





# **MODERAR EXTREMISTÁN**

*Sobre el futuro del capitalismo  
en la crisis civilizatoria*

**JORGE RIECHMANN**



Colección **MODELOS PARA ARMAR**  
Director de colección: Daniel Marías

### **MODERAR EXTREMISTÁN**

*Sobre el futuro del capitalismo en la crisis civilizatoria*

© del texto: Jorge Riechmann, 2014.

© de la edición: Díaz & Pons, 2014.

Corrección: Laura Díaz

Diseño y maquetación: D+G

Impresión: **Kadmos**

ISBN: xxxxxxxx

Depósito Legal: xxxxxxxx

Códigos BIC: xxxxxxxx

Díaz & Pons

Marqués de Montasterio 6, 1º D

28004, Madrid

### **Imagen de cubierta**

Jan Wierix siguiendo a Pieter Brueghel el Viejo:

*El borracho empujado a una pocilga*, grabado al buril, 1568.

## ÍNDICE

AN ELEPHANT IN THE ROOM	1
ÉTICA COMO ENCUBRIMIENTO	5
PUEDES OLVIDARTE DEL SISTEMA, PERO EL SISTEMA NO VA A OLVIDARSE DE TI	9
POLÍTICA COMO ÉTICA DE LO COLECTIVO	13
SE DESACTIVAN LAS HERRAMIENTAS CULTURALES QUE PERMITIRÍAN ENMENDAR LOS YERROS DEL SIMIO AVERIADO	17
AUTOCONSTRUCCIÓN PERSONAL Y COLECTIVA	23
AMARNOS LOS UNOS A LOS OTROS O MORIR	27
ANTAGONISMO ENTRE CAPITALISMO Y DEMOCRACIA	33
LOS DERECHOS SOCIALES BAJO LA CUARTA CONTRARREFORMA	41
SORPRENDENTE QUE NO ME HAYAN PUESTO UNA BOMBA HASTA AHORA, DIJO LA SEÑORA THATCHER	45
PRISIONES DE PRIMERA, DE SEGUNDA Y DE TERCERA	49
IRRESPONSABILIDAD E INDIFERENCIA	53
EL PELIGRO DE LA RESIGNACIÓN	57
UNA CAPITULACIÓN MUNIQUESA EN EL SIGLO XXI	59
UNA CRISIS DE CIVILIZACIÓN	63
OCHO CONTRADICCIONES INTERNAS	65

NO HAY SALIDA DENTRO DE ESTE SISTEMA...	
PERO ÉL NO SE ANULARÁ A SÍ MISMO	75
LUCHA CONTRA LA HUMANIDAD, CONTRA	
LA BIOSFERA, CONTRA EL FUTURO	79
CÓMO PUEDE RESULTARNOS MÁS FÁCIL IMAGINAR	
EL FIN DEL MUNDO QUE EL FINAL	
DEL CAPITALISMO?	83
MATERIA CORRUPTA	91
COMPRENDER LA FUNCIÓN EXPONENCIAL	97
AMORALISMO Y ANTIPERSONALISMO EN CIERTAS	
TRADICIONES EMANCIPATORIAS	101
LA ÉTICA PERSONAL NO ESTÁ A LA ALTURA, SI DE	
LUCHAR EN LA GIGANTOMAQUIA SE TRATA	109
EL MUNDO (DE LA MODERNIDAD)	
ES TODO EXTREMOS	115
¿PODRÍAMOS TRANSFORMAR EXTREMISTÁN	
EN MESURISTÁN?	125
REDUCIR LA COMPLEJIDAD DE CIERTOS SISTEMAS	
TECNOLÓGICOS Y SOCIALES	133
¿CAMBIARÁ EL MIEDO DE BANDO?	137
LA LECCIÓN DEL COLIBRÍ	141
POLÍTICA, PERO ¿DE QUÉ CLASE?	143
MÁS ALLÁ DE LA ÉTICA COMO DIVERTISSEMENT	
EN NUESTRA ÉPOCA DE LA GRAN DESPROPORCIÓN	147
ASUSTARNOS DE NOSOTROS MISMOS	
Y NO DESPRECIAR AL OTRO	151
TEXTOS PARA UN PENSAMIENTO EN MARCHA	155

Para Félix Grande, *in memoriam*.

Para César de Vicente Hernando,  
ocupado desde hace mucho  
en pensar los vínculos entre política y moral.

«La economía lo es todo»

Mariano Rajoy.<sup>1</sup>

«La economía, en sí, es evidente que no existe»

Fernand Braudel.<sup>2</sup>

## **AN ELEPHANT IN THE ROOM**

Hace algún tiempo, el 2 de octubre de 2013, publiqué en mi blog *Tratar de comprender, tratar de ayudar* la anotación siguiente:

«En ética ecológica, la gran cuestión moral no es “qué hago frente al contenedor de reciclaje”, sino “qué hago frente a la sede bancaria”. Lo que se halla detrás de la devastadora crisis ecológica que está arrasando la

1 Cit. por Contreras, Francisco J.: «Parte de guerra cultural», en *ABC de Sevilla*, 5 de enero de 2012.

2 Braudel, Fernand: *La dinámica del capitalismo*, FCE, Ciudad de México, 1986, pág. 10.

biosfera es la dinámica autoexpansiva del capital».

Estas líneas dieron lugar a una viva reacción por parte de un lector, que me escribía:

«Mis depósitos están en un banco —la entrada de hoy, como otras, es fácil, me exasperó, como algunas de sus páginas—, así como el crédito sobre mi casa. Ante el dolor, ante el mal, necesitamos más concreción, que sí que encuentro cuando trata de apelar a la responsabilidad de cada uno, pero muchas son las veces que el roto se cose con un banco o un político del PP. Porque el problema no es señalar a la banca, sino saber por qué cobramos por los bancos en nuestras cuentas corrientes...».

Ahora bien: sin negar en absoluto que nuestra conducta frente al contenedor de reciclaje tenga significado moral —bastaría para convencernos de ello la argumentación de Antonio Casado da Rocha en «Niveles éticos y gestión de residuos: evaluando el sistema de recogida selectiva puerta a puerta»—, o que lo tenga haber domiciliado una cuenta corriente en un banco, me reafirmo en la idea de que se da un salto cualitativo desde

ese nivel moral personal hasta la clase de consideraciones pertinentes a la hora de valorar éticamente estructuras como el sistema financiero mundial.<sup>3</sup> Creo que lo que trasparece en este breve intercambio con aquel lector de mi blog es un asunto enorme: qué puede hacer, y qué no, una ética centrada en el individuo cuando vivimos en sociedades complejas, deformadas por el capitalismo global financiarizado, dotadas de una potencia tecnológica descomunal, sometidas a fuertes dinámicas de concentración de la riqueza bajo esquemas de «el ganador se lo lleva todo», y atrapadas en una huida hacia delante que parece acabar, a no muy largo plazo, en un espantoso despeñadero socioecológico —sobre lo que se encuentra una alarmada síntesis en *Diez mil millones*, de Stephen Emmott (2013)—.

Yo insistiría en que no se puede tratar ese asunto enorme sin reparar en un enorme *elefante*. Hay —como dicen los anglosajones— un elefante dentro de la habitación, casi siempre, cuando debatimos sobre crisis ecológico-social: el elefante llamado capitalismo.

<sup>3</sup> Casado da Rocha, Antonio: «Niveles éticos y gestión de residuos: evaluando el sistema de recogida selectiva “puerta a puerta”», en *Dilemata*, nº 13, 2013, págs. 209-229.

## ÉTICA COMO ENCUBRIMIENTO

Un pensador greco-francés a quien aprecio mucho, Cornelius Castoriadis, lo señaló hace veinte años con claridad: por lo menos en este período histórico de la Modernidad —en el que nos hallamos desde hace unos cinco siglos— la ética, *si no es ética social y ética en continuidad con la política*, puede funcionar como un falaz dispositivo ideológico —en el sentido marxiano de la voz *ideología*: falsa conciencia vinculada con intereses sociales—. Se convierte en *ética como encubrimiento*, como coartada, como ocasión de engaño y autoengaño.

Pondré un par de ejemplos. Cuando nos hallamos al borde del abismo socioecológico, moviéndonos a toda velocidad hacia la sucesión de catástrofes irreversibles,<sup>4</sup> el presidente del BBVA, señor Francisco González, presenta animosamente a

4 Barnofsky, Anthony D. et. al.: «Approaching a state shift in Earth's biosphere», en *Nature*, 7 de junio de 2012, págs. 52-58. También Rockström, Johan et al.: «A safe operating space for humanity», en *Nature*, 23 de septiembre de 2009, págs. 472-475.



la sociedad española *Hay futuro: visiones para un mundo mejor*, quinto volumen de una serie que vienen editando desde 2008. Se queda uno viendo visiones, ciertamente. Sedicentes revoluciones tecnológicas y apelaciones a la ética individual para afrontar el siglo XXI: un mejunje de mentiroso optimismo tecno-bancario que a más de uno y una nos revolverá el estómago. Son los «vendecalma», los narcotraficantes de una injustificada tranquilidad que tratan de desactivar el justificado miedo que deberíamos estar sintiendo: miedo ante nosotros mismos, y ante ese abismo que hemos abierto delante de nosotros.

Volvamos, en el segundo ejemplo, a la cuestión de la basura doméstica y el contenedor de reciclaje. En una sociedad como por ejemplo la estadounidense —las cifras no serían muy diferentes para otros países industrializados, tampoco para el nuestro—, *la basura doméstica —residuos sólidos urbanos o rsu— sólo constituye el 3% del total de los residuos —frente al 76% de residuos industriales, el 18% de residuos especiales y el 3,5% de residuos de demoliciones y construcción.*<sup>5</sup>

Aunque es comprensible el interés del *establishment* por reducir a un asunto de conciencia-

5 Leonard, Annie: «Avanzando del cambio individual al cambio social», en *La situación del mundo: ¿es aún posible lograr la sostenibilidad?*, Icaria, Barcelona, 2013, cap. 23, pág. 369.

ción del individuo y responsabilidad personal la importantísima cuestión de cómo gestionar los inmensos volúmenes de residuos que están generando actualmente nuestras sociedades, está claro que ello constituye una potente maniobra de distracción. Annie Leonard cuenta la instructiva historia del lobby *Keep America Beautiful* para mostrar cómo se organizan los intereses industriales concretos —empresas que fabricaban envases de bebidas de usar y tirar— para despolitizar el problema de las basuras, de forma que se perciba como una cuestión de mejora de la responsabilidad individual, y no como —por ejemplo— un asunto que requiere leyes más rigurosas sobre el envasado de los productos y una transformación ecológica de la industria.<sup>6</sup> Ética como encubrimiento: *los problemas sociopolíticos se redefinen como cuestiones personales para condenar a la impotencia a los individuos aislados.*

6 *Ibíd.*, págs. 365-366.

## **PUEDES OLVIDARTE DEL SISTEMA, PERO EL SISTEMA NO VA A OLVIDARSE DE TI**

No hay sólo burbujas económicas —que al estallar causan devastación social—: hay también burbujas cognitivas y culturales —lo traté en mi libro *Interdependientes y ecodependientes* (2012)—. En los últimos decenios, la ética «privatizada» se halla en conexión con la más general retirada a la esfera privada, con la deserción de la política en sentido fuerte, y con la ideología del anómico individualismo narcisista que vemos florecer por doquier. Retengamos el análisis de Anselm Jappe:

«El equivalente del fetichismo de la mercancía en la vida psíquica individual es el narcisismo. Aquí, este término no designa solamente una adoración del propio cuerpo, o de la propia persona. Se trata de una grave patología bien conocida en el psicoanálisis: una persona adulta conserva la estructura psíquica de sus primerísimos años de infancia, cuando todavía no existe distinción entre el Yo y el mundo.

»El narcisista experimenta todo objeto exterior como una proyección de su propio Yo y, como contrapartida, ese Yo sigue siendo terriblemente pobre a causa de su incapacidad para enriquecerse en relaciones auténticas con objetos exteriores. Pues, en efecto, el individuo para lograr este fin debería reconocer en primer lugar la autonomía del mundo exterior y su propia dependencia de él.

»El narcisista puede aparecer como una persona “normal”: en realidad, jamás ha abandonado la fusión con el mundo circundante y hace todo lo que está en su mano para mantener la ilusión de omnipotencia que se deriva de ella. Esta forma de psicosis, rara en la época de Freud, se ha convertido en el transcurso de un siglo en una de las principales afecciones psíquicas: pueden verse sus huellas un poco por todos lados. Y no es producto del azar: nos encontramos aquí con la misma *pérdida de lo real*, con la misma *ausencia de mundo* —de un mundo reconocido en su autonomía fundamental— que caracteriza al fetichismo de la mercancía». <sup>7</sup>

<sup>7</sup> Jappe, Anselm: *Crédito a muerte: la descomposición del capitalismo y sus críticos*, Pepitas de Calabaza, Logroño, 2011,

Pero, como señalaba Castoriadis en el texto al que antes me refería:

«Lo que estas reacciones olvidan, u ocultan, es esta evidencia fundamental: todos nuestros actos tienen su condición de posibilidad efectiva, tanto por lo que se refiere a su materialidad como a su significación, en el hecho de que somos seres sociales que viven en un mundo social [...]. No somos “individuos” flotando libremente sobre la sociedad y la historia, ni podemos decidir soberana y absolutamente lo que haremos, cómo lo haremos, el sentido que tendrán nuestros actos una vez realizados». <sup>8</sup>

Como suele decir lapidariamente Terry Eagleton: tú puedes olvidarte del sistema, pero puedes estar seguro de que el sistema no va a olvidarse de ti. Y, por otra parte, después de estos cinco siglos de Edad Moderna que han presenciado la expansión colonizadora del capitalismo

págs. 256-257. Hay que insistir también en la importancia del narcisismo de especie, tan acentuado en la cultura occidental, y que ha subrayado Christian Godin en *La haine de la nature* —Champ Vallon, Seyssel, 2012—.

<sup>8</sup> Castoriadis, Cornelius: «La ética como encubrimiento», en *El ascenso de la insignificancia*, Cátedra, Madrid, 1998, pág. 206.

a todos y cada uno de los rincones del globo de forma tanto extensiva como intensiva —una buena actualización de esa historia aparece en 1493: una nueva historia del mundo después de Colón de Michael C. Mann (2013)—, también podemos estar seguros de lo siguiente: *no hay refugio donde no alcancen los efectos de la loca dinámica de valorización del capital*. Ninguna ética individual ofrecerá tal clase de refugio, por más ilusiones que nos hagamos al respecto. Por analogía con la pareja de conceptos *violencia personal / violencia estructural*, diremos: no nos basta con hacernos cargo de las fuentes de mal y daño en las interacciones personales. Tenemos, de manera prioritaria, que *considerar las fuentes de mal y daño en el plano estructural*.

## **POLÍTICA COMO ÉTICA DE LO COLECTIVO**

El novelista británico Ian McEwan, entrevistado en *The Guardian* con motivo de la publicación de su novela *Solar* (2010), donde se aborda la enorme y angustiosa cuestión del calentamiento climático, declaraba:

«Al final, no creo realmente que el contenedor para el vidrio nos vaya a sacar de ésta, y ser tan éticos tampoco. La civilización va a necesitar otra fuente de energía».<sup>9</sup>

McEwan sugiere después que la energía nuclear ha de desarrollarse a corto-medio plazo, y en su novela exterioriza el deseo de que avance la investigación sobre fotosíntesis artificial.

Pero ¿desde qué concepción de la ética se piensa que las decisiones sobre fuentes energéticas que-

<sup>9</sup> Mc Ewan, Ian: “*It’s good to get your hands dirty a bit*”, entrevistado por Nicholas Wroe para *The Guardian* el 6 de marzo de 2010 —traducida en *El Cultural* el 4 de marzo de 2011—.

dan al margen de la misma, cuando sabemos que la base energética de una sociedad condiciona en muy alto grado su economía, su socialidad, su política? ¿Cabe aceptar —como se sugiere— que la ética se sitúa en el ámbito de las decisiones individuales, y separarla así del ámbito de lo colectivo, que quedaría reservado a la política?

¿Lo que nos pide la ética es separar la basura en contenedores diferentes? ¿O quizá lo que nos pide es acabar con el capitalismo? En la tradición de la que provengo —permítaseme citar expresamente a Manuel Sacristán y a Francisco Fernández Buey—, la política se concibe como *ética de lo colectivo*. Ética y política se hallan estrechamente interconectadas.

Sin embargo, un extendido tópico dice que la moral, regida por la ética de las convicciones, y la política, sometida a la ética de las responsabilidades, constituyen esferas diferenciadas —por no decir disjuntas, como argumenta José Ignacio Torreblanca sobre el espionaje estadounidense a estados aliados—. <sup>10</sup> Donde acaba una empezaría la otra, y viceversa. La perspectiva aquí adoptada es diferente: tanto convicciones como responsabilidades desempeñan un papel importante, así en la moral como en la política. *El corte o salto*, cuando

<sup>10</sup> Torreblanca, José Ignacio: «Adictos a los datos», en *El País*, 25 de octubre de 2013.

se da, *tiene más que ver con lo próximo y lo lejano*. Evolutivamente, nos hemos desarrollado como animales sociales equipados de fábrica con una moral de proximidad bien adaptada a nuestra vida en grupos pequeños —los «endogrupos» de los que hablan los sociólogos—, pero no así en contextos más amplios —como traté de explicar en «De una moral de proximidad a una moral de larga distancia», capítulo de mi libro *Interdependientes y ecodependientes* (2012)—. Y estos contextos más amplios y lejanos resultan cada vez más determinantes para la vida de los seres humanos, sobre todo a lo largo de los cinco últimos siglos: luego volveré sobre ello. En el intento de crear una *moral de larga distancia* es donde aparece la política: esa clase de política que puede concebirse como ética de lo colectivo.

**SE DESACTIVAN  
LAS HERRAMIENTAS CULTURALES  
QUE PERMITIRÍAN ENMENDAR  
LOS YERROS DEL SIMIO AVERIADO**

Es cierto que hay en los seres humanos al menos dos fuertes tendencias de base biológica, sin domeñar las cuales —a escala «macro»— no tenemos perspectivas de salir con bien en este «siglo de la Gran Prueba» que es el nuestro —como ya apunté en *El siglo de la Gran Prueba* en 2013—. Estas dos tendencias estuvieron siempre con nosotros: pero se han vuelto especialmente críticas en los tiempos que estamos viviendo.

*La primera es la xenofobia; la segunda, la miopía temporal.* Por la primera, tendemos a preferir a los miembros del endogrupo frente al exogrupo; por la segunda, privilegiamos el presente frente al futuro. Es cierto igualmente que, desde hace muchos siglos —cuando no milenios—, hemos desarrollado herramientas culturales para tratar de hacer frente a estas dos tendencias: pensemos, sin ir más lejos, en las instituciones de justicia en el primer caso, y en la planificación económica en el segundo. Pero, por múltiples razones —algunas de las cuales se mencionarán más abajo en este

ensayo—, tales herramientas no están pudiendo cumplir adecuadamente su cometido.

Y de ahí nuestro drama: las sociedades xenóforas —o, más bien, los Estados-nación y las grandes empresas transnacionales enzarzadas en una lucha competitiva por la dominación—, en la era de las armas de destrucción masiva y la creciente escasez de recursos naturales, están condenadas al colapso. Las sociedades entregadas al «descuento del futuro», en la era del choque contra los límites biofísicos del planeta, no tienen porvenir.

Por otra parte, no cabe limitar el análisis al examen de la condición o naturaleza humana como tal —con las herramientas que nos proporcionen la antropología, la psicología, las neurociencias y disciplinas afines—, pues *en el salto de lo «micro» a lo «macro», de lo cercano a lo lejano, de lo individual a lo social, se da un cambio cualitativo*. Ciertamente que, como individuos, padecemos ese sesgo cognitivo que hemos llamado miopía temporal. Pero lo que hoy está determinando el suicida, genocida y biocida colapso de la duración temporal en una suerte de presente instantáneo no es tanto ese lamentable rasgo antropológico, sino —de manera mucho más decisiva— toda una serie de efectos socioeconómicos y culturales, como los inducidos sobre la cultura entera por la peculiar concepción temporal del capitalismo financiarizado.

Un banquero le dijo al economista James Tobin —el economista creador de la «tasa Tobin»—: «Mi más largo plazo, amigo, son diez minutos».<sup>11</sup> En la década de 1950, el período de tenencia de acciones en Estados Unidos, en promedio, era de cuatro años; entre 2007 y 2011 se redujo de dos meses a nada más que 22 segundos, a medida que se generalizaba la negociación automatizada por medio de ordenadores y algoritmos matemáticos, con cada vez menos intervención humana.<sup>12</sup> Hoy, el tiempo de las redes de telecomunicaciones y los mercados financieros, donde la información circula a inimaginables velocidades, se impone a las diferentes sociedades con sus temporalidades hasta hace poco tan diversas. Esta clase de efectos estructurales resulta hoy infinitamente más potente que la miopía temporal individual —aunque sin duda haya realimentaciones entre lo «micro» y lo «macro»—.

Consideremos otro ejemplo. Como individuos nos autoengañamos, sí, para proteger al mismo tiempo nuestra autoimagen idealizada junto con nuestros disfrutes y comodidades; y así —pon-

11 Passet, René: «Cerrar los paraísos fiscales es facilísimo, hace falta querer», en *El País*, 6 de mayo de 2013.

12 Patterson, Scott: *Dark pools: high-speed traders, AI bandits, and the threat to the global financial system*, Crown Business, New York, 2012.

gamos por caso— negamos que sea necesario rebajar ciertas formas de consumo en el Norte enriquecido para que resulte posible atender las necesidades básicas de todos y todas en el planeta entero. Pero esta flaqueza personal se ve posibilitada y estimulada de mil formas a través de estrategias organizadas por poderosísimos agentes —las empresas del capitalismo transnacional, digamos para abreviar— que invierten recursos masivos para crear, en todas partes, una cultura productivista-consumista, y luego afianzarla sin tregua. Personalmente me facilitará la vida negar el calentamiento climático y poder seguir despilfarrando energía sin mala conciencia —el aire acondicionado, los vuelos en avión, el automóvil privado, la segunda residencia, el consumo de carne, etc.—: pero un millón de veces más importante, a escala «macro», son los esfuerzos organizados de los *lobbies* petroleros —y otras megacorporaciones— por fomentar el negacionismo a escala mundial.

Un tercer ejemplo. Seguramente hay en nosotros una tendencia —generada por la evolución y anclada en nuestra biología— a dissociarnos de experiencias demasiado duras o expectativas demasiado desagradables; podríamos decir, con la neuroinvestigadora Kathinka Evers, que somos

*animales disociativos*.<sup>13</sup> Mas, por otra parte, esa tendencia nuestra a cerrar los ojos ante realidades duras se ve potenciada hasta el infinito por una cultura que, particularmente en la fase neoliberal del capitalismo, estimula la denegación, el engaño y el *keep smiling* como prácticas sistemáticas. Resulta obsceno escuchar a Mariano Rajoy, en la devastada España de 2013-14, discursar sobre cómo «tendremos por delante un mañana colmado de días azules y soleados»;<sup>14</sup> pero ello resulta casi anecdótico frente a la ocultación sistemática de la realidad en lo que se supone son los grandes centros de la «gobernanza» mundial, como el *World Bank*. En una entrevista de 2012 con la revista austriaca *Format*, el profesor Dennis Meadows —uno de los autores del informe *The Limits to Growth* de 1972, y de sus sucesivas actualizaciones posteriores— desvelaba lo siguiente: «Hace poco el director del Banco Mundial para la industria de la aviación planetaria me explicó que el problema del *peak oil* —cenit o pico del petróleo— no se discute en su institución: sencillamente es tabú. Si a alguien se le ocurre mencionarlo, lo despiden o lo trasladan. Después de todo, el *peak oil* destruye la creencia en el crecimiento».<sup>15</sup>

13 Evers, Kathinka: *Neuroética*, Katz, Madrid, 2011, pág. 122.

14 Discurso en el monasterio de Yuste, 16 de enero de 2014.

15 Dennis Meadows entrevistado por Rainer Himmel-



Podríamos realizar una reflexión análoga con respecto a la gestión de las tendencias xenófobas individuales por estructuras como los Estados, ciertas confesiones religiosas, o ciertos partidos políticos. Posiblemente hay en nosotros fuertes tendencias de base genética, como las que alimentan la xenofobia y la miopía temporal; pero *todo lo humano está sobredeterminado por la cultura*. Al fin y al cabo, no hay imperativo biológico más potente que el de reproducirse con éxito: ¡pero inventamos los anticonceptivos!

Construir lo humano, en lo personal y en lo colectivo: las emociones humanas, las prácticas humanas, las virtudes humanas, las instituciones humanas. Nuestra tarea es autoconstruirnos, incluso si creemos, como los budistas por ejemplo, que la almendra de esta tarea es desconstruir el ego.<sup>16</sup>

freundpointner: «Da ist nichts, was wir tun könnten», en *Format*, 6 de marzo de 2012. [T. del A.]

16 Ver Kolm, Serge-Christophe: *Le bonheur-liberté. Bouddhisme profond et modernité*, PUF, París, 1982, así como Baggini, Julian: *La trampa del ego*, Paidós, Barcelona, 2011.

## AUTOCONSTRUCCIÓN PERSONAL Y COLECTIVA

Sylvia Nasar, una buena divulgadora sobre economía en su libro de 2012 *La gran búsqueda*, declara en una entrevista:

«Es difícil imaginar un escenario en el que la gente vuelva al socialismo. Incluso si la gente dejara de preocuparse por sus posesiones, cosa muy improbable, se preocuparía por sus experiencias o por la capacidad de vivirlas. El ser humano tiene una ambición ilimitada».<sup>17</sup>

Yo destacaría dos cuestiones: una histórica y otra antropológica. En cuanto a la primera, apenas un momento antes Nasar había descartado en su entrevista «hechos inconcebibles como una guerra nuclear» que pudieran volver a poner sobre el tapete la «cuestión del sistema» —socialismo

17 Nasar, Sylvia: «No sé dónde estudiaron los líderes de la UE, pero son analfabetos económicos», en *El Mundo*, 17 de noviembre de 2012.

frente a capitalismo—. Pero es precisamente la probabilidad de que «hechos inconcebibles» vinculados con la crisis ecológico-social —crisis energética, crisis climática, crisis de biodiversidad, etc.— nos conduzcan a un colapso civilizatorio, o a la antesala de ese desastre, lo que nos lleva a mucha gente a girar la mirada hacia un ecosocialismo concebido como regulación racional del metabolismo entre naturaleza y sociedad —mi propuesta en *El socialismo puede llegar sólo en bicicleta* (Los Libros de la Catarata, 2012)—.

La segunda cuestión es antropológica. La ambición del ser humano es ilimitada, dice Nasar, y el viejo Aristóteles asentiría: el apetito humano de riquezas y honores puede ser ilimitado —como nos recordaba el Estagirita en las primeras páginas de su *Política*— si no es encauzado por buenas costumbres, leyes justas y una *paideía* bien orientada.<sup>18</sup> En efecto, sin la *construcción normativa e institucional* —sin la *ética que se prolonga en política*— no cabe hallar salidas para el callejón donde nos encontramos. Casi todas las culturas han sabido que necesitamos *aprender a desear bien*: cultivar la psique humana —desfondada por el lenguaje, la cultura, la imaginación radical y también, dirán algunos, por la pulsión de

18 Aristóteles: *Política*, trad. Julian Marías y María Araújo, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983, pág. 46.

muerte— para evitar el abismo de los deseos ilimitados e insaciables. Pero la cultura occidental mayoritaria no lo sabe.

No obstante, sin ese trabajo de autoconstrucción —hoy casi inimaginable—, viviendo como vivimos en un planeta finito provisto de recursos naturales limitados, la civilización industrial está condenada. Seguir con el *business as usual* —¡qué ominosas se nos han vuelto las siglas BAU, en los últimos decenios!— nos condena a un mundo malthusiano y hobbesiano antes de que acabe nuestro Siglo de la Gran Prueba.

Insisto, no se puede hablar de crisis ecológica sin hablar de capitalismo. La fuerza motriz que impulsa la artificialización de la Tierra y la mercantilización de todos los bienes naturales es la acumulación de capital. Sin ponerla en entredicho, todo nuestro discurso sobre sostenibilidad es cháchara huera: *sosteniblablá*.<sup>19</sup>

19 Engelman, Robert: «Más allá de la sosteniblablá», en *¿Es aún posible lograr la sostenibilidad?*, Icaria, Barcelona, 2013.

## AMARNOS LOS UNOS A LOS OTROS O MORIR

Tanto la política democrática como los movimientos universalistas en pro de una moral de la compasión —por la que aboga convincentemente Karen Armstrong en *Doce pasos hacia una vida compasiva* (Paidós, 2011), situándose en la estela de los grandes reformadores ético-religiosos (Lao Zi, Buda, Sócrates, Jesús, etc.)— responden al intento de dar respuestas humanamente apropiadas cuando saltamos desde los endogrupos y los contextos cercanos —en el tiempo y en el espacio— al «mundo grande y terrible», por emplear la expresión de Antonio Gramsci.

«Si los hombres estuviesen satisfechos de vivir por sí mismos y no anduviesen buscando sojuzgar a otros» reza la oración condicional de Nicolás Maquiavelo.<sup>20</sup> Como se sabe, el pensador florentino desecha ese supuesto: piensa que no hay suficientes seres humanos que busquen «vivir

<sup>20</sup> Maquiavelo, Nicolás: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, trad. de Ana Martínez Arancón, Alianza, Madrid, 1987, 1, 1, págs. 29 y 37.

por sí mismos» en vez de dominar a los otros —o quizá no han logrado crear una dinámica social suficiente para contrarrestar las luchas, insidias y trapacerías del segundo colectivo—. Dirá también: «Es necesario que quien dispone una república y ordena sus leyes presuponga que todos los hombres son malos, y que pondrán en práctica sus perversas ideas siempre que se les presente la ocasión de hacerlo libremente...». Esto se llamará en el siglo xx *worst case analysis*, y se considerará un principio fundamental del pensamiento estratégico en un mundo donde estados-nación básicamente amorales —algunos de ellos con vocación de imperio— buscan prevalecer en una lucha competitiva de todos contra todos.

Y sin embargo «debemos amarnos los unos a los otros o morir», escribió Auden en su poema *1 de septiembre de 1939*. El verso de Auden, sin embargo, se presta a un posible malentendido. Todos hemos de morir, puesto que todos somos mortales. El poeta británico no se está refiriendo a eso, sino al tener que convertirnos en verdugos y víctimas —«ni víctimas ni verdugos» era una de las consignas más valiosas de Albert Camus— dentro de un mundo malthusiano y hobbesiano. El pacifismo, aclaró Manuel Sacristán hace muchos años, no consiste en no querer morir, sino en no querer matar.

«Amarnos los unos a los otros o morir...» El planeta se nos ha hecho demasiado pequeño para que prosigan las luchas competitivas por la dominación: ahora estamos viviendo en un *full-world* o «mundo lleno», ecológicamente saturado. Ha sido el economista ecológico Herman E. Daly quien más lúcidamente ha argumentado que ya no nos encontramos en una «economía del mundo vacío», sino en un «mundo lleno» o saturado en términos ecológicos, porque los sistemas socioeconómicos humanos han crecido demasiado en relación con la biosfera que los contiene.<sup>21</sup>

En la era del Antropoceno, de las emisiones desbocadas de gases de «efecto de invernadero», de la hecatombe de diversidad biológica y de las crisis malthusianas de recursos naturales —esto es, en el siglo XXI que estamos viviendo—, el aserto de Auden —en la senda de Jesús de Nazaret— va aproximándose a ser rigurosamente cierto. Seguir adelante por la senda de la guerra contra la naturaleza, la devastación del futuro, la competencia destructiva de los grupos y los seres

21 Véase Daly y John B. Cobb, *Para el bien común*, FCE, México 1993, pág. 218. También Daly, «De la economía del mundo vacío a la economía del mundo lleno», en *Medio ambiente y desarrollo sostenible; más allá del Informe Brundtland*, Trotta, Madrid, 1997, pág. 37-50.

humanos entre sí, nos conduce al colapso. Y salir de esa senda nos exige —volveré a insistir sobre ello— cuestionar el capitalismo.

Así que la ética es no parcial ni circunstancialmente, sino de modo intrínseco, «ética social» y ética política. Y afirmando eso me inserto en una larga tradición: como se sabe, la *Ética nicomaquea* de Aristóteles trata de política, y la obra denominada *Política* se presenta como su continuación lógica. «La palabra griega *politikós* no significa precisamente lo que nosotros entendemos por *político*; la palabra aristotélica cubre tanto lo que entendemos por *político* como lo que entendemos por *social*, y no discrimina entre ambos aspectos».<sup>22</sup> Aristóteles tenía razón en esa obra, la *Ética nicomaquea*, cuando observaba que la política es la más arquitectónica de las disciplinas que se ocupan del ser humano. Insistamos en esta metáfora, dice Castoriadis: «Si la casa está mal construida, todos los esfuerzos para vivir en ella serán, en el mejor de los casos, chapuzas insatisfactorias».<sup>23</sup>

En un congreso filosófico en Madrid, en diciembre de 2013, alguien dijo: ética y política se separaron en el siglo IV antes de nuestra era,

22 Mac Intyre, Alasdair: *Historia de la ética*, Paidós, Barcelona 1991, pág. 64

23 Castoriadis: *op. cit.*, 1998, pág. 207.

y desde entonces no han vuelto a juntarse. ¿No? Quizá en las tradiciones morales mayoritarias prevalezca ese mal, pero no en las minoritarias: no en las minoritarias y derrotadas tradiciones de liberación... ¿No van ética y política de la mano en Thomas Münzer, en Girolamo Savonarola, en Bartolomé de las Casas, en Diderot y en Condorcet, en Mary Wollstonecraft, en Marx, en Kropotkin, en Henry S. Salt, en Aldo Leopold, en Antonio Gramsci, en Simone Weil, en Gandhi, en Einstein, en Primo Levi, en Manuel Sacristán o en Paco Fernández Buey?

## ANTAGONISMO ENTRE CAPITALISMO Y DEMOCRACIA

*Ética autónoma, política democrática y necesidad de reconstrucción y autoconstrucción* —en lo colectivo y en lo personal— delimitan, a mi entender, el adecuado horizonte político-moral de nuestra época. Pero si ello es así, entonces cobra una enorme importancia la constatación siguiente: *se da un antagonismo de fondo entre capitalismo y democracia*. Apenas desarrollaré aquí el otro trascendental antagonismo que he analizado en otros lugares: el que se da entre capitalismo y sustentabilidad. No es posible un «capitalismo verde», como han mostrado por ejemplo Daniel Tanuro en *El imposible capitalismo verde* y Michel Husson en *El capitalismo en diez lecciones*, en 2011 y 2013 respectivamente.

El desarrollo sin trabas del capitalismo lleva al desmedro de la democracia, y viceversa. La esencia del capitalismo es la acumulación de capital a través de la mercantilización generalizada; la esencia de la democracia consiste en autogobierno y autonomía colectiva —que cada uno y cada una parti-

cipe en la elaboración de normas y en la toma de decisiones que le afectan—. A más democracia, menos capitalismo; a más capitalismo, menos democracia: en este último proceso las sociedades occidentales llevan decenios retrocediendo. El desempleo o la destrucción de derechos sociales, al mismo tiempo que se protegen por todos los medios las rentas financieras, no son accidentes del sistema, sino el resultado —mediado por muchas contingencias, claro está— de políticas deliberadas puestas en práctica por la clase dominante.

En varios ensayos de los años '30, el gran antropólogo e historiador de la economía Karl Polanyi insistió en la incompatibilidad entre capitalismo y democracia. Esta incompatibilidad se podría resolver de dos maneras. La primera sería la extensión de los principios democráticos a la economía, lo que implica la abolición progresiva de la propiedad privada de los medios de producción: en esta solución —socialista— la esfera política democrática se expande hasta abarcar al conjunto de la sociedad. La segunda solución, la abolición de la esfera política democrática dejando subsistir exclusivamente la vida económica, es el fascismo.<sup>24</sup>

24 Polanyi, Karl: *Textos escogidos*, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2012, págs. 197-240.

Que capitalismo y democracia sean procesos sociales antagónicos no debería resultar una tesis polémica, a poco que se examinasen los hechos con objetividad: ¿por qué se aceptan los «micro-totalitarismos» en el interior de las empresas, donde rigen valores y prácticas incompatibles con la democracia que pedimos fuera de ellas? Lo que hay de democrático en las democracias liberales capitalistas no proviene desde luego del capitalismo: es el resultado de luchas por la igualdad, la libertad y la fraternidad / solidaridad que han durado muchos decenios, desde 1789 hasta nuestros días —y entre las que hay que destacar especialmente las luchas obreras y feministas—. Son las luchas antifeudales, antipatriarcales y anticapitalistas las que han generado los limitados elementos democráticos de que hoy disfrutamos —aunque se hallan en franco retroceso.

Cornelius Castoriadis llama la atención sobre cómo en las sociedades europeas, en los últimos siglos, surgen dos proyectos básicos —dos «significaciones sociales imaginarias», en su terminología— que no solamente son opuestas a la religión cristiana que antes prevalecía, sino también opuestas entre sí. Por una parte, y ya desde el siglo XI con las primeras ciudades-estado burguesas que reivindican su autogobierno, la significación —el proyecto— de la autonomía individual y

social, la búsqueda de formas de libertad colectiva que corresponden al proyecto democrático —que se prolonga con el Renacimiento, la Reforma, la Ilustración, las revoluciones de los siglos XVIII y XIX, los movimientos feminista y obrero, y luego otros movimientos emancipatorios—. Por otro lado, la significación —el proyecto— de la expansión ilimitada del (pseudo)dominio (pseudo)racional sobre la naturaleza y sobre los seres humanos, que corresponde al capitalismo en expansión sobre todo a partir del siglo XVI. Estos dos proyectos son contradictorios.<sup>25</sup>

*El período de irregular avance de la democracia en ciertos tramos del siglo XX —y especialmente en los «Treinta Gloriosos», como suelen decir los franceses (los tres decenios entre aproximadamente 1945 y 1975)— es una excepción difícilmente tolerable para el capitalismo, e incomprensible fuera del peculiarísimo contexto de la digestión de la Revolución Rusa de 1917 y luego la «Guerra Fría», tal y como ha explicado bien Josep Fontana en dos libros valiosos para nuestra orientación en el siglo XXI: *Por el bien del Imperio* y *El futuro es un país extraño*, en 2011 y 2013.*

Hoy —en ese largo «hoy» que, para simplificar, llamamos neoliberalismo y que irrumpe en la

25 Castoriadis: *op. cit.*, 1998, págs. 101 y 129.

historia con el golpe militar contra el Chile democrático de Salvador Allende el 11 de septiembre de 1973— la excepción está siendo reabsorbida por la regla. «Desde los años setenta hemos vivido una involución, que rompió con la evolución iniciada con la crisis de los treinta», explica el historiador Josep Fontana. «Buena parte de las concesiones sociales se lograron por el miedo de los grupos dominantes a que un descontento popular masivo provocara una amenaza revolucionaria que derribase el sistema. A partir de los años setenta, los ricos pierden el miedo. Y hoy, ¿a qué revolución van a temer los banqueros? Han perdido el miedo, y desencadenan el empobrecimiento global y el enriquecimiento de su grupo».<sup>26</sup> Y como señala George Monbiot:

«El *lobbying* es lo de menos: los intereses de las corporaciones han capturado todo el proceso democrático. No hay que extrañarse de que tanta gente se haya descolgado de la política. Tony Blair y Gordon Brown purgaron el partido [laborista británico] de cualquier residuo de oposición a las corporaciones y a quienes las dirigen. Esto

26 Fontana, Josep: «Ni siquiera el fascismo logró lo que ha conseguido el capitalismo», en *Público*, 19 de noviembre de 2011.



era el Nuevo Laborismo. Ésta es la razón del colapso de la democracia. Ésta es la causa de nuestro creciente desencanto con la política. Es la gran cuestión que no se puede mencionar: el poder corporativo. Los medios de comunicación apenas susurran su nombre. Está completamente ausente de los debates parlamentarios. Hasta que no lo mencionemos y nos enfrentemos a él, la política será una pérdida de tiempo.

»Generalmente se considera que el papel político de las corporaciones empresariales es el *lobbying*: tratar de influenciar la política gubernamental. En realidad están dentro. Son parte del nexo de poder que crea la política. No encuentran ninguna resistencia significativa, ya sea del gobierno o de la oposición, puesto que sus intereses están entretejidos en la estructura de los tres principales partidos políticos de Gran Bretaña. [...] Cuando un nexo de poder político-empresarial ha pasado por encima de la democracia y ha hecho del voto una farsa, cuando la falta de reforma del sistema de financiación de los partidos políticos hace que éstos puedan ser comprados y vendidos, cuando los políticos de los tres principales partidos políticos se quedan mirando

cómo los servicios públicos están siendo repartidos por una sórdida camarilla de privatizadores, ¿qué queda de este sistema que nos incite a participar?».<sup>27</sup>

27 Monbiot, George: «Los mercaderes son hoy los que gobiernan», en *The Guardian*, 11 de noviembre de 2013 —traducido en [www.sinpermiso.info](http://www.sinpermiso.info)—. Cabe destacar su ensayo *Captive State: The Corporate Takeover of Britain*, Macmillan, Londres, 2000.

## **LOS DERECHOS SOCIALES BAJO LA CUARTA CONTRARREFORMA**

Un elemento importante del brutal proceso de involución en que estamos sumidos —la «cuarta Contrarreforma» lo ha llamado Rafael Argullol, refiriéndose al contexto específicamente español— consiste en la demolición de los derechos sociales inscritos en las constituciones nacidas en ese período fordista / keynesiano / socialdemócrata que hemos dejado atrás: derecho al trabajo, a la educación, a la salud, a la vivienda o las pensiones de jubilación. A veces se sostiene que estos derechos sociales son una especie de regalo extra que nos permitimos en los buenos tiempos: lo esencial serían los derechos civiles y políticos —como el derecho a no ser torturado, o a la libre expresión, o al sufragio— y los derechos sociales constituirían una suerte de premio que se pueden permitir sólo las sociedades muy ricas y sólo en los tiempos de bonanza.

Hemos vivido por encima de nuestras posibilidades en cuanto a derechos sociales, nos dice el discurso dominante. Incidentalmente obser-

varé que la idea, planteada en términos generales, resulta absurda: las sociedades más ricas de la historia humana, las que producen más bienes y servicios per cápita que nunca durante la existencia de *Homo sapiens*, ¿no podrían permitirse una buena educación pública o una buena sanidad pública? —Las cuales, por lo demás, y como todos los científicos sociales saben, resultan más baratas cuando se organizan en un sistema público universal que a través de empresas privadas buscadoras de beneficio—. Para cualquiera que tenga dos dedos de frente, resulta evidente que el problema está en la desigualdad y la apropiación privada de los recursos sociales.

Pero esta idea del «hemos vivido por encima de nuestras posibilidades en cuanto a derechos sociales» es una manera equivocada de ver las cosas, que no tiene en cuenta aquel antagonismo de fondo entre capitalismo y democracia al que me refería inicialmente. En efecto, los derechos sociales no son una consecuencia —de menor rango— de los derechos civiles y políticos, sino que constituyen la condición de posibilidad de la existencia de esos mismos derechos civiles y políticos.<sup>28</sup> No son lo que viene después, sino lo que viene antes —para que sean posibles algunos

<sup>28</sup> Véase Vallés, Josep M<sup>a</sup>: «Los derechos sociales como mercancía», *El País*, 11 de septiembre de 2013.

elementos de democracia en sociedades capitalistas. Son la condición de posibilidad de la limitada democracia de que hemos disfrutado en el pasado, y que está siendo demolida a pasos agigantados.

## **SORPRENDENTE QUE NO ME HAYAN PUESTO UNA BOMBA HASTA AHORA, DIJO LA SEÑORA THATCHER**

Convertir en mercancías la educación, la sanidad, la atención a la dependencia o las pensiones priva a la mayoría de la población de sus posibilidades efectivas de participación democrática: de hecho, convierte en un mal chiste la misma idea de que «vivimos en democracia». Dejamos de ser ciudadanos y ciudadanas para convertirnos en consumidores de bienes o servicios mercantiles —¡sólo aquella parte de la población que siga teniendo suficiente poder de compra! En diciembre de 2013 se publicó en varias lenguas un artículo de Denis Oliver, ex-chófer de Margaret Thatcher durante muchos años, que contiene elementos de interés a la hora de enjuiciar a la política británica, responsable de buena parte de la destrucción del mundo que estamos padeciendo, y de la que viene. Resulta curioso enterarnos de que Thatcher no tenía ningún sentido del humor: Oliver trataba de contarle chistes de vez en cuando y ella ¡nunca los pillaba! Sin duda, una carencia humana importante. Pero lo verdaderamente interesante me

parece lo siguiente: cuando estalló la bomba en la conferencia del Partido Conservador en Brighton, cuenta Oliver:

«[...] yo fui el primero en llegar al lugar. Eran poco más de las dos de la mañana y acababa de volver a mi habitación, que estaba unos pisos por encima de la suya, en el Grand Hotel. Oí cómo se hacían añicos las ventanas y las puertas se reventaron. Bajé corriendo a la habitación de lady Thatcher. Me encontré con ella y [el secretario de Estado] Robin Butler guardando todas las cosas en una caja roja, porque habían estado repasando los papeles antes de su discurso. Todavía llevaba el vestido de gala. Le pregunté: “¿Está bien, señora?” Y me contestó: “Sí, por supuesto. Me sorprende que no haya pasado nunca hasta ahora”. ¡Qué comentario!».<sup>29</sup>

Qué comentario, en efecto... Qué raro que no me hayan puesto una bomba antes, dice esta mujer, haciendo lo que hago. Su observación revela con espantosa claridad que lo que estaba haciendo era una guerra: guerra de clases —de los de arriba contra los de abajo—. Y esta guerrera lo

29 Oliver, Denis: «Paseando a “Mrs Thatcher”», en *El País*, 22 de diciembre de 2013.

sabía perfectamente.

Hoy se está practicando una política económica brutal, la que inauguraron Pinochet y Thatcher: es lucha de clases de los de arriba contra los de abajo. En España, la reforma laboral va de eso. La reforma de pensiones va de eso. Los recortes en la sanidad pública, la voladura de la cobertura universal a partir de la primavera de 2012, van de eso. Y los recortes en educación van de eso. Los desfases presupuestarios de los centros de educación e investigación —en 2012, 150 millones de euros para la UCM, o 173 millones para el conjunto del CSIC— son minucias en comparación con los rescates bancarios: 42.500 millones se han pedido finalmente a la UE para ayudar a la banca española. Sólo Bankia ha recibido, hasta finales de 2012, 22.424 millones en ayudas públicas. Pero se machaca lo esencial desde la perspectiva de una sociedad culta, justa y dinámica; y en cambio se ponen todos los medios para salvar un sistema financiero que es el principal responsable de la crisis.

Frente al nihilismo de los banqueros o los corredores de Bolsa, el de los filósofos es una broma.

## **PRISIONES DE PRIMERA, DE SEGUNDA Y DE TERCERA**

En 1916 León Trotski llegó a España. En su estancia en nuestro país vivió diversas peripecias, incluyendo una breve estancia en la Cárcel Modelo de Madrid. Allí se dio cuenta de que la sociedad de clases se manifestaba incluso dentro de los muros de una prisión: las celdas gratuitas eran inmundas, pero había también celdas de pago que ofrecían ciertas comodidades. En *Mi vida* cuenta:

«Una celda de primera costaba peseta y media, y siendo de segunda, 75 céntimos al día. [...] No podía negarse que la organización era lógica. ¿Por qué ha de reinar la igualdad en las cárceles de una sociedad cuyo fundamento es la desigualdad en todas las cosas? [...] Los moradores de las celdas caras podían pasear dos veces al día, una hora cada vez, mientras que los demás sólo tenían media hora de paseo. También aquello era lógico. Los pulmones de un estafador, por ejemplo, que puede pagar

peseta y media al día, tienen derecho a una ración de aire mayor que los del huelguista que respira gratis».<sup>30</sup>

Hacia eso volvemos a pasos agigantados: prisiones de primera, de segunda y de tercera; sanidad de primera, de segunda y de tercera; educación de primera, de segunda y de tercera. Se aplican políticas que, meridianamente, buscan degradar los servicios públicos para abrir espacios de negocio privado —cuando no se acude directamente a la privatización—. Agotado el sueño de una España democrática, se diría que regresamos a la turbia y dura realidad de una España oligárquica, desigual y clasista que en realidad nunca dejó de existir: simplemente retrocedió un poco —como defiende Ignacio Sotelo en su artículo «A qué llamamos franquismo», publicado en *El País* el 30 de noviembre de 2013, o en el libro de Juan Carlos Monedero *La transición contada a nuestros padres. Nocturno de la democracia española*, publicado en el 2013. «Tengo una grandísima sensación de urgencia», me dice una amiga, profesora universitaria, a la salida de una reunión —otra reunión más— donde hemos estado debatiendo cuestiones semejantes a las recién evocadas. «Lo que veo

es de película de terror... y un montón de talento desperdiciado a ritmo de tortuga reumática».

<sup>30</sup> Trotsky, León: *Mi vida*, Giner, Madrid, 1978, pág. 276.

## IRRESPONSABILIDAD E INDIFERENCIA

Irresponsabilidad de las elites e indiferencia de demasiada gente

La reforma exprés del artículo 135 de la Constitución, en el verano de 2011 —ya saben, para introducir esa crucial nueva norma según la cual «los créditos para satisfacer los intereses y el capital de la deuda pública de las Administraciones se entenderán siempre incluidos en el estado de gastos de sus presupuestos y su pago gozará de prioridad absoluta»—, marca simbólicamente el punto de ruptura. Esa reforma de la Intocable Constitución nacida de la Inmaculada Transición venía a decir que los pactos anteriores no sirven, las elites económico-políticas los rompemos unilateralmente. Cualquier idea de «sociedad decente» y de justicia distributiva queda cancelada. La crisis económica que empezó en 2007 la han originado los especuladores y los rentistas, pero la pagarán las trabajadoras y trabajadores.

La entrevista con Pedro Solbes que publicó *El País Semanal* el 17 de noviembre de 2013 daría para más de un comentario en torno a la alucinante irresponsabilidad de las elites políticas y econó-



micas en este alucinante mundo nuestro. Glosaré sólo un aspecto. En cierto momento, justificando la lamentable gestión económica de los gobiernos de Zapatero, su ex ministro de economía comenta: «La gente seguía comprando para revender y la burbuja [inmobiliaria] era cada vez mayor».

«La gente». Pero, Dios bendito, ¿qué sectores de la población se dedicaban a la compraventa de bienes inmuebles? ¿Los obreros a los que sigue aludiendo la «O» de PSOE tenían dinero como para vivir de la especulación inmobiliaria? ¿Quién se benefició de la devastadora burbuja que durante los mandatos de Zapatero y Solbes se siguió cebando a buen ritmo? Que el exministro de economía de un gobierno nominalmente socialista se refiera a las elites rentistas de este país como «la gente» ya dice casi todo lo que hay que saber sobre la degeneración terminal de la socialdemocracia europea... Ése es el sector de la población hacia el que ellos miran cuando hacen política: ¡el mundo del dinero!

Pongamos otro ejemplo. Cuando, en noviembre de 2013, los madrileños veíamos las montañas de basura acumulándose en nuestra ciudad —por la huelga de las trabajadoras y trabajadores de la limpieza—, todos deberíamos haber pensado en el responsable: se llama Alberto Ruiz Gallardón. En cualquier cultura del honor, un dirigente que

ha llevado a una ciudad entera a la quiebra con una gestión megalómana respondería con su patrimonio personal del daño causado, y luego se suicidaría. Pero la nuestra es una cultura de la irresponsabilidad organizada —para el saqueo de lo público y lo común—.

En este conflicto —sobre la limpieza de las calles, parques y jardines de Madrid— se advierte la ofensiva que realiza el Ayuntamiento de Madrid, la cual tiene como trasfondo la brutal deuda municipal —7.389 millones de euros en 2013, heredados de la desastrosa gestión municipal del señor Ruiz Gallardón—, lo que supone que la cuarta parte del presupuesto municipal —mil millones al año— vaya al pago de esa deuda, en concepto de amortización e intereses bancarios. Y el plan del gobierno municipal es que lo paguen los trabajadores, con la complicidad de las empresas concesionarias de esos servicios «externalizados» —las constructoras FCC, OHL, CESP, Valoriza—. Primero toca a la limpieza viaria y parques y jardines, pero luego irá para el resto de empresas privadas que gestionan servicios públicos, y luego para las plantillas directas del Ayuntamiento —ya se han anunciado posibles recortes en la EMT—.

Y otro ejemplo aún que evidencia la criminal ceguera voluntaria de las elites que nos gobiernan. Se exalta la «revolución del *fracking*» —como

se pudo leer en el artículo de Javier Solana «La gran revolución de la energía» en *El País*, el 21 de noviembre de 2013— que no es sino rebuscar en los confines geológicos hidrocarburos de mala calidad con altísimos costes, ¡y que conduce a la hecatombe climática! Si hay tribunales de justicia dentro de medio siglo, y aún sobreviven «líderes mundiales» de esta generación, del tipo de Solana, serán juzgados por crímenes contra la humanidad. Es la irresponsabilidad de las elites, y la indiferencia de las mayorías, la que está permitiendo estas terribles derivas.

## EL PELIGRO DE LA RESIGNACIÓN

El verdadero enemigo de los pobres no es el capitalismo sino la resignación

La obscenidad de los sueldos de los directivos financieros o los jugadores de fútbol; y la obscenidad de que tanta gente sea incapaz de ver aquella obscenidad.

Las colas delante de las administraciones de lotería; y la ausencia de colas delante de las sedes de los sindicatos anticapitalistas.

Democracia demediada, economía depredadora, sociedad anestesiada, cultura nihilista, y una salvaje pulsión de dominación recorriendo el mundo que se precipita hacia el ecocidio. *Blow your mind in the end of times*, nos susurra el *street art* desde las esquinas de nuestras insostenibles metrópolis. ¿Vamos a resignarnos a eso?

El verdadero enemigo de los pobres no es el capitalismo sino la resignación, ha dicho en alguna ocasión el poeta colombiano William Ospina. Y podríamos completar: el verdadero enemigo del socialismo no es el capitalismo sino la pasividad y la indiferencia.

## UNA CAPITULACIÓN MUNIQUESA EN EL SIGLO XXI

«Un pacto entre generaciones», reclama José Antonio Griñán para que en el futuro pueda mantenerse el pago de las pensiones, adecuando el sistema de reparto a las nuevas realidades demográficas y laborales. Se diría que hacen falta más trabajadoras y trabajadores para mantener el sistema.<sup>31</sup> ¿De verdad sería éste el problema, en un sistema incapaz de reabsorber el paro masivo de millones de personas? ¿No habría que cuestionar más bien la clase de reparto dentro del sistema de reparto, es decir, actuar sobre la variable «redistribución»? ¿Y algo así no se les ocurre a los sedicentes socialdemócratas? Por otro lado, también hace falta un pacto entre generaciones para que pueda mantenerse habitable la Tierra, adecuando el sistema —todo el sistema socioeconómico, en este caso— a las nuevas realidades ecológicas, climáticas y de escasez de los recursos naturales. Y en este caso la demografía debería comportarse

31 Griñán Martínez, José Antonio: «Un pacto entre generaciones», en *El País*, 16 de noviembre de 2013.

precisamente al revés: no necesitamos nuevos aumentos de población, sino frenar el crecimiento demográfico y luego revertirlo.

¿Es que falta riqueza —para pagar pensiones, para desarrollar los servicios públicos, para satisfacer las necesidades humanas básicas?— No, hemos acumulado mucha, y producimos más bienes y servicios que en ningún momento anterior de la historia humana. Pero también hay más desigualdad social a escala mundial que en ningún momento anterior de la historia humana.

¿Es que no puede asegurarse, para todos y todas, un nivel adecuado de protección social y ecológica? Sí que se puede, *pero no bajo el capitalismo*. Analizar las diferentes dimensiones de esos dos pactos intergeneracionales necesarios —el social y el ecológico— nos llevaría a esa conclusión.

El capitalismo se caracteriza por su dinámica autoexpansiva de acumulación de capital, mercantilización generalizada, privatización de los bienes comunes, destrucción de los vínculos sociales, alienación, desigualdades crecientes y devastación ecológica. Por eso, insistamos, *se da una incompatibilidad de fondo entre el capitalismo y esos valores propios de la ética humanista y la política democrática* por los que —nos decimos— nos gustaría orientar nuestras acciones. Más abajo volveremos a la cuestión de la ética y los valores.

La ideología dominante nos repite machacantemente, interminablemente, que vivir no es otra cosa que vender y comprar mercancías —incluidas nuestras propias capacidades humanas mercantilizadas: así en la abominable colección de ideologemas en torno al «emprendedor» y sus «emprendimientos»—. Tal es el mensaje que recibimos hasta la extenuación: y es radicalmente falso. Apenas cabe imaginar un ejemplo más importante de pervisión de medios en fines. Lo que se inició como un procedimiento —nos decían— destinado a producir bienes útiles para la vida tiende a convertirse en todo el sentido de ésta: si Jean-Paul Sartre, en algún momento, pudo decir que el marxismo era «el horizonte irrebachable de nuestro tiempo», hoy dudar de que la compraventa de mercancías sea tal horizonte irrebachable se convierte en una especie de crimen de alta traición.

Munich, 1938: las democracias parlamentarias occidentales, paralizadas por cobardía y cegadas por *wishful thinking*, capitulan ante el totalitarismo hitleriano y enfilan el último tramo del camino que hará inevitables las catástrofes de la segunda guerra mundial, la *Shoah*, el *Porraimos* —es decir, los Holocaustos judío y gitano respectivamente—. Hoy, los gobiernos de esos estados que siguen llamándose a sí mismos democracias capitulan cada día ante las potencias tiránicas de

la economía capitalista —especialmente ante los poderes financieros—. La «salida» en falso de la crisis económica que comenzó en 2007, sin que se hayan ni siquiera atenuado los aspectos más destructivos de un capitalismo depredador y biocida, es un Munich cuyas ominosas consecuencias se prolongarán a lo largo del siglo XXI. Hoy el papel del régimen hitleriano lo desempeñan las compañías petroleras y otras grandes empresas globalizadas. Los daños que causarán en el siglo XXI superarán con creces lo que pudo destruir el totalitarismo nacionalsocialista en el siglo XX.

Hemos puesto en marcha la mayor maquinaria de producción de bienes y servicios que nunca conoció la humanidad —y en ese sentido somos más ricos que nunca—, pero 1) nunca históricamente se dieron en el seno de la especie humana los niveles de desigualdad que hoy existen; 2) ni siquiera toda esa riqueza, repartida con justicia, bastaría para saciar los deseos de consumo generados por el sistema dominante; y 3) esa maquinaria de producción y consumo es ecológicamente insostenible: su funcionamiento expansivo está destruyendo la biosfera. *El capitalismo no sólo es incompatible con la democracia, también lo es con la sustentabilidad* —en 2014 Ugo Bardi vuelve al importante debate sobre *The Limits to Growth* en *Los límites del crecimiento revisitados*—.

## UNA CRISIS DE CIVILIZACIÓN

Desde los años setenta del siglo XX el capitalismo está en crisis, pero no una cualquiera: se trata de una *crisis civilizatoria* —sobre el doble sentido de «civilización» cabe mencionar *El futuro de la civilización capitalista*, de Immanuel Wallerstein (Icaria, 1997)—. Nos hallamos en medio de una crisis terminal del capitalismo, que dará lugar a una configuración político-económica nueva. Algún ensayista escribe sobre **la caducidad del sistema capitalista** —como Giorgio Ruffolo en *El capitalismo tiene los siglos contados* (RBA, 2013)—, pero muy posiblemente tengamos más bien que contar en decenios, o incluso en lustros. Nos hallamos por tanto en transición, en medio de complicados y abruptos procesos de transición, y no podemos dejar de preguntarnos: ¿hacia dónde?

Sociólogos históricos como Wallerstein abren un horizonte de medio siglo aproximadamente para esta crisis terminal del capitalismo, y la

posible reorganización en un sistema nuevo.<sup>32</sup> Por otra parte, tal es también el plazo que investigadores como Jorgen Randers, modelizando el sistema mundial desde la dinámica de sistemas y las «ciencias de la Tierra», estiman para que la crisis ecológico-social se convierta en un colapso generalizado. Randers, investigador noruego miembro del equipo original que redactó *The Limits to Growth* en 1972, ha ofrecido su predicción sobre lo que es más probable que ocurra en el siglo XXI, a partir de todo su trabajo anterior en dinámica de sistemas y de las aportaciones especializadas de cuarenta expertos en diversos ámbitos de las ciencias naturales y sociales, y que publicó en 2012 bajo el título *2052: A Global Forecast for the Next Forty Years*, de recomendable lectura.

32 Wallerstein, Immanuel: «Utopística o las opciones históricas del siglo XXI», Conferencias Sir Douglas Robb impartidas en la Universidad de Auckland, Nueva Zelanda, 16, 22 y 23 de octubre de 1997.

## OCHO CONTRADICCIONES INTERNAS

La fuente de la crisis sistémica del capitalismo es la *acumulación de contradicciones internas* —con perdón de los filósofos de la ciencia que pedirán mucha mayor precisión en el uso del lenguaje—, superpuestas al *choque de las sociedades industriales contra los límites biofísicos del planeta*, de manera que asistimos a las *dificultades crecientes del sistema para su propia reproducción*. Dos de esas contradicciones sobre las que ha llamado la atención Cornelius Castoriadis *son las siguientes*:

1) *Sin las luchas sociales que han contenido su destructividad, el capitalismo, en el plano económico, probablemente, ya se habría eliminado a sí mismo:*

«Se habría hundido decenas de veces en los dos últimos siglos. El paro potencial ha sido aplacado mediante la reducción de la jornada, de la semana, del año y de la vida laboral; la producción ha encontrado salida en los mercados interiores de consumo,

constantemente ampliados por las luchas obreras y por las alzas de salarios reales que éstas han comportado; las irracionalidades de la organización capitalista de la producción han sido corregidas mal que bien por la resistencia permanente de los trabajadores». <sup>33</sup>

Pero en la fase neoliberal del capitalismo desatado, y sobre todo tras el derrumbe de la URSS, estos mecanismos de contención son menos operativos.

2) *El capitalismo sólo ha podido funcionar porque ha heredado una serie de tipos antropológicos que él no ha creado, y que no puede crear: jueces incorruptibles, weberianas funcionarias íntegras, maestros y médicos consagrados a su vocación, obreras con ética del trabajo, artesanos con conciencia profesional, madres devotamente entregadas al cuidado de la familia...* Pero hoy asistimos a la destrucción de estos tipos antropológicos que han posibilitado la existencia misma del sistema.

«El único tipo antropológico creado por el capitalismo, y que al principio le

era indispensable para establecerse, fue el empresario schumpeteriano: persona apasionada por la creación de esa nueva institución histórica, la empresa, y por su constante ampliación mediante la introducción de nuevas tecnologías y nuevas técnicas de mercado. Pero la tendencia actual destruye incluso este tipo: por lo que se refiere a la producción, el empresario es sustituido por una burocracia empresarial; en cuanto al hacer dinero, las especulaciones en la Bolsa, las OPA, las operaciones financieras reportan mucho más que las actividades “empresariales”». <sup>34</sup>

3) Hay que mencionar también, en tercer lugar, *la tendencia de largo plazo del capitalismo a automatizar la producción, aumentando constantemente la productividad del trabajo humano y disminuyendo así las bases para la propia reproducción exitosa del sistema.* En esta línea de análisis —a partir del Marx de los *Grundrisse* y *El Capital*— han insistido los teóricos de la «crítica del valor» como Robert Kurz y Moishe Postone, popularizados por ensayistas como Anselm Jappe. Sin entrar en los complejos y ya larguísimos debates acerca la validez

<sup>33</sup> Castoriadis: *op. cit.*, 1998, pág. 69.

<sup>34</sup> *Ibíd.*, pág. 92.

de la teoría del valor-trabajo y la caída tendencial de la tasa de beneficio, parece evidente que la sustitución de «trabajo vivo» por «trabajo muerto» es una tendencia del capitalismo en la *longue durée*. Un último episodio de esta tendencia de fondo: ¡hoy ya se están fabricando robots para automatizar la instalación y el mantenimiento de los parques de energía solar fotovoltaica!<sup>35</sup> Pero cuando el «trabajo vivo» pierde peso constantemente en la producción de bienes, a favor de un gigantesco aparato productivo que no es sino «trabajo muerto» —combinado con recursos naturales— y que funciona de manera cada vez más automatizada, al mismo tiempo que se mantienen los menguantes salarios como puerta de acceso a esos mismos bienes materiales (y a otros bienes y servicios, como ciertos niveles de protección social), es evidente que las contradicciones se agudizan. En el límite tendríamos una producción totalmente automatizada que generaría pantagruélicas cantidades de bienes para los que no existiría demanda solvente. Emilio Santiago Muíño lo explica así:

«Las empresas capitalistas, obligadas por la competencia, tienen que crecer o

<sup>35</sup> Cardwell, Diane: «Los robots llegan al mercado de los paneles solares», en *El País*, 31 de octubre de 2013.

arruinarse en un incremento constante de la productividad que se realiza o bien por un aumento del grado de explotación de sus trabajadores o bien mediante la progresiva sustitución del trabajo humano por tecnología. Esto otorga cierta ventaja en el corto plazo a una empresa, pero se convierte en un nuevo nivel de productividad base cuando la tecnología se generaliza, lo que obliga a seguir aumentando la productividad. A su vez la sustitución del ser humano por máquinas estrecha el único lugar del que proviene el plusvalor, y por tanto los beneficios, que es la explotación del trabajo humano. Lo que sigue obligando a intensificar la productividad en una carrera demencial donde el capitalismo se mantiene en pie de la única forma que sabe caminar, que es huyendo hacia delante y corriendo más rápido que su predisposición a derrumbarse.

»Durante el siglo xx esta dinámica suicida se ha compensado porque el mercado de ciertos bienes se expandía al mismo ritmo que el crecimiento de la productividad y el abaratamiento de las mercancías. De esta forma productos de lujo, como los automóviles, los electrodomésticos o el



turismo, se convirtieron en productos de masas. Nació así el régimen de acumulación fordista, bajo el paraguas de un proyecto político muy específico como fue el del keynesianismo y el pacto social de posguerra. Sin embargo en la tercera revolución industrial, con el paso a la microelectrónica, se produce una ruptura en este proceso, una especie de mutación cualitativa.

»Como defiende Robert Kurz, desde los años setenta del siglo xx el capitalismo ha cruzado un umbral de evolución técnica que lo vuelve demasiado desarrollado para sus propias formas sociales. La causa última es la introducción de la robótica y la microelectrónica como factores de producción tan ahorradores de trabajo que el trabajo mismo se está volviendo algo obsoleto. Casi un anacronismo, como en el presente es el honor por el que se mataban antaño los caballeros feudales. Hoy apenas hace falta trabajo para mantener el sistema productivo funcionando y en un futuro, según afirma Carsten Sorensen, un gurú de la London School of Economics, todo el proceso productivo será controlado por las máquinas y los trabajadores, salvo algunos puestos de élite, vivirán en el subempleo permanente.

»La caída estructural de los beneficios capitalistas, asociada a la reducción al absurdo del trabajo que empezó hace cuarenta años, ha sido contrapesada mediante diversos procedimientos. Estos explican por qué hemos vivido bajo la ilusión de una época de bonanza y vacas gordas cuando realmente estábamos, simplemente, dotándonos de una prórroga para relamer un sistema agotado: la gran apertura del mercado mundial tras la caída de la URSS y la reconversión de China al capitalismo de mercado; el desarrollo compulsivo de nuevos mercados hasta el absurdo —hoy se paga ya por cosas como buscar trabajo o ponerle los cuernos a tu pareja, y está en los planes incluso cobrar y pagar por los servicios biosféricos que brinda el planeta—; el agravamiento de las condiciones de explotación laboral —extensión de la precariedad, contratos basura, trabajo temporal, trabajo obligatorio en las cárceles, el doble juego de la inmigración ilegal, permitida pero perseguida para evitar su organización y forzar a la baja los salarios nacionales—; la financiarización y las burbujas —como la economía real ya no es rentable, todas las inversiones se desplazan a la multiplicación financiera

de los panes y los peces, que lejos de ser un milagro ha demostrado no ser más que una trampa, que hoy se desploma sobre nosotros en un juego de las sillas perverso, donde hay mucho más dinero inventado que riqueza material sobre la que sentarse cuando se para la música—». <sup>36</sup>

4) En cuarto lugar, se constata en las economías maduras una tendencia de fondo que modifica la demanda social y la desvía desde los bienes manufacturados —tipo automóvil o electrodomésticos—, a los que están asociados importantes ganancias de productividad del trabajo —dinamizadoras del capitalismo y generadoras de beneficios—, hacia una demanda de servicios a menudo colectivos —como la sanidad o la educación— poco susceptible de ser satisfecha por mercancías comparables al automóvil. <sup>37</sup> Esta brecha creciente constituye también un elemento de crisis sistémica del capitalismo.

5) Reparemos, en quinto lugar, en que el capitalismo no puede funcionar sin externalizar a

<sup>36</sup> Santiago Muiño, Emilio: «Colapso capitalista y reencantamiento civilizatorio», en *Salamandra*, nº 21-22, 2014.

<sup>37</sup> Husson, Michel: *El capitalismo en diez lecciones*, La Oveja Roja, Torrejón, Madrid, 2013, pág. 103-109.

gran escala costes sociales y ecológicos —«dejar las facturas sin pagar»: enseguida volveremos sobre ello—, y sin usar ingentes cantidades de recursos naturales —de los que se dispone sin pagar más que los costes de extracción— y de trabajo impago —sobre todo trabajo doméstico, que efectúan sobre todo las mujeres—. Pero, al mismo tiempo, *el capitalismo tiende a ocupar también esos espacios —los hogares donde se reproduce la fuerza de trabajo, señaladamente— y mercantizarlos*: ésa es también una importante contradicción interna. Hacen falta cuidados no mercantiles para reproducir la fuerza de trabajo, ¡pero se mercantiza la esfera de los cuidados! —análisis básico al respecto en *El trabajo de cuidados*, compilación editada por Cristina Carrasco, Cristina Borderías y Teresa Torns (Los Libros de la Catarata, 2011)—.

Otras tres contradicciones sobre las que ha insistido en repetidas ocasiones Immanuel Wallerstein, hasta totalizar ocho, son:

6) El *proceso de desruralización del mundo* tiende a que mengüe el «ejército de reserva» de trabajadores políticamente muy débiles, y con ello aumenta el poder de negociación mundial de los trabajadores/as. Ésta es una importante tendencia estructural a largo plazo, en la *longue durée*.

7) Por otra parte, se da una *tendencia a incrementar el gasto público de los Estados*, derivada de las demandas tanto de los trabajadores como de los productores capitalistas. También por aquí se comprimen los beneficios de las empresas.—En la fase neoliberal se ha frenado esta tendencia, pero sin llegar a revertirla realmente en casi ningún país—.

8) Y en tercer lugar, *last but not least* —de ninguna manera *least*—, el *agravamiento de la crisis ecológica*, con daños crecientes a la biosfera, exige una clase de medidas de reparación y prevención a las que tendría que dedicarse una proporción creciente del producto social. Es una importantísima fuente de presión que incrementa los costes productivos y reduce los beneficios capitalistas, **tal como se veía en la obra de Wallerstein.**

## **NO HAY SALIDA DENTRO DE ESTE SISTEMA... PERO ÉL NO SE ANULARÁ A SÍ MISMO**

Así que tenemos —nos dirán **Wallerstein** y otros científicos sociales— una *presión creciente sobre los beneficios empresariales que pone en riesgo la acumulación de capital*, y con ello el resorte principal de la dinámica capitalista. Y para ello *no hay salida dentro de este sistema*, pues las tres vías posibles serían:

«Una, los gobiernos pueden insistir en que todas las empresas deben internalizar todos los costes [ecológicos], y nos encontraríamos de inmediato con una aguda disminución del beneficio. Dos, los gobiernos pueden pagar la factura de las medidas ecológicas —limpieza y restauración más prevención—, utilizando impuestos para ello. Pero si se aumentan los impuestos, entonces o bien se aumentan sobre las empresas, lo que conduciría a la misma reducción de las ganancias, o bien se aumentan sobre el resto de la gente, lo que probablemente

conduciría a una intensa rebelión fiscal. Tres: podemos no hacer prácticamente nada, lo que conduciría a las diversas catástrofes ecológicas frente a las que los movimientos ecologistas han alertado. Hasta ahora, la tercera alternativa es la que ha predominado».<sup>38</sup>

A través de varias vías, por consiguiente, las contradicciones intrínsecas del modo de producción capitalista van minando tanto su legitimidad como su mera reproducibilidad —y ello en términos tanto biofísicos como económico-sociales—. *Como mínimo, deberíamos hablar de una etapa de «rendimientos decrecientes» del capitalismo*, tal y como lo plantea el economista Michel Husson:

«A riesgo de hacer de abogado del diablo, recordaremos que el capitalismo ha llevado a una progresión espectacular de la productividad del trabajo, que es el factor esencial de su dinamismo. Pero la difusión de estos aumentos de productividad y su transformación en progreso humano prácticamente siempre se han conseguido por

<sup>38</sup> Wallerstein, Immanuel: «Ecología y costes de producción capitalistas: no hay salida», en *Iniciativa Socialista*, nº 50, otoño de 1998.

la presión de las luchas sociales. Hoy esta redistribución se ve frenada en gran medida por el aumento de las desigualdades, que refleja una relación de fuerzas degradada en detrimento del trabajo y a favor del capital. Pero, más profundamente todavía, el capitalismo contemporáneo muestra una incapacidad cada vez mayor para integrar en su propia lógica la satisfacción de las necesidades humanas. Al contrario, reacciona con la mercantilización del mundo, que conduce a la exclusión de algunas necesidades esenciales: más vale no producir o invertir si esto lleva a una menor rentabilidad. Más aún, las soluciones mercantiles, las únicas compatibles con la lógica capitalista, son manifiestamente insuficientes para responder a la amenaza del calentamiento climático. Por todas estas razones, el capitalismo contemporáneo está perdiendo su legitimidad y su principio de eficacia parece hoy estrecho, incluso irracional, ante los grandes desafíos de la humanidad.

»Sin embargo, el capitalismo no es una fruta madura y no se hundirá a pesar de su pérdida de eficacia. La idea misma de una “crisis final” es intrínsecamente absurda,

porque el capitalismo no es solamente un modelo económico, sino un conjunto de relaciones sociales; y éstas sólo pueden ser cuestionadas por la iniciativa de fuerzas sociales decididas a superarlas [...].<sup>39</sup>

## **LUCHA CONTRA LA HUMANIDAD, CONTRA LA BIOSFERA, CONTRA EL FUTURO**

El capital, decía Robert Owen en 1837, crea «una desigualdad tal como nunca se había presentado en la historia de la humanidad»: ese proceso que se puso muy lentamente en marcha hace cinco siglos, para acelerarse luego hace dos, sigue hoy avanzando. Cabe reparar en que la gran mayoría de las emisiones históricas de dióxido de carbono fue causada por sólo noventa grandes empresas, privadas y públicas —entre ellas transnacionales tan conocidas como Chevron, Exxon o BP—, en el sector de los combustibles fósiles y la producción de cemento. Se trata, en concreto, de 50 empresas privadas, 31 empresas públicas y nueve Estados-nación.

Richard Heede, el autor de esta investigación, señaló que «hay miles de productores de petróleo, gas y de carbón en el mundo; pero si lo reducimos a quienes toman las grandes decisiones, los directores generales de las empresas, o los ministros del carbón y el petróleo de un puñado de países, todos ellos podrían caber en un autobús

<sup>39</sup> Husson, Michel: *El capitalismo en diez lecciones*, La Oveja Roja, Madrid, 2013, págs. 29, 30 y 268.

Greyhound o dos».<sup>40</sup>

En 2009, las quinientas mayores multinacionales controlaron el 53% del PIB mundial, y los mercados de capitales supusieron 3,5 veces ese PIB. Tal concentración de poder no ha existido nunca antes en la historia de la humanidad. Hay lucha de clases, claro que sí —lucha de la plutocracia nihilista que nos gobierna contra la humanidad, contra la biosfera, contra el futuro—.

El capitalismo crea por otro lado una devastación ecológica de la que igualmente cabe decir es mayor de lo que nunca había conocido la humanidad. La chica de la limpieza en casa de unos amigos donde me hospedé un día de otoño de 2013, una mujer aragonesa de cultura muy elemental, me preguntó a bocajarro: «¿Tú crees que se puede salvar la Tierra o no?» Es la misma pregunta que se hacen incluso los *think tanks* repletos de conocimiento y sin embargo por lo general sesgados hacia el optimismo, como el Worldwatch Institute de Washington: «¿Es aún posible lograr la sostenibilidad?»<sup>41</sup>

40 Goldenberg, Suzanne: «Just 90 companies caused two-thirds of man-made global warming emissions», en *The Guardian*, 20 de noviembre de 2013.

41 Worldwatch Institute, *¿Es aún posible lograr la sostenibilidad? (informe La situación del mundo 2013)*, Icaria, Barcelona, 2013.

Y con este doble efecto —exacerbando la desigualdad social y la destructividad ecológica— el capitalismo elimina las posibilidades de vida buena para las gentes, quizá incluso las de simple supervivencia de nuestra especie.

## CÓMO PUEDE RESULTARNOS MÁS FÁCIL IMAGINAR EL FIN DEL MUNDO QUE EL FINAL DEL CAPITALISMO?

¿Cómo es posible entonces que ese tan destructivo modo de producción, esta forma de organización socioeconómica bajo la cual las fuerzas productivas se tornan cada vez más en fuerzas destructivas, logre hacerse ver como el estadio final e irrebable de la evolución humana? ¿Cómo puede ser que —según el *dictum* de Frederic Jameson— nos resulte más fácil imaginar el fin del mundo que el final del capitalismo? Aquí hay algo muy paradójico, y las respuestas más superficiales —por ejemplo las que se refieren al poder de unos *mass-media* cada vez más alienantes e invasivos— no deberían satisfacerlos. Tampoco señalar hacia la extinta Unión Soviética, con lo que tuvo de contraejemplo, es una razón suficiente.

Sin pretensión de agotar este enorme asunto, me gustaría apuntar sobre todo hacia tres fenómenos importantes.

1) La *inercia de las expectativas sociales*—nos apegamus al pasado reciente— en la fase que cabría

llamar de «rendimientos decrecientes» del capitalismo —con la formulación del economista francés Michel Husson que ya antes mencioné—.<sup>42</sup> El capitalismo ha producido, en sus aproximadamente cinco siglos de existencia y sobre todo en los dos últimos —como capitalismo industrial—, un aumento enorme de la riqueza mercantil, basado en un aumento también espectacular de la productividad del trabajo —éste «es el resorte fundamental del dinamismo del capitalismo; es la expresión de su naturaleza profunda, la de un sistema basado en la competencia y la acumulación»—.

Como veíamos antes, esta capacidad de generar excedente y producir riqueza mercantil está topando con límites —tanto biofísicos como económico-sociales— cada vez más obstructivos. Ocurre, sin embargo, que lo ya acumulado por ese gigantesco aparato productivo que funciona cada vez peor es enorme: al fin y al cabo, la «red de seguridad» que habían elaborado los castigados *Welfare States* aún subsiste, aunque cada vez más agujereada, parcheada y remendada; y los *freegans* —por no hablar de los mendigos de toda la vida— pueden subsistir en las metrópolis del Imperio recuperando la comida caducada de los

<sup>42</sup> Husson: *op. cit.*, 2013, pág. 80.

supermercados. Se diría que las mayorías sociales en países como el nuestro siguen esperando una recuperación del dinamismo capitalista, esperando antes un bache pasajero que una situación permanente de «rendimientos decrecientes»: cada vez menos riqueza mercantil, al precio de una devastación ecológica y social cada vez mayor. Por lo demás, nunca deberíamos subestimar la capacidad de autoengaño del ser humano —como argumenta Robert Trivers en *La insensatez de los necios. La lógica del engaño y el autoengaño en la vida humana* (Clave Intelectual, 2013)—.

2) *La destrucción de las formas alternativas de organización social.* El moderno sistema capitalista mundial se ha ido formando desde el siglo xvi. Se creó originalmente sólo en una región del globo, Europa y parte del hemisferio occidental. Con el tiempo se expandió con una vigorosa dinámica interna y gradualmente incorporó a su estructura otras regiones del planeta. El sistema se globalizó desde el punto de vista geográfico apenas a finales del siglo xix, y tan sólo en la segunda mitad del siglo xx se han ido integrando *velis nolis* los rincones y las regiones más recónditas del globo. Ahora, en el siglo xxi, ya no hay más sociedades que colonizar, y tendencialmente el capitalismo ha logrado eliminar —o reducir a nichos progre-



sivamente degradados— a sus posibles competidores. Apenas están disponibles formaciones sociales alternativas que sirvan como ejemplos de otras maneras de organizar economía y sociedad. Por eso, incluso para aquellos sectores sociales que perciben los «rendimientos decrecientes» del capitalismo, y las perspectivas de colapso catastrófico a que nos aboca, se hace difícil enlazar con alternativas viables. Incluso si el capitalismo es cada vez menos atractivo, o incluso se percibe como francamente detestable, en buena medida ¡ha conseguido eliminar a sus posibles competidores! Y cuando no tenemos «modelos» que parezcan funcionar en alguna parte, nos cuesta Dios y ayuda ponernos a la tarea de creación social. Sobre esto insistía Castoriadis en un seminario impartido el 16 de marzo de 1983:

«Los hombres no se atreven en general a asumir su libertad y necesitan una “garantía” en alguna parte, y cuando no está en los cielos, está en el pasado o en el presente, en el Este o en el Oeste. Las cosas no deben ser de talo cual forma porque nosotros lo queramos y lo digamos; es la realidad misma —celestial o terrenal, de ayer ode hoy— la que nos dicta lo que debe ser. Rusia, Yugoslavia, China, Argelia, Cuba,

*etc.* La lista, sin duda, no está cerrada».<sup>43</sup>

3) *Last but not least*, el capitalismo produce los sujetos y las subjetividades que son apropiadas para sí mismo como modo de producción. Cada sociedad lo hace, ciertamente, en una suerte de bucle retroactivo que no cesa jamás de funcionar: la sociedad produce cierta clase de sujetos, que a su vez reproducen y quizá transforman la sociedad. En el caso del neocapitalismo, cabe evocar aquí —una vez más— la angustia con que el Pasolini de los años sesenta y setenta, en el decenio anterior a su asesinato, veía transformarse a la gente en Italia, asunto que el cineasta y poeta italiano conceptualizó en términos de una verdadera *mutación antropológica*. Veía en el Desarrollo neocapitalista —escrito así, con mayúscula— un «desarrollo sin progreso» que era un proyecto abiertamente totalitario: un «nuevo fascismo» cuyo «fin es la reorganización y la homogeneización brutalmente totalitaria del mundo». La civilización del consumo es «el nuevo y más represivo totalitarismo que se ha visto jamás». Los acentos de este Pasolini último —el poeta y cineasta fue asesinado en 1975— son de una gravedad extrema:

43 Castoriadis, Cornelius: *La ciudad y las leyes*, FCE, Buenos Aires, 2012, pág. 61.

«No oculto que soy desesperadamente pesimista. Quien ha manipulado y radicalmente (antropológicamente) cambiado a las grandes masas campesinas y obreras italianas es un nuevo poder que me resulta difícil definir: pero estoy seguro de que es el más violento y totalitario que hubo jamás. Cambia la naturaleza de la gente, entra mucho más profundo en las conciencias».<sup>44</sup>

El capitalismo, sobre todo en su más reciente fase neoliberal, genera lo que Christian Laval y Pierre Dardot han llamado una «subjetividad contable», poniendo a competir sistemáticamente a los individuos entre sí. Los dos analistas franceses dirán que se trata de producir una relación del sujeto individual consigo mismo que sea análoga a la relación del capital consigo mismo: concebirse como «capital humano» que debe aumentar indefinidamente, como un valor que hay que incrementar cada vez más, tema en el que inciden Christian Laval y Pierre Dardot en *La nueva razón del mundo* (Gedisa, 2013). Y Castoriadis señala que:

44 Pasolini, Pier Paolo: *Escritos corsarios*, Monte Ávila, Caracas, 1978, págs. 56, 60, 64 y 187-190.

«[...] de las dos significaciones imaginarias nucleares cuya lucha ha definido al Occidente moderno, la expansión ilimitada del pseudo-dominio pseudo-racional y el proyecto de autonomía, la primera parece triunfar en toda línea, mientras que la segunda parece sufrir un prolongado eclipse. La población se hunde en la privatización, abandonando el ámbito público a las oligarquías burocráticas, empresariales y financieras. Surge un nuevo tipo antropológico de individuo definido por su avidez, frustración y conformismo generalizado —lo que en la esfera cultural se llama pomposamente posmodernidad—. Todo eso se materializa en pesadas estructuras: la carrera loca y potencialmente letal de una tecnociencia autonomizada, el onanismo consumista, televisivo y publicitario, la atomización social, la rápida obsolescencia técnica y “moral” de todos los “productos”, las “riquezas” que, creciendo sin cesar, se nos escapan de las manos. El capitalismo parece haber logrado fabricar al fin el tipo de individuo que le “corresponde”: perpetuamente distraído, haciendo *zapping* de un “goce” a otro, sin memoria ni proyecto, listo para responder a los requerimientos de una

maquinaria económica que destruye cada vez más la biosfera planetaria para producir ilusiones denominadas mercancías». <sup>45</sup>

## MATERIA CORRUPTA

Señalé al comenzar esta reflexión que no hay sólo burbujas económicas, hay también burbujas cognitivas y culturales... Hoy, lejos de hallarnos en una sociedad ilustrada —o que fuera ilustrándose poco a poco—, contra las ilusiones ampliamente difundidas —que se nutren del peso de la ciencia y la técnica en la configuración de nuestras sociedades, y de la expansión de la potencia de cálculo y las redes telemáticas mundiales—, lo cierto es que *las mayorías sociales viven progresivamente más alienadas*. Se mueven dentro de cosmovisiones cada vez más pueriles y distorsionadas ideológicamente —en el sentido marxiano del término *ideología*: falsa conciencia vinculada con intereses sociales—. La precaria racionalidad del ser humano encuentra dificultades crecientes para afirmarse. La separación creciente entre cómo son realmente las situaciones y cómo son percibidas la ilustra bien, por ejemplo, la coexistencia de la expansiva ideología del individualismo competitivo con la realidad, absolutamente básica,

<sup>45</sup> Castoriadis, Cornelius: «Hecho y por hacer», en *Escritos políticos*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2005, pág. 146.

de la siempre creciente interdependencia y eco-dependencia de las personas en las sociedades industriales.

Así, el nivel de racionalidad sustantiva de que son capaces nuestras sociedades —como opuesta a las meras racionalidades formales e instrumentales— probablemente decrece en vez de crecer; o, dicho de otra forma, su irracionalidad material es cada vez mayor. Y esto no sólo por el fenómeno bien analizado por diversas tradiciones marxistas de las microrrationalidades dentro de macroirracionalidades, sino por las oportunidades específicas de desconexión con respecto a las realidades básicas—biofísicas y sociales— que aumentan en nuestras sociedades.

En *Interdependientes y eco-dependientes* llamé la atención, en efecto, sobre los fenómenos de *desconexión* respecto de la base biofísica que sustenta nuestras vidas. Logramos vivir en auténticas «burbujas culturales», relativamente independizadas de las molestas intromisiones de la realidad exterior. A esta clase de burbujas pertenece la ilusión de que nos hemos independizado de la naturaleza —en el sentido de los ecosistemas y la biosfera, en este caso— así como el énfasis en el individualismo competitivo que hallamos en nuestra sociedad. Uno diría que tres entornos donde cada vez más gente vive tramos cada

vez más amplios de sus vidas son especialmente importantes en la inducción de ignorancia acerca de nuestra eco-dependencia —e interdependencia—:

«La ciudad, el entorno urbano dependiente de un vasto territorio circundante para el abastecimiento de recursos y la absorción de residuos, pero cuyos sus habitantes tienden a desconocer esos nexos [...].

»El dinero, la economía crematística que se imagina poder reducir todos los valores, cualidades, bienes y males a la cuantificación dineraria [...].

»El ciberespacio y la realidad virtual, donde nos imaginamos desligados de toda existencia física».<sup>46</sup>

Como país, en los últimos tres años, nos hemos dejado hacer una devaluación interna practicada por el gobierno de Mariano Rajoy y por los «cirujanos de hierro» de la Troika, cabeza visible del capital financiero internacional. Pero, mucho antes, la gente ha ido autodevaluándose internamente, al dar por buena la jibarización del espacio público y de la acción política —frente a

<sup>46</sup> Riechmann, Jorge: *Interdependientes y eco-dependientes*, Proteus, Barcelona, 2012, pág. 31.

la cual Cornelius Castoriadis, entre otros, se pasó decenios clamando (en el desierto)—.

«El equilibrio y la conservación de la sociedad capitalista moderna, a partir de los años cincuenta [del siglo xx], se logran mediante la remisión de cada cual a su esfera privada y su confinamiento en ésta —lo que ha sido posibilitado por el bienestar económico de los países ricos, pero también por toda una serie de transformaciones sociales, especialmente en materia de consumo y de “ocio”—, tendencia paralela y sincrónica con un inmenso movimiento “espontáneo” —y en lo esencial provocado por toda la historia precedente— de retirada de la población, de apatía y de cinismo frente a la política».<sup>47</sup>

Ah, releen ustedes esos textos del último Castoriadis en *El ascenso de la insignificancia* (1996); el gran pensador greco-francés nos dejó en 1997, pero todavía sigue iluminando nuestro presente. Él hablaba de la época que se inicia hacia 1950 en Occidente como la *época del conformismo generalizado*. Lo cierto es que hoy la alienación de

<sup>47</sup> Castoriadis: *op. cit.*, 1998, pág. 69; el paso que acabo de citar es de una entrevista de 1991.

la inmensa mayoría de la población resulta abrumadora. Que la crisis que comenzó en 2007 se esté «superando» —en lo más superficialmente fenoménico— sin apenas quebranto del imaginario capitalista neoliberal, y que se acepten masivamente los brutales retrocesos laborales, sociales y ecológicos, dice mucho sobre la clase de sociedad —a la deriva, en descomposición, por no decir en putrefacción— donde nos encontramos. «Materia corrupta», hubiese sentenciado el Nicolás Maquiavelo de los *Discorsi*.

## COMPRENDER LA FUNCIÓN EXPONENCIAL

¿De verdad  
no enten-  
demos cómo  
se comporta  
una función  
exponencial?

El capitalismo, decía William Morris en una conferencia de 1883 —el año de la muerte de Marx—, es «el poder más descomunal que el mundo jamás ha conocido. Descomunal en verdad, mas principalmente orientado a destruir; y, por ello, creo que efímero, ya que todo lo que es destructivo contiene el germen de su propia destrucción». <sup>48</sup>

Cómo ha cambiado el metabolismo sociedad-naturaleza bajo la dinámica del capitalismo en los últimos ochenta años aproximadamente, y sobre todo en los últimos treinta —los años alrededor de 1930 y 1980 como goznes del siglo xx—, es algo que desafía la imaginación humana. ¿Desde qué fecha diría usted, amable lectora, apreciado lector, que los habitantes actuales de la Tierra hemos emitido la mitad de los gases de efecto invernadero, en tiempos históricos? La respuesta es estupefaciente: ¡desde 1980!

<sup>48</sup> Morris, William: «Arte, opulencia y riqueza», en *Escritos sobre arte, diseño y política*, Doble J, Sevilla, 2005, pág. 76.

«En los últimos treinta años [1980-2010, aproximadamente] se ha emitido a la atmósfera una cantidad de GEI equivalente a la mitad de la emitida en toda la historia de la humanidad. Es muy probable que, veinte o treinta años antes del final del siglo pasado, hubiéramos estado a tiempo de encontrar una trayectoria colectiva en términos de emisiones que hubiera impedido llegar hasta aquí, cuando las respuestas ya no pueden ser incrementales y no se producirán, en su caso, sin severos sacrificios. [...] Que todo esto podía ocurrir se sabe desde hace más de cincuenta años, pues ya el presidente Lyndon B. Johnson advirtió del peligro en el Congreso de los EEUU en los años sesenta [del siglo XX]. Sin embargo, décadas de negacionismo sofisticadamente organizado y de freno al pensamiento sistémico como elementos de la expansión ultraliberal programada nos han llevado hasta aquí».<sup>49</sup>

En apenas tres decenios, tanto como en muchísimos milenios antes: así se comportan los creci-

49 Puig Vilar, Ferrán: «¿Reducir emisiones para combatir el cambio climático? Depende», en *Mientras tanto*, nº 117, Barcelona, 2012, pág. 113.

mientos exponenciales. Nos cuesta entender que el mundo actual, en lo que a impactos sobre la biosfera y los ecosistemas se refiere, no tiene nada que ver con aquel donde vivían nuestros abuelos.

Se supone que el comportamiento de las funciones exponenciales se aprende en las matemáticas del bachillerato, ¿verdad? O a lo más tardar en un primer curso universitario. Pero entonces ¿es posible que nuestras sociedades productivistas / consumistas avancen con la decisión con que lo hacen hacia la catástrofe preprogramada porque no acaban de entender lo que es una función exponencial? ¿Tan mal andamos de matemática básica?

El capitalismo no solamente es destructivo en un grado que supera la imaginación humana: es también autodestructivo, como he tratado de mostrar en la reflexión antecedente sobre sus contradicciones. Y hay en ese poder descomunal un elemento de desproporción, de desmesura, de gigantomaquia, que se nos ha ido haciendo cada vez más gravoso. Ahora bien, identificamos ese elemento de desmesura —*hybris*, como se sabe, es la palabra griega que designa la desmesura en cuanto vicio de la psique y la comunidad humana— no sólo en la economía capitalista o en la capacidad de destrucción de la belleza que tanto angustiaba a William Morris, sino también otras

manifestaciones «prometeicas» de la Modernidad tan relevantes como la tecnociencia.

«La ciencia y la técnica son los auténticos constructores de este mundo», el mundo moderno donde vivimos, nos dice Peter Gruss, presidente de la Sociedad Max Planck para el Avance de la Ciencia.<sup>50</sup> Una ciencia y técnica convertidas en tecnociencia desde mediados del siglo xx, y crecientemente subordinadas a la lógica de la valorización del capital y de la expansión del poderío militar desde hace muchos decenios. Pero las dinámicas del poder militar, de la acumulación de capital y del despliegue la tecnociencia poco tienen que ver con las perspectivas de vida buena para los seres humanos. Éstas sólo podrían ser afianzadas desde la política —la política democrática, humanista y participativa—, la más arquitectónica de las disciplinas que tratan del ser humano, como ya vimos pensaba Aristóteles. ¿Tenemos alguna opción de que acaezca este renacimiento de la política en sentido fuerte, como ejercicio de autonomía colectiva, desde nuestra postración presente?

Es hora de volver a plantear la cuestión ético-política, con la que comencé estas reflexiones.

<sup>50</sup> Gruss, Peter: «Sociedad Max Planck: para poder aplicar, primero comprender», en *El Cultural*, 25 de octubre de 2013.

## AMORALISMO Y ANTIPERSONALISMO EN CIERTAS TRADICIONES EMANCIPATORIAS

Hemos puesto en marcha dinámicas sociales y tecnológicas que nos sitúan ante el horizonte de la aniquilación de lo humano si no logramos, con herramientas ético-políticas, con alguna clase de autoconstrucción moral —colectiva e individual—, frenar esa deriva. A eso lo llamo desde hace muchos años un movimiento de *autocontención*. Pero ¿resulta eso posible, o es una forma de ingenuo autoengaño? ¿Esas «herramientas morales» —culturales y políticas— no son patéticamente insuficientes frente a las fuerzas a las que deberían dar forma?

Una de tales fuerzas es sin duda la *tecnociencia* que se ha desarrollado desde mediados del siglo xx. Pues bien, la drástica imagen que se emplea a veces es la de la tecnociencia como un reactor al que se intenta controlar acoplándole unos frágiles frenos para bicicleta —que serían las restricciones ético-políticas—: así lo sugería Ulrich Beck hace años: «En el modelo de las ciencias autonomizadas, la ética desempeña el mismo papel que



el de unos frenos de bicicleta acoplados a un avión intercontinental».<sup>51</sup>

Ray Kurzweil, entusiasta de la fusión entre la inteligencia humana y la inteligencia de las máquinas, despacha las preocupaciones bioéticas de un plumazo: «Los debates éticos son como piedras dentro de un arroyo. El agua los rodea y sigue su curso. Aún no se ha visto que estos debates hayan suspendido el avance de las tecnologías biológicas ni durante una semana».<sup>52</sup>

Esa clase de desproporción se manifiesta en una amplia variedad de procesos puestos en marcha durante los últimos cinco siglos, en el período de la Modernidad: procesos económicos, demográficos, energéticos, tecnológicos, políticos, etc. César Rendueles, en unas páginas de su reciente ensayo *Sociofobia*, sugiere que el «amoralismo» o renuencia a aceptar planteamientos éticos que hallamos en ciertas tradiciones de la izquierda tienen que ver con lo desproporcionado de estas desproporciones. En personas revolucionarias como Olga Benario o Erri de Luca hallamos «vidas

51 Beck, Ulrich: *Gegengifte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988, pág. 194.

52 En su contribución a Brockman, John (ed.): *El nuevo humanismo y las fronteras de la ciencia*, Kairós, Barcelona, 2007 —cit. por Fernández Buey, Francisco: *Para la Tercera Cultura*, Libros del Viejo Topo, Barcelona, 2013, pág. 232—.

de gran altura moral que, sin embargo, fueron vividas como el resultado de fuerzas extrapersonales, como el mero juego, a lo sumo, de algún tejemaneje entre el “en sí” y el “para sí”. Parecen fenómenos naturales antes que actos modulados por razones, dudas y conflictos personales. Es como si las acciones de los revolucionarios quedaran completamente subsumidas por grandes procesos estructurales».<sup>53</sup> Rendueles evoca una anécdota del filósofo Gerald Cohen:

«En agosto de 1964, pasé dos semanas en Checoslovaquia, en concreto en Praga, en casa de la hermana de mi padre, Jennie Freed, y su marido, Norman. Estaban allí porque Norman era en ese tiempo editor de *World Marxist Review*. [...] Una tarde planteé una pregunta sobre la relación entre la justicia o, mejor de forma más general, entre los principios morales y la práctica política comunista. La pregunta provocó una respuesta sardónica por parte del tío Norman. “No me hables de moralidad —dijo, con algo de desprecio—. No me interesa la moral”. El tono y el contexto de sus palabras le dieron esta fuerza: “La moralidad es puro

53 Rendueles, César: *Sociofobia*, Capitán Swing, Madrid, 2013, pág. 125.

cuento ideológico; no tiene nada que ver con la lucha entre el capitalismo y el socialismo”.

»En contestación a la frase de Norman dije: “Pero tío Norman, eres un comunista de toda la vida. Seguro que tu actitud política refleja un fuerte compromiso moral”.

»“No tiene nada que ver con la moral —replicó, elevando ahora el volumen de su voz—. ¡Estoy luchando por mi clase!”»

Una posición parecida encontramos en un filósofo como Michel Foucault. En 1971, nos recuerda Rendueles, tuvo lugar en la televisión holandesa un famoso debate entre Noam Chomsky y el pensador francés. Mientras Chomsky mantenía posiciones ilustradas convencionales —matar y oprimir está mal, la igualdad y la libertad están bien, etc.—, Foucault respondía desde un antimoralismo radical, teóricamente coherente pero muy excéntrico: «El proletariado no hace la guerra contra la clase dominante porque crea que esa guerra es justa sino porque, por primera vez en la historia, quiere hacerse con el poder [...]. Cuando el proletariado toma el poder es perfectamente posible que ejerza sobre las clases que ha derrotado un poder violento, dictatorial e incluso sanguinario. Y no veo qué objeción se puede hacer a

eso».<sup>54</sup> Veinte años después Chomsky recordaba así a Foucault: «Nunca he conocido a nadie que fuera tan completamente amoral. Generalmente cuando se habla con alguien, uno da por sentado que se comparte algún territorio moral. Con él me sentí, sin embargo, como si estuviera hablando con alguien que no habitara el mismo universo moral. Personalmente me resultó simpático. Pero no pude entenderlo, como si fuera de otra especie o algo así».<sup>55</sup> Y Rendueles prosigue:

«La resistencia del socialismo al subjetivismo tiene que ver con las gigantescas e invisibles disimilitudes en el orden de magnitud de relaciones sociales que aparentemente conviven en el mismo universo. En 1971 el economista holandés Jan Pen ideó una forma de representación para que la magnitud de la desigualdad social resultara más intuitiva. Lo llamó el desfile de los salarios. Consiste en suponer que la altura de cada habitante de un país es proporcio-

54 Chomsky, Noam; Foucault, Michel: «Human Nature: Justice versus Power. Noam Chomsky debates with Michel Foucault», *International Philosophers Project*, 3ª sesión, 1971. [T. del A.]

55 Miller, James E.: *La pasión de Michel Foucault*, Barcelona, Andrés Bello, 1996, pág. 273.

nal a sus ingresos, de modo que la gente pobre sea muy baja y la gente rica muy alta. A continuación, imaginamos que todos ellos desfilan en una larga hilera, ordenados de menor a mayor tamaño. El desfile durará exactamente una hora. Si suponemos una altura media de un metro y setenta centímetros equivalente a 1.700€ mensuales —el salario bruto medio en España en 2010, lo que equivale a unos 1.300€ euros netos—, la cosa sería más o menos así.

»El desfile comenzaría con gente muy bajita cuya altura va creciendo lentamente. A los diez minutos las personas que pasan delante de nosotros apenas llegan al metro de altura —un salario de unos 1.000 euros brutos—. Poco a poco la altura va aumentando y al llegar a la media hora —o sea, la mitad del desfile—, la gente que pasa ya mide un poco más de metro y medio —1.500€ brutos—. Cinco minutos después por fin se alcanza la altura media de 170 cm. La verdad es que el desfile es un espectáculo muy aburrido. La altura aumenta muy lentamente y son un montón de gente. A los cuarenta y ocho minutos empieza a pasar gente con aspecto de jugadores de baloncesto de hasta dos metros y medio

—2.500€— y en los últimos cinco minutos vemos llegar a personas de más de tres metros.

»En el último minuto por fin las cosas se ponen interesantes. Aparece gente muy alta, el 0,5% de la población, de más de diez metros. Entre ellos Mariano Rajoy, que mediría unos 15 metros. Entonces pasan unos pocos miles de asalariados que en España ganan más de 600.000 euros al año. Primero los más bajitos, que miden unos 50 metros —como una piscina olímpica—, entre ellos José María Aznar. Al final los superasalariados, como Alfredo Sáez, consejero delegado del Banco Santander, que gana nueve millones de euros al año y mediría 750 metros, o el futbolista Cristiano Ronaldo, que gana un millón de euros al mes y mediría todo un kilómetro. Aun así, estas estaturas son relativamente bajas si las comparamos con las de los muy ricos, que pasarían como centellas en los últimos instantes del desfile. En este caso no hay salarios, claro. Pero si pensamos en una gran fortuna de unos 1.500 millones de euros —por ejemplo, las de Florentino Pérez o Alicia Klopowitz— que rindiera al año un modesto 4%, tendríamos una altura de 5

kilómetros, más que el Mont Blanc. Incluso si aplicamos un criterio aún más restrictivo —digamos, el 2% de rendimiento—, en los últimos instantes del desfile pasaría a gran velocidad una masa inverosímil. Es Amancio Ortega, dueño de Inditex y uno de los hombres más ricos del mundo, que con una fortuna estimada en 37.000 millones de euros mediría más de 60 kilómetros y tendría dificultades para respirar porque su cabeza estaría en la mesosfera. Dicho al revés, si Florentino Pérez midiera un metro setenta, una persona normal sería como un ácaro, o sea, invisible. Si tomáramos en consideración el patrimonio, las desigualdades serían mucho mayores, al igual que si el desfile fuera mundial. Grosso modo, unas 1.200 personas tienen un patrimonio de más de mil millones de dólares en todo el mundo, sobre una población global de 7.000 millones de personas y con unos ingresos medios mundiales de unos 18.000 dólares». <sup>56</sup>

## **LA ÉTICA PERSONAL NO ESTÁ A LA ALTURA, SI DE Luchar EN LA GIGANTOMAQUIA SE TRATA**

¿Qué papel juega la ética, se pregunta César Rendueles, «en esta gigantomaquia que es la lucha de clases»? ¿O en esas otras gigantomaquias que son el ecocidio causado por el capitalismo industrial, o el desarrollo descontrolado de la tecnociencia?:

«La respuesta clásica del marxismo es que muy pequeño: que en este campo de batalla de pulgas frente a colosos la ética queda de algún modo absorbida por las grandes relaciones sociales. Es un poco como en ese chiste en el que el Papa va a un país africano que está padeciendo una hambruna y pregunta a un cardenal de su séquito, “pero, ¿cómo están estos niños tan delgados?”, y el cardenal le responde, “Santidad, es que no comen”. Y entonces el Papa se agacha frente a uno de los niños y le dice en tono cariñoso, “hay que comer...”. Ni los más dogmáticos negarían que la natura-

<sup>56</sup> Rendueles: *op. cit.*, 2013, págs. 127-130.

leza moral de las acciones padece al menos una cierta indeterminación. La aparición de desproporciones estructurales que tienen la magnitud de cataclismos aumenta esta indeterminación hasta su completa indefinición semántica.

»El antipersonalismo de las tradiciones emancipatorias tiene que ver con la idea de que la modernidad es, en realidad, un periodo histórico de transición en el que hay grandes procesos sociales muy activos que tienen una influencia crucial en nuestra cotidianeidad. Como si estuviéramos atravesando un periodo de enorme actividad sísmica en el que el entorno geológico cambiara cada dos por tres. Es algo que tiene implicaciones éticas relevantes. Para las teorías morales clásicas el contexto sociocultural, como el entorno ideológico, es sencillamente un paisaje, no muy distinto de la ley de la gravedad. Hay buenas razones argumentativas para ello: el contextualismo es, en el fondo, una forma de relativismo. Además, para la mayor parte de las sociedades preexistentes, las condiciones económicas y sociales fueron notablemente estables. Lo característico de la modernidad en cambio es lo que Rousseau

llamó el “torbellino social”: lo advertimos o no, los grandes procesos sociales son fuerzas permanentemente presentes en nuestra vida moral». <sup>57</sup>

Regresamos por aquí a la constatación con que iniciábamos nuestra reflexión: la ética, si no es ética social y ética en continuidad con la política, tiende a estar fuera de lugar en el mundo de los siglos XIX, XX y XXI. ¡La ética personal no está a la altura, si de luchar en la gigantomaquia se trata!<sup>58</sup> Pero ¿qué clase de mundos son estos que alumbró la Edad Moderna? ¿Por qué se diferencian tanto de, digamos, el mundo de la Antigüedad griega o de la Alta Edad Media?

Una respuesta breve diría lo siguiente: porque en la Modernidad —los últimos cinco siglos aproximadamente— han aumentado enormemente no sólo la *complejidad social* y la *interconexión de todos los seres humanos*, sino sobre todo el *poder económico y tecnocientífico*. Nuestra capacidad de impacto sobre la biosfera y sobre las condiciones de vida para los seres humanos —presentes y futuros— no tiene parangón con

<sup>57</sup> *Ibíd.*, pág. 129.

<sup>58</sup> Un problema conexo con éste es el que he abordado en términos de *moral de proximidad* frente a *moral de larga distancia* en el capítulo sexto de *Interdependientes y ecodependientes*.

la de —digamos— las sociedades del año mil. Por ejemplo, en 2008 la población mundial utilizó la alucinante cifra de 68.000 millones de toneladas de materiales —incluyendo metales y minerales, biomasa y combustibles fósiles—, lo cual supone un promedio de *diez toneladas por persona* —con enormes diferencias entre ricos y pobres: promedio de 3,3 toneladas de materiales en el Sudeste asiático frente a 27,5 en EE.UU.—.<sup>59</sup> Además, en ese año la humanidad usó la biocapacidad del equivalente a un planeta Tierra y medio.<sup>60</sup>

Esta clase de metabolismo socio-ecológico —incompatible con la salud de la biosfera— no tiene parangón con el que desarrollaron formaciones sociales anteriores al capitalismo industrial. En este tipo de asuntos insistió, y con razón, Hans Jonas en todo el último tramo de su reflexión, especialmente en *El principio de responsabilidad* (1979):

«Algo se ha modificado de forma decisiva. Antes no era necesaria una responsabilidad por anticipado, porque el alcance del poder humano, los efectos de la acción humana, así como el alcance de la previsión

59 Dittrich, Monika et al.: *Green Economies Around the World?*, Sustainable Europe Research Institute, Viena, 2012.

60 VV.AA.: *Informe Planeta Vivo 2012*, WWF, Gland, Suiza, 2012.

humana eran muy limitados. Cuando montañas enteras a lo largo de la costa dálmata fueron desforestadas para las flotas del Mediterráneo, los leñadores no pudieron prever la formación del *karst*, y también es algo que avanza lentamente. Pero hoy está todo bajo la luz más brillante del saber, o cuando menos de una sospecha bien fundada. Todos sabemos que los ataques de nuestro poder tecnológico a la biosfera, de la que vivimos, son incompatibles con un equilibrio estable; que posiblemente se han puesto en marcha procesos que se autoaceleran y escapan a nuestro control...»<sup>61</sup>

61 Jonas, Hans: «El mundo no está exento de valores ni disponible a voluntad», en *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2001, pág. 70.

## EL MUNDO (DE LA MODERNIDAD) ES TODO EXTREMOS

Procesos que se autoaceleran, se autoamplifican y escapan de nuestro control: en términos de teoría de sistemas, el problema de Prometeo—o del aprendiz de brujo goethiano— es que fallan los bucles de realimentación negativos. El hombre es todo extremos, reza uno de los apotegmas de Baltasar Gracián que a Paco Fernández Buey le gustaba evocar. El mundo se nos ha ido convirtiendo, cada vez más, en todo extremos: y hay así quien acuña el término —nada insensato— de *Extremistán*. Nuestra era geológica es el Antropoceno, y nuestro mundo socioecológico es Extremistán.

El mundo de ayer —por decirlo con el título del libro de Stefan Zweig, luego retomado por Jared Diamond— era un mundo donde, por lo general, las múltiples interacciones actuaban en múltiples direcciones y sentidos, tendiendo a contrarrestarse entre sí. En términos sistémicos: muchos bucles de realimentación negativos controlaban los bucles positivos dentro de sistemas por lo

general estables a largo plazo. Como ha señalado en alguna ocasión el físico Antonio Ruiz de Elvira:

«Casi todo en la naturaleza tiene múltiples causas y está sometido a interacciones con otras entidades naturales o artificiales. Sólo las máquinas que hacemos los humanos tienen restringidas las interacciones a unas pocas, o a una sola de ellas».<sup>62</sup>

Construyendo máquinas, los seres humanos intentamos maximizar y desequilibramos; pero en los sistemas naturales múltiples realimentaciones se cuidan del equilibrio. Lo que abundan son las curvas tipo «campana de Gauss», no las exponenciales que se disparan hacia el infinito.

Pero ¡el mundo de hoy es otra cosa! Hallaremos una reflexión profunda sobre la clase de desproporciones, desniveles y desfases que estamos evocando en el libro de Nassim Nicholas Taleb *El Cisne Negro*, centrado sobre todo en cuestiones económicas —pero las implicaciones de su análisis van más allá—. En el mundo contemporáneo, donde proliferan fenómenos del tipo «el primero se lo lleva todo» y efectos «bola de nieve», diferencias marginales en talento pueden dar lugar a abisma-

62 Ruiz de Elvira, Antonio: «¿Por qué hay pocos extremos?», en *El Mundo*, 27 de octubre de 2013.

les desigualdades en recompensa económica.<sup>63</sup> La digitalización de la economía – explotadora de los «efectos de red», y gobernada, de momento al menos, por esa «ley de Moore» que establece que la capacidad de procesamiento informático por unidad de coste se duplica cada año y medio— beneficia de forma especial a los capitalistas y estimula así la concentración de la propiedad. Basta pensar en empresas como Facebook, Google o Amazon: se verifica lo que los anglosajones han bautizado como dinámica de *the winner takes all*. El que se impone a la competencia se queda con todo el mercado. Tendríamos que introducirnos aquí en la noción de escalabilidad: *outputs* que crecen exponencialmente a partir de *inputs* que aumentan linealmente. El BBVA nos ilustra sobre la escalabilidad en el mundo de los negocios:

«Uno de los requisitos fundamentales a la hora de estructurar un negocio de éxito es que sea escalable. La escalabilidad es una característica muy apreciada porque permite hacer crecer el beneficio empresarial sin incrementar los costes necesarios para conseguirlos. El principio fundamental de la escalabilidad es la desproporción entre

63 Taleb, Nassim Nicholas: *El Cisne Negro. Sobre el impacto de lo altamente improbable*, Paidós, Barcelona, 2008, págs. 74-84.



los resultados de la actividad empresarial y los recursos empleados para su obtención. Esa desproporción es precisamente la que facilita que se incrementen los beneficios sin apenas incrementar los recursos, o por lo menos incrementándolos en menor medida. Precisamente esa característica es la ideal, si el negocio es capaz de crecer exponencialmente y los recursos sólo se incrementan linealmente el margen de beneficios aumenta...». <sup>64</sup>

*Escalabilidad* quiere decir, en román paladino, *pelotazo*. No el *pelotazo* cutre al que estamos acostumbrados en España —ya sabe usted: recalificación de terrenos, previo pago de sobornos y comisiones, para obtener superbeneficios construyendo viviendas en los años de la «burbuja inmobiliaria»— sino *pelotazo* a lo grande, del que se teoriza en el blog del BBVA.

Una de las tesis exploradas en *El Cisne Negro* es que la naturaleza humana moldeada por la evolución darwiniana, y en especial nuestras capacidades cognitivas, no encaja bien con los entornos cada vez más complejos, dinámicos, recursivos

64 «¿Qué es la escalabilidad de un negocio?», en la web del BBVA consultada el 4 de junio de 2014. Véase [www.bbvacontuempresa.es](http://www.bbvacontuempresa.es).

e impredecibles del mundo moderno. *Recursivo* quiere decir —explica un filósofo de la incertidumbre como Taleb—:

«... que el mundo donde vivimos tiene un número creciente de bucles de retroalimentación que hacen que los sucesos sean causas de más sucesos —por ejemplo, compramos un libro *porque* otros lo compran—, con lo que se generan unas bolas de nieve y ciertos efectos arbitrarios e impredecibles del estilo “el ganador se lo lleva todo” y que afectan a todo el planeta. [...]. Vivimos en un entorno donde la información fluye con demasiada rapidez, acelerando así esa epidemia. Asimismo, los sucesos pueden ocurrir *porque* se supone que no van a hacerlo. Nuestras intuiciones están hechas para un entorno con causas y efectos más simples y una información que se mueve despacio. Este tipo de aleatoriedad no fue el que prevaleció durante el Pleistoceno, ya que entonces la vida socioeconómica era muchísimo más simple». <sup>65</sup>

En definitiva, según Taleb los seres humanos evolucionamos biológicamente y nos adaptamos

65 Taleb: *op. cit.*, 2008, págs. 28-29.

a «Mediocristán» —el mundo donde dominan los términos medios, con pocos éxitos o fracasos extremos, y donde ninguna observación particular puede afectar significativamente al conglomerado—, pero el planeta se ha ido transformando paulatinamente en Extremistán —el mundo donde las desigualdades son tales que una única observación puede influir de forma desproporcionada en el total, sobre todo desde los comienzos de la Revolución Industrial hasta hoy—.

«El peso [de un ser humano], la altura y el consumo de calorías pertenecen a Mediocristán; pero la riqueza no. Casi todos los asuntos sociales son de Extremistán. [...] Antes de la llegada de la tecnología moderna, las guerras solían pertenecer a Mediocristán. Es difícil masacrar a muchas personas si hay que matarlas una a una. Hoy, con las armas de destrucción masiva, todo lo que se necesita es un botón, o un pequeño error, para hacer que nuestro planeta desaparezca».<sup>66</sup>

*Extremistán es un mundo de titánica desproporción: desproporciones que crecen a un ritmo*

66 *Ibid.*, pág. 80.

que desafía la imaginación humana. Doscientos millones de años para la formación de los depósitos de hidrocarburos fósiles en la Tierra —carbón, petróleo, gas natural—; y sólo doscientos años para acabar con ellos —desequilibrando, al mismo tiempo, el clima de nuestro planeta, por la emisión descontrolada a la atmósfera de todo ese carbono fósil capturado en los depósitos geológicos—. Sólo esa desproporción —de uno a un millón— nos hace intuir lo que significa Extremistán —o, dicho de otra manera, la era del Antropoceno, de la economía capitalista y de la tecnociencia—.

Podemos tratar de aclarar Extremistán empleando la imagen de las fracturas, como hace por ejemplo Josep Ramoneda:

«Vivimos un tiempo de fracturas profundas que cuestionan los fundamentos antropológicos, ideológicos y morales de nuestras sociedades; fractura social, con un crecimiento de las desigualdades dentro de los países del llamado primer mundo que nos retrotrae a las primeras décadas del siglo xx y con un empeoramiento manifiesto de las condiciones de vida de gran parte de la sociedad; fracturas tecnológicas, con un ser analógico como el humano

buscando orientación en el universo digital y con la revolución de las biotecnologías en curso; fracturas culturales, en un mundo en que religiones, creencias y verdades incuestionadas han perdido los monopolios territoriales y conviven con recelo, entre cierto desconcierto ciudadano; fracturas geopolíticas, a más movilidad más barreras para las personas, al fin del gran muro ha seguido inesperadamente la profusión de obstáculos físicos y simbólicos a la movilidad de los ciudadanos; y, en el caso español, fractura política con un régimen político agotado, endogámico y rígido, que necesita de reformas urgentes [...]»<sup>67</sup>

Pero me temo que procediendo de esta forma nos quedaremos a medias. Porque fracturas siempre hubo en nuestros mundos —también las había hace cinco siglos y hace cinco milenios... Lo nuevo, ahora, son esos mecanismos estructurales que hacen que las desproporciones crezcan titánicamente y las fracturas aumenten hasta convertirse en abismos que ya no pueden sortearse. Por eso mismo, el llamamiento moral a combatir la *hybris* individual no sirve de mucho. Los pro-

<sup>67</sup> Ramoneda, Josep: «Llueve mucho», en *El País*, 24 de octubre de 2013.

blemas principales, los que nos angustian y nos parecen casi insolubles, no se generan a causa de nuestros defectos de carácter —por más que esta cuestión sea significativa— sino que los causan las defectuosas estructuras dentro de las cuales vivimos.

Extremistán puede ser un sitio muy interesante para vivir, pero en el sentido de la conocida maldición china «ojalá vivas en tiempos interesantes». ¿Cómo podríamos moderar Extremistán? ¿Cómo variar a tiempo el rumbo de nuestro *Titanic* global, rediriéndolo hacia «Mesuristán»—permítaseme introducir este término para designar el mundo donde el proyecto de autocontención hubiese prevalecido, dominando la *hybris*?

## ¿PODRÍAMOS TRANSFORMAR EXTREMISTÁN EN MESURISTÁN?

Moderar Extremistán sería hacer algo más controlables las dinámicas humanas básicas: demografía, uso de recursos naturales, tecnología, economía... Hay que subrayar aquí, para no incurrir en ilusiones engañosas, que 1) estas dinámicas nunca han sido realmente controladas en el pasado, y 2) no deberíamos deslizarnos en las *ilusiones de control* a las que somos desdichadamente propensos.

Veamos lo primero. En el pasado, subrayaba el antropólogo Marvin Harris en 1989, hemos actuado como sonámbulos:

«Los principales procesos de la evolución cultural no atestiguan la capacidad de nuestra especie para ejercer un control consciente e inteligente sobre el destino del hombre. (...) Todos los pasos importantes en la evolución cultural tuvieron lugar sin que nadie comprendiera conscientemente lo que estaba pasando. Los hombres que

participaron en las transformaciones que llevaron desde los recolectores hasta los faraones tomaron decisiones conscientes y eran tan inteligentes, despiertos y reflexivos como nuestras generaciones modernas. Decidieron prolongar o aplazar tal o cual actividad por un día o una temporada, cazar o no cazar determinada especie, levantar el campamento o permanecer en el mismo lugar, alimentar o abandonar a un niño en particular, escuchar a un cabecilla o hacer caso omiso de él, asaltar o no determinada aldea, trabajar para un redistribuidor en lugar de otro, o plantar más ñames ese año que el anterior. Pero nunca decidieron transformar bandas recolectoras con papeles sociosexuales igualitarios e intercambio recíproco en aldeas agrícolas sedentarias con jerarquías sociosexuales e intercambio redistributivo. Nadie decidió jamás convertir la residencia patrilocal en matrilocal, o las formas de redistribución igualitaria en formas de redistribución estratificada, o la guerra interna en guerra externa. La destrucción completa de recursos naturales, que ha desempeñado un papel primordial en la historia de la evolución cultural, corrobora esta forma inconsciente de con-

ciencia. Los recolectores del periodo glacial no perseguían de forma intencionada la extinción de los mamuts, bisontes gigantes, caballos y otras especies de caza mayor; los fores y los sambias no pretendían convertir la selva de Nueva Guinea en praderas, y los mayas no encenagaron sus canales de drenaje a propósito [...]. Cada una de las grandes transformaciones que tuvieron lugar en la historia y prehistoria fue consecuencia de decisiones conscientes, pero las decisiones conscientes no tuvieron por objeto grandes transformaciones».<sup>68</sup>

En cuanto al segundo asunto, la ilusión de control es la tendencia innata de los seres humanos a creer que pueden controlar, o al menos influenciar, resultados en los que claramente no tienen ninguna influencia: por ejemplo, sucesos aleatorios. Un asunto interesante es que, según diversos estudios, *la gente con depresión parece tener una percepción más realista* de su importancia, reputación, posibilidades de control o capacidades que la gente «normal». Los no deprimidos son más propensos a funcionar con autoimágenes exageradamente positivas, y a mirar el mundo a través

68 Harris, Marvin: "Malestar cultural y consciencia", en *Nuestra especie*, Alianza, Madrid, 1993, págs. 474-475.

de «gafas de color de rosa» —gracias a la disonancia cognitiva y a otra serie de mecanismos defensivos, entre ellos la ilusión de control—.

Por todo ello, en lugar de pretender *controlar* en ningún sentido mecanicista habría que tener en mente más bien lo que distintos especialistas han denominado *gestión adaptativa*: dado que siempre habrá niveles de incertidumbre importantes en la acción sociopolítica, se trataría de ser timoneles responsables en el gobierno de nuestro «navío espacial Tierra», recabando constantemente información ecológica, social y económica e integrándola adecuadamente, con el objetivo de lograr sortear los peores escollos y lograr mejoras adaptativas.

¿Cómo ralentizar la loca huida hacia adelante en que nos encontramos, crecientemente fuera de control? *Redistribución económica, sustentabilidad ecológica, justicia social y control democrático de la tecnociencia* serían líneas esenciales de avance en tal sentido. Con esto estamos hablando de política, claro: política en sentido fuerte. Todo lo que nos oriente fuera del capitalismo y el patriarcado serían líneas esenciales de avance. Pero —claro está— decirlo resulta infinitamente más fácil que hacerlo. Me voy a permitir reproducir a continuación unos párrafos de la segunda edición de mi libro *Un mundo vulnerable*, elaborando la imagen

ya antes evocada: frenos de bicicleta acoplados a un avión a reacción.

Dice Evandro Agazzi: «Para lograr el éxito en empresa tan difícil [controlar el sistema de ciencia y tecnología], es necesario que las referencias “externas” tomadas como básicas sean suficientemente *fuertes*: la mayor dificultad en que se encuentra el hombre contemporáneo viene representada por el hecho de que no parece disponer de puntos de referencia intelectuales, morales, espirituales, e incluso políticos y sociales, a partir de los cuales poder *juzgar* el sistema científico-tecnológico y orientarlo».<sup>69</sup>

Hay que preguntarse si, en muchos casos, no nos bastaría la bicicleta o el autobús en lugar del reactor —al fin y al cabo, yo argumenté hace ya bastantes años que el socialismo puede llegar sólo en bicicleta—;<sup>70</sup> y si llegamos a la conclusión de que en algunos casos necesitamos verdaderamente el avión a reacción, *entonces tendremos que reconstruir los frenos de bicicleta hasta que ver-*

69 Agazzi, Evandro: *El bien, el mal y la ciencia. Las dimensiones éticas de la empresa científico-tecnológica*, Tecnos, Madrid, 1996, pág. 153.

70 Riechmann, Jorge: «El socialismo puede llegar sólo en bicicleta. Reflexiones para una política ecosocialista en los años noventa», en *Nuestra Bandera*, nº 148, primer trimestre de 1991, Madrid, págs. 58-69.

*daderamente sirvan como frenos para el reactor.* Nos hacen falta, en otras palabras, las «referencias externas fuertes» a las que se refería Agazzi: valores renovados y fortalecidos, vividos dentro de sistemas culturales renovados y fortalecidos —la política, la filosofía, la religión, el arte, la poesía—. Un cultivo mayor de la racionalidad política y social, en lugar de la hipertrofia de la razón meramente tecnológica —y economicista— que hoy constatamos. Esto implica, sin duda, un horizonte de revolución político-cultural.

Manuel Sacristán llamó la atención en numerosas ocasiones sobre la paradoja siguiente: la «maldad» práctica de la ciencia contemporánea es función de su bondad epistemológica.<sup>71</sup> *Precisamente porque es buena ciencia, puede ser sumamente peligrosa.* Esta «doble faz» de la ciencia contemporánea la ejemplifican las tecnologías nucleares o la biología molecular de forma sobresaliente: los espectaculares avances en el conocimiento van de consuno con tremendos riesgos para la sociedad y la naturaleza. De ahí la urgencia de mejorar el cociente informal que alguna vez el mismo

71 Véase por ejemplo su breve ensayo de 1981 «Sobre los problemas presentemente percibidos en la relación entre la sociedad y la naturaleza y sus consecuencias en la filosofía de las ciencias sociales», en Sacristán, Manuel: *Papeles de filosofía*, Icaria, Barcelona, 1984, págs. 453-467.

Sacristán bautizó como la «relación de dominio social de la ciencia»:<sup>72</sup> *pero no disminuyendo el denominador, la potencia y vitalidad de la ciencia, sino más bien aumentando el numerador, la racionalidad social y el poder democrático de los ciudadanos sobre la ciencia.* Según nuestra metáfora de antes: distinguiendo bien cuándo nos hacen falta aviones a reacción y cuándo bicicletas, y dotando a los primeros de los frenos adecuados, en lugar de aspirar a suprimir la aviación para siempre.<sup>73</sup>

72 En el coloquio posterior a su conferencia «La función de la ciencia en la sociedad contemporánea», Instituto de bachillerato Boscán, febrero de 1981.

73 Riechmann, Jorge: *Un mundo vulnerable*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2006, págs. 324-325.

## REDUCIR LA COMPLEJIDAD DE CIERTOS SISTEMAS TECNOLÓGICOS Y SOCIALES

La idea de Sacristán sería generalizable: aumentar la «relación de dominio social de la ciencia» y extenderlo a otros campos —la economía por ejemplo—. En definitiva, ¿no equivale a desarrollar el proceso de autoconstrucción y reconstrucción ético-política por el que estamos abogando en diferentes contextos?<sup>74</sup>

Autoconstrucción humana, de forma tanto colectiva como personal. Pero autoconstrucción *posprometeica* en el preciso sentido que se seguiría de asumir la propuesta de François Flahault en su iluminadora obra *El crepúsculo de Prometeo* (2013). Autoconstrucción como autocontención, sabiendo que, como señalaba Manuel Sacristán, «nuestras capacidades y necesidades naturales son capaces de expansionarse hasta la autodestrucción. Hemos de ver que somos *biológicamente* la especie de la *hybris*, del pecado original, de la soberbia, la especie exagerada».

<sup>74</sup> Riechmann, Jorge: «De una cultura de la *hybris* a una cultura de la autocontención», *op. cit.*, 2013.



¿Los seres humanos nos autoconstruimos? Sí, dentro de cauces, límites, estructuras que nos vienen dadas. ¿Creamos nuevos valores? Sin duda, a través de nuestra práctica: pero para aprovechar ese autoconocimiento el *pathos* del Prometeo de Shelley o el Zaratustra de Nietzsche más bien estorba que ayuda. Autoconstrucción más en la senda del bricolaje democrático que la de la «ingeniería de almas» estalinista o la geoingeniería de los Prometeos desencadenados del siglo XXI.<sup>75</sup>

Pues, además, el movimiento sacristiano de «aumentar la relación de dominio social de la ciencia» —y extenderlo como sugeríamos a otros campos, como la economía— ha de completarse con un segundo movimiento: lo que antes llamábamos la *moderación de Extremistán*, que no puede consistir sino en una *reducción controlada de su escala y su complejidad*. Matizaríamos entonces a Sacristán diciendo: no sólo hay que aumentar el numerador —la racionalidad social y el poder democrático de la ciudadanía activa— sino que también, en algunos casos, hemos de reducir el denominador. Por ejemplo, «desfinanciarizar» la economía para ponerla al servicio de las necesidades humanas sería una importante operación de reducción de denominador. Hace unos años,

<sup>75</sup> Sobre geoingeniería ver Nicholson, Simon: «Promesas y riesgos de la geoingeniería», en *Worldwatch: op. cit.*, 2013.

al cabo de unas páginas de análisis de la clase de *complejidad autopotenciadora* que caracteriza a la tecnociencia moderna, mi conclusión era la siguiente:

Si no queremos renunciar a lo mejor de nuestro proyecto civilizatorio —sociedades democráticas, individuos autónomos, relaciones no sexistas, economías ecológicamente sustentables—, entonces se impone el deber político-moral de *reducir la complejidad de ciertos sistemas tecnológicos actuales hasta hacerlos humanamente abarcables*. Lo sencillo es hermoso: estamos hablando de energías renovables, agroecología, producción industrial limpia, democracia participativa y principio de precaución.<sup>76</sup>

<sup>76</sup> Riechmann, Jorge: *Gente que no quiere viajar a Marte*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2004, pág. 148. Sobre el principio de precaución véase Riechmann y Tickner (coords.): *El principio de precaución*, Icaria, Barcelona, 2002.

## **¿CAMBIARÁ EL MIEDO DE BANDO?**

Procesos de construcción —colectivos e individuales—. Autoconstrucción de sujetos ético-políticos para la emancipación y la supervivencia. Pero, frente a ese objetivo, constatamos que lo que ha tenido lugar durante decenios —Castoriadis diría: desde los años cincuenta del siglo xx, por ejemplo, en un país como Francia— ha sido una lenta degradación político-moral de nuestras sociedades... Al fenomenal avance del poder del capital en esa lamentable fase de la historia de la humanidad que llamamos neoliberalismo —y que se extiende desde 1980 aproximadamente hasta nuestros días— le corresponde, en el plano subjetivo, el avance de la codicia, el miedo y el narcisismo. El paisaje sociopsicológico que de ello resulta no es cosa grata de ver... ¿Vamos a ser capaces de revertir esos procesos degenerativos?

Tanta eficiencia en lo insignificante, tamaña inoperancia en lo esencial... ¡Nunca hay tiempo para lo importante! En tiempos de bonanza capitalista, los problemas ecológico-sociales no se

abordan: estamos demasiado ocupados ganando dinero y disfrutando del «bienestar». En tiempos de crisis capitalista, los problemas ecológico-sociales no se abordan: ¡estamos demasiado ocupados «haciendo frente a la crisis»! Y ahora, en esta deprimida España nuestra de 2013-14, ¿de verdad el miedo va a cambiar de bando, como cantan los Chikos del Maíz? De momento no es así... Haría falta para ello una reconstrucción de las solidaridades, los vínculos y las consciencias de los de abajo que sólo está progresando lentamente.

Lo que nos hace falta no es la enésima jornada de pensamiento crítico, o la brillante lección magistral anticapitalista desde la enésima alta cátedra... En situaciones excepcionales, hay que tomar medidas excepcionales, y pasar a formas de lucha excepcionales. Necesitamos un salto cualitativo en lo que a organización se refiere, y activismo callejero —de un tipo que de verdad pueda meter miedo a las clases dominantes.

La sacudida del 15-M en España fue un vigoroso impulso en esa dirección, pero la mayoría social, por desgracia, no ha salido de su desgraciada pasividad... Otro impulso importante lo estamos viviendo justo ahora, en la primavera de 2014, con la construcción de PODEMOS y su brillante resultado en las elecciones europeas del 25 de mayo. Me

escribe un amigo —el poeta anarquista Antonio Orihuela— sobre el círculo de PODEMOS en Mérida, uno de los casi mil que están formándose en todo el país: «gente muy ilusionada, en efecto: no sé en qué quedará todo esto pero da gusto ver después de tantos años a tantas personas ilusionadas con algo, con ganas de luchar, con una inocencia y una ingenuidad que es tan arrebatadora como a veces sonrojante. Me llama también la atención la diversidad social, el encuentro de gente de tantas procedencias ideológicas, desde desencantados del PSOE hasta radicales radicales de verdad, desde lolailos hasta pijitos, en fin, que una amalgama curiosa y sobre todo efervescente...».<sup>77</sup>

Conviene no hacerse demasiadas ilusiones con respecto a una mayoría social de la izquierda que desde luego no existe, que si acaso está por construir... Decía Miguel Urbán —un activista de peso en PODEMOS y en Izquierda Anticapitalista— que se trata de intentar echarles (echar a la casta), «entendiendo casta como ese 1% que decide por el 99%, corrompe y se enriquece». El compañero brasileño Chico Whitaker, uno de los fundadores del Foro Social Mundial de Porto Alegre (desde 2001), precisaría: «No creo que esto sea una batalla del 99% contra el 1% de los poderosos, como defendía Occupy Wall Street. Es una lucha del 1%  
<sup>77</sup> Correo electrónico, 7 de junio de 2014.

de críticos para que el 98% despierte y combatamos juntos al otro 1% que dirige el sistema».<sup>78</sup>

## LA LECCIÓN DEL COLIBRÍ

Somos unas gotas de agua cayendo sobre una plancha al rojo vivo, ¿verdad? O ese solitario cubo de agua, o palangana o lebrillo, que se afana intentando vaciar el mar... O también podríamos pensarnos como frenos de bicicleta acoplados a un avión a reacción —con la imagen de Ulrich Beck antes evocada—. Podríamos seguir acumulando las imágenes desalentadoras. Y no es que tales imágenes estén del todo desenfocadas, más bien al contrario. Pero la respuesta adecuada es la contenida en una parábola que suele contar Juan Carlos Monedero, y que yo evoqué en mi libro *Fracasar mejor*:

«El bosque está en llamas. Los animales huyen despavoridos, los grandes animales: ciervos, leones, búfalos, osos, elefantes. Pero un colibrí desciende a un arroyo, toma una gota de agua en el buche, vuela contra el muro de llamas y la deja caer allí. Los demás animales le reprochan su temeridad

<sup>78</sup> Camilo S. Baquero: «Si uno niega a la izquierda, otros acaban ocupando ese espacio (entrevista a Chico Whitaker)», en *El País*, 13 de mayo de 2005.

y le dicen que, además, una gota de agua contra tan grande incendio no servirá de nada. El colibrí les responde: yo ya he hecho mi parte, y voy a seguir haciéndola».<sup>79</sup>

La del pequeño colibrí acaso sea la única actitud decente frente a las fragilidades, inconsecuencias, irracionalidades, traiciones, crueldades, caprichos, fracasos —y también frente a los éxitos que son peores que los fracasos de ese simio desamparado que llamamos ser humano. Pero el colibrí sabe que su tarea no se agota en su buena acción —o debe hacerse consciente de ello—, amenazada de autocomplacencia e inoperancia si no sirve para activar a los demás animales y espolpear la acción colectiva.

<sup>79</sup> Riechmann, Jorge: *Fracasar mejor*, Olifante, Tarazona, 2013, pág. 172.

## **POLÍTICA, PERO ¿DE QUÉ CLASE?**

Ecologistas que luchen, sindicalistas que luchen, feministas que luchen, profesores y estudiantes que luchen, vecinos y vecinas que luchen, trabajadores y trabajadoras que luchen... Eso es lo que necesitamos, si han de aumentar los «cocientes de dominio social» antes evocados, si hemos de lograr evitar lo peor y autoconstruirnos desde valores de igualdad, libertad, sustentabilidad, etc. Necesitamos una sociedad activa de verdad. Y no en los momentos electorales, ni siquiera en las manifestaciones del fin de semana, sino en la militancia cotidiana. Hoy estamos lejos de ello.

Necesitamos política en sentido fuerte, decíamos antes. Pero ¿qué clase de política? Albert Camus dijo en cierta ocasión: «No estoy hecho para la política porque soy incapaz de desear o de aceptar la muerte del adversario». ¿A qué política se estaba refiriendo el escritor franco-argelino? Sin duda, la política como técnica de dominación, la que explora los dominios de *kratos* —la nuda fuerza situada al margen de cualquier orden

normativo —tal y como la analizaron Niccolo Maquiavelli o Carl Schmitt, y muchos siglos antes que ellos, Kautilya en la India o Tucídides en Grecia—.

Hay que decir que esta política, la que trata de la gestión de la coerción, el engaño y la violencia, no puede ser ignorada: es una dimensión básica del mundo humano, incluso del prehumano —recordemos las razzias que emprenden grupos de chimpancés machos en territorio ajeno para asesinar a los machos del grupo adversario—. Pero aquí habría que recordar, siempre, la advertencia de Maquiavelo: se trataría de aprender el camino del infierno para tener alguna opción de evitarlo. En efecto, en mayo de 1521 el pensador florentino escribe a Francesco Guicciarini: «Ellos [los ciudadanos de Florencia] querrían un predicador que les enseñara el camino del paraíso; yo, en cambio, querría encontrar uno que les enseñara el camino para ir a casa del diablo [...] porque me parece una hermosa cosa, signo de la bondad de estos tiempos, que todo aquello que hemos experimentado en estos frailes lo experimentemos en uno. Creo que éste sería el verdadero modo de ir al paraíso: aprender el camino del infierno para evitarlo». Paco Fernández Buey llamó la atención muchas veces sobre este pasaje.

Y no deberíamos olvidar nunca, en segundo

lugar, que ésa es sólo una porción del ámbito de lo político. La que nos importa más, la que debería recoger lo mejor de nuestros esfuerzos, es la política guiada por valores de igualdad y liberación. Si nuestra moral es igualitaria, no estará divorciada de la política. Una moral que no cuestiona la dominación puede separarse de la política pensada como una especie de técnica autónoma para tratar con el poder; pero desde una perspectiva de igualdad y liberación la política hemos de pensarla como ética de lo colectivo —según nos enseñaron Manuel Sacristán y Paco Fernández Buey—.

En otro lugar trataré con más precisión lo que cabe denominar la tripartición del espacio ético-político: *moral de la dominación / moral de la igualdad / moral de la compasión y el cuidado*. El primer espacio cabe identificarlo con un *principio de Trasímaco* —evocando a un interlocutor de Sócrates en la República de Platón—: el fuerte debe dominar al débil. Podríamos asociar el segundo con un *principio de Mary Wollstonecraft* —rindiendo así homenaje a la autora de *Vindicación de los derechos de la mujer*, de 1792—: debemos unirnos buscando la cooperación entre iguales. Y el tercer espacio cabría acercarlo a Francisco de Asís, cuyo *principio de San Francisco* rezaría más o menos así: hemos de cuidar del más débil.

Sólo la política democrática, la que hace frente a la dominación en todas sus dimensiones, la que busca crear y aumentar la autonomía —personal y colectiva— en esta era de desniveles prometeicos y desfases de gigantomaquia, tiene el potencial de salvar esas enormes distancias entre la ética de la persona y los problemas sociopolíticos y económico-ecológicos que van extremándose en Extremistán. Por eso he insistido tanto en la cuestión del capitalismo. Quien no quiera hoy hablar de capitalismo, que deje de hablar de democracia, de ética y de sustentabilidad.

## MÁS ALLÁ DE LA ÉTICA COMO DIVERTISSEMENT EN NUESTRA ÉPOCA DE LA GRAN DESPROPORCIÓN

Recapitulemos, antes de concluir. Mencioné en páginas anteriores cómo Cornelius Castoriadis nos advertía contra la «ética como encubrimiento»: en un sentido análogo podemos hablar de *ética como distracción* —ese *divertissement* que ya Blaise Pascal identificó como un gran peligro para el alma—. El mundo, moralmente, es tan aberrante —está tan puesto de cabeza y patas arriba— que el solo esfuerzo de tratar de actuar éticamente, por ejemplo a través de opciones de “consumo ético” en un sistema donde todo tiende a transformarse en mercancía, puede convertirse en una ocupación a tiempo completo que 1) nos neurotice incurablemente, 2) nos impida dedicar ningún esfuerzo a los males estructurales y sus causas sistémicas, y a pesar de ello 3) nos proporcione la buena conciencia de quien se siente justificado porque ya ha puesto tantísimo tesón en orientarse dentro del laberinto de las opciones de compra. Pura ética como distracción. No es que adquirir verduras de cultivo local o ropa de comer-

cio justo sea incorrecto, no estoy sugiriendo eso: mi objeción dice más bien que si esos esfuerzos personales no van acompañados de vigorosas acciones para *construir comunidad y crear (o fortalecer) organizaciones revolucionarias*, comunidades y organizaciones que sí aborden el «mal estructural», entonces nuestros esfuerzos éticos pueden resultar casi baldíos.

Hoy hacemos frente a tres enormes problemas a la hora de reflexionar sobre ética, política y acción humana. El primero viene de muy lejos, y es el que hemos enunciado como *dificultad para pasar de una moral de proximidad a una moral de larga distancia* —esa «larga distancia» donde la política (igualitaria, participativa, democrática) se convierte en una dimensión inesquivable—. El segundo tiene que ver con el *rápido desarrollo de Extremistán* en los cinco siglos últimos, esos que solemos llamar Modernidad —también aquí quedamos remitidos a la política, más allá de la ética individual y la moral de proximidad—. El tercero, que torna indeciblemente acuciantes los dos primeros, es el *choque de las sociedades industriales contra los límites biofísicos del planeta*: huelga decir que igualmente se nos impone ahí la dimensión de la política.

Nunca antes, en la historia de la humanidad, las responsabilidades del pensamiento fueron tan

abrumadoras, dice el filósofo y sociólogo francés Edgar Morin. Nunca lo fueron tanto las de la acción colectiva. Porque nunca fueron tan sombrías las perspectivas, en toda la historia de la humanidad.

La Modernidad —los últimos cinco siglos de historia humana— es la época de la Gran Desproporción: una desproporción creciente entre las facultades humanas y los resultados de la acción humana —los efectos combinados y sinérgicos de las dinámicas de crecimiento exponencial en marcha, en una historia que se acelera cada vez más—. La carrera hacia ninguna parte de las sociedades industriales finalizará, catastróficamente, en el siglo XXI —nuestro Siglo de la Gran Prueba—. La geopolítica sin *Gaia- o Gea-*política es el abismo por donde ya estamos despeñándonos. Por eso ya hay que irse preparando para lo que —en condiciones difícilísimas— vendrá después.

El hombre es todo extremos, vimos que reza la sentencia de Baltasar Gracián que Paco Fernández Buey solía evocar. Precisamente por ello, deberíamos tratar siempre de no exagerar —como nos aconseja la sabiduría budista en la síntesis del jesuita Juan Masiá—. La política ecosocialista se vincula con una ética de la autocontención. ¿Seremos capaces de reconducir el hostil



país de Extremistán a un Mesuristán habitable? Lo cierto es que resulta difícil concebirlo: demasiado grande es la desproporción de las fuerzas en juego; demasiado intensa la seducción de las propuestas «antropófugas» para demasiada gente socializada bajo el capitalismo neoliberal. Pero es la perspectiva en la que hemos de trabajar para no envilecernos. *No tienes ni la menor oportunidad, pero aprovéchala*, nos intimaban en los ochenta desde el movimiento alternativo alemán.

## **ASUSTARNOS DE NOSOTROS MISMOS Y NO DESPRECIAR AL OTRO**

Hoy en día, escribe John Gray, «la no creencia debería comenzar por cuestionarse no la religión, sino la fe secular [en el Progreso y la Razón con mayúsculas]. Un tipo de ateísmo que se negara a ensalzar a la humanidad sería un auténtico avance». <sup>80</sup> Tiene razón en esto el ensayista británico, no deberíamos considerar que el ser humano es el receptáculo de un tipo de valor único en el mundo: más vale verlo como un animal entre otros millones de seres vivos, con ciertas capacidades especiales —como cierta limitada racionalidad y una notabilísima habilidad para elaborar ficciones: ¡ningún otro animal es capaz de *logos* y *mythos*!— que conducen a una desbocada potencia tecnocientífica y una destructividad fuera de serie.

La pregunta de la Ilustración, aún sin respuesta, era: ¿podemos vivir sin mitos? —¿Sin alienaciones religiosas? ¿Sin autoengaños senti-

<sup>80</sup> Gray, John: *El silencio de los animales. Sobre el progreso y otros mitos modernos*, Sexto Piso, Madrid, 2013, pág. 71.

mentales? ¿Sin ensoñaciones identitarias? ¿Sin historietas del origen? ¿Sin falsa consciencia política...?— Pero ¿deberíamos *pensar en una humanidad sin mitos, o más bien en una que no se halle subyugada por mitos desastrosos?* —También en esto, docta ignorancia...

Pensemos en que todas las culturas humanas están animadas en cierta forma por mitos —mientras que nada similar se da en otras especies animales—. También los ilustrados de *Les Lumières* estaban poseídos por mitos: el mito del Progreso, el mito de la Razón... ¿No es mítica la aspiración a una desmitificación total? El «pesimismo de la razón, optimismo de la voluntad» de John Dewey y Antonio Gramsci ¿no es un recurso al mito? Eros y Tánatos como instintos universales, en el psicoanálisis de Freud, ¿no son un valioso mito moderno?

En definitiva, y aunque aquí no pueda desarrollar más este importante asunto: el *logos no puede pensar en desembarazarse completamente de mythos*. Ambas son importantes dimensiones de lo humano. También aquí nos hace falta atender aristotélicamente al término medio, y tratar con el budismo de no exagerar.

Ahora bien, de lo anterior no se sigue que tengamos tampoco que ceder a ninguna suerte de denigración misantrópica: sería demasiado fácil,

y una auténtica dimisión político-moral, contentarnos con decir que «al fin y al cabo no tenemos sino lo que nos merecemos: un mundo de mierda para una especie humana de mierda».<sup>81</sup>

«Sueño en que un día los antropólogos redacten un informe sobre nosotros, comenzando con estas espléndidas palabras: *qué espanto, qué espanto*».<sup>82</sup> Una cultura humana viable tendría que enseñarnos a *asustarnos de nosotros mismos*: a sentir asombro y maravilla y terror ante aquello que el *anthropos* es capaz de hacer —tal y como lo expresa el famoso coro de la *Antígona* de Sófocles sobre el que Hans Jonas llamaba poderosamente la atención en las primeras páginas de *El principio esperanza*, y también Cornelius Castoriadis en *Figuras de lo pensable*—. Deberíamos tener miedo de nuestro amor por la crueldad; de nuestra disposición a la servidumbre voluntaria; de nuestra descomunal potencia tecnológica; de la suma limitación de nuestra racionalidad; de nuestra capacidad de indiferencia; de nuestra tolerancia frente al mal; de nuestro tribalismo; de nuestra inserción en el fetichismo de la mercancía. Pero,

81 Pérez Reverte, Arturo: «Perros e hijos de perra», en *El País Semanal*, 4 de octubre de 1998.

82 Grande, Félix: «Lágrima miserable», poema escrito a finales de los años sesenta; ahora en *Biografía*, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, Barcelona, 2011, pág. 251.

lejos de ello, la cultura dominante es hoy sobre todo *marketing*, distracción, frivolidad e invitación al infantilismo.

Asustarnos de nosotros mismos, y no despreciar al otro. El fascismo es el desprecio: lo repetimos —de nuevo con Albert Camus—, y por eso nos tentamos la ropa una y cien veces antes de dejarnos arrastrar por la pasión del desprecio. Y, sin embargo, sabemos que hay algo que siempre y en todo lugar es infinitamente despreciable: la indiferencia ante el dolor del otro.

## TEXTOS PARA UN PENSAMIENTO EN MARCHA (POR EJEMPLO)

KAREN ARMSTRONG es una reputada historiadora de las religiones. En su libro *Doce pasos hacia una vida compasiva* (2011) propone una serie de «ejercicios espirituales» para cultivar en cada una y cada uno de nosotros la compasión. Ella sostiene que el principio de compasión está en el núcleo de todas las tradiciones éticas, religiosas y espirituales, exhortándonos a tratar siempre a los demás como nos gustaría que nos trataran a nosotros.

En *La trampa del ego* (2012), un gran libro de divulgación filosófica, JULIAN BAGGINI desarrolla una fascinante exploración sobre «qué significa ser yo», asunto de gran trascendencia para quienes pensamos que sólo limitando la egocentricidad y descentrando el ego tenemos posibilidades de avanzar en la clase de autoconstrucción (personal y colectiva) que necesitamos en el Siglo de la Gran Prueba.

CORNELIUS CASTORIADIS es uno de los pensadores esenciales del siglo xx a la hora de examinar la naturaleza de la política, las formas de organi-

zación democrática, los fenómenos de creación histórica y la estructura de la psique humana. Propongo la lectura de dos de sus obras: *El ascenso de la insignificancia* (1998) y la antología *Escritos políticos* realizada por Xavier Pedrol en el año 2005.

El científico STEPHEN EMMOTT, en *Diez mil millones* (2013), alerta sobre el abismo ecológico que hemos abierto bajo nuestros pies. «Este es un libro sobre nosotros. Es un libro sobre ustedes, sus hijos, sus padres, sus amigos. Trata de todos y cada uno de nosotros. Trata de nuestro fracaso, nuestro fracaso como individuos, el fracaso de nuestra economía y el fracaso de nuestros políticos. Trata del peligro planetario sin igual que hemos creado nosotros mismos. Trata de nuestro futuro», ha explicado el autor.

*Para la Tercera Cultura* —una cultura que tienda puentes entre ciencias y humanidades—, publicado por Libros del Viejo Topo (2013), es el libro póstumo de FRANCISCO FERNÁNDEZ BUEY, filósofo y activista ecomarxista que nos dejó demasiado pronto, en el verano de 2012. Una de las primeras personas que me habló directamente de Paco Fernández Buey, a mediados de los años ochenta, fue el sociólogo Antonio Izquierdo Escribano. Recuerdo las palabras que nos dijo —a algunos amigos y a mí— en su vivienda de Las Matas,

alguna noche de 1986 ó 1987: «es que Paco... es mucho Paco». No se trata sólo de un intelectual brillante, venía a decir Antonio; no es sólo un pensador profundo; no es sólo un analista y dirigente político capaz; es además una de esas muy escasas personas cuya integridad moral nos da testimonio de lo que el ser humano puede llegar a ser, aunque la mayoría de nosotros, casi siempre, no estemos a la altura de nosotros mismos. En *Para la Tercera Cultura* se sostiene que las dos culturas —humanista y científica— deberían confluir no tanto en una «tercera cultura», sino en la cultura, es decir, en una cultura sólida, vivida y no sólo teórica, basada en el pensamiento crítico, que era la única que nos podía permitir «ser auténticos responsables de nuestra evolución para convertirnos en ciudadanos competentes en sociedades cohesionadas y más justas».

Prometeo es, desde la recuperación y cristianización del mito griego en el Renacimiento italiano, una figura de liberación cuya potencia seducirá a europeos tan ilustres como Bacon, Goethe, Shelley, Marx o Nietzsche; al mismo tiempo se nos ha vuelto una figura ambigua en una época, la de la crisis ecológico-social, que ha de aprender a ver en la transgresión de todos los límites más bien un disvalor que un valor. El filósofo francés FRANÇOIS FLAHAULT, en *El crepúsculo*

de *Prometeo: contribución a una historia de la desmesura humana* (2013), analiza con rigor los desvíos —y desvaríos— prometeicos y sugiere pistas para una cultura alternativa.

Análogamente a como Arne Naess y otros autores distinguían entre la «ecología profunda» y el ambientalismo superficial, se podría decir que los «teóricos del valor» como ROBERT KURZ y MOISHE POSTONE apelan a un «marxismo profundo» que ejerce una crítica sin contemplaciones de las categorías básicas de la economía política capitalista: valor, trabajo, dinero, capital, mercancía. Bastaría con releer bien el arranque del libro primero *de El capital* para saber lo esencial sobre el nacimiento, el desarrollo y la muerte del capitalismo. Los ensayos de ALSELM JAPPE en *Crédito a muerte: La descomposición del capitalismo y sus críticos* (2011) constituyen una sugestiva introducción a esta corriente teórica —la Wertkritik o «crítica del valor»—, escrita para un público amplio y sin presuponer conocimiento previo del tema.

El profesor de la UCM (y activista del naciente movimiento político PODEMOS) JUAN CARLOS MONEDERO sintetiza en su *Curso urgente de política para gente decente* (2013) una propuesta largamente madurada que nace «como instrumento de acción y emoción para una sociedad que quiere reinventarse en cuanto red de apoyo». Boventura de

Sousa Santos ha dicho que Juan Carlos es «uno de los más brillantes científicos sociales europeos. Dotado de una larga cultura política y de una capacidad analítica impresionante, sabe transformar su saber académico en una activa solidaridad ciudadana y en una escritura seductora y accesible a todos».

JOSÉ MANUEL NAREDO es economista y estadístico; un reconocido pionero, estudioso y divulgador de la economía ecológica en el mundo de habla española. En su magistral producción intelectual destacan sus obras *La economía en evolución* (1987) y *Raíces económicas del deterioro ecológico y social* (2006), ambas con ediciones actualizadas posteriores. En su breve ensayo sobre *Economía, poder y política*, publicado en esta misma editorial en 2013, Naredo quiere mostrar la posibilidad de construir un nuevo paradigma socio-cultural, llevándonos por un camino que pasa necesariamente por la deconstrucción del paradigma actualmente dominante. «Otro mundo no sólo es posible sino que será inevitable», dada la inviabilidad de seguir adelante por el camino de mal desarrollo emprendido; «otra cosa es que sea más o menos deseable», señala el autor.

De mi propia obra, de lo escrito por ese tipo llamado JORGE RIECHMANN, recomendaré tres libros que pueden permitir ahondar en algunas cues-

tiones aquí sólo sugeridas, y desarrollar en otras direcciones algunos de los postulados de este breve ensayo. Se trata de *Gente que no quiere viajar a Marte* (2004); *Interdependientes y ecodependientes* (2012); y *El socialismo puede llegar sólo en bicicleta* (2012).

FRANK SCHIRRMACHER, en su libro *Ego* (2014), nos ha proporcionado una de las mayores contribuciones individuales a la inteligibilidad del mundo donde vivimos que uno recuerda haber leído en mucho tiempo. «Piensa mal y acertarás» nos da el modelo básico de la profecía que se autocumple. *Ego* desarrolla, a lo largo de 270 páginas estremecedoras, cómo el más bien inoperante *Homo economicus* de la teoría marginalista mutó, a finales del siglo XX, en un temible monstruo digital: el Número 2, un doble de nosotros mismos —cada cual su propio «número uno»— movido sólo por el egoísmo, la desconfianza y el miedo. Nuestro problema es que, en la era de la «economía del conocimiento» y el Internet mercantilizado, este Número 2 va colonizando cada vez más espacios, y transformando la entera sociedad a su imagen y semejanza.

JOAQUIM SEMPÈRE, profesor jubilado de sociología ambiental en la Universidad de Barcelona y redactor de la revista mientras tanto, aborda en *Mejor con menos. Necesidades, explosión consumista y cri-*

*sis ecológica* (2009) un análisis de las necesidades humanas que arroja luz sobre la insostenibilidad del sistema económico actual, poniendo de relieve tanto los límites ecológicos del planeta como los fenómenos de injusticia social. El autor explicita una atinada serie de propuestas para racionalizar el consumo y mejorar la inserción de las economías humanas en el medio ambiente. Apuesta por la equidad social como base para una cultura de la frugalidad, basada no en la abundancia, sino en la suficiencia.

*El Cisne Negro. Sobre el impacto de lo altamente improbable* (2008) es un libro sobre los problemas filosóficos que plantea la inducción, y sobre los problemas prácticos que plantea la aleatoriedad. En los inicios de la filosofía occidental, Heráclito de Efeso recomendaba la actitud vital de «esperar lo inesperado»: <sup>83</sup> el ex operador de Bolsa, ensayista y hombre de negocios NASSIM NICHOLAS TALEB se sitúa en esa noble estela. Un «Cisne Negro» es un suceso raro e inesperado, que produce un gran impacto y que a toro pasado nos imaginamos poder explicar —aunque fuimos incapaces de anticiparlo o predecirlo—. Como los grandes derrumbes de la Bolsa, el final de la URSS en

83 Heráclito de Efeso: *Fragmentos auténticos de Heráclito según Diels-Kranz y Walzer Diels*, Universidad de los Andes, Bogotá, 22, B, 18.

1989-1991, o el atentado contra las Torres Gemelas del World Trade Center el 11 de septiembre de 2001.

Una notable reflexión sobre nuestra propensión al autoengaño, desde las bases teóricas de la biología evolutiva, en ROBERT TRIVERS: *La insensatez de los necios. La lógica del engaño y el autoengaño en la vida humana* (2013). El fundamento de la explicación es que, evolutivamente, nos autoengañamos para engañar mejor a los demás.

La empatía es la aptitud psicológica para entrar en el ser del otro, identificarnos con él, saber cómo siente y cómo piensa. Una capacidad moral —o más bien protomoral— básica, a partir de la cual puede tendencialmente desarrollarse la imparcialidad... Entre los primatólogos contemporáneos, quizá nadie como FRANS DE WAAL ha sacado a la luz las raíces biológicas de las capacidades morales humana, de manera tanto amena como rigurosa, en libros de divulgación científica de alto nivel. *El bonobo y los diez mandamientos. En busca de la ética entre los primates* (2014) es un libro para leer y releer.

Madrid y Moguer, mayo-junio de 2014





