

§ 21. LA ESFERA MATERIAL DE LA POLÍTICA.  
LOS MOMENTOS ECOLÓGICO, ECONÓMICO Y CULTURAL

1. *La articulación de los campos*

[314] Se trata ahora de hacer un rodeo ontológico (no todavía «metafísico»). Será necesario repasar ciertos presupuestos teóricos para entender el arduo tema de este párrafo fundamental de la política, que nos permitirá transitar con cierta precisión —ciertamente posible objeto de discusiones posteriores para mejorar los análisis— en la abundante selva de categorías políticas ambiguas, contradictorias, reductivas, que pueblan el ancho mundo de la filosofía política<sup>106</sup>.

Hemos ya mostrado<sup>107</sup> que, más allá de lo que pensaba ingenuamente la tradición filosófica (no sólo desde Aristóteles, Avicena o Tomás de Aquino, sino igualmente F. Suárez, R. Descartes o I. Kant), no existen tres términos: *a*) un sujeto cognoscente que «conoce» *b*) una «representación» (*conceptus objectivum* o *Gegenstand*) de *c*) una cosa real. Sino que la subjetividad humana, que es cerebral en último término, efectúa la actividad cognoscente teniendo como términos dos momentos: *a*) un acto cognoscente mismo, por el que actualiza neuronalmente en su propia subjetividad (en el interior del cerebro) *b*) lo que le enfrenta (la cosa real). El cerebro humano «conoce» parcialmente la «cosa real» gracias a la actividad neuronal de millones de grupos neuronales —como enseña G. Edelman<sup>108</sup>—. Los grupos neuronales se activan al producir una categorización perceptual («mapas» cerebrales que se dan en todos los seres cerebrados) o una categorización conceptual («mapas de mapas» cuya complejidad máxima se da en la especie *homo*). Cada neurona forma parte de grupos neuronales; los grupos neuronales se articulan formando «mapas» o lo que metafóricamente Hume denomina «ideas» simples o complejas (ideas de ideas). En efecto, los «mapas» son categorizaciones que se articulan en otros «mapas», que Hume pensaba se organizaban en asociaciones por contigüidad, semejanza o causalidad. En realidad las categorizaciones se van «ligando» a partir de la experiencia del sujeto cognoscente (de cómo cada ser humano va organizando su cerebro ontogenéticamente). La escritura fonética no entra a organizar mapas. La escritura ideográfica como punto de partida, en la escritura china por ejemplo, retraza «mapas» cerebrales (al relacionar las categorizaciones conceptuales entre sí para escribir ideogramas complejos de otros ideogramas); penetra entonces en la organización cerebral de los mapas, reorganizándolos pedagógicamente dentro de los cánones culturales.

El acto cognitivo es *a*) la actualización cerebral de ciertos mapas *b*) de ciertas cosas reales (o imaginarias: mapas interiores memorizados del propio cerebro actualizados reproductivamente por otros mapas). El sujeto cognoscente es cognoscente en el acto de actualizar dichos mapas: es un sólo acto el ser sujeto *in actu* y el conocer el «mapa» de la cosa real.

En la realidad —en la realidad física efectiva donde sólo hay neuronas y cosas reales— el cerebro se actualiza cognoscentemente al «conectar» o «activar» ciertos mapas. Esos mapas principalmente neocorticales y frontales son percepciones o conceptos abstractos, siempre evaluados afectivamente por el sistema límbico (desde el criterio evaluativo, y por ello también criterio de verdad práctica y teórica, cuya última referencia es la vida-muerte del sujeto cerebrado). Así como las cosas reales (o las imaginario-culturales) *son organizadas* (por la actividad subjetivo-cerebral) en grupos, sistemas o campos (mapas de mapas *mapeados* en muchos niveles y grados), y así como las neuronas mismas forman físicamente grupos neuronales que son subsumidas en sistemas categorizados o «mapas», cumpliendo cada neurona<sup>109</sup>, cada grupo neuronal o cada mapa posibles funciones en otros grupos o mapas, de la misma manera el cerebro puede *mapear*, produciendo nuevos mapas, pasando como un «rastrillo» sobre el *contenido* de los otros mapas memorizados para «reunir» o actualizar en un mapa las conexiones sistémicas (para que el árbol, la hortaliza, el fruto, la hoja... forme parte del «mundo vegetal»), o las relaciones humanas intersubjetivas, sociales, económicas, políticas, familiares, pedagógicas, eróticas, estéticas, etc.—. Las «relaciones» humanas pueden constituir mapas, y los sistemas de esas relaciones con sentido forman un mapa de mapa (por ejemplo, el «sistema» en el sentido abstracto de N. Luhmann). Estos mapas de mapas o sistemas pueden por su parte adscribirse a «campos» prácticos (o de relaciones humanas intersubjetivas, existentes físicamente en la realidad, en el espacio-tiempo reales). Uno de esos «campos prácticos» le hemos denominado el «campo político». Cuando el cerebro «escucha» o «detecta» la palabra (en sus mapas lexicográficos) «político» comienza a *mapear* («rastrillar») la totalidad de los mapas de mapas y «activa» o «enciende» (como cuando las luces de una ciudad se «encienden» después de un «apagón» o desperfecto que la tuvo durante horas a oscuras: «apagada»<sup>110</sup>) aquello que dice relación a esta cuestión (sistémicamente por coherencia, que en buena parte está físicamente «ligado» en ciertos mapas que la memoriza re-actualiza). La elaboración cerebral puede trabajar con esa experiencia previa; puede re-elaborar la conexión de los mapas (por reflexión y memorización de lo reflexionado), y en esto consiste la labor eficiente y necesaria de la filosofía política: re-elaborar los mapas que la experiencia política (y la mismas filosofías políticas de la historia) usa cotidianamente y que ya no responden a la realidad compleja del mundo contemporáneo de la humanidad.

Por ello, cuando hablamos de «campo político» nos estamos refiriendo a un mundo real (objetivo<sup>111</sup>, institucionalizado o no) pero específico, concreto, determinable. Sabemos —y en toda esta obra pretendemos analizar alguna de sus determinaciones para alcanzar una cierta, aunque lejana, precisión conceptual— que el «campo político» no es el «campo económico», el «campo cultural», el «campo estético», etc. Por otra parte, «lo social» no es un campo, sino un ámbito donde se cruzan muchos campos materiales. Tenemos experiencia de que hay muchos «campos»

(siendo cada uno un existente real o neuronalmente presente<sup>12</sup> en nuestro cerebro por ciertos mapas de mapas), y estos campos se atraviesan unos a otros (podemos nuevamente usar esa palabra inglesa: *overlap-ping*). Hay un entrecruce, articulación, mutuo penetrarse de un campo en otro.

[315] Hemos dicho que un sujeto puede ser actor en muchos campos. Además, los muchos campos pueden atravesarse unos a otros, cuyos cruces se producen, evidentemente, en el mismo sujeto<sup>13</sup> por sus relaciones intersubjetivas. Cada sujeto traba con diferentes sujetos funciones de campos o sistémicas distintas. El funcionamiento del sujeto dentro de campos o sistemas reales intersubjetivos son el punto de partida para la construcción de mapas de mapas cerebrales de esos mismos sistemas y campos. El hecho de que se «cruzan» significa que modifican los otros campos, ejercen sobre una «sobre-determinación» a las determinaciones ya constitutivas del campo. Esos «cruces» están completamente abiertos a campos que lo cruzaban y han desaparecido, que lo cruzan en el presente o que lo pueden cruzar en el futuro. Son tantos como actividades sistémicas prácticas puedan realizar los seres humanos.

Por ejemplo, el modelo usado por J. Habermas tiene tres momentos: un «mundo de la vida cotidiana» (*Lebenswelt*) que es colonizado por dos «sistemas» (del tipo luhmanniano). A partir de esa simplificación reductiva pretende Habermas pensar lo real social. Es imposible. Primeramente, porque el tal «mundo de la vida cotidiana» es la totalidad del «mundo» en el sentido heideggeriano, o la totalidad de la experiencia humana. No es asistémica, sino que es el horizonte inabarcable de la totalidad de la experiencia de la humanidad en la historia mundial hoy. Todo «mundo cotidiano» analizable se recorta ya como un «campo», de alguna manera sistematizado (por «mapas de mapas» cerebrales) y nunca totalmente indeterminado por una comunicación ideal no institucionalizada empíricamente. Todo «mundo cotidiano» es ya un campo. Pero, además, cada campo tiene su «sistema» dominante y muchos «subsistemas», y así como hay muchos campos hay igualmente múltiples sistemas. Esquematar los sistemas como siendo solo «dos», y definirlos como sistemas de comunicación a partir del «poder» (reductivamente analizado) y el «dinero» (como si fuera la mediación universal del sistema económico), es de tal manera ingenuo que no sirve para analizar nada en concreto.

Por mi parte, dejo bien claro que hay numerosos campos, y que nadie puede hacer en este momento una enumeración sistemática de las ciencias sociales y la filosofía. Sólo me refiero a los más pertinentes de acuerdo con el tema que se reflexiona. Cada campo tiene sistemas, y éstos son numerosos. Los campos se cruzan, también se cruzan los sistemas, y por ellos se generan determinaciones que son efectos de ese cruzamiento. Como si un enorme aerolito del tamaño de un planeta «cruzara» el sistema solar y, dadas las condiciones favorables, se «integrara» al sistema siendo un nuevo planeta. Esta nueva «determinación» producto de un «cruzamiento» de un momento externo al sistema modificará a todos los restantes planetas. Aún más —y esto no puede aceptar-

lo Luhmann por su visión cerrada auto-poietica del sistema—, el sistema deberá modificar aún sus códigos genéticos (usemos una metáfora biológica) y comenzará a producir efectos de nuevo tipo. Se habrá modificado como sistema.

El campo político es «cruzado» (*overlapping*) por diversos campos materiales. Cuando, por ejemplo, el campo económico lo «atraviesa» —y el campo económico puede ser observado como siendo autónomo y auto-referente relativamente, analíticamente, como tema de la «filosofía de la economía»— en algún momento de su propio desarrollo (no es lo mismo un sistema feudal que uno capitalista) determinará de alguna manera el campo político<sup>114</sup>. El «cruce» del «campo político» con el «campo económico» es exactamente, en su sentido etimológico (*oikós-nómos*), y no en su sentido científico-histórico, la constitución de dos esferas diferenciables: lo económico-político (que sería parte de la economía) y lo político-económico (que es parte de la política, como veremos). Es demasiado sabido, pero pareciera ignorarse, que en ningún Estado de la Tierra existe algún Poder ejecutivo sin Ministerios o Secretarías de Economía, de Hacienda, de Comercio, de Agricultura, de Cultura o de Educación, de Medio Ambiente, de Transporte, etc. Es sabido que hay bancos del Estado, nacionales o federales. ¿Se ocupa o no la política de la economía? Es obvio. Desde que Mandeville propuso el dilema moral sobre las virtudes (donde el «amor a sí» [*selflove*] en el nivel privado podía transformarse en un gran beneficio en el nivel público), y Adam Smith lo resolvió a través de incorporar un tema del «campo económico» a la ética, es decir, invocó al *mercado* como el lugar ético por excelencia en donde la «mano divina» (de los dioses griegos del estoicismo o la providencia cuasi-cristiana) hacía el milagro de producir el cumplimiento del interés común público de la nación naciendo industrial a partir de una pura motivación privada. Se trataba, analíticamente, del «cruce» del «campo económico» con el «campo político» o ético. Desde ese momento surgirán antinomias, erróneas maneras de definir y valorar la relación de los dos «campos». El liberalismo, por lo general, independiza radicalmente ambos, minimiza el político y lo circunscribe a un individualismo metafísico de los derechos individuales; el marxismo estándar maximiza la importancia del campo económico, minimiza en el diagnóstico lo político, pero, *después de la revolución*, y con la excusa de la «dictadura del proletariado», maximiza la política con la pretensión de una planificación total de la economía —el ideal moderno racionalista llevado al paroxismo, contra Marx, lo cual aniquila la política y la transforma en pura administración—. Habermas propone la trilogía expuesta no convincente. Luhmann<sup>115</sup> describe abstractamente lo político como sistema, pero no logra llegar al nivel más complejo, menos sistémico pero más real del «campo», y, sobre todo, no nos propone ni una teoría del «cruce» de los sistemas, y, muchos menos y como hemos sugerido, el problema de la mutación genética (como en los sistemas vivos, ya que al final también todo sistema social es un sistema vivo, porque el ser humano es un ser vivo y cerebral, neuronalmente organizado por mapas

que son evaluados emotivamente, es decir, en último término insistemizable de manera *matemáticamente perfecta*, porque la cantidad es más simple, abstracta y manejable, calculable, mientras que la cualidad que es más rica, compleja y auto-reprogramable y por lo tanto impredecible, improbable, e irrepitable en la lógica de la complejidad).

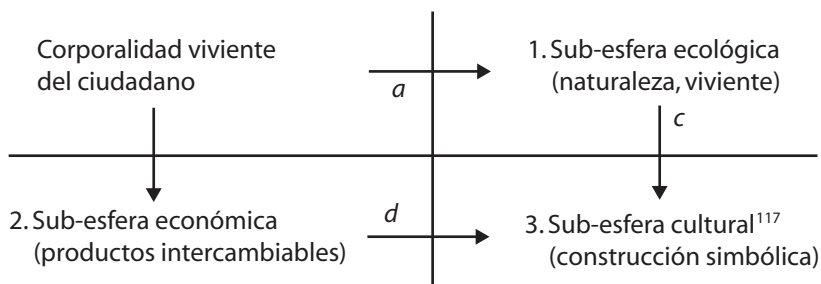
Lo cierto es que el «campo político» recibe el impacto nutriente del «campo económico», o mejor, de muchos «campos *materiales*» (quiero decir con esto, campos que hacen referencia a la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad, en último término de toda la humanidad)<sup>116</sup>. Esos campos, como el aerolito inter-espacial que impacta al «campo magnético» del sistema solar, se interconectan, pero desde el punto de vista del campo político, éste subsume elementos del campo económico *como políticos* (el aerolito se «solariza»), y no ya *como económicos*. Nace así un ámbito (un «sub-campo») de la *política económica*; de otra manera, del ejercicio diferenciado y delegado del poder político sobre el campo económico desde el lugar de la intersección con la política. El Estado, por ejemplo, legisla sobre la tributación, sobre aduanas, sobre la constitución de las empresas productivas, sobre bancos, sobre el dinero de todo el país, etc. Todas esas decisiones *económicas* son intervenciones *políticas* que institucionalizan de una manera diferenciada el campo económico sin el cual, el mismo campo económico, no podría existir. Es bien sabido que, en el feudalismo, el dominio del señor feudal de un pequeño territorio, exigía a los mercaderes que pretendían transitar por su suelo pagar derechos de aduana, lo que imposibilitaba el manejo sostenible del mercado en el «campo económico». Era una exigencia del campo económico ampliar el espacio del mercado; era necesario extender el territorio del Estado naciente. Se promovió entonces a un señor feudal para que se constituyera como rey y de esta manera el campo económico influenció el campo político con el nacimiento de los Estados modernos europeos (maniobra innecesaria en China, donde un extensísimo territorio permitía fácilmente las comunicaciones, pero, en este caso, el campo político por medio del excesivo ejercicio de la dominación política del emperador sobre las clases comerciales —que por ello eran eunucos— limitó la expansión de la clase burguesa, sobre-determinando el campo económico). Vemos entonces que ambos campos se cruzan, se determinan mutuamente aunque el sentido de tal determinación es diferente. En la política, la determinación económica es *material* (da el *contenido*, la riqueza que posibilita la existencia de las mediaciones políticas); la determinación política es *práctico-formal* (va dirigida a institucionalizar por derecho y con coerción a las relaciones económicas, creándole las condiciones intersubjetivas necesarias: dominio militar del territorio para el mercado, paz social, estabilidad de las instituciones para el cumplimiento de pactos, de la conservación y uso de lo acumulado, etc.). Esta determinación *material* es necesaria, pero no suficiente.

La determinación política en la económica, por su parte, es *práctico-formal*. Crea las posibilidades práctico-intersubjetivas para el desarrollo

del campo económico. Es una determinación necesaria, pero igualmente no suficiente.

Por ello, una esfera institucional del campo político será el efecto del cruce de campos que denominaré *materiales*, y que, para simplificarlos (como enormes mapas de millares de otros mapas, sistemas, o campos), los categorizaré en tres momentos: la institucionalidad ecológica (relación comunidad política-naturaleza), la económica (relación de la misma comunidad política consigo misma y con otras comunidades, a través de la producción, distribución y consumo de bienes), y la institucionalidad cultural (producción de todos los signos intra-comunitarios, fruto de tradiciones históricas de cosmovisiones, lenguas, ciencias, artes, en torno a un «núcleo ético-mítico» —como analizaba Paul Ricoeur—, con pluralidad de posiciones, estructuras, grupos: un campo multicultural abierto al proceso de una identidad plural e histórica). Esto determina la política ecológica, la política económica y la política cultural, y muchas otras «políticas», tantas como campos de nuevos *contenidos* materiales puedan ir surgiendo.

Esquema 21.01. TRES DIMENSIONES DE LA ESFERA MATERIAL DE LO POLÍTICO



*Aclaraciones al esquema 21.01:* *a:* Relaciones del metabolismo de la producción y la reproducción de la vida. *b:* Acción transformativa de la naturaleza (trabajo); producción tecnológica e intercambio práctico de las mercancías. *c:* La «naturaleza» deviene «cultura» por el trabajo humano. *d:* Los bienes producidos (*mercancías*) son los instrumentos *materiales* de la cultura; los momentos intencionales (lengua, valores, estética, etc.) son igualmente *productos* de una acción transformativa del ciudadano.

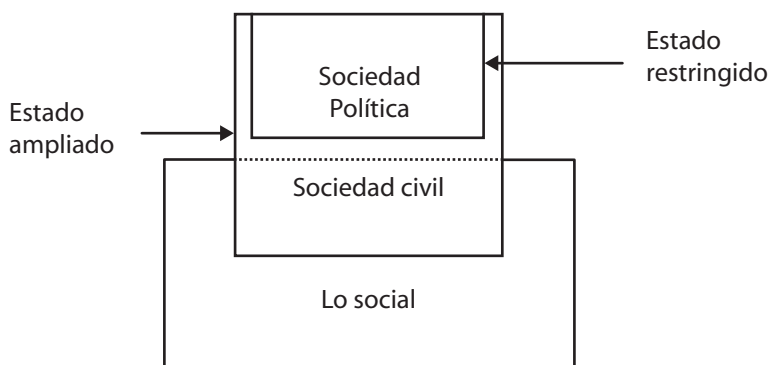
## 2. «Lo social» y «lo político»

[316] «Lo social» se distingue, para nosotros, de «lo político», así como se distingue la totalidad del campo político de un sub-campo interno (una «esfera») determinado por el cruce de campos materiales (ecológico, económico o cultural). Es decir, «lo social» es, en un segundo senti-

do, un momento de «lo político», fruto de la presencia de otros campos no políticos, produciendo así un sub-campo político (y subsistemas o esferas institucionales) efecto de la intersección con dichos campos materiales<sup>118</sup>. Habrá entonces una política «social»; es decir, la política *social* (desde el Estado hacia lo social; si cabe: «de arriba hacia abajo») se origina en el sub-campo político para intervenir en todo aquello que está más allá del campo político (que son los momentos no-políticos de los campos materiales)<sup>119</sup>, pero a través de las instituciones políticas.

¿Qué diferencia habría entre un «actor *social*» y un «actor *político*»? El «actor *social*» presiona (influencia) al campo político desde sus reivindicaciones propias de los campos materiales (sociales), y en tanto todavía no haya tomado conciencia o no haya creído conveniente usar los medios institucionales del campo político; es *implícitamente* político. Es una acción reivindicativa en cierta manera pre-política, al menos para la conciencia del agente (porque no se quiere o no se sabe cómo actuar como agente político). El «actor *político*» podrá luchar por reivindicaciones *sociales*, pero en tanto ciudadano y ejerciendo *concientemente*, desde su situación de participante, el poder político (como acción estratégica y dentro de instituciones políticas del Estado ampliado) en tanto acciones *políticas*. Es una acción en el campo político que está determinada por lo social (por la «esfera» material de la política), y que *de abajo hacia arriba* actúa sobre el Estado (en sentido restringido)<sup>120</sup> con conciencia y medios políticos. Pero también puede obrar *de arriba hacia abajo* con respecto a la esfera o sub-campo social —en tanto político y como Estado.

Esquema 21.02. LO «SOCIAL», LO «CIVIL» Y LO «POLÍTICO»



*Aclaraciones al esquema. 21.02:* Lo «social» es el ámbito del campo político en el que lo cruzan los campos materiales (ecológico, económico y cultural). La «sociedad civil» es el ámbito del campo político en que lo «social» determina los fines particulares de los movimientos y asociaciones «civiles». La «sociedad política» es el Estado en sentido restringido.



Por ello, y ahora de manera precisa, estricta y definida, lo «social» no es lo «civil»<sup>121</sup> ni lo «político». Lo civil y lo político ocupan el campo político como determinaciones propias de dicho campo, como dimensiones institucionales del actor político. Lo «social»<sup>122</sup>, en cambio, surge por determinación de otros campos, en principio, que no son políticos, que irrumpen o se presentan en el campo político<sup>123</sup>. Se trata de la emergencia en el campo político de la esfera material de la reproducción y crecimiento de la vida humana en comunidad, es decir, la esfera ecológica-económica-cultural y sus correspondientes agentes (es decir, grupos, estratos, clases, asociaciones propios de cada campo material, en tanto son subsumidos en el campo político). Pero se trata de condiciones absolutas, *sine qua non*. Un sujeto político muerto... de hambre (un ciudadano pobre y desplazado) deja de ser actor político, como es evidente. Aristóteles exigía una buena agricultura como condición para la vida de la *pólis*. El campo político es cruzado y cruza, entonces, por/a muchos campos, y debe, desde un punto de vista político, manejarlos a fin de que la comunidad pueda realizar sus *contenidos* prácticos últimos (el bien común como lo realizado con honesta pretensión de justicia, como veremos), para lo cual debe saber ejercer el poder político sobre las esferas ecológica, económica y cultural, en cuanto acción política. Lo «social» viene así a determinar (materialmente o por su *contenido*) a, y a ser determinada (formal-prácticamente o *procedimental* y *legítimamente*) por, instituciones del campo político.

El campo económico, por ejemplo, siendo uno de los momentos de la esfera material, al cruzarse con el campo político recibe una determinación propiamente política. Así el Estado, en su Poder ejecutivo desde una Secretaría o Ministerio del Trabajo, puede intervenir en lo económico; o un sindicato puede efectuar una manifestación pública de protesta ante el Congreso para presionar la anulación de una ley del Trabajo. La dificultad de esta doble determinación (de lo político sobre lo social y viceversa) fue defectuosamente observada por Hannah Arendt<sup>124</sup>, ya que tenía una visión reductiva de lo político y de lo material. Al dejar a lo «social» fuera del campo político o del alcance de la acción o institución política, no advirtió que de esa manera imposibilitaba el ejercicio del poder político en la organización del campo económico y en la previsión y resolución de los conflictos sociales, que constituye la condición y el *contenido* («material» en este sentido) de la vida política. Arendt tenía una visión demasiado estrecha de la política, y verdaderamente injustificable en los países periféricos, poscoloniales, empobrecidos. Si el actor político se encuentra en la miseria, como la mayoría de los ciudadanos en los países del Sur del capitalismo global en la actual etapa de Imperio<sup>125</sup>, mal se puede pedir que cumpla con sus funciones políticas de manera adecuada. El alimento, el desarrollo económico y cultural es al sujeto viviente, en la esfera material de la política, como la libertad y la igualdad al sujeto del consenso, en la esfera formal de la política. Un desarrollo cualitativo suficiente de la vida humana<sup>126</sup> es indispensable para el desarrollo de un sistema democrático, y viceversa.



Hannah Arendt efectúa la crítica a la manipulación de lo social, de la pobreza de las masas, o de la miseria de los excluidos, e intenta —aunque no lo logra— justificar una cierta visión de lo político en la que la «constitución de la libertad» (después de una revolución, en concreto la norteamericana o la francesa) y la preservación de una esfera pública permitiera al poder comunicativo no debilitarse, fraccionarse o, por último, perderse en la ambigua (para Arendt) lucha en favor de los *Sans-Culottes*. Intenta mostrar que la Revolución norteamericana alcanzó el fin de instituir un orden de libertad, porque no permitió que lo social entrara en la discusión, mientras que la Revolución francesa fue arrollada por haber pretendido apoyarse en el solucionar el problema social. Arendt tiene, como puede verse, una visión muy reductiva de lo que sea la política. En primer lugar, concedemos, la política es algo completamente diferente a la estricta lucha social, y la *felicidad política* tiene otra constitución práctica que el saciar el hambre de los miserables:

El postulado básico del *sistema de distritos*<sup>127</sup>, lo supiese o no Jefferson, era que nadie podía ser *feliz* si no participaba en la *felicidad pública*, que nadie podía ser libre si no experimentaba la libertad pública, que nadie, finalmente, podía ser feliz o libre si no participaba y tenía parte en el poder público<sup>128</sup>.

Arendt percibe bien la felicidad definida formalmente, como la felicidad en la participación de la esfera pública. Sin embargo tiene especial ceguera para articular a ella otra «felicidad», que como repercusión subjetiva de los bienes objetivos, *materiales*, en tanto contenido satisfecho de las necesidades, son también necesarios para una felicidad política plena. Se compara la experiencia de la Revolución norteamericana con la del pueblo británico, que era totalmente pasivo en la esfera pública o política, y que nunca había podido ser un verdadero «actor político» en libertad. Los simples miembros del *Myflower* pudieron comprometerse en mutua confianza a crear una comunidad de iguales, sin autoridad ninguna sobre ellos, y a partir del poder que emanaba de la unidad de las voluntades de los participantes. Afirmaban derechos que nadie se los había concedido (como en el caso del pueblo de Venecia que ganaba su terreno a la Laguna), y que eran defendidos por la misma comunidad política. «A esta libertad —escribe Arendt— la llamaron más tarde, derecho que tiene el ciudadano a acceder a la esfera pública [imposible en Inglaterra, ahora posible en el territorio americano], a participar del poder público»<sup>129</sup>.

[317] Arendt está, sin embargo, consternada ante el hecho de que la Revolución francesa sucumbió ante las exigencias perentorias, inmediatas, en el sentido de la sobrevivencia sin inmediata conciencia política, de las masas en el momento posterior a los primeros movimientos masivos revolucionarios. Algunos demagogos exacerbaban los anhelos de justicia de los miserables y decapitaban con el apoyo de las masas a sus adversarios políticos. Era un uso indebido de «lo social»:

Fue la necesidad, las necesidades perentorias del pueblo, la que desencadenó el terror y la que llevó a su tumba la Revolución. Robespierre sabía muy bien lo que había ocurrido, si bien expresó la idea (en su último discurso) en forma de profecía: *Estamos llamados a sucumbir porque en la historia de la humanidad no ha sonado aún la hora de fundar la libertad*. No fue la conspiración de reyes y tiranos —comenta Arendt—, sino la conspiración, mucho más poderosa, de la necesidad y la pobreza la que distrajo los esfuerzos de los revolucionarios y evitó que sonase *la hora histórica*<sup>130</sup>.

Arendt creyó que en la Revolución norteamericana de 1776 no había habido una exigencia «social» —olvidando los cuatrocientos mil esclavos que había en el momento en que G. Washington lanza el proceso de la libertad, olvidando que vivía de la explotación de sus *afro-americanos*— y por ello pudo llegar a la *constitutio libertatis* (fundación de la libertad). Confunde entonces gravemente la «manipulación» del hambre del pueblo en manos de demagogos de turno, con la dignidad y gravedad del problema «social». Lo peor es el desprecio a la importancia de lo *material* (en el sentido de producción, reproducción y desarrollo de la vida de la comunidad, en vista de la felicidad, no sólo pública sino *material*, en cuanto *contenido* de vida), que es negación de la *condición absoluta de posibilidad de la felicidad pública*. Un ciudadano *muerto* de hambre mal puede ser un participante pleno de la comunidad política. Arendt arremete contra el fundamento *material* de la política:

Tras las apariencias existía una realidad y esta realidad era *biológica* y no *histórica*<sup>131</sup> [...] La necesidad imperiosa que se nos hace patente en la introspección es el proceso *vital* que anima nuestros cuerpos [Esta] realidad [...] es lo que, desde el siglo XVIII, hemos convenido en llamar la *cuestión social*, es decir, lo que, de modo más llano y exacto, podríamos llamar el hecho de la pobreza [...] Bajo esta necesidad, la multitud se lanzó en apoyo de la Revolución francesa, la inspiró, la llevó adelante y, llegado el día, firmó su sentencia de muerte [...] Cuando estos se presentaron en la *escena de la política*, la necesidad se presentó con ellos y el resultado fue que el poder del antiguo régimen perdió su fuerza y la nueva república nació sin vida; hubo que sacrificar la libertad [...] a las urgencias del propio proceso vital [...] Se habían abandonado [...] los fundamentos de la libertad a los derechos de los *Sans-Culottes*<sup>132</sup>.

Arendt plantea un falso dilema. No se trata de si hay que elegir entre la libertad (las condiciones de validez y de legitimidad, lo *formal* en el sentido ético y político de la mayor importancia<sup>133</sup>) y la justicia como lucha contra la pobreza, lo *material* (en el sentido indicado). Es el falso dilema del liberalismo. El dilema contrario, también falso, es el del materialismo o marxismo estándar: lo que importa es lo *material* (la justicia), lo *formal* (la libertad) se deja para después. Ya hemos insistido demasiado en que hay que articular lo diverso y necesario simultáneamente en la complejidad para alcanzar lo suficiente: la fundación de la libertad (condición absoluta de la legitimidad y de la «pretensión política de justicia»<sup>134</sup>) es tan necesaria como la erradicación de la pobreza o la injusticia ecológica, económica y cultural (lo *material*).

Arendt está de acuerdo con J. Rawls, a su manera. En el «primer principio» rawlsiano se enuncia: «Cada persona ha de tener un derecho igual [...]»<sup>135</sup>. Hay entonces *igualdad* de los participantes como punto de partida. En el «segundo principio», que es el *material*, el «social», se enuncia: «Las *desigualdades sociales y económicas* habrán de ser conformadas de modo tal [...]»<sup>136</sup>. Es decir, en el nivel *material*, que es el que *determina* a «lo social» como *político*, la «desigualdad» es el punto de partida aceptado. ¿Por qué se acepta en la «situación originaria» material una *desigualdad* también originaria? Esto ya invalida todo el argumento rawlsiano. En el nivel de «las libertades básicas» hay «igualdad», y este momento tiene prioridad sobre el nivel material:

Nos veremos obligados a ocuparnos detenidamente de las condiciones bajo las cuales *el valor absoluto de la libertad* con respecto a las *ventajas sociales y económicas* [...] sería razonable [...] El segundo principio insiste en que cada persona se beneficie de las *desigualdades* permisibles dentro de la estructura básica<sup>137</sup>.

Para Rawls y Arendt, al menos aquí, al asumir una la posición liberal, el nivel *material* es negado como político —lo mismo que para Jean Cohen y Andrew Arato, como veremos, en cuanto a la civil—, o es situado en un segundo nivel irrelevante; es un puro aspecto axiológico, de los valores plurales culturales<sup>138</sup>. La pluralidad valorativo-cultural o religiosa deben ser «concepciones permisibles» (*permissible*) del bien; las hay entonces no-permisibles. Tal sería no sólo una «concepción» diferente sino un «sistema» o prácticas no permisibles. La pregunta es: ¿están permitidas acciones o instituciones contrarias al sistema económico capitalista? Ese nivel *material*, sobre el que se tiene ceguera, es obviamente considerado como «naturaleza», y acerca de lo cual no puede haber disidencia. ¿Y si ese sistema constituyera a los ciudadanos del *campo político* como «desigualmente situados» desde el punto de partida (no distributivamente sino en cuanto productores, lo que condiciona sus «capacidades» educativas<sup>139</sup> y todas las demás) no sólo en el *campo económico*, sino simplemente en la determinación del sujeto humano como destituido, oprimido, inculto, con una desventaja inicial definitiva (que sólo vencen algunas excepciones a las que se recurre para justificar la ventajas de los que parten con mayores capacidades socio-históricas *injustas*)?

[318] Por nuestra parte, entonces, consideramos que el nivel *material* de la permanencia y crecimiento de la vida de la comunidad política, que se encuentra en el *cruce* (es otro *overlapping* pero del campo político con los campos materiales socio-económicos) de este campo con los *campos ecológico, económico, cultural* y otros que podrían agregarse a la lista, determinan el ámbito *político* que se denomina *social*. La *cuestión social* (como indica Arendt) es una cuestión política (contra Arendt), no en *tanto ecológica, económica o cultural*, sino en *tanto política*. «Lo social» o la esfera material (pluralidad de campos, como plural es el campo de los valores materiales de Rawls o Weber) de la política es, exacta-

mente, la consideración en la acción estratégica, en las instituciones y en los principios políticos de todos aquellos campos y sistemas<sup>140</sup> que la historia ha inventado para la frecuentemente indicada permanencia y crecimiento de la vida de la comunidad política, que subjetivamente tiene el efecto positivo de la felicidad política, y objetivamente la riqueza que permite cumplir las exigencias de una vida humana políticamente desarrollada. Las condiciones materiales son constitutivas de la corporalidad del ciudadano: sin comida (y sin agricultura) no hay vida política. El error de Arendt, ante la manipulación de los demagogos, y por su muy parcial visión de Marx (al que nunca estudió seriamente), fue confundir el uso anti-político de la cuestión social de la inevitable y necesaria exigencia de la justicia, que debe erradicar la pobreza, como condición condicionante condicionada de la libertad. La justicia (*justice* no *right*) *material*<sup>141</sup> (ecológica, económica, cultural, etc.) condiciona por su *contenido* a la libertad y la autonomía: sin vida suficientemente desarrollada no puede el sujeto corporal ser libre<sup>142</sup>. La libertad (*freedom* como capacidad de elegir o no elegir, esto o aquello, y en referencia a sus mediaciones necesarias para llevar a cabo lo elegido, como libertad negativa o positiva) es una condición *del modo* del *procedimiento normativo* de la reproducción y crecimiento de la vida de la comunidad política, sin la cual no es políticamente legítima.

Para resumir, una vez comenzada la revolución industrial al final del siglo XVIII, la lucha social de los obreros, los que sentían en su corporalidad viviente los efectos negativos del capitalismo, organizaron asociaciones y finalmente sindicatos (las *trade unions* en Gran Bretaña). Era una acción inscrita en el *campo económico*, en relación con la empresa. Pero lentamente penetraron sus exigencias al *campo político* de la «sociedad civil», ya que el «movimiento obrero» comenzó a estructurarse como una fuerza política para influenciar el dictado de leyes en su favor; por ejemplo, sobre la longitud de la jornada de trabajo o sobre el derecho a las huelgas. Un tercer momento significó la aparición de un *Labour Party*, una organización política de la «sociedad política» propiamente dicha, que será continuada en el continente europeo por los partidos social-demócratas, con representantes en el Parlamento. El mismo *Manifiesto del Partido comunista* de Marx y Engels históricamente no era sino una proclama de «grupos de opinión» dentro de los sindicatos (del campo económico) o movimientos obreros (políticos), nacientes organizaciones o partidos políticos obreros. No había tal «partido comunista» en el sentido de la Segunda o Tercera Internacional. «Lo social» del sindicato económico ( $III \cap I$  desde lo material, desde *I*) no es la participación en la «sociedad civil» como movimiento no gubernamental de presión política, ni éstos son un «partido político» en la «sociedad política».

De la misma manera, los partidos políticos (como en el nazismo con Hitler, en el fascismo de la Italia de Mussolini, en el peronismo de Juan D. Perón, o en el PRI mexicano, guardando las enormes distancias) corporativistas, incluyeron a los sindicatos y a otros movimientos sociales en las filas del propio partido político. El «partido» se transformó así en

un «movimiento» ambiguo que transitaba del ámbito social, del campo económico, a la sociedad civil (que de hecho anulaba su pluralidad) hasta la sociedad política. Por ello, tendía a ser un «partido *único*»; en realidad era el «aparato de Estado» de transmisión de *arriba hacia abajo* del ejercicio de la dominación tiránica (en los fascismos del «centro») o del poder hegemónico (en los «populismos» de la periferia), según los casos.

De la misma manera, la tercera generación de «derechos humanos», denominados frecuentemente derechos sociales, expresan la presencia de nuevos desafíos por parte del conjunto de actores pertenecientes a campos materiales, cuyas nuevas necesidades no eran consideradas por el campo político tradicional. De esta manera el campo político extiende su frontera e incluye ahora, como políticas, demandas que con anterioridad eran consideradas meramente como no-políticas, como meramente sociales. El nivel material aparece en el campo político con reivindicaciones más apremiantes, en especial después de 1989, por los efectos devastadores de un «capitalismo salvaje» sin aparentes alternativas, por la doctrina de la gobernabilidad de un neoliberalismo que no considera para nada las exigencias materiales de los países postcoloniales, de las clases dominadas o de la marginalidad social, todo esto debido a la derrota de los regímenes del socialismo real, cuyas demandas materiales no pudieron ser llevadas a cabo, principalmente, por la falta de un adecuado aparato formal político que organizara la legitimidad democrática. Sin democracia las demandas sociales no pueden ser resueltas en el largo plazo: sin libertad no hay justicia plena. Pero sin que se cumplan las demandas sociales, no hay tampoco democracia en el largo plazo: sin justicia no hay libertad participativa. Ambas esferas son necesarias y deben articularse sin pretensión unilateral de ser última instancia.

### 3. *La sub-esfera ecológica*

[319] En los siglos XIX y XX la humanidad descubrió los efectos negativos de los sistemas económicos, y la «cuestión social» consistió principalmente en la erradicación de la pobreza, como desigualdad *material* (por el *contenido*) entre los seres humanos. Ese descubrimiento seguirá vigente en el siglo XXI, porque dicha desigualdad ha aumentado, pero estará sobredeterminada por un nuevo descubrimiento de dimensiones aún más catastróficas: la posibilidad real de la próxima extinción de la vida (no sólo la humana) sobre el planeta Tierra. La biosfera está en peligro. Los *efectos negativos no-intencionales* descomunales y sistémicos del capitalismo, efectos que constituyen con dicho sistema un mismo «paquete» inseparable, sitúa en el centro de la política la toma de decisiones, con fuerza coactiva en un «estado de derecho» global, que permitan (quizá ya sea tarde) la sobrevivencia, no tanto de las generaciones actuales (que mal que bien sobrevivirán aunque sea en peores condiciones), sino especialmente de las «generaciones futuras». De pronto, la multitud de generaciones venideras, que deberían vivir todavía muchos milenios, si se tomaran responsablemente las medidas necesarias, agradecerán a

la humanidad, y a sus políticos del siglo XXI, la posibilidad de sus vidas, o las galaxias (después de la extinción no improbable de la humanidad) maldecirán (si pudieran) a estas generaciones presentes que aniquilaron para siempre la vida y con ella a la especie *homo* de la faz de la Tierra. Si los partidos que asumieron la cuestión social fueron las organizaciones políticas críticas por excelencia de los siglos XIX y XX (partidos socialdemócratas, comunistas, revolucionarios, de izquierda, etc.), los partidos «verdes» (cuando vayan descubriendo un diagnóstico suficientemente integral de los orígenes complejos del problema ecológico) serán los hegemónicos de la *conciencia crítica política* desde el siglo XXI. La *bio-política* se instalará como la dimensión central de lo político en el mediano y largo plazo (en los cien, mil, cinco mil próximos años<sup>143</sup>).

Para comenzar, indicaremos que el «campo político» contiene subcampos, y los sistemas políticos subsistemas. La dimensión ecológica se cruza y los determina a todos ellos, siendo la *última instancia material*, porque se trata nada menos que de la «cuestión de la vida» (la quintaesencia de la «cuestión social» y como fundamento de ésta). En la sustentabilidad a largo plazo de lo político se encuentra la necesaria articulación con el «campo ecológico» y sus «sistemas», y los constituye como parte de su responsable accionar estratégico y de la constitución de instituciones *políticas*. Es decir, el actor político y las instituciones políticas deberán ocuparse cada vez de manera más apremiante de esta dimensión ecológica, porque es el momento en que, positivamente, acontece la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana (*contenido* del principio material de la política<sup>144</sup>), y, negativamente, se enfrenta al evitar la extinción de la vida en el planeta Tierra<sup>145</sup>. Este momento, que parece obvio, trivial, ha sido descubierto hace poco como responsabilidad esencial de la política, aunque nadie puede negar que se trata de la *condición absoluta* de todo el resto. Cuando un George W. Bush no firma los protocolos de la reunión de Kyoto sobre ecología se manifiesta la actual ceguera de esta prioridad relegada al olvido. Filosóficamente, nunca en la historia de la política (desde los primeros códigos legales mesopotámicos) este aspecto había cobrado tan singular importancia. Un cierto paradigma cultural y científico había definido al territorio de la política (la naturaleza, la Tierra) como un objeto del conocimiento y de la acción, como lo que se compra, vende o se explota, como un bien dado inagotable y cuasi-infinito que podía usarse inextinguiblemente. Serán hitos muy recientes de un cambio radical de «paradigma» de la experiencia humana y de la ciencia lo que nos permitirá descubrir esta dimensión nueva y sin embargo ya definitiva de la política futura de toda la humanidad.

Siendo la vida un fenómeno que rodea como una fina y vulnerable película a la Tierra, constituyendo una inestable biosfera, el paradigma newtoniano-einsteiniano basado en la causalidad lineal que nació de la física y la cantidad, ha dejado lugar a un nuevo paradigma nacido de la termodinámica y la biología, basado en situaciones inestables cerca del caos, cuyas bifurcaciones impiden el cálculo de previsible fenómenos

reversibles, que son ahora situados en rangos estadísticos irreversibles, de crecientes complejidad. Es interesante que en obras estrictamente epistemológicas la «política» cobra una centralidad desconcertante. El científico, con nuevo paradigma, sabe que sin la intervención decidida de la política el desastre ya producido por la ciencia y la economía (la «civilización moderna») no tiene posible solución. Así como la indicada película de la vida envuelve la Tierra, de la misma manera una bio-política planetaria (que supone organismos político-mundiales) podrá quizá salvar la vida en nuestro planeta. Nos dicen S. Funtowicz y J. Ravetz:

La ciencia evoluciona en la medida en que es capaz de responder a los principales desafíos de cada época, cambiantes a través de la historia. La tarea colectiva más grande que hoy enfrenta la humanidad concierne a los problemas de riesgo ambiental global [ecológicos] y a los de la equidad entre los pueblos [económicos]<sup>146</sup>.

La resolución de estos riesgos exige conciencia creciente de movimientos de la sociedad civil, pero igualmente, y en último término, decisiones institucionales que puedan tener el respaldo del uso monopólico del ejercicio de la coacción legítima, para que se cumplan efectivamente. Sin caer en voluntarismos, la sobrevivencia de la humanidad depende en buena medida de consensos sobre una *clara política ecológica*, que deberá impulsarse poniendo en cuestión sistemas económicos y culturales que justamente son la causa del desastre ecológico. El formalismo político (como el liberalismo, neoliberalismo, la teoría del discurso habermasiano, etc.) no tiene conciencia de estas tareas. El economicismo marxista estándar tampoco. Un cierto ecologismo místico en el tipo *new age* menos.

La tesis de fondo es la siguiente: la política tradicional (desde los mesopotámicos, egipcios y griegos, hasta Rawls o Habermas) parte de un mundo estable, repetible, previsible, de un orden dado que hay que respetar o darle permanencia (aún el modelo de Newton o de Einstein se basaba en un tiempo repetible, donde pasado y futuro era asimilable). Aun una política de «los conflictos» tiene por objetivo el restablecimiento negociado del orden; «orden» con el que se cuenta.

En este párrafo queremos solamente indicar el «lugar» de la sub-esfera ecológica, pero todavía no convirtiéndola en un momento por excelencia crítico, como lo mostraremos más adelante en los §§ 29 y 38. En la historia de la política la sub-esfera ecológica no pudo verse como una responsabilidad política hasta hace muy poco. Por ello trataremos la cuestión en la *Sección segunda*, en la deconstrucción crítica de la esfera *material*.

#### 4. *La sub-esfera económica*

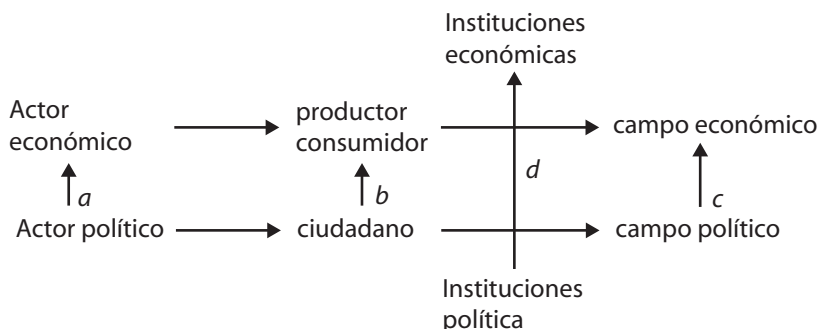
[320] Entre los pueblos antiguos, los dioses y diosas que se referían a las tareas agrícolas y comerciales eran centrales en los panteones de todos



los pueblos, y la acumulación de la riqueza era considerada una bendición de los mismos dioses. Una prolongada crisis económica producía caídas de reinos, de dinastías, y debilitaba a las comunidades políticas permitiendo la ocupación de su territorio por otros Estados. Habían siempre ciclos, «siete vacas gordas y siete vacas flacas», en donde una política provisorio guardaba en la bonanza reservas para las épocas difíciles. Esta sub-esfera fue siempre advertida como un momento fundamental de la política, por lo que los temas referente a la justicia (material) se hacen presente desde los primeros códigos legales de Mesopotamia —que en el caso del *Código de Hammurabi* fue, por ejemplo, una legislación estrictamente económica, acerca de la propiedad de bienes tales como la casa, el esclavo, etc., que podía ser poseída no sólo por el *pater familias* sino igualmente por la esposa o hijos—. La estabilidad económica era signo de la eficacia política. Imposible hubiera sido la falange griega de Filipo y el comienzo del Imperio helenístico de Alejandro sin las minas de oro del norte de Macedonia. La misma Modernidad europea se inicia por la expansión mercantil en el océano Atlántico, fenómeno económico determinante de muchos otros. El descubrimiento de las minas de plata en Potosí en la actual Bolivia y en Zacatecas en México (alrededor del 1546) permitirá la hegemonía en Europa del Imperio hispánico hasta la crisis de los metales preciosos en torno al 1620 —que significará el surgimiento del poder de los Países Bajos en torno a Ámsterdam, ya no en base a la riqueza de la plata sino a partir del comercio—. La abdicación de Carlos V, por un endeudamiento excesivo, indica un mal manejo de la sub-esfera económica que llevó a España a la ruina —y con ella fue arrastrada América Latina hasta hoy—. Si Descartes y Spinoza se localizaron en la nombrada próspera ciudad no deja de ser un condicionamiento económico de su centralidad cultural. En la Modernidad europea, lo hemos visto<sup>147</sup>, las instituciones políticas en buena parte se organizaron para proteger la vigencia de un sistema económico que nació con la misma Modernidad: se trata del colonialismo capitalista. Hasta el presente, en el proceso llamado de globalización del mismo sistema, como *World-System*, impacta a todo el planeta. Su importancia en el campo político es esencial, y, sin embargo, los más conocidos filósofos políticos no se ocupan del fenómeno. «Recetas» del FMI o del BM producen crisis *políticas* en Argentina, Brasil o México de imprevisibles consecuencias.

Por nuestra parte, deseamos indicar la manera de cómo la acción política estratégica y las instituciones políticas determinan al campo económico, para conducirlo, bajo el ejercicio delegado del poder de la comunidad política, al cumplimiento de las exigencias de contenido (es decir, *materiales*), que en último término debería ser, subjetivamente, la felicidad común de todos los ciudadanos, y, objetivamente, la reproducción y acrecentamiento de la vida humana en comunidad. Marx enseñó con extrema claridad la manera de descubrir cómo las estructuras económicas determinan a lo político (el marxismo estándar posterior hasta se adhirió a un cierto economicismo anti-político, como lo ha mostrado

Esquema 21.03. EL ACTOR ECONÓMICO Y POLÍTICO



y criticado E. Laclau). Algunos, como Schmitt, Arendt, Rawls o Habermas dejan de prestarle atención alguna a la cuestión. Otros, en cambio, atribuyendo al mercado (pretendidamente centro de la vida económica, siendo *una institución más* de los sistemas económicos de la historia) el ser un instrumento de «conocimiento» perfecto (como en el caso de F. Hayek) o de poseer una tendencia al equilibrio que no habría que perturbar, piensan que lo político (el Estado) debe reducir su acción y sus instituciones al mínimo, ya que el mercado cumple por sí mismo funciones complejas que mejor es no tocar (como R. Nozick), un *laissez faire* hasta el extremo utópico (anarquismo de derecha). Observemos breve e indicativamente, la cuestión.

Lo económico tiene una relación productiva (*poiética*, si recordamos a los griegos) con la naturaleza. Es trabajo transformativo de la Tierra. Tiene además hábitos propios (la *tékhnē*), habilidad productiva que en la Modernidad, mediante la ciencia, alcanza el nivel de tecnología. La economía es entonces, y en primer lugar, actividad fabricativa. Pero, en segundo término, es una relación entre dos términos: entre el productor que objetiva el producto y el necesitado que desea poseerlo para consumirlo (sujetivarlo). La relación sujeto productivo-naturaleza es operación *instrumental* («objetivación de la subjetividad» explicaba Marx). La relación entre los que intercambian sus productos para cumplir con las necesidades del otro es *práctica*; y si cumple con equidad e igualdad, es justa (justicia material)<sup>148</sup>. Remata en un momento que deja de ser económica: el consumo («sujetivación de la objetividad» dirá Marx<sup>149</sup>). La relación económica es una compleja complementaridad entre sujetos necesitados y productivos: es una relación *práctico-productiva*<sup>150</sup>. Por la división del trabajo exigida por el desarrollo de las técnicas y la diferenciación y aumento de necesidades el trabajo se especializó. El productor que produce con eficacia un producto, porque es especialista, debe intercambiarlo por todos los otros productos que necesita pero no sabe producir. Nacen así las pericias o los oficios en la ciudad neolítica. El «lugar» del intercambio de los productos, donde el producto se trans-

forma en mercancía, le llamaban los aztecas «tianguis», en el mundo mediterráneo latino: mercado. El mercado es entonces una *institución* (no se crea que es natural), y fue inventado por la necesidad del intercambio. Es una antigua e indispensable *institución* histórica. Desde el simple mercado de la aldea neolítica mesopotámica, hasta los mercados chinos, islámicos, bizantinos o venecianos, o los posteriores del sistema-mundo, primero en el Atlántico sur con Sevilla, después en el norte y por último globalizado, se ha transformado en una *institución* íntimamente ligada a la política. El «espacio» es una determinación esencial de la economía y de la política. Toda comunidad política tiene un «lugar», un territorio, que es protegido por sus ejércitos. Ese territorio es también *económicamente un mercado*: el lugar donde los ciudadanos puede efectuar con seguridad el intercambio entre los productos de sus trabajos específicos. La política, como el *Código de Hammurabi*, regulará dando legitimidad a los intercambios, con alguna moneda común (desde el cacao azteca hasta el papel moneda impreso por los chinos desde el siglo VIII d.C.), inventando instrumentos de pago, de deuda, de compromisos, archivando legalmente contratos, etc. La presencia del Estado es esencial para la economía (sería el momento político *de la economía*: la *economía* política); pero la economía igualmente es esencial para el campo político (es el momento económico *de la política*: la *política* económica).

[321] Adam Smith, como Huang Tsung-hsi en China<sup>151</sup>, no concibe todavía a la economía política de una manera epistemológicamente autónoma, sino como parte de la gestión política del Estado. En efecto, el profesor universitario de ética filosófica<sup>152</sup>, dividía la exposición de sus clases en cuatro partes: la teología natural, la ética, la jurisprudencia y el gobierno<sup>153</sup>. En el curso de Glasgow de 1763-1764 dividió el último tema en cuatro partes. Estudió así: la justicia, el gobierno, los ingresos y la defensa militar, concebido todo como un tratado de *política* económica más que de economía —en nuestra significación actual—<sup>154</sup>. El sentido de la *política* económica lo expresa claramente:

La economía política, considerada como uno de los ramos de la *ciencia del legislador*<sup>155</sup> o *del estadista*, se propone dos objetivos distintos: el primero, suministrar al pueblo abundante ingreso o subsistencia, o, hablando con más propiedad, habilitar a sus individuos y ponerles en condiciones de lograr por sí mismos ambas cosas<sup>156</sup>; el segundo, proveer al Estado o República de rentas suficientes para los servicios públicos. Procurar realizar, pues, ambos fines, o sea enriquecer al soberano y al pueblo<sup>157</sup>.

Obsérvese que todavía la economía no era una nueva ciencia recién descubierta, sino que su temática era concebida como parte de la administración del Estado, y que enseñaba a los individuos a tener «abundante ingreso o subsistencia» para que el mismo Estado obtuviera recursos para su gestión («proveer [...] rentas suficientes»). Ambas eran tareas políticas y se complementaban. Y, por ello, estaba pensando más en la comunidad política como un todo que en el empresario privado aislado (de manera que su exposición no es ni liberal ni neoliberal, como es obvio).

En las primeras líneas de su famosa obra expresa el sentido *político* de su investigación, ya que «el trabajo anual de toda nación (*every nation*) es el fondo que en principio provee de todas las cosas necesaria y convenientes *para la vida* (*of life*) y que anualmente consume el país»<sup>158</sup>.

El tema no es el aumento de ganancia o valor de cambio privado, sino la riqueza *material* (el monto de valor de uso en referencia a la vida, a la satisfacción de necesidades) de toda la nación. Que los miembros de la nación tengan «aptitud, destreza y sensatez con la que generalmente se ejercita el trabajo» es importante para el mayor abastecimiento de la comunidad política como todo, que se mide por la proporción ente «producto-población»<sup>159</sup>. Es decir, el autor de *Una investigación sobre la naturaleza y el origen de las riquezas de las naciones* tiene la perspectiva de un político y no de un economista. Está situado en el *campo político*, y desde él describe al *sistema* económico que se desarrolla en su tiempo en Europa, y muy especialmente en Gran Bretaña, en tanto debe ser gestionado o manejado para cumplir los fines estudiados por la «*ciencia del legislador*» o «*del estadista*» —es decir, la política—. Adam Smith, hijo de un alto empleado de aduanas (oficio que cumplirá él mismo desde 1778), tienen conciencia de que la libertad del mercado debe permitirse *dentro de las fronteras del Estado*, pero que en las relaciones entre Estados debe intervenir *políticamente* de la manera más sabia posible para cumplir con los intereses de la acumulación de riqueza para la nación. Un proteccionismo conciente orienta su investigación a favor de una industria naciente inglesa (textos que sería bueno que leyeran estadistas y economistas de los países postcoloniales periféricos a comienzo del siglo XXI, para dejar de cumplir a pie juntilla «recetas» de neoliberales que usan a Smith contra Smith).

En efecto. El libro I de la clásica obra trata, de manera genial y sintética, la temática propia de la futura ciencia económica. Se deja ver una visión clara del capitalismo industrial naciente —no habiendo todavía superado a la competencia china, que se encontraba en situación análoga<sup>160</sup>—. En su primera nota al pie de página se refiere a Mandeville, en su *Fábula de las abejas*, donde indica la importancia de la «división del trabajo», pero sin olvidar que en definitiva el tema que interesaba a Mandeville era el de la construcción de la riqueza pública (tema político) no a través de una visión moralizante (las virtudes ya desgastadas por la hipocresía de una aristocracia terrateniente), sino a través de un eficiente cumplimiento del «propio interés»<sup>161</sup>. La *política* de Smith teñía su descripción económica, ya que las acciones en el campo económico (descritas con tanta originalidad por Smith en los dos primeros libros de la obra que comentamos), las acciones de los actores económicos de la producción, distribución e intercambio, aunque no «entran en sus intenciones», es decir, aunque no tuvieran conciencia plena de sus consecuencias, «no implica mal alguno *para la sociedad*»<sup>162</sup> que tal fin no entre a formar parte de sus propósitos, pues al perseguir su propio interés, promueve *el de la sociedad*<sup>163</sup> de manera más efectiva que si esto entrara en sus designios»<sup>164</sup>. Y, siendo su perspectiva *política*, y no

*económica*, reflexiona diciendo que «no son muchas las cosas buenas que vemos ejecutadas por aquellos que presumen de servir sólo *el interés público*»<sup>165</sup>. Smith, entonces, muestra que la intención *económica* del interés propio debe ser admitida por el político, y por ello no debe «conceder monopolios en el mercado *doméstico* a cualquier especie de industria», porque «el gobernante<sup>166</sup> que intentase dirigir a los particulares respecto de la forma de emplear sus respectivos capitales, tomaría a su cargo una empresa *imposible*, y se arrojaría una autoridad que no puede confiarse prudentemente ni a una sola persona, ni a un senado o consejo»<sup>167</sup>.

Pero no hay que equivocarse. El Estado de Smith *interviene* en todos los otros niveles de la economía, *protegiendo monopolícamente* el mercado *interno* de los mercados *externos*. Se trata de un intervencionismo nacionalista perfectamente explicable en el capitalismo naciente en el territorio de un Estado<sup>168</sup>.

Así, por ejemplo, la «división del trabajo» se halla determinada «por la extensión del mercado»<sup>169</sup>: cuanto mayor es una población, mayor división, pero la más profunda división del trabajo lo determina el mercado mundial. Smith, como teórico de la política del Estado, no deja nunca de pensar en el horizonte *macro*, mundial.

La «*política* en Europa» comete muchos errores, como cuando restringe la competencia entre oficios, o fija su número o limita la circulación del capital y del trabajo, en cada nación<sup>170</sup>. Tanto los grandes tratados de la «renta de la tierra»<sup>171</sup>, como los temas del libro II (sobre «el empleo del capital», «Sobre el dinero», sobre el «préstamo con interés») <sup>172</sup>, se exponen para sacar siempre conclusiones en cuanto al manejo público del aspecto económico tratado en vista de una política estatal, es decir, «tanto en la actividad económica *del país* como en el producto anual de la tierra y del trabajo *de la nación*»<sup>173</sup>.

[322] Desde el libro III, dejando ya la descripción del *sistema económico* capitalista cuando cruza al *campo político*, pero tratado *desde la perspectiva política*, se aboca ahora (en los libros III al V) al gobierno propiamente dicho, a los ingresos del Estado (sin los cuales las instituciones políticas no tienen viabilidad alguna) y a la defensa militar. Como puede observarse son problemas políticos.

«La actividad comercial más eminente de toda sociedad civilizada es la que tiene lugar entre los habitantes de las ciudades y los del campo»<sup>174</sup>, y por ello dicha actividad es eminentemente urbana. Pero, desde una visión *macro*, el «sistema mercantil» es mucho más complejo, y parte de la acumulación de la riqueza de un país, que no es sólo dinero, ni oro ni plata. En este sentido, opina Smith desde una posición industrialista, que «el descubrimiento de América no ha enriquecido a Europa por razón de la importación de oro y plata»<sup>175</sup>. La política para acumular riqueza real, industrial entonces, se basa en «las restricciones impuestas a la introducción de aquellas mercancías extranjeras que se pueden producir en el país»<sup>176</sup>. El aparente campeón de la libertad del mercado escribe:

Haciendo uso de restricciones —mediante derechos de aduanas, o prohibiendo en absoluto la introducción de textiles extranjeros que se pueden producir en el país— se asegura un *cierto monopolio del mercado interior a la industria nacional* consagrada a producir esos artículos [...] Es seguro y evidente que este monopolio del mercado interior constituye un gran incentivo para aquellas industrias particulares que lo disfrutaban, desplazando hacia aquel destino una mayor proporción del capital y del trabajo del país que de otro modo se hubiera desplazado<sup>177</sup>.

Estamos entonces de pleno en el *campo político*, en aquella sub-esfera material de la *política* económica. Por ello continúa Smith:

El segundo procedimiento [político] que utiliza el sistema mercantil para aumentar la cantidad de oro y de plata, consiste en establecer restricciones extraordinarias<sup>178</sup> sobre la introducción de casi todos los textiles procedentes de países con los cuales se supone que la balanza de comercio es desfavorable. Como consecuencia de este principio pueden introducirse en la Gran Bretaña los textiles finos de Silesia, pero de ningún modo de las batistas ni los lienzos de Francia<sup>179</sup>.

El político que busca la racionalidad estratégica en la lucha por enriquecer su propio país, encuentra que también pueden pagarse «primas a la exportación» para incluir una balanza comercial favorable<sup>180</sup>. Igualmente, pueden haber «tratados de comercio»<sup>181</sup> y «colonias»<sup>182</sup>, pero siempre y cuando se logren más beneficios que gastos, y esto no está asegurado *a priori*.

El libro V está dedicado, propiamente, a las finanzas del Estado; es decir, el sistema económico volcado en beneficio de las instituciones públicas de la sociedad política, que como toda institución tiene una *materialidad* que necesita ser solventada. En primer lugar es necesario saber en qué se gastan los recursos (capítulo 1); en segundo lugar cuáles son las fuentes de donde proceden dichos ingresos (capítulo 2); en tercer lugar, cómo se manejan las deudas públicas (capítulo 3). Sobre todos estos temas Smith muestra tener el *sentido común* de un escocés en el *ethos* del naciente industrialismo que sabe que un Estado debe ser realista:

Si el proyecto no puede llevarse a buen término, debe abandonarse. Si con relación a algunas de las provincias del Imperio<sup>183</sup> no hay manera de hacerles contribuir a la conservación del mismo en su totalidad, ya es tiempo de liberarse de los gastos de defenderla<sup>184</sup>.

En efecto, el Estado necesita ingresos para gastos estratégicos inevitables. El primero de ellos, «los gastos de defensa»<sup>185</sup>, mucho que más que Maquiavelo, aunque menos que Clausewitz, Smith tiene un sentido político-económico de la guerra: «La aparición de las armas de fuego que, a primera vista parecía ser tan perniciosa, es en realidad favorable tanto a la seguridad como a la permanencia de la civilización»<sup>186</sup>. La «civilización», evidentemente, es la europea, y los pueblos «bárbaros y salvajes» (como los coloniales periféricos) no pueden resistir su ímpetu, porque «en la guerra moderna los grandes gastos que ocasionan las ar-

mas de fuego proporcionan una ventaja evidente a la nación que se halla en mejores condiciones de soportarlos»<sup>187</sup>. No podemos pedir a Smith que sea crítico ante su trivial colonialismo metropolitano.

Hay efectivamente muchos otros gastos, tales como «los gastos de justicia»<sup>188</sup>, las «obras públicas e instituciones públicas que facilitan el comercio en la sociedad»<sup>189</sup>. Todo nos recuerda el motivo de la creación del Estado moderno como gran territorio unificado (contra el divisionismo feudal). Siendo que se trata de producir mercancías y comerciar dichos productos: «Para lograr que este producto sea lo más grande y valioso posible<sup>190</sup>, es necesario *abrirle un mercado* todo lo extenso que se pueda, y, por lo tanto, establecer las comunicaciones más libres, fáciles y baratas entre las diferentes regiones del país»<sup>191</sup>. Entre esos gastos están la educación de la juventud en universidades<sup>192</sup>, fomento de las artes, del culto, de la promoción de la dignidad del soberano, etcétera.

La pregunta que sigue es: ¿cuáles son las fuentes que originarán los fondos para tales dispendios? Y Smith va recorriendo una a una las posibilidades: un banco del Estado, a partir del correo pago, del arrendamiento de las tierras públicas, y otras posibles, pero al final, son los impuestos el origen de lo necesario para los gastos públicos<sup>193</sup>, que Smith los estudia en detalle en sus modalidades y montos. Por último trata la cuestión de las deudas públicas, que se contraen en gran cuantía e imprudentemente en tiempos de guerra.

[323] Tenemos así el primer tratado *político* sobre el control del sistema económico desde los intereses de la comunidad política como un todo y como ejercicio del poder en el *campo político*, con tan original exposición de las estructuras económicas (en sus dos primeros libros especialmente) que gestará la nueva ciencia económica —aunque no fue su propósito directo—. Es un análisis clásico de la política burguesa en la época de la Modernidad madura del capitalismo industrial.

En Alemania, en cambio, los pensadores más bien proyectan una «política racional», con ciertos caracteres utópicos, sin verdadera experiencia empírica —como en el caso de Smith—. Se descubre ciertamente la importancia de lo económico para lo político, pero se pasa a una propuesta que le falta factibilidad. En este sentido, hemos ya expuesto<sup>194</sup> las reflexiones políticas sobre la economía de J. G. Fichte en su obra *El Estado comercial cerrado*. Nuestro filósofo ve la desventaja de un país industrialmente atrasado como Alemania, y desea crear también, como proponía Smith, un cierto monopolio sobre el mercado interno. Pero Fichte pasa los límites de lo posible e imagina un Estado totalmente aislado cuyo mercado, totalmente protegido, sería absolutamente autorreferente sin necesidad de ningún otro. Merecería un comentario especial. Deseamos sólo indicar que en algunos casos, propuso ciertas soluciones institucionales que de hecho se han implementado posteriormente. Para evitar un intercambio desigual entre países más adelantados y otros más atrasados (en la terminología de la época), Fichte propone que al vender al extranjero el productor entregue al Estado su producto, recibiendo en «dinero nacional» el precio del mismo, y obteniendo el Estado en



«moneda mundial» el pago, para poder con ese «dinero mundial», por su parte, comprar en el extranjero los productos necesarios para la producción interna, que deben ser pagados al Estado en «dinero nacional» por el productor que lo necesita<sup>195</sup>. Fichte es, en muchos aspectos, el padre del pensamiento crítico económico posterior, que deconstruye desde un ideal racional las anomalías empíricas de una economía que no resiste la competencia de las que le llevan antigua ventaja.

Por su parte, Hegel leyó en Berna, cuando era un pobre preceptor, la obra del presbiterano escocés, e hizo quizá la primera traducción filosófica alemana de la temática —ya trabajada filosóficamente por el mismo Smith, en un primer nivel—. Hegel determina al sujeto dentro del campo económico, considerando las diversas maneras de situarse la subjetividad en diferentes campos prácticos:

En el derecho el tema es la *persona*; desde el punto de vista moral es el *sujeto*; en la familia es el miembro de ella; en la sociedad civil [o burguesa: *bürgerlichen*] en general es el *ciudadano* (*Bürger*) (como *burgués*<sup>196</sup>), y aquí [lo consideramos] desde el punto de vista de la necesidad (*Bedürfnisse*)<sup>197</sup>.

El ciudadano, en cuanto miembro de la sociedad civil, es al mismo tiempo, en cuanto viviente *necesitado*, participante del campo político (como ciudadano) y económico (como necesitado). El cruce de lo *material* económico y la formalidad política se vive de manera contradictoria en la sociedad civil, que es todavía un «Estado externo» (*äußeren Staat*):

El fin egoísta [del ciudadano] en su realización<sup>198</sup> [...] funda un sistema de dependencia recíproca, donde la subsistencia y el bienestar del singular<sup>199</sup> y la subsistencia de una existencia jurídica<sup>200</sup>, el bienestar (*Wohl*) y el derecho (*Recht*) se articulan y en esa conexión se fundan y se aseguran mutuamente<sup>201</sup>.

Pueden aquí vislumbrarse las dos esferas que estamos deseando distinguir. El momento *material* de lo económico, la satisfacción del viviente, y el momento *formal* del derecho, la legitimidad del libre y autónomo. Dos esferas necesarias y complementarias.

Hegel, habiendo meditado, además de sobre las posiciones Smith, sobre las de Say, Ricardo y otros, sabe descubrir lo propio del campo económico desde el momento negativo por excelencia (*la-falta-de*: necesidad de), siguiendo en esto a los manchesterianos en su teoría necesidad-trabajo-valor, partiendo desde el horizonte determinado por la «necesidad subjetiva que alcanza la objetividad, es decir, la satisfacción: a) por medio de las cosas exteriores que se tienen, por una parte, por propiedad, y, por otra, por los productos de las necesidades o de la voluntad de otros, obtenidos b) por la actividad y el trabajo como mediación entre los dos términos»<sup>202</sup>.

Las necesidades humanas, que se dan en sistema (de ahí el título de la sección A: «El sistema de las necesidades»), porque son culturales, se desarrollan, crecen, se modifican, tienen un horizonte universal. De la

misma manera los medios de satisfacción, que se dan igualmente en sistema, por el lujo se lanzan al infinito. Correlativamente acontece con la división del trabajo y sus modalidades, que aumenta con las necesidades y los satisfactores:

En esta dependencia y en esta reciprocidad del trabajo y de la satisfacción de necesidades, el apetito subjetivo se transforma en la contribución a la satisfacción de las necesidades de todos los otros (*aller anderen*). Hay mediación del particular por el universal, movimiento dialéctico que hace que todos ganen, produciendo y gozando para sí, ganando y produciendo al mismo tiempo para el gozo de los otros. La necesidad que se encuentra en la articulación compleja donde todos dependen es, para cada uno, la riqueza universal, estable, que contiene la posibilidad para sí de participar por su cultura y sus aptitudes<sup>203</sup>.

Ese fondo común es cultura pero es igualmente «capital» (*Kapital*) acumulado por todos. Es aquí donde Hegel, corrigiendo a Fichte pero siguiendo sus pasos, habla de las famosas «clases»<sup>204</sup> de la sociedad civil, la agrícola, industrial y burocrática, en una descripción ciertamente notable, que en sus notas centrales expresa:

La totalidad del conjunto toma la figura de un organismo formado por sistemas particulares de necesidades, de pericias y de trabajos, de maneras de satisfacer las necesidades, de cultura teórica y práctica, sistemas entre los cuales los individuos son participantes, lo que conforma clases diferentes<sup>205</sup>.

La «clase substancial» o agrícola y la «clase industrial» se encuentran propiamente en la esfera material. Mientras que la «clase universal», la burocracia del Estado, está liberada del trabajo productivo. Es interesante anotar que aquí Hegel no se refiere a la clase burocrático-política prototípica de la historia universal (secularizada y por exámenes y no por nobleza de nacimiento), la de los mandarines de China. Sólo está pensando en la naciente burocracia del Estado prusiano, de la que el profesor universitario de Berlín comenzaba a formar parte (como *Beamte*).

Sabiendo entonces la importancia del momento económico, filósofos políticos del nivel de C. Schmitt, H. Arendt, M. Foucault, J. Derrida, el mismo E. Laclau, no muestran la articulación del poder, de la acción estratégica, de las instituciones políticas con el campo económico. No puede pensarse que sea una desatención; es nuevamente, y por el contrario, una teórica complicidad con el capitalismo supuesto como naturaleza.

Creemos que como sugerencia de la importancia del ejercicio de la *política* en la sub-esfera económica lo dicho es suficiente para «situar» la problemática. Es más, el funcionamiento del sistema económico capitalista sin una intervención favorable y decisiva del ejercicio de la coacción monopólica del Estado moderno sería imposible. La necesidad de extensos mercados exigen construirlos y protegerlos. Para ello se necesitan ejércitos, cuyos soldados son ciudadanos pobres que necesitan un salario. El malestar de las clases subalternas sólo se aquieta con la inter-

vinción de una policía que responda al gobierno. Se crea así una complicidad inevitable. Aunque siempre exigiendo al Estado, a la *política*, que restrinja sus intervenciones, el sistema capitalista lo necesita, más aún en la época de la globalización, como veremos más adelante. Toda la filosofía política moderna, desde el pensamiento anglosajón, ha justificado la propiedad, la herencia, la exigencia del cumplimiento de los contratos, el hecho «natural» de la competencia del mercado, y algunos principios *explícitos* más. Lo demás lo hace «a la espalda de los actores» la mano providente del dios, que equilibra (otro dogma de la filosofía económica moderna) gracias al mercado las posibles desigualdades, «escribiendo derecho sobre líneas torcidas» —al menos así reza el dogma imperante.

Retomando el hilo conductor de nuestra reflexión, podemos decir que el ejercicio del poder político, como unidad de la pluralidad de las voluntades en el consenso factible, ha definido en la Modernidad como la comunidad de referencia a la burguesía. La intervención *política* en la economía es a favor de esa fracción de la población, que significará *dominación* con respecto a otros grupos excluidos. Tal es la posición en filosofía política del liberalismo o de Max Weber, entre muchos otros. Volveremos sobre esta sub-esfera material de manera crítica más adelante, en el § 38 de la *Crítica* de esta *Política de la Liberación*.

### 5. La sub-esfera cultural

[324] Deberemos ahora tratar lo que pudiera denominarse como la *política* cultural.

De la producción económica de los bienes *materiales* (siempre como *contenido* referido a la «permanencia y aumento de la vida» humana), que nos hablan de la sobrevivencia de la corporalidad humana, se pasa inadvertidamente a la producción de bienes *materiales* en el nivel simbólico, y aun imaginario (cuyos «portadores», sin embargo, tienen siempre consistencia *física*<sup>206</sup>). Repitamos la definición de clase dada por Hegel, pero ahora observemos su expresión en la *Enciclopedia* —texto posterior y más especulativo:

La división concreta de la riqueza<sup>207</sup> general, que es además un asunto general, en cantidades particulares determinadas [...] que tienen una peculiar base de subsistencia, y correspondientes a estos *modos* (*Weisen*) de trabajo, de necesidades y de medios para su satisfacción, y además de fines e intereses, como también de cultura espiritual (*geistigen Bildung*) y de hábito [...]. Los individuos participan [...] según el talento natural, la capacidad, el arbitrio y el azar. En cuanto pertenecen a dicha esfera determinada y fija, tienen existencia real, la cual es esencialmente particular, y en esta existencia tiene su eticidad (*Sittlichkeit*) como honesta y su reconocimiento y su honor<sup>208</sup>.

Es una muy completa descripción de lo que sea una cultura. En primer lugar, es un «depósito» (*Vermögen* como «capacidad-de») legado al presente y que ha sido fruto de la creación de las comunidades pasadas, que consiste en un sistema de *modo* (cada cultura es un *modo* diferente

de producción, reproducción y desarrollo de la vida humana) de trabajo (técnicas específicas), de necesidades (dentro del horizonte diferencial de cada cultura) y de medios de satisfacción (el arroz, el pan o la tortilla son momentos materiales y culturales del gusto). Esas mediaciones sistémicas son asumidas por los proyectos de los miembros y a partir de los cuales fijan sus fines, aún como «cultura *espiritual*». Lo interior (neuroanal, intencional, inconsciente y conciente), lo espiritual, es la *materia* de elaboración intra- e inter-subjetivo. La cultura, como totalidad dada, es una «esfera determinada y fija», diferenciada (hay muchas culturas y todas diversas), que constituye en último término la «costumbre», el «hábito», la «eticidad», la *Sittlichkeit* —palabra hegeliana, originada en *Sitten*: costumbre, práctica, como una síntesis, como una totalidad *concreta* del derecho y la moralidad—: *Kultur*, cultura donde cada miembro se encuentra «en casa», donde tiene «reconocimiento y honor» de los suyos y por cumplir las exigencias de lo intersubjetivo, tradicional, «nuestro». Por supuesto, esta totalidad incluye la lengua, como la memoria articulada y la expresión acabada del todo concreto, histórico, espiritual, social, que, además, es estructura comunicacional y consensualmente como fundamento de legitimación<sup>209</sup>.

Además, y articulando «economía» con «cultura» (dos momentos *materiales*), cuando una comunidad política tiene mayor suficiencia económica (más riqueza: *wealth* y no simplemente *exchange value*) puede producir más y mejores *portadores físicos* de sus bienes simbólicos, y con ello la reproducción y desarrollo de la vida cultural alcanza mayor progreso. Los cuatrocientos mil manuscritos de obras filosóficas, matemáticas, de medicina, literarias, jurídicas, teológicas de las bibliotecas de Samarcanda y Bukhara en tiempos de Avicena (Ibn Sina), nos hablan del esplendor del comercio islámico entre China, el río Indo y Bizancio. No existía el mismo grado de desarrollo cultural en los círculos de científicos, y en general de la comunidad urbana del Califa de Bagdad en el siglo X d.C., que en la subdesarrollada civilización europea de la época. Pero la cultura ilustrada de un sabio de la Escuela matemática de Bagdad no era tampoco igual a la de un campesino del valle del Éufrates (aunque éste podía tener una tradición popular milenaria, mayor que la que pudiera poseer un miembro de una comunidad bantú Zulu al sur del África o en la Patagonia en su tiempo, al menos en algunos aspectos).

El desarrollo cultural, evidentemente, determina *materialmente* (por sus *contenidos* simbólico-culturales) a los ciudadanos, en sus actitudes, en la formación democrática de su voluntad, en la información de su razón discursiva o argumentativa, en la tolerancia, por la autoridad de sus sabios, por la austeridad de sus místicos, etc. Ante sujetos más cultos el sistema político puede ser más complejo, la disciplina institucional puede acrecentarse —igualmente el grado de dominación, es trivial—. La igualdad de los derechos de los ciudadanos (y que Amartya Sen redefina como «capacidades» [*capability*]<sup>210</sup>), que la interpretación política del liberalismo exige como punto de partida, de los ciudadanos depende inevitable e inadvertidamente, entre otros momentos, también del

desarrollo económico de la sociedad en su conjunto y del individuo en particular.

[325] En cuanto momento de la esfera material del ejercicio de la política, la cultura es el ámbito en el que la vida humana como totalidad cobra *contenidos* concretos, históricos, intersubjetivos. El «mundo» —en el sentido ontológico de Heidegger— es siempre un «mundo *cultural*». La cultura es la *totalidad* que el ser humano, como especie, ha ido construyendo en la naturaleza haciendo en ella su *hogar* (la *oikía* griega: una *ecosfera* cultural-humana en la *biósfera*). Se trata de una igualdad entre «humanismo = naturalismo» —como expresaba Marx<sup>211</sup>—. Siendo la cultura el *modo* de la vida humana comunitaria, la política tiene entonces responsabilidad en cuanto a la preservación y desarrollo de la identidad de cada cultura en su territorio. El Estado, como macro-estructura de factibilidad del ejercicio del poder político, viene cobrando conciencia de que en su suelo había muchas culturas (aun en los países «centrales» o metropolitanos), y por ello no podrá evitarse el tratamiento de la cuestión del multiculturalismo en política. Si la nación se refiere a una cultura, los Estados modernos nunca fueron «nacionales» sino «multinacionales». Por ello hablaré siempre de Estado *particulares*, y nunca de Estados *nacionales*. Por ello, nos enfrentamos a una buena cantidad de equívocos, de los cuales abordaremos indicativamente algunos, y otros los expondremos de manera más crítica en el § 37.

En primer lugar, surge la pregunta ya habitual: ¿cuál es la última instancia: la sub-esfera económica o la cultural? Es el falso dilema, no de Karl Marx, de la infraestructura económica y la supra-estructura ideológica. No hay tal. En un *materialismo* pensado ontológica y antropológicamente (que es lo mismo) economía y cultura, como hemos repetido hasta el cansancio, son momentos de la esfera *material* (en el sentido de *contenidos* referido a la vida humana). La cultura no es una ideología. La ideología puede ser un aspecto, casi insignificante del mundo cultural. Además la economía no es la última instancia, sino más bien la ecología, pero ni siquiera ella es ese nivel fundamental, sino la vida humana misma: «Según la interpretación *materialista* (*materialistischen*) el momento determinante (*bestimmende Moment*) en la última instancia (*letzter Instanz*) en la historia es la *producción y reproducción de la vida inmediata*»<sup>212</sup>.

No hay mejor expresión para rebatir al marxismo estándar: la «última instancia» (aunque le pese al pobre Althusser) no es ni la economía ni siquiera la producción material, sino, de manera no mediada, *la vida humana misma*. Esta expresión estricta nos manifiesta que siendo la cultura una totalidad estructural de la vida humana, como una *modalidad* particular y siempre diferente, de los trabajos (no es lo mismo el agricultor que el pastor, el urbano neolítico que el de una cultura mercantil como la islámica o capitalista como la europea moderna), de las necesidades, de los satisfactores (como alimento pero también como obra de arte), de las producciones teóricas (como la ciencia y la tecnología), prácticas (como la economía y la política), de hábitos (como el *ethos* calvinista

tan diverso al neoconfuciano), y el todo expresado lingüísticamente, y memorizado en las narrativas simbólicas, míticas; es decir, siendo la cultura el modo *concreto* de la «producción y la reproducción de la vida», podría muy bien ser considerada la *última instancia material*. En este caso, la cultura subsumiría los momentos ecológicos, económicos, políticos, teóricos (científicos e ideológicos), técnicos (aun tecnológicos), como *momentos internos* de una totalidad *dentro* de la cual la existencia humana transcurre. De ninguna manera puede pensársela como un momento supraestructural —en último caso podría aceptarse, y no del todo, con respecto a los aspectos más literarios, teóricos, ideológicos de la cultura, pero que, desde ya, no podemos aceptar como una definición suficiente de cultura).

Es sabido, además, que esa totalidad concreta de costumbres (*Sittlichkeit*) no guarda una coherencia completa, y por ello toda cultura tiene igualmente momentos sub-culturales internos —para no caer en una definición esencialista de cultura, como identidad metafísica universal—. Hay tensiones, contradicciones, posibilidades de desarrollo. Es una estructura sistémico-orgánica viviente. Antonio Gramsci intentó, con sentido, salvar al marxismo del dogmatismo simplista de la teoría (no de Marx) de la determinación unilateral economicista.

[326] En segundo lugar, y a la inversa del ejemplo anterior: ¿no se habrá dado una definición exclusivamente «*des-economizada*» de la esfera *material* de la política, de manera que sólo aparece como *substantivo* el nivel de los *valores culturales* (entidades metafísicas de difícil definición), habiendo caído en una particular ceguera con respecto a otras sub-esferas del ámbito *material* de la política? De otra manera: ¿lo *material* sólo es lo cultural-valorativo y no lo económico?, y esto a fin de evitar que el *overlapping consensus* ponga en cuestión al capitalismo, que es considerado como un campo totalmente extraño a la cuestión de la justicia *formalmente considerada*. John Rawls es el mejor ejemplo. En su obra *El liberalismo político*, explica que el *overlapping consensus* no niega posiciones materiales, es decir, «doctrinas comprensivas razonables»:

Lo que necesitamos entonces es una definición de tales doctrinas. Tienen tres rasgos principales. Uno es que una doctrina razonable (*reasonable doctrine*)<sup>213</sup> es un ejercicio de la *razón teórica*: cubre los aspectos *religiosos, filosóficos y morales* [...] Organiza y perfila *valores* reconocidos [...] y expresa una concepción inteligible del mundo [...] Una doctrina comprensiva razonable se convierte también en un ejercicio de la *razón práctica* [y] pertenece a una tradición intelectual y doctrinal<sup>214</sup>.

Como puede verse, este plural nivel *material* o sustantivo (porque puede haber *diversidad* de doctrinas comprensivas razonables, que de manera magnánima Rawls concede) sobre el que es posible desplegar una estructura de consenso que unifica *formalmente* a los ciudadanos, queda siempre circunscrito a la inteligencia teórica o práctica, al nivel de los valores, lo que podríamos denominar cultura en un sentido res-

tringido: el nivel mental valorativo. Quedan claramente excluidas las sub-esferas ecológica, tecnológica, económica, etc. En este punto Rawls coincide no sólo con K.-O. Apel o J. Habermas<sup>215</sup> —que pudieran ser considerados como asumiendo una posición formalista neocontractual, en el caso del primero, o discursiva— sino igualmente con Charles Taylor —que sería ya la expresión de la posición comunitarista<sup>216</sup>—. Para todos ellos los «valores» —como para M. Weber— comprende exhaustivamente el nivel *material*, no sólo de la ética, sino igualmente ahora de la política. Esta ceguera a las otras esferas de la política indica un nuevo tipo de idealismo que capta al capitalismo como la «naturaleza misma de las cosas»; es decir, el mercado es un momento estructural natural, no advirtiéndolo que se trata también de una *institución*, que por su parte es subsumido en un sistema *histórico* muy particular (aunque se globalice<sup>217</sup>), y del cual hay que dar cuenta en la filosofía política.

Por último, pareciera que toda *política* cultural debería al menos hacerse la siguiente pregunta: el derecho a la preservación de la propia cultura ¿no es acaso toda la cuestión del derecho a la identidad como afirmación de la propia vida? Perder la propia cultura, la propia lengua, la propia memoria histórica ¿no sería como un suicidio colectivo? La Revolución burguesa, desde la inglesa con Cronwell hasta la francesa, ¿no impusieron en sus instituciones educativas un nuevo currículum coherente con el contenido de la nueva concepción política? La expulsión de los jesuitas en el siglo XVIII de toda América Latina, desde la decisión política de Pombal o de Carlos III Borbón, o el laicismo, la enseñanza obligatoria y gratuita de Littré ¿no fueron acaso lineamientos bien claros de una *política* cultural? ¿Pueden justificarse tales medidas encaminadas a la educación masiva de los ciudadanos por medio de las instituciones de enseñanza? En China, por ejemplo, las grandes disputas filosóficas frecuentemente establecían la manera de impartir la enseñanza, tan importante para los exámenes por los que se elegían a los más de cien mil mandarines. Dichas modalidades ¿no eran también parte de una *política* cultural del Estado?

Sin afirmar una posición esencialista y simplista de la Identidad, sin embargo debe reconocerse que siendo la Identidad cultural de una comunidad política una realidad procesual y plural, con contradicciones internas, pluralidad de inspiraciones y con diacronías diferentes (algunos aspectos crecen y otros decrecen), de todas maneras es fundamental para dicha comunidad poseer una cierta unidad consensual, en especial cuando es atacada desde el exterior por culturas que se pretenden superiores, universales o de mayor «modernidad». La *política* cultural, por ejemplo, de los regímenes nacionalistas de proyecto articulado en torno a una burguesía nacional en extraña alianza con la clase obrera y campesina en países postcoloniales (como el cardenismo en México, el vargismo en Brasil, el peronismo en Argentina) hablan continuamente de la defensa de tal identidad. Los frescos de la «escuela mexicana», de Rivera, Orozco y Siqueiros, que exaltaban el imaginario azteca, popular y campesino ¿pueden ser defendidos como contenido posible de una



*política* cultural? Y en este ejemplo, lo interesante es que los artistas eran miembros del Partido Comunista, mientras que Antonio Vasconcelos, que los invitaba a realizar sus frescos en los edificios representativos del Estado (palacio presidencial, edificio de la Secretaría de Educación), tenía una fisonomía ideológica tradicional, católica. ¿Era posible efectuar una alianza entre izquierda y derecha en la «cuestión cultural» cuando se trataba de efectuar un Frente Unido contra el «imperialismo» —como lo denominaban las burguesías nacionales postcoloniales explotadas por las burguesías centrales anglosajonas? Ciertamente era posible y de hecho fue hegemónica dicha alianza a partir de la crisis del 1929, que dio a las burguesías periféricas una corta esperanza de desarrollo autónomo. Por ello, la llamada «Teoría de la Dependencia» —junto al «boom» literario y a la teología de la liberación<sup>218</sup>— fue quizá el producto epistemológico teórico-cultural de mayor importancia en la segunda parte del siglo XX en América Latina. Su importancia *política* es insustituible, como veremos más ampliamente en el § 39.

#### 6. Los «movimientos sociales»

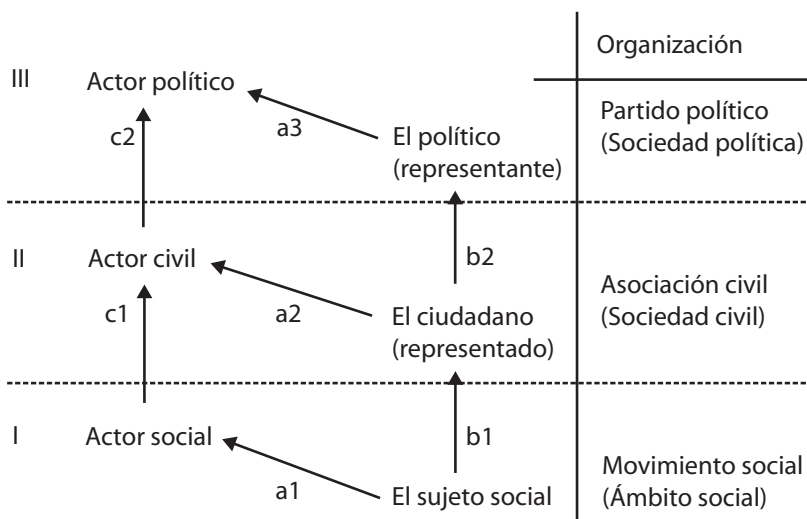
[327] En cierta manera este tema es una transición. Nos lleva a nuevas cuestiones, a nuevos problemas, que sólo deberemos tocar aquí inicialmente para «situar» el tema; ya que no puede efectuarse un tratamiento más desarrollado porque supone la aclaración de otros conceptos que serán analizados en lo que resta de la *Arquitectónica*, y después se expondrán en la *Crítica* de esta *Política de la Liberación*, que intentará dar una visión crítica del orden social y político<sup>219</sup>.

Isabel Rauber, quizá la persona con mayor contacto con los movimientos sociales en América Latina, expone nuestro tema en su obra *Movimientos sociales y representación política*<sup>220</sup>, que tendremos muy en cuenta.

Como su nombre indica, un «movimiento» significa un proceso que se desplaza desde un punto de partida a uno de llegada. Hay tantos movimientos sociales como posibles reivindicaciones, o necesidades no satisfechas. Desde «lo social» el movimiento social comienza por ser una acción colectiva de miembros de un sistema ecológico, económico o cultural (u otros, como los raciales, de género, de edades, etc.), que se organizan, que nacen por un conflicto interno de los campos materiales. Una huelga obrera se impulsa por un aumento de salario, cuando la pobreza se hace intolerable. Estas «movilizaciones» han sido denominadas desde el siglo XIX, abriendo un ámbito de conflictos de difícil negociación, la «cuestión social», fenómeno propio del capitalismo.

Los «movimientos sociales» pueden cruzar un primer umbral y «moverse» hacia el campo político propiamente dicho. En este momento, el campo o la esfera material económico-social (donde el desafío *social* indica el conflicto) se cruza con el campo político (flechas *b1* y *c1*)<sup>222</sup>, y el obrero y actor social (dirigente sindicalista, por ejemplo) actualiza su investidura de ciudadano en el campo político (ya que no es sólo

Esquema 21.04. LOS DIVERSOS «ACTORES» DEL «ÁMBITO SOCIAL», DE LA «SOCIEDAD CIVIL» Y DE LA «SOCIEDAD POLÍTICA»



*Aclaración al esquema 20.04.* Flechas *a*: transformación del sujeto en actor; flechas *b* y *c*: relación de fundamentación (de I a II y III) y de subsunción (de III a II y I)<sup>221</sup>.

obrero, empresario, comprador o vendedor económico en el mercado, por ejemplo) y se transforma en un «actor político». Entra ahora a desplegar una acción político-estratégica y a articularse con instituciones políticas del Estado (al comienzo en sentido amplio), de la «sociedad civil». Exige ahora, por ejemplo, una «ley del trabajo» (o se opone a su anulación) según los intereses materiales o sociales de los obreros. Pero para poder influir en el dictado de la ley (u oponerse a su derogación) ante el Poder legislativo es necesario organizar un tipo de institución no gubernamental (en sentido amplio) que se coordine con las otras fuerzas de la «sociedad civil». El sindicato, del campo económico y social, habría pasado a ser una asociación civil en el campo político (en referencia al Estado en sentido ampliado).

Las sufragistas británicas al final del siglo XIX comenzaron por tomar conciencia de la exclusión de las mujeres en el campo familiar, social, económico (por tener menores salarios, por ejemplo), pero rápidamente advirtieron la imposibilidad de ser reconocidas en el campo político por no tener derecho al voto. La mujer, siendo un sujeto aceptado (aunque dominado) en la familia (ámbito I), estaba ausente en el campo político (II o III); y esta ausencia le impedía hacer reconocer ciertos derechos legales que se tornaran obligatorios para los empresarios del campo ma-

terial: iguales salarios en las empresas, iguales derechos a la herencia en el campo familiar, etc. El «movimiento social» se transformó en una «asociación civil»: irrumpió en la «sociedad civil» como una asociación de mujeres que exigían el derecho a participar en las elecciones políticas. Fueron reprimidas. Pero habían pasado el «umbral» de «lo social» (I) hacia «lo político» (II): de un movimiento social se habían transformado en una organización con sentido cívico-político.

Pero todavía es posible traspasar un segundo umbral (indicado por las flechas *b2* y *c2*). El pasaje de la «sociedad civil» (II) a la «sociedad política» (III), y constituirse de una asociación civil de sufragistas en parte del *Labor Party*, intentando tener una influencia efectiva en las instituciones del Estado. Aquí el movimiento social y civil pasaba a ser explícitamente un movimiento político institucional de la sociedad política —al menos de un partido político, que funcionaba como una organización de masas no meramente electoral en Gran Bretaña.

Un ejemplo actual es el de Evo Morales en Bolivia. De origen indio, dirigente del movimiento social organizado en defensa de la producción tradicional de la coca, transforma el movimiento cocalero en un organismo de la sociedad civil, para finalmente adoptar el nombre de *Movimiento hacia el Socialismo* (MAS) y llegar en diciembre de 2005 a la presidencia de la República. Un ejemplo *ejemplar* de movimiento social que pasa al campo político explícito.

Se originarán tantos movimientos sociales como reivindicaciones no cumplidas o conflictos aparezcan en los campos materiales (ecológico, económico, cultural, familiar, religioso, etc.), efecto de la emergencia de capas sociales excluidas de la honesta y digna reproducción de la vida humana y, además, de la ciudadanía plena, y por ello no pudiendo expresar sus derechos en el cuerpo legal del orden político. Este tema se tratará con mayor detención en la parte *Crítica*, porque es el momento *crítico* por excelencia de una *Política de la Liberación*<sup>223</sup>, donde a la *Identidad* del orden vigentes le enfrenta desafiante la *Diferencia*, con tantos rostros de oprimidas y oprimidos en el esfera material, o de excluidas y excluidos en la esfera formal, efectos negativos no-intencionales de las acciones e instituciones del sistema político vigente.

[328] Repasemos, para terminar este § 21, algunas tesis que hoy ya no pueden ser sostenidas, intentando una nueva categorización que pueda recuperar la intención de la antigua formulación defectuosa<sup>224</sup>.

La *primera*. Aunque el sistema capitalista se está globalizando, y por lo tanto tiende a universalizarse la situación *potencial* de todo miembro de la población de la Tierra como asalariado, esto no significa que haya *una sola manera* de la relación trabajo-capital, y sobre todo que pueda *actualizarse* efectivamente (la desocupación estructural es un hecho). Como hemos insistido, la globalización es paralela a la exclusión de la mayoría de los habitantes del planeta, las masas empobrecidas del Sur. Por ello, la *clase obrera* (en su sentido tradicional en el siglo XIX y buena parte del XX) no puede ser el único actor de los movimientos sociales, y ni siquiera el protagónico, en ciertas coyunturas sociales concretas, en

especial en el mundo postcolonial y periférico<sup>225</sup>. Frecuentemente el que crea plusvalor, y por ello es explotado, es un privilegiado... al menos recibe un salario. El marginal, desocupado en su tercera generación en los cerros que rodean Caracas, lo considera miembro de la «aristocracia obrera», envidiando su situación. La extrema negatividad es distinta de la descubierta por Marx en 1844.

La *segunda*. No es verdad, por otra parte, que las organizaciones obreras o populares reivindicativas del ámbito social no puedan superar esta condición y les sea, por sí mismas, imposible acceder al campo político, siendo los intelectuales, los partidos revolucionarios u otras instancias «externas» las encargadas de «despertarlas» del sueño del consenso obediente ante la dominación que se presenta casi como naturaleza. Es un vanguardismo hoy insostenible. Esto manifiesta un modelo piramidal jerárquico-subordinante habitual en el pasado<sup>226</sup>. Es necesario efectuar, e indicando la distancia de las circunstancias, una respetuosa crítica a ciertas expresiones leninistas, que dieron motivo al dogmatismo de los partidos comunistas de antaño.

La *tercera*. Los sujetos se constituyen como tales (en un proceso de «sujetivación») y pasan a ser actores gracias a la participación activa en el movimiento mismo de la transformación social del cual son agentes. Desde K. Marx, R. Luxemburg, A. Gramsci, Paulo Freire y tantos otros, se sabe que es en la propia lucha por el reconocimiento como los miembros de ciertos sectores sociales cobran conciencia<sup>227</sup> de sus responsabilidades, y van, en ese mismo movimiento, cumpliendo un proceso de aprendizaje insustituible. La praxis estratégica es maestra de estrategias. No hay otra escuela. La teoría clarifica y fundamenta esas *prácticas*, pero nunca puede suplantarlas. El mismo filósofo (como Confucio, como Sócrates o como el sabio popular fundador del cristianismo), de no haber tenido sus experiencias personales poco hubieran comprendido de lo que se trataba en política<sup>228</sup>. Volveremos sobre el tema.

La *cuarta*. La falsa pregunta, que ya hemos planteado, de qué es primero: ¿la transformación de la estructura institucional o de la subjetividad del actor?, se contesta con la simple respuesta de que ambos momentos son términos de una relación y por ello se coimplican simultáneamente. La *estructura*, no siendo sino la red de relaciones intersubjetivas de los sujetos en función de los otros, *se transforma en el mismo acto por el que los sujetos se van cambiando*. Se debe prestar atención a la subjetividad pasiva del miembro de la comunidad política en el ámbito social, a fin de que se «subjetive», es decir, se transforme en conciencia de una responsabilidad (así «aparece el sujeto» desde la objetividad perdida del impersonal miembro consensual de una estructura que lo domina). Ese devenir *sujeto* es ya transformación de la *estructura* en ese nodo.

La *quinta*. En América Latina, y en general en el mundo postcolonial y periférico, no hay *a priori* un tipo de actor social que pueda erigirse como el sujeto-referencia, como el actor-vanguardia de los procesos concretos que accionan a los movimientos sociales. Las circunstancias son de tal manera diversas, y las coyunturas y escenarios tan cambiantes,

que una vez puede ser un movimiento indígena como en Ecuador, o suburbano marginal con articulación indígena como en Bolivia, o completamente urbano y marginal como los «piqueteros» en Argentina, etc. El análisis de coyuntura descubrirá los actores.

La *sexta*. La transformación de la subjetividad de los actores y los hábitos de la sociedad no pueden postergarse hasta después de la «toma del poder»<sup>229</sup>. Lo que se haga cuando se ejerza delegadamente el poder de la comunidad política debe comenzarse a practicar desde el inicio del movimiento. En especial la formación de una voluntad democrático-participativa horizontal en todos los nivel, al mismo tiempo que la educación del asumir la responsabilidad irrenunciable por la producción, reproducción y desarrollo de la vida, la vida humana, la vida feliz de la comunidad política sin discriminaciones, universalmente. Estas transformaciones de la subjetividad y la organización de los movimientos es tarea inicial y continua.

La *séptima*. Así como la estructura y la subjetividad se transforman simultánea y mutuamente, de la misma manera el militante y la organización se coimplican. No hay vanguardia activa con retaguardia obediente. Debe darse la horizontalidad corresponsable. El movimiento social (la asociación civil o un partido) no es sujeto histórico ni referencia metafísica. El ser sujeto-actor es condición de militancia; la militancia es esencial para la organización. Sin organización no hay militante. Es un círculo virtuoso de condiciones condicionantes condicionadas. El servicio del militante a la organización es condición de realización propia; el servicio de la organización a los militantes es condición de cumplimiento de los fines de esa estructura social. De todas maneras, el militante y su organización están al servicio de la comunidad en el sub-campo social (en el ámbito donde los campos materiales se cruzan, se sobreponen, en un *overlapping* de contenidos de vida con el campo político).

La *octava*. La construcción-articulación del sujeto social implica una nueva y diferente relación entre las clases y otros actores sociales, el movimiento, la sociedad civil y los partidos políticos. Escribe Isabel Rauber:

Lo reivindicativo y lo social son actividades articuladas e interdependientes de la política y lo político, y lo mismo ocurre con la relación a los sujetos-actores: no se puede avanzar sobre la fracturación de lo social y lo político y sus actores, sino sobre la base de una articulación orgánica, proyectiva y estratégica de actores sociales y políticos en tanto todos resultan ser sujetos-actores sociopolíticos<sup>230</sup>.

La *novena*. El presente es el momento de tender redes, articular experiencias, tomar contacto entre movimientos regionales, nacionales, regionales, mundiales. El *Foro Social Mundial* de Porto Alegre es un espacio impresionante creado en América Latina para el mundo, por políticos y militantes sociales que han descubierto una nueva manera de tomar conciencia de lo que se hace en el mismo sentido en cualquier diminuto rincón de la Tierra. Es una nueva Internacional, no ya obrera, como en

la que soñara Marx: «¡Proletarios del mundo uníos!», sino algo diferente: «¡Actores sociales del mundo uníos!», con la única diferencia de que aquella unidad se lograba por lentos correos, por barcos que zarpaban de puertos y que tardaban semanas y hasta meses en llegar a Asia, África o América Latina. Hoy, con la velocidad instantánea de la computación, como ha enseñado el subcomandante Marcos, dichas redes tienen una factibilidad nunca soñada. Nuestra Tierra se ha tornado pequeña. Hasta nos da «claustrofobia» sentirnos arrinconados en este diminuto objeto esférico, que es nuestro planeta, en medio de millones de galaxias a millones de años luz de distancia. Pero, al menos, responsabilicémonos de que, por muchos milenios todavía, la vida humana, algo más feliz para todos, sea posible. Es *la tarea política estratégica fundamental...* todo lo demás son pequeñeces de egoístas, idioteces<sup>231</sup> de autistas, narcisistas, enfermos mentales que destruyen a la humanidad.