir ligada a una peculiar capacidad para el pensamiento abstracto. Una persona con un diagnóstico de esquizofrenia difícilmente puede hacer grandes aportaciones a las ciencias humanas o naturales, pero sí puede destacar en ámbitos abstractos desligados del mundo real,³⁴ como el ajedrez o buena parte de la economía académica. Es conocido el caso de John Nash, quien después de décadas de convivir con un diagnóstico de esquizofrenia obtuvo el llamado Premio Nobel de Economía («llamado» porque no fue instaurado por la Fundación Nobel, sino por el banco central sueco, el Riksbank: el nieto de Alfred Nobel se quejó de que «el Riksbank ha puesto su huevo en el nido de otra ave»).

³³ MINKOWSKI (2000): «La mirada ya no sabe fijarse en las personas del entorno en la medida en que la vida lo exige de nosotros, resbala de inmediato por encima y parte hacia las regiones desérticas y glaciales regidas por la inteligencia pura». Estas regiones «desérticas y glaciales» recuerdan al territorio «in the far North... bleak and dismal» en el que el economista LEIJONHUFVUD (1973), jugando a ser etnólogo, situaba el territorio de la imaginaria tribu de los economistas, «the Econ tribe», adoradores de los *modl* (modelos), y formada principalmente por dos castas: los «Micro» (cuyo tótem simboliza la Oferta y la Demanda) y los «Macro».

³⁴ CUTTING (1997), pp. 349, 365 y 375.

A pesar de toda la evidencia recopilada por Minkowski, la patología del racionalismo malsano fue más o menos ignorada durante décadas. Los beneficios de la racionalidad son innegables, y nuestra cultura había acabado creyendo que, siempre y en todos los casos, cuanta más racionalidad, mejor. ¿Cómo podría haber un exceso de racionalidad? ¿Cómo podría la racionalidad convertirse en irracionalidad? La patología del racionalismo malsano o ultra-racionalismo no empezó a ser redescubierta por la psiquiatría hasta los años 90 del siglo pasado, a partir de los estudios del psicólogo clínico norteamericano Louis Sass (*Madness and Modernism*) y del psiquiatra británico John Cutting (*Principles of Psychopathology*), desarrollados más recientemente por otros psiquiatras como Giovanni Stanghellini o Iain McGilchrist.

Más arriba hemos identificado diversos rasgos distintivos del pensamiento económico convencional y de la mentalidad tecnocrática: los podríamos resumir en una tendencia a fijarse exclusivamente en lo *abstracto* y *cuantificable*, de modo que la realidad viviente del mundo se convierte en una suma de entidades *estáticas*, *aisladas* y que actúan de manera puramente *mecánica*. Si ahora abrimos un manual de neuropsiquiatría como los *Principles of Psychopathology*³⁵ de Cutting, veremos que, precisamente, esta tendencia es sintomática del racionalismo malsano tal como se manifiesta en la esquizofrenia. De hecho, la esquizofrenia es básicamente «ultrarracionalidad»³⁶ y tiene mucho que ver con «todo lo que es moderno en la condición

³⁵ *Principles of Psychopathology*. Oxford, Oxford University Press, 1997. Este manual, extraordinario y poco conocido, integra el conocimiento neurocientífico contemporáneo con la tradición psiquiátrica y la reflexión filosófica. Según Cutting, el correlato neurológico de la esquizofrenia es una disfunción del hemisferio derecho del cerebro, que se vuelve «under-active relative to its normal state and to the left hemisphere» (1997, p. 175). Cf. MCGILCHRIST (2009), p. 393: «There are, then, remarkable similarities between individuals with schizophrenia and those whose right hemisphere is not functioning normally. This is hardly surprising since there is a range of evidence suggesting that just such an imbalance in favour of the left hemisphere occurs in schizophrenia».

³⁶ CUTTING (1997), p. 177, 349, 375, 379 y 501. O, en palabras de MCGILCHRIST (2009, p. 332), la base de la esquizofrenia es «an excess of rationality... schizophrenia is not characterised by a Romantic disregard for rational thinking and a regression into a more primitive, unself-conscious, emotive realm of the body and the senses, but by an excessively detached, hyper-rational, reflexively self-aware, disembodied and alienated condition».

humana: una mente a la deriva, no amarrada en el mundo, una mente que a partir de entonces crea su propio mundo, que resulta cada vez más desconcertante y más alienado del mundo real»³⁷. Las personas con esquizofrenia tienden a objetificar el mundo y a los demás³⁸, a suprimir todo tipo de empatía³⁹ y «a apoyarse en el aspecto lógico y matemático de la experiencia»⁴⁰. Un paciente declara: «Suelo estar contando [...]. Por ejemplo, un perro tiene cinco lados. Un árbol tiene siete. Empezó como una acción voluntaria, una especie de juego. Pero luego se me fue de las manos y a veces no puedo detenerme»⁴¹. Les gusta clasificar y reclasificar⁴² (como a las agencias de *rating*). Muestran un «pensamiento extremadamente abstracto»⁴³, y «una especie de ultra-racionalidad»⁴⁴ que hace que el mundo vivo y tangible se desvanezca bajo capas de abstracciones, como señalan los propios pacientes: «acabé dudando de mis sentidos»⁴⁵; «La realidad se me aleja. Todo lo que toco... se convierte en irreal en cuanto me acerco»⁴⁶.

Este mundo irreal está hecho de elementos estáticos, como los de la economía neoclásica. Las personas con esquizofrenia «tienden a fijarse en lo estático y a quitar énfasis a los aspectos dinámicos y emocionales del mundo, generando un universo más dominado por los objetos que por los procesos o las acciones»⁴⁷. Un paciente señala que lo que le atrae es «el gusto por la simetría, por la regularidad [...]. La vida no tiene regularidad ni simetría, y por ello manufacturo mi propia realidad»⁴⁸. Otro afirma: «Siempre busco la inmovilidad [...]. Me

gustan los objetos inmóviles, cajas y tornillos, cosas que siempre están ahí, que nunca cambian»⁴⁹.

El resultado es una visión completamente fragmentada de la realidad⁵⁰: «Una multitud de detalles sin sentido [...]. No veía las cosas en su conjunto. Sólo veía fragmentos»⁵¹. «Veía los rasgos individuales de su cara, aisladamente: los dientes, después la nariz, después las mejillas, ahora un ojo y después el otro»⁵². En este mundo abstracto las personas parecen máquinas: «La gente parecía una mezcla entre robots y personas»⁵³. Los pacientes se contemplan a sí mismos «como máquinas (a menudo como robots, ordenadores o cámaras) y a veces declaran que partes de su cuerpo han sido sustituidas por componentes metálicos o electrónicos»⁵⁴. Y ven los organismos como meros mecanismos⁵⁵.

A pesar de la física cuántica y la psicología transpersonal, en pleno siglo XXI la economía imperante se basa en una ontología decimonónica: es reduccionista y fragmentadora, y ve el mundo como una suma aleatoria de objetos inertes y cuantificables que están ahí para que los exploremos. Esta visión del mundo queda bien resumida en las palabras de un paciente esquizofrénico: «El mundo consiste en herramientas... todo lo que vemos tiene alguna utilidad»⁵⁶.

El ultrarracionalismo ha sido superado por la evolución de la cultura y de la ciencia a partir de Nietzsche y de Gödel, de Einstein y Bohr, de Maslow y Fromm. Pero ha infestado el pensamiento económico (sobre todo a partir de Friedman y la Escuela de Chicago) y la mentalidad tecnocrática en general. Como veía Whitehead, hemos incrementado la precisión y la especialización pero hemos perdido la visión de conjunto⁵⁷.

³⁷ CUTTING (1997), p. 505.

³⁸ MCGILCHRIST (2009), p. 395.

³⁹ MCGILCHRIST (2009), p. 397. La falta de empatía está relacionada con un desequilibrio en favor del hemisferio izquierdo (MCGILCHRIST [2009], p. 407).

⁴⁰ CUTTING (1997), p. 175.

⁴¹ STANGHELLINI (2004), p. 4.

⁴² CUTTING (1997), pp. 340, 349 y 502; MCGILCHRIST (2009), p. 53.

⁴³ CUTTING (1997), p. 340. Cfr. la tendencia a lo *hyperabstract e hyperliteral*, en SASS y PARNAS (2003, p. 435).

⁴⁴ CUTTING (1997), p. 177.

⁴⁵ CUTTING (1997), p. 176.

⁴⁶ CUTTING (1997), p. 178.

⁴⁷ SASS (1992), citado en CUTTING (1997), p. 179.

⁴⁸ CUTTING (1997), p. 176.

⁴⁹ CUTTING (1997), p. 502.

⁵⁰ MCGILCHRIST (2009), pp. 44 y 396.

⁵¹ CUTTING (1997), p. 176.

⁵² CUTTING (1997), p. 177.

⁵³ CUTTING (1997), p. 176.

⁵⁴ MCGILCHRIST (2009), p. 439.

⁵⁵ MCGILCHRIST (2009), pp. 350, 392 y 398.

⁵⁶ SASS (1992), p. 168.

⁵⁷ WHITEHEAD (1948), p. 197.

Una economía más sana y humana bajará de los laberintos de abstracciones a la vida concreta de las personas y el planeta. Transformará el modo de emplear los hemisferios cerebrales, integrando el hemisferio analítico al servicio del hemisferio holístico, que es el que en una mente sana tiene la primera y la última palabra. Ello se reflejaría en el paso:

- de la visión reduccionista y fragmentadora a la visión de conjunto y la comprensión holística;
- del individualismo consumista al sentido de comunidad;
- de la codicia del ego a una conciencia planetaria y solidaria;
- de la organización jerárquica a la organización en red;
- de la sociedad industrial a una sociedad sostenible;
- del materialismo al postmaterialismo;
- de la alienación a la participación y a la vida con sentido;
- de un mundo centrado en los objetos y el dinero a un mundo centrado en las personas y el planeta.

Un mundo nuevo quiere nacer. Un mundo que no esté ya orientado al crecimiento material ilimitado (horizonte en ruinas que solo genera frustración) sino al crecimiento de lo que nos hace verdaderamente humanos y participantes en la red de vida del planeta. Un mundo en el que las abstracciones sean un instrumento al servicio de la vida. Y no al revés.

Referencias bibliográficas

- BLANCHARD, O. (2012): «Foreword»; en *World Economic Outlook: Growth Resuming, Dangers Remain*. Washington, DC, International Monetary Fund; pp. xiii-xiv.
- CUTTING, J. (1997): *Principles of Psychopathology: Two Worlds, Two Minds, Two Hemispheres*. Oxford, Oxford Medical Publications.
- DALY, H. E. y COBB, J. B. (1990): *For the Common Good*. Londres, Green Print.
- DELONG, J. B. (2011): «La ciencia económica en crisis»; en *El País/Negocios*, 22 de mayo de 2011; p. 20.
- DOBELL, A. R. (1995): «Environmental Degradation and the Religion of the Market», en COWARD, H., ed.: *Population, Consumption, and the Environment*. Albany, State University of New York Press; pp. 229-250.
- FERNÁNDEZ, D. (2012): «Una casta a prueba de crisis»; en *El País/Negocios*, 13 de mayo de 2012; pp. 4-6.
- GEORGESCU-ROEGEN, N. (1971): *The Entropy Law and the Economic Process*. Cambridge, Harvard University Press.
- GREER, J. M. (2011): *The Wealth of Nature: Economics as if Survival Mattered*. Gabriola Island, New Society.
- KEEN, S. (2011): *Debunking Economics*. Londres, Zed.
- KRUGMAN, P. (2011): «Rayando en la locura»; en *El País/Negocios*, 17 de julio de 2011; p. 21.
- LABORDA, Á. (2010): «El comportamiento maniaco-depresivo del ahorro»; en *El País/Negocios*, 10 de octubre de 2010; p. 26.
- LEIJONHUFVUD, A. (1973): «Life among the Econ»; en *Western Economic Journal* (11, 3); pp. 327-337.
- LOY, D. (2002): «The Religion of the Market», en LOY, D.: *A Buddhist History of the West*. Albany, State University of New York Press; pp. 197-210.

- MAS-COLELL, A.; WHINSTON, M. D. *et al.* (1995): *Microeconomic Theory*. Nueva York, Oxford University Press.
- MCGILCHRIST, I. (2009): *The Master and his Emissary: The Divided Brain and the Making of the Western World*. New Haven, Yale University Press.
- MINKOWSKI, E. (2000): *La esquizofrenia*. México, Fondo de Cultura Económica.
- MOSS, D. A. (2007): *A Concise Guide to Macroeconomics*. Boston, Harvard Business School Press.
- NAREDO, J. M. (2009): *Luces en el laberinto*. Madrid, Libros de la Catarata.
- PATEL, R. (2010): *Cuando nada vale nada*. Barcelona, Los libros del Lince.
- PIGEM, J. (1994): *La odisea de Occidente*. Barcelona, Kairós.
- PIGEM, J. (2009): *Buena crisis: Hacia un mundo postmaterialista*. Barcelona, Kairós.
- RAMACHANDRAN, V. S. (2008): *Los laberintos del cerebro*. Barcelona, La Liebre de Marzo.
- RIST, G. (2011): *The Delusions of Economics*. Londres, Zed.
- SAHLINS, M. (2008): *The Western Illusion of Human Nature*. Chicago, Prickly Paradigm Press.
- SASS, L. (1992): *Madness and Modernism*. Cambridge, Harvard University Press.
- SASS, L. y PARNAS, J. (2003): «Schizophrenia, Consciousness, and the Self»; en *Schizophrenia Bulletin* (29, 3); pp. 427-444.
- SCHUMACHER, E. F. (1974): *Small is Beautiful: A Study of Economics as if People Mattered*. Londres, Abacus.
- STANGHELLINI, G. (2004): *Disembodied Spirits and Deanimated Bodies*. Oxford, Oxford University Press.
- WHITEHEAD, A. N. (1985 [1929]): *Process and Reality*. Nueva York, The Free Press.
- WHITEHEAD, A. N. (1948 [1925]): *Science and the Modern World*. Nueva York, Pelican Mentor.
- WILKINSON, R. y PICKETT, K. (2009): *Desigualdad*. Madrid, Turner.



MALTRATO INFANTIL Y COMPORTAMIENTO RACIONAL*

Alice Miller
Psicoanalista (1923-2010)

Resumen

En las siguientes líneas, extractadas de la obra de Miller *Salvar tu vida* (Tusquets Editores, 2009), la autora se pregunta por el origen del mal en el mundo y su relación con la violencia sufrida por los niños en la infancia y los procesos que nos obligan a reprimir el odio como un sentimiento humano y liberador.

Abstract

*In the following passage, taken from Miller's book *Dein gerettetes Leben* ('Salvar tu vida', Tusquets Editores, 2009), the author asks about the origins of pain in the world and its relation to the violence suffered in childhood and the processes that force us to repress hatred as a human and liberating feeling.*

1. ¿Cómo surge el mal en el mundo?

Hoy en día no puede haber ninguna duda de que el mal existe y que las personas pueden ser extremadamente destructivas¹. Pero esta afirmación no confirma la creencia aceptada en general de que hay personas que nacen siendo malvadas. Muy al contrario, todo depende de cómo se acoge a estas personas desde su nacimiento y cómo se las trata después. Los niños que desde el nacimiento experimentan el amor, el respeto, la comprensión, la amabilidad y el afecto, desarrollarán rasgos radicalmente diferentes a aquellos niños que desde el principio sufren abandono, desprecio, violencia o incluso abusos, sin que en ningún momento una persona bondadosa les sirva de apoyo y les permita creer en el amor. Cuando esto no sucede, como es el caso en las infancias de todos los dictadores cuya biografía he estudiado, el niño tenderá a glorificar la violencia experimentada y a ejercerla más adelante de forma desmedida

siempre que le sea posible. Porque todos los niños aprenden imitando. El cuerpo no aprende lo que se le pretende enseñar con palabras, sino lo que él mismo ha experimentado. Por lo tanto un niño al que han pegado y maltratado aprende a pegar y a maltratar, mientras que el niño que ha sido cuidado y respetado aprende a respetar y a cuidar a los más débiles. Porque sólo conoce esta experiencia.

El recién nacido es inocente

El conocido pediatra americano T. Berry Brazelton filmó a un grupo de madres mientras sostenían en sus brazos y alimentaban a sus bebés, cada una a su manera. Después de veinte años repitió este experimento: muchos de los bebés eran ahora madres que sostenían a sus propios bebés en brazos de la misma forma que sus madres lo habían hecho con ellas, aunque es evidente que no podían tener ningún recuerdo consciente de esa época de su vida. Con este experimento, Brazelton demostró que nuestro comportamiento está controlado por recursos inconscientes que

* Traducción de Lorena Silos.

¹ Sólo así, en el sentido de la capacidad destructiva de las personas maltratadas, comprendo el concepto del mal.

pueden ser positivos y agradables, pero también traumáticos y destructivos.

El ginecólogo francés Frédéric Leboyer probó en los años setenta que los niños que nacen tras un parto sin violencia y son acogidos con cariño no lloran desesperadamente y pueden sonreír incluso cinco minutos después de nacer, sin mostrar señal alguna de destructividad. Si no se los separa de la madre, como era todavía normal en las clínicas en los años cincuenta, se desarrolla entre madre e hijo una relación de confianza que tiene efectos positivos durante toda la vida. Porque ante la presencia del niño la madre libera la llamada hormona del amor (oxitocina) que le permite comprender las señales emitidas por el niño y responder positivamente a sus necesidades (véase Michel Odent, *La científicación del amor*, Editorial Creavida, 2001). ¿Cómo puede ser que estos descubrimientos innovadores sobre la naturaleza de las personas no sean conocidos por el gran público? Los trabajos de Leboyer han transformado las prácticas utilizadas durante el parto, pero la sociedad parece no haber comprendido en su justa medida las consecuencias filosóficas, sociológicas, psicológicas y, finalmente, también teológicas que sugiere el descubrimiento de la inocencia del recién nacido. Todavía reina la creencia de que los castigos, sobre todo los castigos físicos, denominados “correctivos”, son efectivos y no hacen daño alguno, a pesar de que hoy en día sí sabemos que los castigos físicos generan el mal que, más adelante, intentaremos exorcizar, más o menos en vano, con más y más palizas.

El mal se reproduce con cada nueva generación

En la Edad Media era una creencia común que el demonio podía robar a un niño de su cuna y dejarle a una inocente madre uno de sus malignos hijos en su lugar. No se sabe con quién había engendrado el demonio esos hijos malvados y

demoniacos ni qué pretendía hacer con los dulces niños robados, pero la cuestión es que la madre del niño cambiado se veía obligada a educar muy estrictamente a este niño, es decir, a castigarlo con gran crueldad para que se convirtiese en una buena persona. Ahora ya no creemos estas viejas historias pero la mayoría de nosotros defiende todavía que el castigo es efectivo, que es posible hacer entrar en razón a este “niño malo”. Incluso Sigmund Freud estaba convencido de que un sádico se alegra ante el sufrimiento ajeno, porque nunca le parece que enaltece bastante el deseo de muerte, con el que se supone que nacemos todos.

La genética proporciona una versión del todo novedosa sobre el carácter innato del mal. A menudo se afirma que, supuestamente, hay genes que motivan que la gente actúe con maldad, aunque en su infancia hayan experimentado mucho amor. La verdad es que nunca he conocido a una persona así. He investigado las infancias de muchos criminales en serie y dictadores y en todas ellas he encontrado una crueldad extrema que, bien es cierto, los afectados por norma general desmentían. Y no sólo ellos. Una gran parte de la sociedad parece desconocer o negar esta relación.

Si seguimos al pie de la letra la teoría genética deberíamos poder explicar por qué justo en Alemania, unos treinta años antes del Tercer Reich, nacieron millones de niños con genes negativos, niños que después estarían dispuestos a obedecer las crueles órdenes de Hitler sin cuestionarlas. ¿Por qué no hubo antes en Alemania una acumulación tal de genes negativos ni tampoco la hay ahora? Hago esta pregunta una y otra vez, pero nunca obtengo una respuesta, porque nadie me la puede proporcionar. Los colaboradores de Hitler habían sido niños educados desde muy temprano en la obediencia, castigados y humillados de forma brutal, que, más adelante, descargaron en personas inocentes sus sentimientos de furia y rabia nacidos de la impotencia, porque gracias a la aprobación de Hitler finalmente podían hacerlo sin arriesgarse

a ser castigados. La educación en Alemania es, por lo general, muy diferente hoy en día. Sin embargo, allá donde la educación entraña brutalidad, sus métodos se manifiestan con claridad en el comportamiento de los jóvenes, que niegan también el dolor de las humillaciones sufridas, atacan a cabezas de turco y orientan su comportamiento siguiendo una ideología.

La teoría genética nos sirve tan poco para comprender el mal como la leyenda de los niños robados por el demonio o la teoría freudiana del deseo de muerte. Según las estadísticas, una gran parte de la población mundial está convencida de que los niños necesitan que se les pegue. Debemos enfrentarnos a la verdad, es cierto que el mal existe, pero no es innato, si no que lo produce la sociedad, cada día, cada hora, ininterrumpidamente, en todos los lugares del mundo. El mal se produce con los procedimientos utilizados en un parto y con la educación de los niños pequeños, que, con los años, pueden *convertirse* en criminales si no cuentan con el apoyo de un “testigo cómplice”². En las biografías de asesinos en serie o de dictadores no es posible encontrar ninguno de estos “testigos cómplices”.

2. ¿Qué es el odio?

Tendemos a equiparar la palabra odio con la idea de una maldición peligrosa de la que debemos liberarnos cuanto antes. El odio envenenaría

² En mi opinión, un “testigo cómplice” es una persona que apoya a un niño maltratado (aunque sea sólo ocasionalmente) ofreciéndole un sostén, un contrapeso para la crueldad y el horror que determinan su día a día. Cualquier persona del entorno del niño puede tener ese papel: un profesor, una vecina, la persona que ayuda en el hogar o la abuela. Muy a menudo son los propios hermanos. Este testigo es una persona que hace llegar al niño maltratado o abandonado algo de comprensión, e incluso amor, no quiere manipularlo por motivos educativos, confía en él y le proporciona el sentimiento de que no es malo y se merece la amabilidad de los demás. Gracias a este testigo, que no tiene por qué ser consciente de su papel decisivo y redentor, el niño aprende que en este mundo hay algo llamado amor. En el mejor de los casos logra desarrollar un sentimiento de confianza hacia el prójimo y aprende a respetar el amor, la bondad y otros valores de la vida. En el caso de que el niño no cuente con el apoyo de un “testigo cómplice” glorificará la violencia y la ejercerá de una manera más o menos brutal con los mismos pretextos hipócritas. Es muy significativo que en la infancia de Hitler, Stalin o Mao no sea posible encontrar ningún “testigo cómplice”.

a las personas e imposibilitaría literalmente curar las heridas originadas en la niñez³. Yo también soy de la opinión de que el odio puede envenenar un organismo, pero sólo cuando no somos conscientes de su existencia y de su origen y lo dirigimos a sustitutos, es decir, a cabezas de turco. Así nunca desaparecerá. Quizás odio a un trabajador inmigrante, pero no soy capaz de ver cómo me trataron mis padres, que, por ejemplo me dejaban llorar durante horas cuando era un bebé o nunca me miraron con ternura, padezco un odio latente que puede acompañarme toda la vida y ocasionar diferentes síntomas físicos. Pero si soy consciente del daño que mis padres me causaron con su ignorancia y dejo aflorar mi indignación ante su comportamiento, no necesitaré descargar mi odio en otras personas. Es cierto que con el tiempo el sentimiento de odio hacia mis padres puede atenuarse e incluso llegar a desaparecer de forma temporal, pero nuevos acontecimientos del presente o nuevos aspectos del recuerdo pueden hacer que rebrote. Sin embargo, ahora sé en qué consiste. Me conozco lo suficiente, precisamente gracias a los sentimientos que he experimentado, y *no tengo que hacer daño ni matar a nadie por odio*.

A menudo nos encontramos con personas que incluso están agradecidas a sus padres por sus palizas o supuestamente han olvidado hace tiempo la violencia sexual a la que fueron sometidas y les han perdonado todos sus pecados en sus oraciones, pero siguen sintiéndose obligadas a educar a sus hijos con violencia y a violarlos.

Todos los pedófilos hacen alarde de su amor a los niños y no saben que con sus crímenes se están vengando de lo que les ocurrió en su infancia. Aunque no sean conscientes de este odio, se encuentran bajo su dictado.

Este odio *latente, desviado*, es realmente peligroso y no resulta fácil hacer que desaparezca,

³ Muy a menudo me malinterpretan cuando me malinterpretan cuando me distancio rotundamente de esta opinión tan extendida. Así, mis esfuerzos hasta el momento de explicar el fenómeno del odio y profundizar en su significado han resultado vanos. .

porque no está dirigido a la persona que lo ha provocado, sino a un sustituto. Puede permanecer toda la vida, cimentado en diversas formas de perversión, y constituye una amenaza para el entorno, pero también, en algunos casos, para el afectado mismo.

De forma muy diferente se comporta el odio consciente y reactivo que, como todos los sentimientos, disminuye una vez que nos permitimos experimentarlo. Si logramos reconocer con claridad que nuestros padres nos trataron de modo sádico, inevitablemente se despertará en nosotros la sensación de odio. Como hemos dicho, esta sensación puede suavizarse con el tiempo o, incluso, desaparecer del todo, pero no se solucionará con un único paso. La dimensión del maltrato sufrido en la infancia no se puede comprender de una sola vez. Es necesario un proceso más largo durante el cual la víctima será consciente de forma paulatina de los diferentes aspectos del maltrato, de manera que el odio pueda aparecer una y otra vez. Un odio que entonces ya no será peligroso, sino que constituye una consecuencia lógica de aquello que sucedió y que el adulto no ha podido comprender en su integridad hasta ahora, pero el niño había soportado en silencio durante años.

Junto al odio reactivo hacia los padres y el odio latente y desviado hacia una cabeza de turco existe también el odio justificado hacia una persona que nos atormenta en el presente, ya sea de forma física o emocional, una persona bajo cuyo poder nos encontramos y de la que no podemos liberarnos o creemos no tener la capacidad para hacerlo. Mientras seamos dependientes de ella, o creamos que lo somos, estaremos forzados a odiarla. Resulta muy difícil creer que una persona torturada no sienta odio hacia su torturador. Aquellos que se prohíben este sentimiento desarrollan con el tiempo síntomas físicos. En las biografías de mártires cristianos podemos encontrar descripciones de terribles enfermedades, curiosamente con síntomas en la piel. El cuerpo se defendía de esta

manera contra la propia traición, porque los “santos” estaban obligados a perdonar a aquellos que los torturaban, pero su piel inflamada mostraba de forma inequívoca la fuerte rabia que reprimían.

Sin embargo, cuando el afectado logra liberarse del poder del torturador no está obligado a vivir día a día con ese odio. Por supuesto, el recuerdo de la impotencia o de las torturas sufridas puede regresar una y otra vez, pero con el tiempo es probable que se debilite la intensidad del odio. (He tratado este aspecto con más detalle en *El cuerpo nunca miente*).

El odio es un sentimiento fuerte y vital, un símbolo de que estamos vivos. Por lo tanto, pagamos un precio cuando tratamos de reprimirlo. Porque el odio desea transmitimos algo, sobre todo desea hablarnos de nuestras heridas, pero también de nosotros, de nuestros valores, de nuestra forma de vivir la sensibilidad, y debemos aprender a escucharlo y comprender el significado de su mensaje. Cuando lo consigamos no necesitaremos tener miedo al odio. Si odiamos la falsedad, la hipocresía o la mentira, nos otorgamos el derecho de luchar contra ellas, siempre que nos resulte posible, o de alejarnos de aquellas personas que sólo confían en la mentira. Pero si fingimos que no nos importa, estaremos engañándonos a nosotros mismos.

Este autoengaño se ve potenciado por una exigencia de perdón casi universal que resulta, no obstante, enormemente destructiva. En este sentido, es fácil comprobar que ni las oraciones ni los ejercicios de autosugestión, destinados a desarrollar un “pensamiento positivo”, ayudarán a ignorar las reacciones vitales y justificadas del cuerpo que resultan de las humillaciones y de los otros daños que vulneraron la integridad del niño a una edad muy temprana. Las dolorosas enfermedades de los mártires muestran con claridad el precio que pagaron por tratar de negar sus sentimientos. ¿No sería, por lo tanto, más fácil preguntarse a quién le corresponde el odio y comprender por qué, en el fondo, está justificado? Así, tendríamos

la posibilidad de vivir de forma responsable con nuestros sentimientos sin negarlos ni pagar con enfermedades nuestras “virtudes”.

A mí me extrañaría que una terapeuta (o un terapeuta) me prometiese que iba a conseguir liberarme de sentimientos como la rabia, la ira o el odio después de la terapia posiblemente, gracias al perdón. ¿Qué clase de persona soy si no puedo reaccionar con rabia o ira ante la injusticia, la insolencia, la maldad o ante un cretino arrogante? ¿No estaría mutilando mi capacidad de sentir? Si la terapia me ayuda, durante el resto de mi vida podré tener acceso a *todos* mis sentimientos, pero también seré capaz de acceder de manera consciente a mi historia y comprender así la intensidad de mis reacciones. Esto permitiría que esta intensidad se redujese relativamente rápido, sin dejar las graves cicatrices en mi cuerpo que en general produce la represión de las emociones que conservamos de modo inconsciente.

En la terapia puedo aprender a comprender mis sentimientos, a no condenarlos, a observarlos como mis amigos o protectores, en lugar de temerlos como a un enemigo contra el que tenemos que luchar. Aunque esto último es lo que hayamos aprendido de nuestros padres, profesores, sacerdotes, al final tenemos que entender que esta automutilación, que han impulsado estas personas, es peligrosa. Nosotros mismos hemos sido víctimas de esta amputación.

No son nuestros sentimientos los que constituyen un peligro para nosotros o para nuestro entorno, sino la separación existente entre nosotros y nuestros sentimientos producida por el miedo que éstos nos generan. Y así tendremos psicópatas, terroristas suicidas e incontables juicios en los que se ignoran las verdaderas causas del crimen para proteger a los padres de los delincuentes y mantener su propia historia en la oscuridad.

3. ¿Cuándo desaparecerán por fin los soldados ideales?

Los niños que han sido golpeados, humillados y atormentados, sin el apoyo de ningún testigo, a menudo desarrollan con los años un síndrome muy grave: no conocen sus propios sentimientos, los temen como la peste y son, por lo tanto, incapaces de comprender las vitales conexiones existentes entre ellos. De adultos descargan sobre otras personas la misma crueldad que ellos sufrieron de niños, sin darse cuenta de ello y, consecuentemente, sin ser conscientes de su responsabilidad, porque entienden esta crueldad, como ya lo hicieron sus padres, como “salvación” para los otros. De esto resulta un comportamiento extremadamente irresponsable que, unido a una exagerada hipocresía, numerosas ideologías re- visten de una aparente legitimidad. Las acciones hostiles contra la vida y contra el hombre que amenazan nuestro planeta son la consecuencia directa de este comportamiento, sobre todo en esta época de grandes avance técnicos.

“No queremos pegarte, pero debemos hacerlo para expulsar el Mal que llevas dentro desde que naciste”. Así pensaban los padres en la época de Lutero y así hablaban a sus hijos. Lutero les decía que era su obligación liberar a su hijo del demonio, para convertirlo en una persona piadosa y bondadosa. Los padres lo creían. No sabían que a Martín Lutero, cuando era niño, su madre lo castigaba estrictamente y sin piedad y que, por esta razón, defendía semejante educación, para conseguir la imagen de una persona buena y cariñosa, una imagen que sólo podía crear gracias a la represión de sus verdaderos sentimientos.

Lo creían y, como consecuencia, no sabían que en lugar de expulsar al demonio de su hijo inocente estaban esparciendo con sus palizas la “Semilla del Mal” en un ser inocente. No eran conscientes de que cuanto más fuerte, más cie-

gamente y más frecuentemente le pegasen, más malvado sería el niño y más destructivo el adulto, una vez que la semilla brotase.

¿Están los padres más informados en la actualidad? Muchos sí, pero un buen número carece todavía de estos conocimientos y, todavía hoy, igual que hace cuatrocientos años, ven su ignorancia refrendada por supuestas autoridades. Sólo que se utilizan otros términos. Ya no se habla del demonio en relación con la educación, sino de los “genes”. Algunos medios no vacilan en ignorar por completo la historia de la última guerra mundial y todo lo que nos enseña, e informan a sus lectores, ajenos a cualquier avance en el ámbito, de que la criminalidad y las enfermedades mentales tienen su origen en los genes. Se defienden antiguas creencias que establecen que es nocivo ser condescendiente con los adolescentes y, por ello, hoy tantos jóvenes sufren trastornos. Pues el castigo es, en opinión de algunos pedagogos, cuyas ideas vuelven a estar de moda hoy en día, el camino adecuado para educar a personas decentes.

¿No contradice la realidad tales afirmaciones? ¿Sería insuficiente el castigo que recibieron Hitler, Eichmann o Himmler? Los partidarios de la disciplina nunca son capaces de responder a estas preguntas. Porque su ideología no se basa en hechos, sólo se nutre de experiencias propias que han sido reprimidas. Domina, entonces, una lógica diferente, la lógica de la represión, que debe tolerar una y otra vez contradicciones y en la que no se trata tanto de encontrar la verdad, sino de evitar que regresen los dolores pasados.

Todos nacemos sin malas intenciones y con una necesidad fuerte, clara y sin ambivalencias de conservar nuestra vida, de poder amar y ser amados. Sin embargo, si un niño se encuentra con odio y con mentiras en lugar de con amor y con verdad, si experimenta la violencia en lugar de cariño o protección, tendrá que gritar y enfurecerse para defenderse de la maldad y de la locura. Ésta sería una reacción sana y natural a los ataques

destructivos de los adultos. Esta protesta salvaría su salud mental, su dignidad, su autoestima, su integridad, su conciencia y su responsabilidad.

Pero un niño que ha experimentado la violencia, el desprecio y los abusos no puede defenderse. Todas las vías que la naturaleza ofrece para proteger la integridad humana le están vedadas, pues podría morir si protestase.

Por otra parte, el organismo incompleto, que no ha finalizado todavía su desarrollo, no es capaz de soportar estos sentimientos tan dolorosos. Por lo que el niño debe reprimir, en la mayoría de los casos, los recuerdos del trauma, y siempre los sentimientos indeseados, particularmente intensos, que en general aparecen como consecuencia del trauma: la rabia asesina, los deseos de venganza y la sensación de estar amenazado por todo el mundo, pues para un niño que no cuenta con un “testigo cómplice” los padres constituyen todo su mundo. Resulta evidente que en el inconsciente de este niño se desarrolle y asiente el deseo de destruir este mundo para al final poder vivir.

Como han reprimido todos estos sentimientos, jamás experimentados de forma consciente, como nunca pudieron articular adecuadamente su necesidad de atención, verdad y amor, muchos de estos niños, heridos por su trauma, escogen el camino de la liberación simbólica, desarrollando, por ejemplo, formas de perversión y criminalidad aceptadas por la sociedad. La fabricación y el comercio de armamento o también la guerra son escenarios ideales para dar rienda suelta a esa rabia asesina reprimida que nunca se ha experimentado de forma consciente, pero que ha permanecido almacenada en el organismo. Sin embargo, esa rabia se descargará entonces sobre las personas que no la han causado, mientras que los verdaderos causantes –idealizados por el individuo que niega sus acciones– serán protegidos.

Lo que antes estaba prohibido se permite en la guerra. La imagen del enemigo es suficiente para descargar, de forma consentida, el odio que se ha

ido acumulando durante décadas y la ciega rabia destructiva, desmesurada y sin límites del niño pequeño sin que la persona tenga que ser consciente del verdadero origen de estos sentimientos.

Una vez le preguntaron a un piloto americano que había participado en la guerra del Golfo qué sentía cuando regresaba tras los bombardeos aéreos. “Satisfacción por haber realizado bien mi trabajo”, respondió. “¿Nada más?”, quiso saber el periodista. “Y ¿qué más podía sentir?”, cuestionó impasible el soldado. Si a este hombre se le hubiera permitido sentir, sus sentimientos no se habrían endurecido de tal forma y habría podido compartir el miedo, la impotencia y la rabia de la población que estaba siendo bombardeada y haber llegado así, quizás, a sentir aquella impotencia del niño pequeño, expuesto sin defensa a las palizas incontroladas de los adultos. Podría haber contribuido a detener guerras futuras. Guerras que se aceptan porque hay innumerables personas para las que su vida, al igual que la vida de los otros, no tiene valor alguno y sólo merece ser odiada. Innumerables personas que sólo han aprendido a destruir la vida y a ser destruidos por otros. Son personas que nunca han podido desarrollar amor por la vida, porque nunca se les ha dado la oportunidad de hacerlo.

Más fuerte que todas las armas

Si no queremos convertirnos en víctimas del odio no nos queda más remedio que comprender que este sentimiento es más fuerte que todas las armas imaginables. Tenemos que comprender de una vez que es posible hacerlo desaparecer y también cómo hacerlo. Lo que experimentamos hoy son las consecuencias de un sufrimiento reprimido hace mucho tiempo, de la distancia de nuestros propios sentimientos y de nuestra incapacidad de comprender las conexiones que resultan de todo ello y son evidentes en nuestro comportamiento.

Ilustraré esta tesis con el ejemplo de la producción de gas tóxico. ¿Quién tenía interés en la guerra del Golfo? Las compañías alemanas sólo querían ganar dinero produciendo y vendiendo gas tóxico. ¿No es esto legítimo? También es legítimo no desarrollar sentimientos al respecto y no imaginarse cómo puede ser el sufrimiento que se está provocando. ¿Quería el gobierno alemán que se produjese gas tóxico en su país? No tenía ningún interés en ello. Que tolerase a los buenos contribuyentes, que pagasen sus impuestos, eso también es legítimo, ¿no es cierto?

¿Es que nadie pensó que se trataba de gas con el que se iba a matar a personas? Nadie era responsable de llegar a estas conclusiones. Todo el mundo pertenecía a un departamento, pero no había un “Departamento de Pensamientos Inútiles”. Y el toxicólogo belga Aubin Hendrickx, ¿no informó a la ONU y a otros gobiernos del terrible peligro? ¿Por qué nadie lo escuchó?

Los jóvenes de hoy formulan atónitos estas preguntas y reciben siempre las mismas respuestas: “Yo no sabía nada, yo no era el encargado de ello, yo no era el responsable, sólo recibí instrucciones”. Uno recuerda angustiado las respuestas parecidas al final de la segunda guerra mundial. Los nazis asesinaron a pueblos enteros con gas tóxico y denominaron su acción “solución limpia” porque millones de personas morían sin derramamiento de sangre. Los hijos, que nunca se habían atrevido a analizar los crímenes de sus padres, participan ahora en lo que posiblemente es una repetición de esos crímenes, porque, en el fondo, nunca cuestionaron de verdad ese comportamiento. Si lo hubieran hecho, habrían sido conscientes de lo aborrecible de esos hechos y no habrían sido nunca capaces de perpetuarlos.

Gobernaba así la lógica de la represión: me niego a saber lo que mis padres me hicieron a mí o a otras personas porque quiero cerrar los ojos y perdonarles todo, no quiero mirar, no quiero juzgarlos, no quiero cuestionar su conducta, perma-

necerán intactos porque son mis padres. Como mi sistema (mi cuerpo) sabe lo que ocurrió, aunque mi conciencia no tenga ningún recuerdo, mientras mis sentimientos estén bloqueados, mi cuerpo me empujará instintivamente a repetir el crimen (la destrucción de la vida) que se cometió contra mí. En el abuso a los propios hijos, en la lucha cruel contra supuestos enemigos, en la destrucción de la vida, allá donde vea que nace, allí construiré un monumento a mis padres y les demostraré mi fidelidad. A millones de niños, maltratados y humillados, que no pudieron defenderse del daño o de las heridas que sus padres infligieron a su integridad, la guerra les recordará la historia más o menos reprimida de las amenazas que sufrieron. Se sienten inquietos y confundidos. Pero como frecuentemente les faltan los primeros recuerdos y los sentimientos que éstos desencadenan, les falta también la perspectiva para analizar su situación. En la huida de su traumática historia acuden a los únicos métodos que aprendieron siendo niños: destruir o dejarse torturar, pero continuar ciegos a cualquier precio. Y ciegos seguirán huyendo de algo que sucedió hace ya tiempo.

Para ocultarse a sí mismos la propia historia de dolorosas humillaciones que alguien les vendió como prueba de amor, los hombres van a prostitutas y pagan para que les flagelen y quieren convenirse, como también sus padres intentaron hacerles creer, que disfrutaban de esta situación trágica (de la pérdida de dignidad y de su orientación interior). Para lograr desterrar por fin los abusos sexuales del padre a las sombras del pasado, las mujeres se convierten en prostitutas y continúan permitiendo que alguien las humille, manteniendo la antigua ilusión de que el intercambio y la posibilidad de manipular a los hombres les dota de alguna clase de poder. El comercio de sexo sadoomasoquista y los numerosos clubes donde se practica viven sólo de este violento deseo del individuo (hombre o mujer) de enterrar, por fin y para siempre, la historia de su infancia en un escenario nuevo en

el presente que, sin embargo resulta muy familiar. Sin embargo, esto no funciona y es necesario continuar buscando formas para no tener que enfrentarse a la propia infancia. El alcohol y el consumo de drogas ofrecen cierta ayuda, pero a menudo su precio es muy alto.

Por el contrario, las guerras nos ofrecen de forma gratuita un escenario de violencia similar, aunque a larga la guerra también tenga un precio. Nos ofrecen la gran oportunidad de liberarnos de la presión emocional existente desde la infancia a través de la destrucción ciega o de la posibilidad de que otros nos destruyan. Hace poco apareció en la televisión cómo una tropa de élite del ejército estadounidense aprendía las diferentes formas de torturar que después practicarían en las prisiones. Este entrenamiento brutal recuerda a las prácticas del doctor Schreber, cuyas torturas supuestamente no sólo estaban destinadas al fortalecimiento de los niños, sino que él las utilizaba y recomendaba porque eran “buenas” para éstos. Las víctimas no eran conscientes de que el doctor satisfacía así su sadismo, como los oficiales de estas tropas de élite. En estas tropas, en las que todos eran voluntarios, había también mujeres.

Cuando uno descubre, por investigaciones realizadas sobre la infancia de los “boinas verdes”, que a todos los voluntarios de la guerra de Vietnam, como a los criminales nazis, les enseñaron con brutalidad a obedecer ciegamente, ya no es necesario cuestionarse por qué algunas personas deciden de forma voluntaria ser torturadas de esta manera tan absurda. Es suficiente con que alguien, como ya sucedió en su infancia, les diga que así, más adelante, estarán preparados para otras torturas, porque ya habrán aprendido a controlar sus sentimientos y a conservar la “calma”. Si estos niños, hijas e hijos, hubieran tenido acceso a su propia historia habrían encontrado formas más razonables y productivas para defenderse a sí mismos y al mundo de peligros reales. Al contrario del niño, el adulto, en verdad, no tiene que morir por rebeldía,

indignación o por el dolor que le causan las heridas que le han hecho. Tampoco debe contentarse con cerrar los ojos y huir de aquello que sucedió hace ya mucho tiempo y que ya no conoce, porque hay formas que nos permiten acceder a nuestra propia historia, a esa historia que hemos reprimido.

Ni las armas más eficaces impedirán que se sigan produciendo armas más modernas y espantosas ni eliminarán el odio destructor mientras este odio se revista de ideología y no se descargue en su contexto original, sino sobre personas que sustituyen a aquellas que lo han provocado. Si queremos proteger la vida en el planeta, debemos cuestionar esta ceguera tan peligrosa, especialmente la que nos atañe a nosotros mismos.

Las personas que conocen su historia no querrán sacrificarse por las deudas ajenas ni por su necesidad de huir del pasado. Encontrarán otras formas, mucho mejores, de resolver los conflictos, formas diferentes a las amenazas de guerra o la destrucción de la vida. No necesitarán sacrificar a otras personas para evitar enfrentarse a su verdad, porque la conocen muy bien. No existen alternativas a la verdad, porque la conocen muy bien. No existen alternativas a la verdad, es decir, a enfrentarnos con nuestra historia personal o colectiva. Sólo si conocemos nuestra historia estaremos a salvo de la autodestrucción.



HACIA UNA HUMANIDAD CONSCIENTE

Bonifacio Cabrera
Psicólogo clínico

Resumen

El trabajo que se presenta en este escrito es un proceso. El punto inicial del mismo es la afirmación de que es necesario hacernos la pregunta «¿quiénes somos?» y esperar hasta descubrir la respuesta. En segundo lugar, se indica que dicha pregunta y su respuesta son el fundamento de la existencia. Por último, se cierra el proceso con la aseveración de que el interrogante «¿quiénes somos?» y el propio conocimiento que despliega hasta hallar la respuesta es la verdadera transformación interna y externa.

El trabajo que se presenta en este escrito es un proceso. El punto inicial del mismo es la afirmación de que es necesario hacernos la pregunta ¿quiénes somos? y esperar hasta descubrir la respuesta. En segundo lugar, se indica que dicha pregunta y su respuesta son el fundamento de la existencia. Por último, se cierra el proceso con la aseveración de que el interrogante ¿quiénes somos? y el propio conocimiento que despliega hasta hallar la respuesta, es la verdadera transformación interna y externa. En este capítulo se desarrolla sólo el primer punto, aunque al estar tan implicados se afrontan también, de una forma implícita, las otras dos cuestiones.

Esto es una conversación entre dos seres humanos

Quiero mantener un diálogo amigable con quienquiera que lea esta comunicación. Somos dos seres humanos que se encuentran en estos

Abstract

The work appearing in this article is a process, the starting point of which is the affirmation that we have to ask ourselves «Who are we?» and wait until we discover the answer. Second, it is indicated that the question and the response to it are the foundation of existence. Finally, the process ends with the assertion that the question «Who are we?» and the knowledge marshalled to find the answer is the real internal and external transformation.

momentos. Dos personas distintas que pueden intercambiar y acercarse. Para ello se requiere que nos conozcamos mínimamente, que nos presentemos. Ahora sólo es posible que lo haga yo. Me llaman Boni. Es un nombre. Lo que hay detrás es un ser limitado y condicionado que apenas está descubriendo su inconsciencia. Ese reconocimiento sentido me hace presente y me posiciona como alguien que se está abriendo y aprendiendo. Desde ahí esperaré por si tú quisieras decir algo. Si así fuera te escucharía con atención y respeto y si no, con el mismo respeto, seguiríamos adelante.

Comprendo que nuestra conversación es peculiar, ya que realizamos dos operaciones diferentes: yo escribo y tú lees. Pero si creamos ahora algo común, como puede ser el ánimo de entendernos, desaparecerá la barrera del que escribe y del que lee.

Para encontrarnos se requiere saber de qué vamos a dialogar

Se trata de las palabras y sus contenidos. Sé que todo está unificado y es simple. Sé lo que quiero comunicar, pero se complica cuando deseo exponerlo. Necesito utilizar muchas expresiones, valirme de los matices, acudir a las repeticiones para exponer sobre un papel lo que está con una cierta claridad dentro de mí. Al mismo tiempo, siempre que hablo o escribo, cuido no utilizar un lenguaje que me divida para no afianzar la división interna que ya poseo, y que no divida a quien entre en contacto conmigo. Así que, teniendo en cuenta estos considerandos, el intercambio se hace complejo, no obstante mi intención de facilitarlos. Probablemente lo que vaya a decir sea elemental para ti, lo cual me alegraría, porque entonces eres consciente de que una cosa es pensar, otra muy distinta es vivirlo y otra diferente expresarlo. Si esto te resultara ajeno, entonces necesitaríamos una charla más larga y detenida para mostrar de forma más desmenuzada lo que con este escrito no me es posible. Sea cual fuere tu situación, creo que nuestra buena voluntad conseguirá que nos podamos comprender.

Para empezar, sería conveniente ponernos de acuerdo en las palabras, los significados y lo que implica la cuestión que plantea el título de este capítulo. Con este fin expongo brevemente el sentido que encierra el enunciado. En primer lugar se indica que se trata de una reflexión acerca de la *humanidad*. Éste es un término abstracto que hace referencia al conjunto de los seres humanos, que en concreto somos tú y yo. Así que vamos a dialogar acerca de nosotros, sobre nuestra interioridad. Se afirma que es necesario que indagemos para descubrir quiénes somos y fundamentarnos en nosotros mismos, como punto de partida de cualquier transformación o cambio significativo o renovación desde las raíces, tanto a nivel individual como social.

En segundo lugar se dice *hacia una humanidad*. Con la preposición *hacia* se señala que vamos a un punto que está más allá de donde estamos. Es un proceso que se inicia en la inconsciencia y se dirige a ser consciente. Esto que es evidente en la historia de la humanidad lo hallamos también en nuestro mundo interno, donde haciendo una lectura adecuada de nuestra evolución en la vida, o de los diferentes momentos de nuestra existencia, constatamos que hemos sido cada vez más conscientes (por supuesto, dentro de la inconsciencia, es decir, no fruto de un posicionamiento personal).

Al mismo tiempo, con la partícula *hacia* se pone de relieve que tú y yo no somos seres perfectos, terminados, completos, acabados, totales, lo que contradice a ese pensar-sentir tan enraizado que nos lleva a proceder con nosotros mismos y con los demás como si lo fuéramos. Basta observar la relación que se mantiene con los límites y los errores, pasados y presentes, y su creación de culpas y temores.

En tercer lugar se habla de *humanidad consciente*. La palabra *consciente* se refiere a que podemos caer en la cuenta de lo que pasa dentro y fuera de nosotros. Somos seres capacitados para ser conscientes, lo que significa que podemos ser así, pero que aún no lo somos. Cuando tomamos conciencia de algo, la capacidad se despliega, se va realizando y, en ese preciso momento, nos estamos construyendo como seres conscientes. En ese sentido nosotros no somos seres conscientes o seres humanos sin más, aunque lo digamos y lo pensemos, sino que somos seres que podemos hacernos conscientes, que podemos hacernos humanos.

Nuestra investigación tiene un objetivo

Además de lo expuesto anteriormente, el título del capítulo abarca implícitamente lo que se pretende con este trabajo: *encontrar el fundamento de nuestra existencia y la fuente de toda transforma-*

ción. Se busca algo que sea un soporte, una roca, un cimiento en el que esté asentado nuestro existir y nuestro desarrollo. Se pretende averiguar si hay un punto último, básico, donde podamos decir que somos eso y que sea tan nuestro que cuando se despliegue se vaya construyendo la propia identidad personal. De tal manera que dé inicio a un pensar-sentir-actuar que nos vaya transformando y que, al mismo tiempo, facilite esa transformación a los demás y al mundo.

Para que podamos cumplir el objetivo es condición indispensable ir más allá de lo teórico y de lo abstracto y charlar sobre lo que de verdad nos ha pasado y nos está pasando. Es imprescindible, pues, que el punto de partida sea nuestra situación interna real.

Es necesario conocer y considerar la realidad. Ahí está todo. Sólo en lo real puede suceder algo significativo

Por el contrario, si se prescinde de lo que verdaderamente acontece, no hay nada y se vive en el aire, con vacío, sin fundamento. Creo que este es el asunto más trascendental de toda la indagación que vamos a realizar. En todas las experiencias intensas y largas en el tiempo que he tenido con los demás, constato que las personas viven alejadas de lo que verdaderamente pasa en su interior. No sé si en ti ocurrirá lo mismo. En mí acontece y lo descubro en la dificultad para reconocer lo que me sucede, cosa que hago, pero después de resistirme, sobre todo cuando ese descubrimiento no es nada agradable para mi imagen o lo que pienso-siento de mí.

La realidad es lo que es. Lo que está sucediendo, lo que se vive. Lo abarca todo: lo que acontece en el interior y lo que pasa en el exterior. Pero en este trabajo nos concretaremos en lo que se produce en el mundo interno. Eso es lo que de verdad somos.

La realidad es los movimientos internos conocidos

Así que se requiere que nos pongamos en contacto con lo que ya vivimos. Para ello es necesario entrar en nosotros y ver qué ocurre ahí. En ese proceso de descubrimiento, de una manera muy sucinta, lo primero que se nos presenta son los movimientos internos conocidos. Aquellos que acceden al campo de la conciencia de forma inmediata y que nosotros reconocemos con facilidad: estoy bien o me siento mal. Detrás de ese sentir está la causa que los genera y que viene también con cierta facilidad a nuestro reconocimiento: me siento bien o mal, porque ante lo que sucedió pienso que...

En ese mismo nivel de conciencia hay algo que está más escondido, lo que se halla detrás de lo que está detrás y que, en general, no adviene con facilidad a nuestra percepción: me siento bien o mal, porque ante lo que sucedió pienso que...y lo pienso así porque tengo una forma de ver, o una estructura mental, o una serie de ideas muy arraigadas acerca de aquello. Estamos ante las actitudes fijas de fondo, nuestros hábitos mentales rígidos. Esas actitudes están unificadas en nuestro interior y crean una forma de mirar todo lo que acontece. Es una posición tan internalizada que funcionamos con ella como si fuera natural. No es fácil caer en la cuenta de estructuras de pensamiento con las que estamos tan identificados.

También forman parte de lo real las situaciones internas que podemos desconocer

Además de la realidad, que, con más o menos dificultad podemos reconocer, existen otra serie de movimientos desconocidos. Son los aconte-

cimientos internos que sobrevienen sin que nos demos cuenta, movimientos energéticos ante los que estamos inconscientes. O bien, son también aquellos ante los que se da una toma de conciencia pero que pasan muy rápidamente. Me refiero a esa serie de vivencias, fenómenos, que ocurren y que causan un impacto de tal envergadura que nos sorprenden y nos suspenden momentáneamente, dejándonos interiormente quietos. Todos los hemos experimentado alguna vez. Son experiencias que se producen de improviso, sin esperarlas ni llamarlas y que rompen la actividad habitual de nuestra mente. Con esas vivencias, profundas y grandes, o ligeras y parciales, se nos abren los ojos hacia algún aspecto del presente o del pasado, con relación a uno mismo o a los otros, al mundo de la naturaleza o al de la organización social. Suele darse ese acto de conciencia con motivo de algún acontecimiento o con ocasión de alguna muerte o a propósito de algún sentir agradable o desagradable. En los lugares más inesperados y en las actividades más dispares suceden: tanto leyendo como conversando, en contacto con el aire y el sol o estando a solas.

Eso que nos acontece es un descubrimiento, un alumbramiento, una iluminación, un relámpago de luz interna que accede al campo de nuestra conciencia. Ese movimiento es tan fugaz que no podemos concienciarnos del mismo, por lo que se difumina tan rápido como viene. Ello es debido a que no hay una presencia, estamos ausentes de esos niveles, que lo reconozca, que lo invite a sentarse para poderlo considerar, profundizar y hacer una lectura del dato que nos aporta acerca del sentido de todo.

Nuestra realidad ni es lo que creemos ser, ni es reconocida

Comentamos anteriormente que lo real es lo que es, por lo que no tiene nada que ver con

las ideas grandiosas o ideales que nos forjamos, ni con las creencias de cualquier tipo que tengamos. Está más allá de lo que *deberíamos ser* y de nuestros convencimientos acerca de quiénes somos. Nos concebimos, sin embargo, de acuerdo con aquellas ideas grandiosas y creencias. Ese pensar es el que dice quiénes somos y, de esa manera, nos apartamos de lo que realmente pasa.

Me detengo y reconsidero lo anterior, nuestro alejamiento de lo real, una vez más y me ratifico en ello. No pretendo que lo afirmes o niegues, sino que lo observes y descubras por ti mismo. Para mí es de la máxima importancia aquella afirmación y no quisiera que al tratarla tan deprisa pasara desapercibida, como pienso que ocurre dentro de las personas y en la reflexión que se hace acerca de lo que somos y los caminos para *mejorarnos*, desarrollarnos, realizarnos o humanizarnos o divinizarlos.

Nosotros no somos lo que pensamos que somos. Somos lo que somos. Somos lo real que ocurre en la interioridad en este preciso momento. Somos eso y sólo eso. Esa realidad que somos hay que descubrirla, porque de lo contrario, la inventamos, la soñamos, la elucubramos, que es vivir fuera de nuestra propia casa e incapacitarnos para habitarla. De hecho, lo que acontece dentro, sobre todo en los planos más profundos, no es conocido y reconocido, se oculta y pasa desapercibido. No importa, porque lo que vivimos sigue y no cambia hasta que ocurre una auténtica toma de conciencia.

Nuestra verdadera situación interna ha sido sofocada y maltratada

Lo real, pues, está desplazado. Soy aún más explícito: está reprimido, sofocado. Es sorprendente constatar que cuando uno se mira, descubre una forma de proceder, un trato o relación con lo que va pasando en el interior, por el que nos sometemos a una violencia interna. Ésta se ejerce con todo tipo de exigencias, orientaciones, consejos, juicios

y condenas que generan el malestar de la desconsideración, la desvalorización, la incompreensión, la negación, la incomunicación, la aceptación pasiva, las culpas, los temores y los innumerables efectos que provocan aquel violento proceder.

Si lo estás considerando conmigo y mirándote, habrás visto que nuestro maltrato no es total. Nos tenemos en cuenta en tantas cosas, sobre todo en las que conciernen al sobrevivir y las acciones que conlleva. Pero, cuando contemplamos los movimientos más íntimos, sí que ocurre claramente un maltrato. Incluso te habrás fijado que, cuando acogemos y respetamos lo que se produce dentro, con el significado positivo que supone, no lo hacemos como el primer acto que nos surge, sino como consecuencia de una reacción, una reflexión posterior, que se da precisamente porque antes nos hemos tratado mal.

Tampoco es total nuestro malestar. Nosotros gozamos, nos lo pasamos bien, nos distraemos y, de cuando en cuando, podemos tener alguna experiencia más intensa y gratificante que aquellas que tenemos habitualmente. Cuando se decía anteriormente que el malestar era la consecuencia de nuestro proceder interno, no se refería a un gran malestar, angustioso, seriamente obsesivo, que es fácilmente reconocible. Ni a esa otra categoría de *malestar profundo* que se presenta en forma de vacío, insatisfacción o descontento existencial, indicando que no estamos humanizados. Hacía alusión al malestar que está en el trasfondo del vivir, que todos los seres humanos experimentamos en la interioridad y que nos acompaña todos los días, al que estamos ya tan habituados que lo sufrimos como algo que es de la vida, que irremediamente viene con ella, por lo que es muy difícil su reconocimiento.

De todas maneras, el conocimiento propio nos ofrece un dato incuestionable: nos maltratamos. En general, nuestra realidad, lo que de verdad somos, no es respetada, acogida, considerada y valorada.

La realidad es la base y lo único que puede transformarse

Esa situación de nuestro interior, ese nivel de ser, lo real que somos y donde estamos, es el punto de partida para conocernos y poder desplegarlos. Para un ser humano no hay, ni puede haber, otra base de la que partir. En la práctica esto se pasa por alto o se acentúa poco, por lo que no se presenta con claridad la evidencia de que, fuera de lo real, no hay construcción humana (ni divina) posible, no hay humanización, ni crecimiento, ni verdadera madurez. Ahondando se descubre que la desconsideración de lo real se debe a que el propio conocimiento no es un valor transmitido. De ahí que lo que nos ocurre dentro es utilizado sólo para aplaudirlo o condenarlo, para decir qué bien, qué bueno eres o qué mal, qué malo eres, pero no se convierte en el libro donde se pueda leer, empezar a conocernos y dejar el analfabetismo interno.

Podría parecer que considerar la realidad significaría que las cosas son como son y hay que dejarlas así. De ninguna manera. No se trata de estar pasivos ante ella, resignarse y aceptarla. Al contrario, implica poner en marcha nuestra capacidad de interrogarnos, rebelarnos y protestar. Cuando nos centramos en lo que vivimos, cómo lo vivimos y el porqué, surge un profundo desacuerdo con lo que acontece en uno y en los otros, y se experimenta después de la perplejidad inicial una fuerte e inteligente indignación.

Hay que indignarse con lo que ha pasado y está pasando en nuestro interior y partir de esa rebeldía para iniciar el trabajo de construirnos

Pienso que toda indignación es poca y que se requiere el máximo de información y reflexión para que nos rebelemos más todavía y lleguemos a las raíces de la situación. La rebeldía tiene que

ser más profunda y global. Mira, lo que pienso es lo siguiente: la indignación es una reacción necesaria. Es una energía que estalla, se mueve y pone en marcha inquietudes. Indica que estamos vivos, que no estamos del todo dormidos y que vamos hacia adelante al romper la pasividad anterior. Pero indignarse puede ser sólo una simple reacción, una respuesta inmediata que se apaga después de las primeras catarsis emocionales, o que se sofoca por los valores establecidos, o puede ser el inicio de una revolución.

Cuando nos indignamos nos dirigimos contra los que creemos culpables de lo que está pasando. En lo exterior es una protesta contra cualquier tipo de imposición, de esclavitud, de alienación, de manipulación.

No queremos que nos impongan cómo vivir por dentro

Pero toda esa actividad se genera en nuestro interior, que es donde se produce la rebeldía. Por eso, si inquirimos sobre el porqué de la indignación, descubrimos que se provoca porque los sistemas establecidos quieren imponernos un tipo de vida, con sus valores, con una forma de pensar y de sentir, que nos obliga a ser (no ser) y a estar de una determinada forma. Entonces, desde las entrañas, que es donde está nuestra aspiración profunda a un ser y estar distintos, surge la indignación y la rebeldía ante los que quieren moldearnos, expropiarnos, esclavizarnos e imponernos estar en el mundo sólo y exclusivamente para sobrevivir.

Si seguimos ahondando en la línea anterior, lo que muestra en definitiva el espíritu indignado es que no nos sirve cualquier tipo de vida, sino que tiene que ser una que esté en consonancia con nuestra humanidad. De esa forma, la indignación no se dirige sólo a una parte de la realidad, sino que abarca al ser humano completo, a su globalidad: dentro-fuera.

Hay que indignarse con nuestra forma de funcionar

En ese sentido es necesario tomar conciencia, indignarnos, rebelarnos y protestar contra cualquier tipo de imposición de dentro o de fuera que pretenda que pensemos y sintamos todos de la misma manera. Que nos obligue a vivir interiormente adaptados, resignados y aceptando las situaciones como definitivas. Indignarnos contra la esclavitud que provoca los temores, que nos mantienen interiormente encogidos, sin poder desplegar nuestra creatividad expansiva. Indignarnos contra la alienación que supone estar en la vida sólo para sobrevivir, impidiéndonos aprender a ser humanamente inteligentes, a cuestionar y despertar la libertad interna y estar abiertos en la vida, amando. Indignarnos contra la injusticia que significa inculcarnos una idea de nosotros mismos desde pequeños, que dificulte el poder construirnos de acuerdo a la inquietud de un vivir distinto, donde uno sea el valor, los otros la compañía y el mundo la casa que cuidamos entre todos y embellecemos.

Hay que indignarse, pues, intensa y ampliamente hasta crear una revolución interna y externa. Para ello hay que construir la indignación y pasar de la reacción a la creación de una posición inteligente; de la protesta, a la reflexión y maduración continua; de las manifestaciones externas-internas, a una revolución con raíces, donde el fundamento sea el ser humano considerado globalmente.

Llegados a este punto surge la cuestión de cómo salir de la reacción e iniciar el camino de construirnos. Es necesario empezar por uno mismo y explorar en lo que ya está formado en nosotros. Se requiere acudir a preguntarnos, actividad indispensable para hacernos humanos.

Sin cuestionarnos y conocernos no nos podemos construir como seres humanos: no podemos salir de las situaciones internas de las que queremos liberarnos

Nosotros somos seres de interrogantes. En nuestro interior hay una constante actividad indagadora, muy solapada, por lo que, con frecuencia, no somos conscientes de la misma. Esa actividad interrogadora la descubrimos a lo largo de la historia, donde la exploración ha sido el motor y ha marcado el proceso evolutivo de la humanidad, llevándonos a inquirir y buscar todo tipo de respuestas para solucionar los retos que se han ido presentando. Primero, a los externos y, en los últimos miles de años, de una forma cada vez más explícita, a los internos.

Hacerse preguntas que sean impulsoras de una búsqueda de respuesta para nuestro ser y estar en el mundo es crucial para construirnos. Hasta tal punto que nos humanizamos en la medida que cuestionamos y buscamos las respuestas, propiciando así que se descubra algo nuevo y con ello nos transformemos. Y, al contrario, nos deshumanizamos cuando no se plantean o se hacen sobre aspectos no significativos, por lo que las respuestas que encontramos sólo sirven para repetir y afianzar la forma de funcionar interna que ya tenemos, sin que nos aporten ninguna novedad.

Sin interrogarnos no somos, sobrevivimos

Nosotros accedemos a nuestra profundidad sólo a través de la interrogación. Con ella se adquiere conocimiento propio y se inicia el camino de la sabiduría, que consiste en ir haciéndonos protagonistas de nuestra vida. Por el contrario, sin esa actividad exploratoria no hay propio conocimiento y la interioridad queda anónima, vacía, sin presencia. Inhabitada y vulnerable ante

todo lo que venga de dentro o de fuera, es decir, preparada para la alienación y el sufrimiento. Sin preguntarnos la vida continúa como siempre: sin descubrirse, sin liberarse, sin transformarse. La vida se hace repetitiva, mecánica y frustrante.

Las preguntas que son válidas para seguir con esta indagación se refieren a cuestiones existenciales, aquellas que hacen referencia a aspectos determinantes del ser y estar en la vida y cuyas respuestas nos construyen en profundidad como seres humanos. Son planteamientos que aparecen en la interioridad y que nos surgen en ocasiones: como quiénes somos, qué hacemos aquí o qué sentido tiene esto. Son más reconocibles cuando se presentan cuestionando qué es la vida, qué es la muerte, por qué hay que sufrir, qué es el amor, para qué es la relación y tantos otros.

Para seguir conociéndonos en la exploración que estamos realizando se precisa concretarnos en alguna pregunta significativa. Un interrogante básico que es ineludible y que está implícito en todas las cuestiones es el que se refiere a quiénes somos: porque, ¿quiénes somos?

La pregunta ¿quiénes somos? y su respuesta han sido inculcadas y desde ese aprendizaje las vivimos

El planteamiento de quiénes somos y sus diferentes respuestas siempre nos ha acompañado. Es una exploración que ha ido evolucionando al mismo ritmo que la historia hacia una presencia y búsqueda de respuesta cada vez más consciente.

Hasta el presente, no obstante el desarrollo de la humanidad en distintos niveles, la investigación sobre quiénes somos y sus distintas respuestas se han ido transmitiendo sin que exista la oportunidad para los seres humanos de descubrirlas por ellos mismos. Eso que se produce en la historia ha ocurrido también en la mía propia y es probable que en ti haya sucedido lo mismo.

Creemos saber quiénes somos

La transmisión cultural que nos ha configurado por dentro y que nos preparó de una forma extraordinaria para sobrevivir, inculca el planteamiento acerca de nuestra identidad y su respuesta como una unidad, somos esto o lo otro, por lo que vivimos creyendo que sabemos quiénes somos. Ese aprendizaje internalizado consistente en una serie de ideas sentidas, hábitos fijos, etc., se instala en la memoria y traduce la pregunta quiénes somos en cómo *deberíamos ser* (siempre seres distintos y mejores de lo que realmente somos) y la respuesta *somos tal cosa* surge también del mismo condicionamiento...

De esa manera, identificados con lo aprendido, nos alejamos de nosotros convirtiéndonos en creyentes de la respuesta inculcada y sufrientes de las consecuencias de la actuación del *debería ser*, que ineludiblemente nos lleva a concebirnos como seres negativos, inadecuados, poca cosa...

La identificación que vivimos crea una comodidad psicológica, lo que hace que el interrogante y la respuesta introyectadas se perpetúen hasta el momento que tomemos las riendas de nuestra existencia. Así que nosotros sabemos quiénes somos por lo que se ha incorporado dentro, pero sin ningún tipo de discernimiento, ni intervención personal. Nos lo encontramos hecho. Esto hace que nuestra situación de seres humanos pasivos ante ese cuestionamiento básico provoque que el mundo interno no se despierte y que nuestro vivir, el pensar-sentir-actuar no pueda ser globalmente inteligente.

No obstante, en el interior sigue presente ese interrogante

El movimiento de inquirir sobre nuestra realidad existencial se sigue presentando en la historia personal. De muchas y sutiles maneras, rompiendo

la actividad habitual de nuestra mente, accede al campo de la conciencia y se oye tenuemente su voz. Se manifiesta en determinadas situaciones de la vida que nos golpean y afectan considerablemente (ya lo intercambiamos anteriormente conversando sobre la realidad): la muerte de alguien, algún acontecimiento triste o alegre, alguna frustración fuerte, un amor o un desamor, un movimiento de paz interna o de sabiduría o de libertad. Son experiencias que siguen aconteciendo en lo interno y que pueden provocar un movimiento inteligente que apremie la investigación acerca de nosotros mismos.

Lo que ocurre normalmente, sin embargo, es que esa posible indagación no se produce o se da en tan corto espacio de tiempo que apenas tiene repercusiones determinantes para nuestra vida. De ahí que aquellas experiencias y las preguntas que suscitan no tengan fuerza para impulsar una búsqueda decidida acerca de quiénes somos.

No obstante, -y me impresiona positivamente observar cómo es nuestro funcionar interno- si ante el cuestionamiento acerca de nuestra identidad no tenemos una respuesta propia, imprescindible para hacernos humanos, si se da esa carencia de ser, sucede algo en lo más íntimo: una enorme y difusa insatisfacción, que nos puede llevar a preguntarnos qué nos pasa y, más tarde, al interrogante *¿quiénes somos?* Ese mismo descontento es el que pone en marcha y sostiene nuestra aspiración por un vivir diferente, por un funcionar que se sitúa más allá de la sobrevivencia.

En ese sentido, interrogarnos sobre nuestra identidad y la búsqueda que genera tiene que ser colocado en un plano distinto al evolutivo, donde se internaliza sin indagación la pregunta y la respuesta. Tenemos que situarnos en la postura de construir lo que no está, de crear propiamente, de engendrar algo nuevo, de poner en movimiento una capacidad dormida hasta ahora, para que la respuesta no pueda ser dada por otros, metida en la memoria y condicionada por ella. De ahí que la cuestión sobre quiénes somos y la búsqueda que

alienta no surge, ni puede surgir, de la actividad habitual de nuestra mente, que se mueve desde unos contenidos fijos que le inculcaron y que va repitiendo. ¿Entonces? Entramos en un terreno desconocido donde se requiere nuestra capacidad de descubrir. Vamos a continuar la exploración con esos presupuestos.

Es necesario conocernos y crear una respuesta propia, personal, lo cual exige posicionarse ante el interrogante ¿quiénes somos? sin ninguna respuesta

Entramos en una parte de nuestra investigación que requiere poner en marcha la capacidad de producir algo nuevo: una respuesta propia, personal. Así que estamos ante la cuestión de querer saber quiénes somos y no tenemos respuesta. Eso crea una determinada posición, ya que estamos rompiendo la dinámica de nuestro hábito mental de hacernos preguntas y tener inmediatamente las respuestas. Surgen resistencias porque ese estar sin responder produce impaciencia e inseguridad, manifestadas en ese sutil movimiento de ansiedad ante la nueva situación. Pero hay que permanecer en la posición inicial y volver una y otra vez a ella. Hay que mantener la actitud indagadora de estar sin respuesta todo el tiempo que sea necesario hasta que la vayamos descubriendo.

Esa postura es fundamental: no apartarnos del planteamiento. No podemos aceptar una respuesta que no hayamos elaborado, que sea el fruto de algún tipo de sugestión, o influencia, o condicionamiento, o imposición externa, o presión interna. Hay que cuestionar todas las respuestas que trae la memoria indicándonos quiénes somos y ver la limitación de cada una de ellas. Es un proceso de búsqueda.

Así, brevemente, descartamos lo que nos han dicho los otros que son significativos en nuestra vida o la transmisión cultural o lo que dicen los demás. Tampoco podemos responder y concebirnos a partir de nuestras experiencias pasadas que han formado nuestra identidad. Ni podemos admitir las respuestas que provienen de los seres sabios o de los que iniciaron las religiones (sin intención o con ella). Esto vale tanto si se toman sus respuestas sin más, como si se reflexionan y meditan hasta llegar a niveles extremos de coherencia. Todos los grandes hombres, como podemos hacer nosotros, se plantearon la cuestión de quiénes eran y buscaron decididamente la respuesta hasta fabricarla. Viviendo ese proceso se realizaron o humanizaron o encarnaron y desde ahí transmitieron lo que ellos habían descubierto. Pero eran conscientes –ya sabios– de que sus respuestas eran sólo suyas, válidas únicamente para ellos. Quiero entender que no eran seres dormidos que pretendieran que los otros aprendiesen sus respuestas de memoria y sin darse cuenta de lo que ello implicaba. Al contrario, siempre cuestionaban la adaptación a una vida sin discernimiento, a un vivir desde lo evolutivo-transmitido sin interrogarse

Así que, descartadas todas las respuestas conocidas, estamos en situación de buscarla. La única respuesta válida será la nuestra. Una respuesta personal, propia, vista por nosotros y desde nosotros. Un tipo de respuesta que se parece a la que damos cuando nos preguntamos cómo nos sentimos y respondemos. En esta posición, también se puede responder con un *no sé*, admitiendo el interrogante sin haber hallado aún la contestación. Esta es una postura inteligente que nos construye porque implica que hemos mirado y aún no hemos encontrado, por lo que continuamos investigando.

Seguimos con la cuestión quiénes somos. Atentos y sin respuesta. Desde esa disposición queremos descubrirla. Es un trabajo de propio

conocimiento. Por un momento se para la actividad mental que generalmente tenemos. Ahora se trata de ponernos en movimiento.

Creando una respuesta personal a la pregunta ¿quiénes somos?: un proceso que va de lo externo a lo interno y desde ahí a lo más recóndito

Cuando inquirimos acerca de nosotros mismos y miramos, lo primero con lo que nos tropezamos es con el *exterior*. Aparece el cuerpo, los comportamientos y el ambiente que nos rodea. Concretándonos en nuestra persona, es evidente que tenemos múltiples manifestaciones externas. Somos un exterior que reconocemos y desde ahí entramos en contacto con el exterior de los otros. De esa manera observamos sus rostros sociables o ceñudos, serenos o nerviosos, relajados o rígidos, desinhibidos o retraídos, cariñosos o distantes. De la misma manera somos vistos por los otros. Así que una primera aproximación al planteamiento quiénes somos nos revela que *somos un exterior*.

Esa primera constatación tiene más contenido de lo que a simple vista se presenta, sobre todo si conectamos el exterior con los sentidos, las ventanas para entrar en contacto con el universo. Al no poder considerarlo detenidamente, expreso con un breve poema inédito de Salvador Perdomo Betancor todo el mundo que se vislumbra detrás de aquella conexión:

¿Qué de la luz sin tus ojos?
 ¿Qué del agua sin tu piel?
 ¿Qué de los frutos sin tu gusto?
 ¿Qué del sonido sin tus oídos?
 ¿Qué del aroma sin tu olfato?

Seguimos indagando para descubrir nuestra respuesta. Lo que nos lleva a cuestionar: ¿eso es todo lo que somos? ¿Hay algo más?

De lo externo a lo interno

Nosotros no vivimos las cosas fuera. Las experimentamos dentro, en un espacio que no se ve. A ese lugar donde todo se vive se le llama *interior*. Ahí hay actividad mental y ocurren muchos fenómenos. De entre todos ellos vamos a considerar dos movimientos internos fácilmente reconocibles: los pensamientos y los sentimientos. Aparentemente son dos realidades separadas, pero no es así. Cuando experimentamos algo la vivencia es global, es decir, los pensamientos y sentimientos forman un solo bloque, no se distinguen, no tienen entidad. Después, cuando ponemos palabras a lo que entendemos y lo vamos a expresar, dividimos la realidad y decimos que hemos tenido tal pensamiento o tal sentimiento. Pero somos una unidad. Por eso, cuando se ha pensado algo se ha sentido y cuando se ha sentido, se ha pensado. El mundo de los pensamientos y sentimientos cambia continuamente, como podemos observar, pero detrás de ello hay un funcionar interno, un pensar-sentir que permanece estático, rígido, fijo: son los hábitos mentales desde los que vivimos.

Un interior mecánico

Nuestra vida está marcada por los automatismos. No sólo por los que son necesarios para sobrevivir y nos permiten movernos en el mundo social y en las relaciones cotidianas, sino por los que se dan en la profundidad de nuestro mundo interno. Nuestros hábitos mentales son tan rígidos que permanecen mucho más allá de la realidad que los desmienten, que las evidencias que nos aportan nuestras experiencias. Por ello, cuando nos hacemos una idea de alguien, ésta puede estar toda la vida, a no ser que suceda algo excepcional. De la misma manera, si nos sentimos afectados por una persona, la reacción que provoca dentro,

sea positiva o negativa, queda fijada y nos puede acompañar durante mucho tiempo o para el resto de nuestros días.

Esa rigidez que ocurre con situaciones más o menos triviales, acontece también en los asuntos internos más significativos y trascendentes. Un ejemplo de ello lo tenemos en la idea que poseemos acerca de nosotros mismos. La aprendimos en un determinado momento y, aunque esa idea genere malestar, se mantiene y continúa con nosotros. Lo mismo ocurre con nuestras concepciones acerca de los otros, de la vida, de la muerte, del pasado, del presente y del futuro, de la organización social, de la economía, de nuestro estar en el mundo, de Dios y de todo: las aprendimos y las repetimos.

Somos nuestra forma de ver

Pienso que ese funcionar mecánico es una protección, una adaptación inteligente (aunque inconsciente) que los seres humanos hemos tenido que hacer para sobrevivir. Por eso nuestro mundo interno se estructura formando una visión, una mirada, una forma de ver, una perspectiva, que nos lleva a afrontar todo desde su condicionamiento. Estamos tan extraordinariamente identificados con ella, está tan arraigada, que nos confunde y nos hace pensar que las cosas de nuestro interior, las personas y las situaciones son como las vemos, como las pensamos y sentimos.

La exploración que hemos hecho nos lleva al segundo descubrimiento sobre nuestra identidad: *somos un interior formado por una visión, desde la que pensamos, sentimos y actuamos.*

El descubrimiento de que ya tenemos una mirada previa ante todo lo que viene de fuera o ante los movimientos internos y que ella no es natural (que la aprendimos), nos lleva a pararnos y considerar esa afirmación. Es necesario, pues, que continuemos investigando: ¿somos sólo el producto de un proceso evolutivo y nada más?

¿Somos sólo el fruto de una fuerte programación para estar en la vida y sobrevivir? ¿Es eso todo lo que sucede en nuestra interioridad?

Nuestro interior es complejo y vivo, se mueve

Nuestra experiencia interna es muy compleja. Si ahondamos en ella descubrimos que está unificada en la simplicidad de lo que acontece, momento tras momento. Al mismo tiempo, lo interno se presenta con tanta riqueza que en él se encierra todo aquello de lo que somos capaces: nuestra inmensa potencialidad.

Para responder a las preguntas anteriores, prestamos atención a lo que sobreviene en nuestra intimidad cuando nos ponemos en contacto con el mundo de fuera. Al relacionarnos con él, somos afectados y nos provoca distintas reacciones. Así, en el exterior hay situaciones y personas que nos producen apertura y nosotros nos abrimos y hay otras que nos crean clausura y nos cerramos. Es como si nuestro interior *respirara*: se abre y se cierra. Constatamos que nos abrimos ante todo lo que está relacionado con el amor, la belleza, la creación, la comunicación. Y nos cerramos ante todo lo que conlleve incompreensión, fealdad, rutina, incomunicación.

Profundizando en ello descubrimos que en el preciso momento en que nos abrimos o cerramos ocurre un estado nuevo que se manifiesta acompañado de energía vital. Por ello, en la apertura, cuando hemos estado abiertos, o si lo estamos ahora, nos sentimos con energía, vitales, renovados, con íntimo bienestar y experimentamos por cortos momentos un estar distinto al que tenemos habitualmente. Por el contrario, en el enclaustramiento, cuando hemos estado cerrados, o si lo estamos ahora, nos sentimos con poca energía, desvitalizados, apagados, con malestar.

Ese fenómeno de abrirse y cerrarse sucede en todos y es revelador de lo que es un ser humano. Lo que pasa se puede considerar como el resultado de una especie de *leyes* que indican que el mundo interno se mueve abriéndose y cerrándose. Y que el movimiento de apertura supone bienestar y el de clausura malestar. Desde ahí observamos que nosotros funcionamos adecuadamente, (en el cuerpo, en la mente y en el espíritu-ser consciente), en el estado de apertura. Pero que no funcionamos debidamente, en nuestra globalidad, en el estado de clausura.

Somos un interior sorprendente

Si leemos lo acontecido en nuestra vida, descubrimos que nos ha acompañado una inquietud por estar abiertos, por estar bien y que eso es lo que ha animado nuestra búsqueda. Como si estuviéramos hechos para la apertura, para un tipo de vida satisfactoria en la profundidad de nosotros mismos; lo cual se observa también en la historia de la humanidad: todos hemos ido hacia una vida consciente, que se concreta en la búsqueda constante de una vida más inteligente, con más libertad interna, donde se pueda amar y ser reconocidos. Hemos ido tras un vivir que considera lo evolutivo, pero que aspira a algo cualitativamente distinto. De ahí que, al no estar desplegada nuestra potencialidad de vivir así, en la interioridad, surgen los anhelos, los sueños, los suspiros, las aspiraciones y los deseos por una vida con aquellas características. Que ya se experimenta por momentos cuando ocurre en nosotros algún darse cuenta o iluminación interna, aspecto que comentamos anteriormente en el apartado sobre la realidad.

Así que, más allá de tener una visión estática, descubrimos que junto a ella hay un interior en movimiento, que está vivo, que anhela estar abierto. Este hallazgo nos permite seguir adelante en orden a seguir averiguando quiénes somos.

Atención: llegados a este momento todo cuidado es poco

En este punto del itinerario en que hemos dejado lo externo y lo interno y vamos hacia lo más profundo, la conversación ya no se va a fundamentar en las evidencias que ocurren dentro, sino en lo que está más escondido y a lo que accedemos con más dificultad. Eso puede propiciar las abstracciones, los pensamientos sublimadores o los *deberías*, con los que nos identificaríamos e irremediablemente nos alejaríamos de la realidad que somos, enjuiciándonos y menospreciándonos.

Esto ocurre con frecuencia cada vez que se quiere *mejorar* (desde cualquier instancia), se prescinde de la realidad que ya está dentro y se pretende construir algo poniendo otra programación sobre la que ya estaba. No sé como ha sido tu historia, pero así me sucedió a mí y a otras tantas personas que conozco. Sin considerar mi verdadera situación interna (se ignoraba y se ignora cómo puede verdaderamente salir alguien de su limitación y condicionamiento, cómo ayudarlo facilitándole el encuentro consigo mismo, cuál es el camino mental que conduce a liberarse) me enseñaron muchas cosas importantes que no pudieron anidar en mí, precisamente por no darse cuenta de que mi interior ya estaba condicionado.

Después de ponernos en situación de estar atentos, seguimos interrogando lo último que descubrimos: somos también un interior en movimiento. Entonces, ¿eso es lo último? ¿Qué es lo que hay detrás de ese movimiento vivo? ¿Hay alguien ahí? ¿Quién es el que se abre y se cierra? ¿Quién es el que experimenta bienestar y malestar?

Vamos a intentar responder a estos planteamientos.

De lo interno a lo más recóndito

Estamos en la cuestión de preguntarnos *¿quiénes somos?* y sin ninguna respuesta. Ahora es el momento de crearla, de fabricarla desde nosotros. Empezamos por la cuestión que ya señalamos: *¿quién es el que se abre y se cierra?* Todos tenemos una cierta conciencia de que en el interior hay alguien: yo, un ser, un sujeto. Pero *¿qué es lo que sabemos de él?* *¿De dónde nos viene lo que sabemos?* *¿Por qué percibimos lo que percibimos?* Si exploramos en nosotros podemos responder: constatamos que tú y yo estamos aquí en estos momentos con nuestro cuerpo y con nuestro ánimo. Nos sentimos de una determinada manera. Para descubrirlo tenemos que inquirir: *¿cómo estamos en el cuerpo?* *¿Cómo estamos en el ánimo?* Inmediatamente contestamos: bien, mal o no sé. Después, podemos seguir cuestionando: *¿cómo sabemos eso que hemos dicho?* Ante cada una de las respuestas continuaríamos interrogándonos: *¿cómo lo sabemos?*

Somos seres con ojos internos, que pueden «mirar»

De esa manera, descubrimos que lo sabemos porque lo hemos *mirado*. *¿Serías capaz en este instante de ver cómo te sientes en tu cuerpo y en tu ánimo?* Prestamos atención, *miramos* y obtenemos la contestación. Es nuestra respuesta. La vemos por y desde nosotros. Es personal, propia. No hay duda.

Esa es la primera respuesta a la pregunta *¿quiénes somos?:* seres capaces de ver lo que sucede, de *mirar* dentro. *¿Qué significa que podemos mirar?* *¿Con qué lo hacemos?* Es evidente: *somos seres con ojos internos*. Así que ésta es la segunda respuesta que aparece cuando queremos averiguar *quiénes somos*.

Es importante acentuar que decimos: *somos*, y no, *tenemos* unos ojos internos. Con ello se afirma, entre otras muchas cosas, que son fundamentales y que sin su *mirada* sólo hay un proyecto de ser humano. No es el momento de reflexionar sobre la afirmación de que *somos*, y no, *tenemos*, pero entiendo y te sugiero que si hacemos esta distinción se revolucionaría todo nuestro pensar-sentir.

Somos una mirada siempre presente e inocente

Esos ojos siempre están ahí: presentes. Ellos, después de *mirar*, pueden volver a *mirar* lo que antes vieron y así sucesivamente, sin fin. Siempre que *miran* lo hacen con la misma novedad. Cada vez que se despliegan, se renuevan: siempre inocentes, sin memoria. De ahí que la *mirada* no produzca conflicto. El movimiento de *mirar* no es problemático.

Podemos comprobarlo cada vez que queramos. Es después de nuestro ligero *mirar* cuando viene nuestra forma habitual de funcionar, la actividad mental que nos causa el problema. Eso es así porque no estamos establecidos en el *mirar*, no es significativo, no está despierto; aunque puede despertar, y eso comienza por darse cuenta de que no lo está. Es lo que pretendemos hacer con este diálogo.

Somos unos ojos internos que se van haciendo

Los ojos internos no están hechos. Se van haciendo cada vez que *miramos*. Si *miramos* ahora alguna situación por resolver, mientras la estamos explorando y resolviendo nos vamos construyendo; pero sabemos que nuestra atención a lo interno tiene un recorrido muy corto, por lo que apenas nos descuidamos, nos distraemos y el *mirar* desaparece.

El hecho de que la atención del *mirar* esté tan poco desplegada pone de manifiesto que, aunque es cierto que somos una *mirada*, está dormida y se activa desde ese estado. Somos, pues, más bien, una capacidad de poder *mirar*. Por lo que el *mirar* está sin despertar: es decir, no somos aún lo que podemos ser. Pero anhelamos serlo y podemos realizarlo.

Los ojos internos son la inteligencia, la libertad, el amar

Tendríamos que observar lo que sobreviene cuando *miramos* o tenemos alguna toma de conciencia o experimentamos un sentimiento amoroso. En esos momentos, mientras los ojos se abren, se da entendimiento sobre lo que sucedió, se entra dentro de aquello, por lo que, en la medida que vamos *mirando* los ojos se van desplegando y nos hacemos seres que entienden, inteligentes. También, cada vez que caemos en la cuenta de algo, los ojos se mueven sin ninguna presión interna ni externa, por lo que actúan con libertad y nos vamos transformando en seres libres. De la misma manera, en los brevísimos momentos que somos conscientes, se origina en el interior una apertura comprensiva, que indica que estamos amando.

Esos tres movimientos son en realidad uno solo. Por lo que cuando *miramos*, entendemos, nos hacemos libres y amamos. Cuando nos hacemos libres, entendemos y amamos. Cuando amamos, entendemos y nos hacemos libres. Y al contrario: no hay entendimiento sin libertad y sin amor. No hay libertad sin entendimiento y sin amor. Y no hay amor sin entendimiento y sin libertad. Todo esto se presenta con claridad en nuestra experiencia.

Si observamos nuestra historia personal, podemos constatar que hemos ido caminando hacia ahí. Son muchas las huellas que podemos reconocer en nuestra vida que así lo manifiestan.

Es lo que se encierra en tantos anhelos, añoranzas, búsquedas inacabadas, deseos innombrados, insatisfacciones o descontentos cuando se tiene todo e intuimos que no tenemos nada.

Esos ojos internos son la base y el principio de toda transformación

Los ojos internos formados por el movimiento entender-libertad-amor son el fundamento de todo. Sin ellos, el vivir es sobrevivir y la vida interna, en su base más honda, es la consecuencia de lo que nos enseñaron. Sin ellos, sin despertarse, sin desplegarse, no hay transformación. Despliegue y transformación que suceden cuando los ojos *miran* y entran en lo que se presenta, en lo que está delante, es decir, en la realidad que está ocurriendo.

Nuestros ojos se focalizan, pues, necesariamente, hacia lo real y se apartan decididamente -son inteligentes- de toda elucubración o realización individual o social al margen de lo que acontece. Nuestro *mirar* se construye, pues, poniendo en dinámica el medio del propio conocimiento para liberarnos y crearnos como seres autónomos, que van naciendo mientras van *mirando*. Guiados desde la libertad, sin temor, nuestra *mirada* se dirige inexcusablemente hacia cualquier realidad que esté aconteciendo y que ella, abierta, vislumbra y trata de entender.

Cuando *miran*, esos ojos van creando su propia y nueva visión. Hacen ver todo desde la perspectiva de alguien que se va haciendo consciente. Desde ahí se da una postura diferente, global y unificada de lo que es el ser humano, de lo que es la vida, de lo que es la muerte, de lo que es el psiquismo, de lo que es un trabajo personal, de lo que es ser espiritual y del significado del compromiso y acción con los demás. Con esa *mirada* nos podemos acercar al pasado y liberarnos; al presente y gozarlo; al futuro y abrirnos con confianza.

Adiós

Espero que te hayas sentido tratado con respeto y cariño. Te agradezco que hayas estado ahí, así como tu actitud comprensiva ante mi limitación de ponerme en palabras. Hasta otro momento, amigo, amiga.

Federico Aguilera Klink
Bonifacio Cabrera
David Casassas
Cornelius Castoriadis
Antonio Elizalde
Alberto Fernández Liria
Amador Fernández-Savater
Alice Miller
Claudio Naranjo
Jordi Pigem
Karl Polanyi

RELACIÓN DE AUTORES

[NÚM. 23]

Universidad de La Laguna
Psicólogo clínico
Universidad de Barcelona
Economista, filósofo y psicoanalista
Universidad Bolivariana (Chile)
Psiquiatra
Filósofo y escritor
Psicoanalista
Psiquiatra
Filósofo
Economista, antropólogo e historiador



MEDITERRÁNEO ECONÓMICO | 2002-2012
ISSN 1698-3726

- 1. PROCESOS MIGRATORIOS. ECONOMÍA Y PERSONAS** [FEBRERO DE 2002]
Coordinador: *Manuel Pimentel Siles*
ISBN-13: 978-84-95531-08-9
- 2. LA AGRICULTURA MEDITERRÁNEA EN SIGLO XXI** [JUNIO DE 2002]
Coordinador: *José María García Álvarez-Coque*
ISBN-13: 978-84-95531-10-0
- 3. CIUDADES, ARQUITECTURA Y ESPACIO URBANO** [FEBRERO DE 2003]
Coordinador: *Horacio Capel Sáez*
ISBN-13: 978-84-95531-12-7
- 4. MEDITERRÁNEO Y MEDIO AMBIENTE** [OCTUBRE DE 2003]
Coordinadora: *Cristina García-Orcóyen*
ISBN-13: 978-84-95531-14-3
- 5. LAS NUEVAS FORMAS DEL TURISMO** [ABRIL DE 2004]
Coordinador: *Joaquín Aurióles Martín*
ISBN-13: 978-84-95531-20-8
- 6. ECONOMÍA SOCIAL. LA ACTIVIDAD ECONÓMICA AL SERVICIO DE LAS PERSONAS** [OCTUBRE DE 2004]
Coordinador: *Juan Francisco Juliá Igual*
ISBN-13: 978-84-95531-24-0
- 7. MEDITERRÁNEO E HISTORIA ECONÓMICA** [MAYO DE 2005]
Coordinadores: *Jordi Nadal i Oller y Antonio Parejo Barranco*
ISBN-13: 978-84-95531-26-7
- 8. LOS RETOS DE LA INDUSTRIA BANCARIA EN ESPAÑA** [OCTUBRE DE 2005]
Coordinador: *Francisco de Oña Navarro*
ISBN-13: 978-84-95531-28-3
- 9. VARIACIONES SOBRE LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO ECONÓMICO MEDITERRÁNEO** [MAYO DE 2006]
Coordinador: *Pedro Schwartz Girón*
ISBN-13: 978-84-95531-31-3
- 10. UN BALANCE DEL ESTADO DE LAS AUTONOMÍAS** [OCTUBRE DE 2006]
Coordinador: *Francisco José Ferraro García*
ISBN-13: 978-84-95531-35-6



MEDITERRÁNEO ECONÓMICO | 2002-2012
ISSN 1698-3726

- 11. NUEVOS ENFOQUES DEL MARKETING Y LA CREACIÓN DE VALOR** [ABRIL DE 2007]
Coordinadora: *María Jesús Yagüe Guillén*
ISBN-13: 978-84-95531-37-7
- 12. EUROPA EN LA ENCRUCIJADA** [DICIEMBRE DE 2007]
Coordinador: *Josep Borrell Fontelles*
ISBN-13: 978-84-95531-39-1
- 13. LOS DISTRITOS INDUSTRIALES** [MAYO DE 2008]
Coordinador: *Vicent Soler i Marco*
ISBN-13: 978-84-95531-40-7
- 14. MODERNIDAD, CRISIS Y GLOBALIZACIÓN: PROBLEMAS DE POLÍTICA Y CULTURA** [DICIEMBRE DE 2008]
Coordinador: *Víctor Pérez-Díaz*
ISBN-13: 978-84-95531-41-4
- 15. EL NUEVO SISTEMA AGROALIMENTARIO EN UNA CRISIS GLOBAL** [MAYO DE 2009]
Coordinador: Jaime Lamo de Espinosa
ISBN-13: 978-84-95531-43-8
- 16. EL FUTURO DE LA ECONOMÍA ESPAÑOLA** [DICIEMBRE DE 2009]
Coordinador: Juan Velarde Fuertes
ISBN-13: 978-84-95531-48-3
- 17. INNOVACIÓN Y DESARROLLO ECONÓMICO** [JUNIO DE 2010]
Coordinador: *Joaquín Moya-Angeler Cabrera*
ISBN-13: 978-84-937759-5-7
- 18. LA CRISIS DE 2008. DE LA ECONOMÍA A LA POLÍTICA Y MÁS ALLÁ** [DICIEMBRE DE 2010]
Coordinador: *Antón Costas Comesaña*
ISBN-13: 978-84-95531-49-0
- 19. EL SISTEMA BANCARIO TRAS LA GRAN RECESIÓN** [JUNIO DE 2011]
Coordinadores: *José Pérez Fernández y José Carlos Díez Gangas*
ISBN-13: 978-84-95531-51-3
- 20. BALANCE DE UNA DÉCADA. DIEZ AÑOS DE *MEDITERRÁNEO ECONÓMICO*** [DICIEMBRE DE 2011]
Coordinadores: *Jordi Nadal i Oller y Juan Velarde*
ISBN-13: 978-84-95531-52-0



MEDITERRÁNEO ECONÓMICO | 2002-2012
ISSN 1698-3726

21. EMPRESAS Y EMPRESARIOS EN LA ECONOMÍA GLOBAL [JUNIO DE 2012]

Coordinador: *José Luis García Delgado*

ISBN-13: 978-84-95531-53-7

22. LA ECONOMÍA INTERNACIONAL EN EL SIGLO XXI [SEPTIEMBRE DE 2012]

Coordinador: *Ramón Tamames*

ISBN-13: 978-84-95531-54-4

