

Demetrio Velasco

**Fascismo social:
políticas del miedo
y servidumbre
voluntaria.
¿Qué hacer?**

**Derechos
Humanos**



Deusto Digital

Instituto de Derechos
Humanos Pedro Arrupe

Cuadernos Deusto de Derechos Humanos

Cuadernos Deusto de Derechos Humanos

Núm. 69

Fascismo social: políticas del miedo
y servidumbre voluntaria.
¿Qué hacer?

Demetrio Velasco

Bilbao
Universidad de Deusto
2013

CONSEJO DE REDACCIÓN

Felipe Gómez Isa, Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe, Universidad de Deusto.
Susana Ardanaz, Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe, Universidad de Deusto.
Trinidad L. Vicente, Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe, Universidad de Deusto.
Cristina de la Cruz, Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe, Universidad de Deusto.

CONSEJO EDITORIAL

Anja Mihr, Investigadora del Human Rights Center de la Universidad de Utrecht, Holanda.
Antoni Blanc Altemir, Profesor Titular de Derecho Internacional Público de la Universidad de Lleida.
Bartolomé Clavero, Catedrático de Historia del Derecho de la Universidad de Sevilla y miembro del Foro de las Naciones Unidas para Asuntos Indígenas.
Carlos Villán Durán, Presidente de la Asociación Española para la Promoción del Derecho Internacional de los Derechos Humanos.
Carmen Márquez, Profesora Titular de Derecho Internacional Público, Universidad de Sevilla.
Cristina Churruga, Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe, Universidad de Deusto.
Eduardo J. Ruiz Vieytes, Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe, Universidad de Deusto.
Fernando Fantova, consultor en temas relacionados con los servicios sociales, Bilbao.
Francisco López Bárcenas, Academia Mexicana de Derechos Humanos, México.
Gaby Oré Aguilar, consultora internacional en el campo de los derechos humanos y el género y miembro de Human Rights Ahead, Madrid.
Gloria Ramírez, Catedrática de Ciencia Política de la Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, México.
Gorka Urrutia, Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe, Universidad de Deusto.
Jaume Saura, Presidente del Institut de Drets Humans de Catalunya, Barcelona.
Joana Abrisketa, Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe, Universidad de Deusto.
Jordi Bonet, Catedrático de Derecho Internacional Público de la Universidad de Barcelona.
José Aylwin, Director del Observatorio de Derechos Ciudadanos, Temuco, Chile.
José Luis Gómez del Prado, miembro del Grupo de Trabajo de las Naciones Unidas sobre la utilización de Mercenarios, Ginebra, Suiza.
José Manuel Pureza, Centro de Estudios Sociales, Universidad de Coimbra, Portugal.
Judith Salgado, Programa Andino de Derechos Humanos, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, Ecuador.
Koen de Feyter, Catedrático de Derecho Internacional Público de la Universidad de Amberes, Bélgica.
Mónica Goded, Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe, Universidad de Deusto.
Manuela Mesa, Directora del Centro de Educación e Investigación para la Paz, CEIPAZ, Madrid.
Noé Cornago, Profesor Titular de Relaciones Internacionales de la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, Leioa.
Pablo de Greiff, International Center on Transnational Justice, New York.
Víctor Toledo Llancaqueo, Centro de Políticas Públicas, Universidad ARCIS, Santiago, Chile.
Vidal Martín, investigador de la Fundación para las Relaciones Internacionales y el Diálogo Exterior, FRIDE, Madrid.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Índice

Introducción	9
1. Crisis actual y «fascismo social»	13
1.1. Fascismo social y fascismo financiero	16
2. La crisis del sistema: economicismo y degradación de la política	21
2.1. De los abusos a los usos.	24
2.2. La crisis de las instituciones políticas. Partenariado espúreo de lo público y lo privado	25
2.3. La Unión Europea en cuestión	28
2.4. Los Partidos Políticos y sus perversiones	30
2.5. La amenaza de los guardianes	33
2.6. La degradación de la ciudadanía y la razón indolente.	35
2.7. La razón de la fuerza contra la fuerza de la razón.	37
2.7.1. La reforma de la constitución	37
2.7.2. El gobierno de los tecnócratas	40
2.7.3. El control de los medios comunicación social y de la Opinión Pública	42
2.7.4. La creciente desigualdad y el éxito de las obsesiones neoliberales.	45
3. Las legitimaciones de los hechos y la hegemonía de la razón cínica	51
3.1. La lógica mentirosa del sofista	51
3.2. La mendaz y dogmática lógica del burgués	53
3.3. La lógica del dogmático	54
3.4. La lógica de la razón cínica.	56
4. Las políticas del miedo y el enigma de la servidumbre voluntaria	59
4.1. La crítica de la Razón política y la política del miedo.	63
4.2. La servidumbre voluntaria	69
4.3. Del Discurso sobre la Servidumbre voluntaria	73

5. ¿Existen alternativas?	79
5.1. Condiciones éticas de una revolución, hoy	80
5.2. La creación del «nuevo orden revolucionario» y la «constitución de la libertad»	82
5.3. De la Revolución política la revolución social.	85
5.4. La revolución en el pensamiento actual. El pensamiento hegemónico actual es contrario a la revolución	85
5.5. Las corrientes «revolucionarias» en nuestros días	87
5.6. Las condiciones éticas de la revolución. La revolución como expresión de un imperativo ético	91
5.7. La conciencia de que «otro mundo es posible»	94
5.8. Una revolución al servicio de la constitutio libertatis, hoy	95
5.9. ¿Cambiar el mundo sin tomar el poder?	95
6. Epílogo para cristianos: con las víctimas y contra los victimarios. Quehacer de los cristianos y las Iglesias ante la crisis	101
6.1. Con las víctimas y contra los victimarios de la crisis.	102
6.2. Actitudes de los cristianos ante la crisis.	105
6.3. ¿Qué hacer?	110
6.4. Pensar y actuar con las víctimas de la crisis y contra los victimarios	112
6.5. La lucha contra el fascismo social	115
6.6. La lucha contra la pobreza como compromiso prioritario	117
6.7. La construcción de una Iglesia que haga plausible una praxis coherentemente cristiana.	120
6.8. Por un cristianismo y una Iglesia re(s)publicanos	123

Introducción*

El capitalismo neoliberal que viene ejerciendo una hegemonía global desde hace ya varias décadas está conociendo una de sus crisis más graves cuyas devastadoras consecuencias sobre una inmensa mayoría de la población mundial están creciendo día a día. Una crisis que refleja el fracaso de una forma de globalización guiada por el espíritu de un capitalismo carente de toda legitimación política y moral y que, en mi opinión, no reconocerían como tal los clásicos comentadores del capitalismo de los orígenes, como M. Weber o R.H. Tawney. En efecto, la crisis del sistema financiero internacional, que ha estado en la génesis de la actual crisis, es una muestra de la corrupción sistémica que acaba mostrando «las desvergüenzas del capitalismo» y su desbocada irracionalidad. El objetivo casi exclusivo de enriquecerse a toda costa, sin reparar en límites legales ni, mucho menos, morales, poniendo en grave riesgo la viabilidad de las economías reales, las que buscan garantizar la producción de los bienes y servicios necesarios para satisfacer razonablemente las necesidades humanas, ha llevado a este capitalismo a una deriva que numerosos autores definen como totalitaria.

Esta deriva totalitaria se manifiesta en una escandalosa y creciente desigualdad que la Doctrina Social de la Iglesia no ha dudado en calificar como una «dialéctica criminal» que fractura radicalmente nuestro mundo. Si siempre el capitalismo ha sido un sistema de «inclusión excluyente», el capitalismo hegemónico de nuestros días se está mostrando como un violento proceso de inclusión que impone la explotación económica, la dominación política y la hegemonía cultural a escala global. Como sistema de exclusión violenta condena a una gran parte de la humanidad al empobrecimiento creciente y a la destrucción de su

* El presente texto recoge el contenido de una ponencia que el autor presentó en el CSIC así como fragmentos de algunos artículos recientes publicados en diferentes revistas.

ecosistema e, incluso, a su «no existencia», en el caso de que no interesen ni siquiera para ser objeto de dominación o explotación. Dialéctica criminal porque produce un doble efecto negador de los seres humanos: la aniquilación biológica producida por el genocidio más grave que haya conocido la humanidad, como es el producido por el hambre y todo lo que le niega al ser humano la posibilidad material de vivir; y el nihilismo espiritual de quien por su ambición de apropiarse de todo lo que esté a su alcance, se impide a sí mismo vivir con los otros como otros y desde ellos.

Los poderes que hoy controlan los mercados están cometiendo con total impunidad flagrantes delitos contra los derechos humanos de todas las generaciones. Lo grave es que no sólo actúan con total impunidad, amparados en una *lex mercatoria* que está por encima de cualquier otro código, sino que para poder obrar así son ayudados por las instituciones políticas que se han acabado convirtiendo en instrumentos a su servicio. Es sonrojante comprobar cómo los gobiernos elegidos democráticamente llegan a cambiar las mismas constituciones de sus países para garantizar la prioridad de los intereses del capital sobre cualquier otro derecho humano por fundamental que sea. La creciente degradación de la vida política, tanto de las instituciones como de la misma ciudadanía democrática, de la que la corrupción, el fraude y otras muchas lacras no son sino manifestaciones abusivas, nos obligan a reconocer que el problema fundamental está, como diría Ortega, en los usos políticos y no sólo en los abusos. La creciente colonización de la vida política, y de la vida en general, por el economicismo, ha hecho plausible una hegemonía del pensamiento neoliberal que, en mi opinión, combina las tres lógicas perversas de nuestra tradición política occidental: la del sofista, la del burgués y la del dogmático, para construir una lógica propia y hegemónica: la lógica de la razón cínica. Esta lógica es la que deslegitima lo político y legitima lo que aquí llamamos fascismo social y lo hace recurriendo a todos los medios a su alcance, que son muchos y muy poderosos. La dominación y el control social se ejerce normalmente mediante la manipulación de la opinión pública y gracias a un control oligárquico de los medios de comunicación social. Se trata de hacer creer a la sociedad en general que sus intereses coinciden con los de los ricos y los poderosos. «No hay alternativa» es la fórmula cínica de legitimar la injusticia y la irracionalidad de nuestra sociedad. Cuando la sociedad opone resistencia a esta «socialización de intereses» se recurre a las políticas del miedo y de la criminalización de la disidencia. Las políticas securitarias y la criminalización de la pobreza y de la exclusión se agudizan hasta extremos absolutamente inhumanos. Lamentablemente, las estrategias de dominación del fascismo so-

cial cuentan con la complicidad de un aliado con el que los poderosos siempre han podido contar, como es la servidumbre voluntaria de sus víctimas. De ahí, su interés por fortalecerla lo más posible.

Pero la experiencia histórica y, sobre todo, la libertad que nos constituye como seres humanos nos obligan a gritar el «non serviam», conscientes de que contra el fascismo social podemos y debemos luchar; de que «hay alternativas» y de que «otro mundo es posible». Es verdad que una revolución que transforme nuestras sociedades de forma históricamente suficiente para que podamos decir que son razonablemente humanas, no es una alternativa fácil. Se trata, por tanto, de ver cómo podemos luchar contra el fascismo social; cómo podemos desenmascarar las falsas legitimaciones que la razón cínica e indolente, que se ha hecho hegemónica con nuestra complicidad, utiliza; cómo aprender de la experiencia histórica los caminos que ya no debemos volver a recorrer, pero, sobre todo, tratar de descubrir los caminos que hoy nos pueden liberar de la servidumbre.

Uno de los problemas más importantes en la búsqueda y construcción de alternativas es el de la escasez de recursos morales, tanto para regenerar las instituciones políticas democráticas otorgándoles la legitimidad de la que ahora carecen, como para socializar a la ciudadanía en los valores del constitucionalismo democrático. No son pocos los autores que creen que es muy difícil esperar que los valores recogidos en la dogmática constitucional mantengan la necesaria vigencia, si no beben de otras fuentes no jurídicas ni políticas, y que ven en la religión una fuente relevante al respecto. Personalmente, estoy convencido de que el cristianismo ha sido y puede seguir siendo una de estas fuentes. Por eso, juzgo relevante reflexionar sobre lo que los cristianos y la Iglesia pueden aportar tanto en la lucha contra el fascismo, como en la construcción de un mundo más justo y solidario. La fe en Jesús encarnado, muerto y resucitado es el horizonte que explica y legitima la opción del creyente por las víctimas y contra los victimarios.

1. Crisis actual y «fascismo social»

Al pensar sobre la pertinencia del término «fascismo social»¹ para denominar la situación de crisis actual, he recordado mis años de estudiante de Ciencias Políticas en la Complutense, cuando la vinculación del capitalismo con el totalitarismo y con el fascismo era una de las tesis más socorridas. Libros de primero de carrera, como la *Introducción a la Ciencia Política* de Abendroth y Lenk, o los textos de Poulantzas y otros neomarxistas, tan de moda en la época, veían al fascismo y al nazismo como manifestaciones excepcionales de un totalitarismo que era consustancial con el sistema capitalista y su deriva, especialmente, en tiempos de crisis.

Después, a medida que hice mía la reflexión sobre algo tan básico como que «las relaciones de los seres humanos con las cosas determinan su relación con las personas y viceversa», fui aprendiendo que lo económico, lo político, lo cultural etc., son dimensiones constitutivas de la complejidad de toda realidad social, que deben pensarse conjuntamente. Por resumirlo ideológicamente diré que el paradigma de la distribución hay que pensarlo asociado al de la diferencia y viceversa. Saber conjugar la importancia que tiene el principio de la igualdad de todos los seres humanos y, consecuentemente, la necesidad de posibilitar el ejercicio de los derechos y libertades que garanticen dicha igualdad, con el principio de la diferencia, que nos constituye a cada uno de los seres

¹ Tomo el concepto de B. De Sousa Santos, quien advierte que «no se trata, como en los años treinta y cuarenta, de un régimen político sino de un régimen social y de civilización... un fascismo social que no sacrifica la democracia ante las exigencias del capitalismo sino que la fomenta hasta el punto de que no resulte necesario, ni siquiera conveniente, sacrificarla para promover el capitalismo», y señala como formas de esta sociabilidad fascista las siguientes: el fascismo del apartheid social, como segregación social de los excluidos; el fascismo del estado paralelo; el paraestatal; el fascismo territorial; el populista; el de la inseguridad; el financiero... (B. S. Santos. *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. (2005). Trotta. Madrid pp. 353-356.

humanos como singulares e irrepetibles, es una exigencia ineludible de pensar la realidad de la forma menos inadecuada. Al conocer las diferentes interpretaciones del fascismo y la complejidad de sus causas, creo que no hay que caer en la tentación de olvidar que la «plurirregionalidad de las ideologías» nos impide ser reduccionistas, al respecto.²

A pesar de todo, creo que es razonable afirmar que el capitalismo neoliberal de nuestros días, cuya matriz más importante es el «individualismo propietario», ha llegado a tal nivel de «totalitarismo» en la capacidad de configurar la sociedad mediante el mercado, el derecho y la política, siempre desbordados por la fuerza arbitraria, y que podemos hablar, sin caer en anacronismos de ningún tipo, de «fascismo social». La dominación de una minoría exigua de la población mundial sobre la inmensa mayoría (algo análogo ocurre en las sociedades estacionales) ha llegado a manifestaciones tan excepcionales, por lo que tienen de explotación, marginación, extrañamiento y liquidación de millones de vidas humanas, que podemos decir que el capitalismo neoliberal actual es totalitario. Es un sistema que manifiesta su proyecto de dominación social mediante la represión y el control de todos los ámbitos de la vida social. La «colonización» de dichos ámbitos, también el de la subjetividad de los individuos, se ha llevado a cabo mediante una manipulación de todos los instrumentos capaces de conseguir que la sociedad en su conjunto y los individuos que la componen acaben integrándose en la dinámica represiva del sistema. Las políticas del miedo y la «servidumbre voluntaria» son las dos expresiones más patentes de esta colonización que el fascismo social está haciendo de la vida humana.³

² Ver, Châtelet et alii. *Historia del Pensamiento político*. (1987) Tecnos. pp 194 ss.. A partir de las síntesis historiográficas más relevantes, podemos concebir cinco grandes tipos de explicación, que se aplican prioritariamente al nazismo, a menudo al fascismo italiano, y a veces a los otros fascismos de Europa o de más allá. La explicación *culturalista*, la explicación por *el totalitarismo*, la explicación *económica*, la explicación *síquica*, las explicaciones *sociológicas*. Junto a los análisis más en detalle, que analizan sus bases sociológicas y demás variables, hay un intento de síntesis que reconoce en el fascismo una de las vías de modernización (Organski). La categoría de fascismo se vería ampliada y englobaría a toda clase de dictaduras de desarrollo. Esto explicaría la apariencia dual de los sistemas fascistas, que ofrecen una contradicción entre tradición y modernidad, inmovilismo y transformación...A estas explicaciones habría que añadir la del contexto irracionalista con hondas raíces en la historia europea, en sus variables sociodarwinista, sociobiologista, imperialista, racista, etc. Ver asimismo, S. Payne. «Fascismo y modernismo». *Revista de Libros*. N. 134, febrero 2008.

³ Creo que es oportuno recordar la tesis de Claude Polin sobre el totalitarismo economicista, más allá de su carácter y funcionalidad conservadoras y proclives al autoritarismo antidemocrático. No sólo se ha hecho verdad que buena parte de los diferentes rasgos que componen los sistemas sociales pueden eventualmente comprenderse en tér-

El neoliberalismo con su estrategia político-económica, con su proyecto de individualismo propietario y su lógica privatizadora y desreguladora quiere convertir al individuo (y a su familia) en empresario de sí mismo y hacerlo responsable de sus riesgos. En el actual contexto de crisis, la deuda y el panóptico del crédito desde el que el individuo está obligado a vivir le exigen someterse a una disciplina y control, que acabarán traduciéndose en «biopolítica» deshumanizadora. Endeudar a la gente mediante la financiarización de la vida ha sido un método de control neoliberal que ha permitido sacrificar a los seres humanos en aras de los intereses del mercado. En el universo neoliberal del homo oeconomicus que se hace responsable de su deuda no cabe el discurso de los derechos sociales o del «bien común». En nombre de la deuda, que suele ser utilizada como sinónimo de culpa y de correspondiente purga del delito, se ha justificado todo un modelo de represión y de control disciplinario de las relaciones laborales, permitiendo a los presuntos acreedores bajar los salarios, las pensiones, etc. En nombre de la racionalidad del individualismo neoliberal, la del individuo humano disciplinado, atomizado y autosuficiente, se hace superfluo, por incompatible, cualquier proyecto de solidaridad, de derechos sociales, o de insubordinación a la lógica del sistema.⁴

La derrota de los regímenes fascista y nazi no ha impedido que el «totalitarismo», como la larva que ha ido creciendo en el interior del sistema capitalista, haya manifestado no sólo el rostro que ya Tocqueville describía como un nuevo Glauco democrático⁵, sino que también

minos económicos... De hecho, el siglo XX ha roto con la dinámica histórica, descrita por F. List en 1885, en la que lo político dirigía lo económico. «Todos los ejemplos que la historia nos puede mostrar son aquellos en los que la unidad política ha liderado el camino, y la unidad comercial la ha seguido. No existe un solo ejemplo que pueda ser aportado en el que ésta última haya tomado la iniciativa, y creciera desde ahí.» [2] El Siglo XX ha cambiado la tendencia histórica, haciendo que integración económica —la unión— sea seguida por la integración política. El mejor ejemplo de ello es la Unión Europea...». Citado por A. Gavin Marshall, «Orquestando una Depresión Global para crear un Gobierno Global», 27/X/2010, www.gobernanzaglobal.tk

⁴ Ver Tayyab Mahmud. «Debt, Discipline and the 99%: Neoliberal Political Economy and Working Classes.» Seattle University School of Laww (2012)

⁵ DA, T II, 4ª parte, cap. VI, pp 632 ss. «Quiero imaginar bajo qué rasgos nuevos el despotismo podría darse a conocer en el mundo; veo una multitud innumerable de hombres iguales y semejantes, que giran sin cesar sobre sí mismos para procurarse placeres ruines y vulgares, con los que llenan su alma. Retirado cada uno aparte, vive como extraño al destino de todos los demás, y sus hijos y sus amigos particulares forman para él toda la especie humana; se halla al lado de sus conciudadanos, pero no los ve; los toca y no los siente; no existe sino en sí mismo y para él sólo, y si bien le queda una familia, puede decirse que no tiene patria. Sobre éstos se eleva un poder inmenso y tutelar que se encarga sólo de asegurar sus goces y vigilar su suerte. Absoluto minucioso regu-

se manifiesta con el horror de los nuevos jinetes del Apocalipsis.⁶ Concluyo con un texto de E. Subirats, a propósito de la guerra de los Balcanes, que abunda en lo dicho.⁷

1.1. Fascismo social y fascismo financiero

La convicción de que las oligocracias, entre ellas, las financieras y económicas (las mismas que, aunque tienen nombres y apellidos, se suelen llamar anónimamente como «los mercados»), son las que están decidiendo el destino de la humanidad y determinando las políticas de los gobiernos elegidos democráticamente e imponiéndoselas, en contra

lar, advertido y benigno, se asemejaría al poder paterno, si como él tuviese como objeto preparar a los hombres para la edad viril; pero, al contrario, no trata sino de fijarlos irrevocablemente en la infancia y quiere que los ciudadanos gocen, con tal de que no piensen sino en gozar. Trabaja en su felicidad, mas pretende ser el único agente y el único árbitro de ella; provee a su seguridad y a sus necesidades, facilita sus placeres, conduce sus principales negocios, dirige su industria, arregla sus sucesiones, divide sus herencias y se lamenta de no poder evitarles el trabajo de pensar y la pena de vivir. De este modo, hace cada día menos útil y más raro el uso del libre albedrío, encierra la acción de la libertad en un espacio más estrecho, y quita poco a poco a cada ciudadano hasta el uso de sí mismo. La igualdad prepara a los hombres para todas estas cosas, las dispone a sufrirlas y aun frecuentemente a mirarlas como un beneficio».

⁶ El totalitarismo no va vinculado solamente a una forma de gobierno o de partido sino que, también, es compatible con una forma de democracia liberal vaciada del espíritu democrático. Algunos autores la han llamado «democracia totalitaria». Autores como Marcuse abundaron ya en esta cuestión.

⁷ Eduardo Subirats. «El fascismo después de Auschwitz» en *El Mundo* (14/02)2007: «La palabra «fascismo» ya había adquirido, por otra parte, un perfil desgastado. La academia anglosajona (R. Griffin, es un caso tan sintomático como las películas de Hollywood sobre el tema) ha venido trivializando el fascismo histórico y global a la categoría de un poder carismático ligado a ideologías salvadoras y a un concepto de totalitarismo conceptualmente recortado desde una estricta visión jurídica. Estas versiones académicas han identificado además fascismo y nacionalismo con apasionada terquedad. A cambio, han ignorado sus raíces históricas en los imperialismos clásicos y modernos, y en la teología política colonial. Por decirlo más exactamente: la predominante interpretación académica norteamericana ha convertido el fascismo en un fanteoche nacionalista, al mismo tiempo que lo ha deslindado del colonialismo y el imperialismo financiero y militar, que sin embargo han sido sus fuentes modernas. En consecuencia se siguen ignorando los ostensibles vínculos del fascismo de ayer y de hoy con las corporaciones industriales, energéticas y militares. Y, sobre todo, esta definición políticamente correcta del fascismo se ha preocupado por silenciar las dos interpretaciones críticas más importantes del fascismo, formuladas inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial: la de Karl Polany, que ponía de manifiesto el intercambio de signos entre neoliberalismo y fascismo, y la de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno que señalaban su continuidad con la tecnociencia baconiana».

de la voluntad de los pueblos que los han elegido, no es fruto de una «teoría conspiratoria» de la historia, sino que está fundada en datos y hechos contrastados. Europa ha visto, en los últimos años, cómo estas elites han obligado a los parlamentos a cambiar las constituciones democráticas, han impuesto gobiernos claramente tecnócratas con el objetivo de garantizar sus propios objetivos y prioridades, poniendo así en grave riesgo el porvenir de la democracia.

En un artículo reciente, titulado «El fascismo financiero», dice B. De Sousa Santos que le sorprende la rabiosa actualidad de su diagnóstico realizado hace ya más de doce años, sobre el emergente «fascismo social» y que, precisamente, el fascismo financiero, una de las cinco formas que entonces identificaba como formas de socialización fascista, era la más virulenta y agresiva de todas. «El fascismo financiero es quizás el más virulento. Es el que impera en los mercados financieros de valores y divisas, la especulación financiera global. Es todo un conjunto que hoy se designa como «economía de casino». Esta forma de fascismo social es la más pluralista en la medida que los movimientos financieros son el producto de decisiones de inversores individuales o institucionales esparcidos por todo el mundo y, además, sin nada en común fuera de su deseo de rentabilizar sus activos. Por ser el más pluralista es también el más agresivo debido a que su espacio-tiempo es el más refractario a cualquier intervención democrática. Significativa es, a este respecto, la respuesta del agente de bolsa de valores cuando le preguntaron qué era para él largo plazo: «Para mí largo plazo son los próximos diez minutos». Este espacio-tiempo virtualmente instantáneo y global, combinado con la lógica del beneficio especulativo que lo apoya, le otorga un inmenso poder discrecional al capital financiero, prácticamente incontrolable a pesar de ser lo suficientemente poderoso como para sacudir, en cuestión de segundos, la economía real o la estabilidad política de cualquier país.» Se refiere, a continuación, al enorme poder de las Agencias de Calificación (Moody's, Standard and Poor's, Fitch Investors Services), que se han hecho tan conocidas por todos y que con su arbitrariedad determinan los efectos más perversos de la especulación financiera. Y concluye con una afirmación tremenda que me parece confirmar la rápida deriva fascista de nuestras sociedades. «Escribía esto hace doce años pensando en los países del llamado Tercer Mundo. Ni siquiera podía imaginar que hoy lo fuera a recuperar pensando en los países de la Unión Europea.»⁸

⁸ Boaventura de Sousa Santos. «El fascismo financiero», www.cartamaior.com.br. (5/V/2010)

En efecto, son muchos los indicadores que nos señalan que caminamos hacia la «tercermundialización» de los países «desarrollados», que se ven, ahora, sometidos a planes de ajustes estructurales, como los aplicados en las últimas décadas en los países en vías de desarrollo.⁹ La presente crisis económica global es el escenario de una guerra que los grandes poderes del fascismo financiero están librando para hacerse con el control de la gobernanza económica global, aunque para ello haya que hacer retroceder a países desarrollados hasta situaciones propias del capitalismo salvaje del siglo XIX. Con el objetivo prioritario de sanear las economías se sigue utilizando la cuestión de la deuda de los países como una trampa para que la dinámica de los ajustes y de la austeridad fiscal se convierta en un círculo vicioso, del que solamente se puede salir generando sociedades socialmente empobrecidas y escandalosamente desiguales. En efecto, los recortes masivos en el gasto social y en las políticas públicas (salud, educación servicios sociales), juntamente con una liberalización del comercio y una privatización de los bienes públicos, se reflejan en una pauperización de las clases medias y en un enriquecimiento desorbitado de las oligarquías financieras. Es sabido que tanto la Reserva federal, como el BCE han prestado cantidades ingentes a los bancos en dificultades a unos tipos increíblemente bajos (o, 1%) y, luego, los mercados prestan a los gobiernos a intereses 600 u 800 veces más¹⁰. Si se aceptara financiar las deudas de los gobiernos, e incluso a los particulares, con el criterio que se aplica a la banca, no sería necesario esquilmar a las poblaciones. No es demagógico afirmar, como lo hacen algunos autores, que esta forma de fascismo social que practica el poder financiero global es una forma de «crimen económico contra la humanidad» y de «genocidio social».¹¹ Es sabido que gran

⁹ J Stiglitz, en su reciente libro *El precio de la desigualdad* (2012. Taurus), que sirve para clarificar lo que está ocurriendo en países como el nuestro, dice que la enorme y creciente desigualdad en la distribución de los ingresos en todos los niveles de renta, que él ilustra con ese 1% que se hace con un tercio de la riqueza y que ha ido partiendo en dos a Estados Unidos, aproximándolo a países tercermundistas: «No es un cuadro halagüeño: son países donde los ricos viven en urbanizaciones privadas y son atendidos por trabajadores de bajos ingresos; son sistemas políticos inestables, donde los políticos populistas prometen a las masas una vida mejor, solo para defraudarlos después. Y lo que tal vez es más importante: la esperanza brilla por su ausencia. En esos países, los pobres saben que sus perspectivas de salir de la pobreza, por no hablar de llegar a lo más alto, son minúsculas. Es un cuadro al que no deberíamos aspirar», p 49.

¹⁰ Michel Rocard / Pierre Larrourou. «Una Europa al servicio de los ciudadanos» *El País*. 06/01/2012; Juan Torres. «Tipos con mucho interés», *Redes Cristianas* 25/01/2012, en el se refiere al caso español.

¹¹ Lourdes Benería y Carmen Sarasúa. «Crímenes económicos contra la humanidad». *El País* 29/03/2011

parte de las hambrunas que padecen cientos de millones de personas no son sólo fruto de pertinaces sequías!

En efecto, una expresión macabra de este fascismo social que se traduce en genocidio es la forma en que la especulación financiera juega con los productos de primera necesidad, como lo hace la industria agroalimentaria, provocando las escandalosas hambrunas que asolan a buena parte del planeta. «El resultado fue tan espectacular como ignorado por políticos y ciudadanos: en sólo cinco años, las posiciones de los fondos en el mercado de materias primas pasó de 13.000 a 317.000 millones de dólares. Esa tremenda multiplicación especulativa buscaba, por supuesto, que los precios de esos productos básicos se disparasen, para obtener pingües beneficios con los astronómicos márgenes entre lo que se paga a los agricultores (fijado de antemano e invariable) y lo que se acaba cobrando a los consumidores. Y así fue. Según los cálculos de la UNTAD, en la primera década del siglo los precios medios del trigo, el maíz y el arroz prácticamente se triplicaron... produciendo decenas de miles de millones de beneficios a los especuladores bursátiles, con los que compensaron sus pérdidas en las temerarias operaciones de las hipotecas subprime, los activos basura y los CDS. Entretanto, en 2008 estallaban revueltas del hambre en una treintena de países del Tercer Mundo, donde la mayoría de la población tiene que gastar en alimentos el 70% de sus ingresos y no puede costear ni la menor subida de precios; simplemente ha de pasar hambre. Ni siquiera la actual crisis económica global ha frenado ese encarecimiento de los productos de primera necesidad, pues el año pasado los precios de los cereales aumentaron en más del 60%. «El mercado de los alimentos se ha convertido en un casino», declaró Joerg Mayer, de la Unctad, a The Guardian. «Y por una única razón: hacer que Wall Street gane todavía más dinero».¹²

El carácter fascista del actual proceso de globalización, que refleja la voluntad de lo que convencionalmente llamamos «los mercados»

¹² Carlos Enrique Bayo. «Goldman Sachs se forra provocando hambrunas». El autor explica la responsabilidad de Goldman Sachs, que, como veremos es uno de los agentes más eficaces del actual fascismo financiero. «En realidad, a los primeros que se les ocurrió tan estupenda idea fue a los banqueros neoyorquinos de Goldman Sachs, quienes ya en 1991 crearon un nuevo instrumento especulativo, un índice de 18 productos básicos —del trigo, el cacao, el cerdo, el arroz o el café, al cobre y al petróleo— para que los brokers pudieran también jugar en lo que hasta entonces era un mercado especializado. A ese Goldman Sachs Commodity Index se sumaron después muchas otras grandes entidades financieras deseosas de aprovecharse de la llamada «apuesta de China»: la lógica creencia de que a medida que crezcan los ingresos de chinos, indios y otros integrantes de las nuevas clases medias de las potencias emergentes, consumirán alimentos de mejor calidad y en más cantidad. Una jugada segura».

de apropiarse de todo lo que pueda ser ventajoso en la lucha por dominar el mundo, tiene, hoy, expresiones escandalosas como las de la «privatización de África» o el ejercicio de la piratería inmaterial por el mundo entero. E. Dussel ha descrito bien este proceso de «inclusión excluyente» guiado por el espíritu fascista del «ego conquiro, ergo sum». Expresión de este fascismo es también la explotación irracional de la naturaleza y del medio ambiente hasta cometer un permanente ecocidio. Ingenierías genéticas y geopolíticas puestas al servicio de la ambición y la codicia ponen en peligro el futuro de la humanidad. Todo ello justificado por una «legalidad» neoliberal (*lex mercatoria*) que los estados aplican defendiendo los derechos propietarios. Cada día que pasa, los hechos avalan este diagnóstico. La ambición sin límites y el deseo de apropiarse del mundo entero que refleja este fascismo financiero no nos debería llevar sólo a reflexionar sobre la perversión antropológica y social que el individualismo propietario provoca, sino a hacerlo sobre algo más explícito desde la perspectiva estratégica de dicho fascismo. El objetivo de un gobierno económico global, con un banco central global, una moneda global, una policía económica global, no es fruto de una imaginación proclive a pensar en teorías conspiratorias de la historia. Son muchos los hechos y documentos que así lo acreditan.

Hace ya décadas que las élites mundiales vienen reuniéndose con el objetivo de forjar este «nuevo orden mundial». Davos, Bilderberg, Manhattan, La Trilateral, FMI, BM, G-20, Agencias de calificación, bancos, etc., son algunos de los nombres que nos dicen que los denominados «mercados» no son tan anónimos como se pretende hacer creer, y que las cosas no suceden por casualidad. Nada tiene que ver con teorías conspiratorias de la historia dar credibilidad a lo que se dice en textos como «2010-2030: el futuro según la fundación Rockefeller», en el que se analiza un documento de dicha fundación que promueve lo que decimos¹³, o el extenso y documentado escrito de A. Gavin Marshall, que el lector puede encontrar en la red, y que en cuatro capítulos diferentes describe el proyecto estratégico de dicho gobierno global.¹⁴

¹³ P.J. Watson y St. Watson. «2010-2030: el futuro según la fundación Rockefeller». www.Gobernanzaglobal.tk (19/07/2010).

¹⁴ Véase A. Gavin Marshall y su interesante investigación al respecto, en, especialmente los cuatro textos publicados desde marzo del 2010 bajo el título general «Poder Global y gobierno global» («Forjando un «nuevo orden mundial»; «Orquestando una Depresión global para crear un gobierno global»; «El nuevo orden financiero: hacia la gobernanza mundial»; El Estado de seguridad transnacional y la caída de la democracia»). Véase, asimismo en *ibid.* P. Joseph Watson y Steve Watson, «2010-2030: el futuro según la fundación Rockefeller» (Gobernanzaglobal.tk, 19/07/2010).

2. La crisis del sistema: economicismo y degradación de la política

Aunque las raíces de la crisis de lo político son numerosas y complejas, me voy a centrar en la actual crisis económica porque creo que es el ejemplo más claro de cómo una forma irracional e inmoral de ejercer la actividad económica, con la complicidad del poder político, puede llegar a pervertir todas las dimensiones de la vida social, y de forma especial la actividad política, sacando a la luz las dinámicas suicidas de las instituciones presuntamente democráticas. En efecto, cuando las instituciones democráticas y el imaginario social que las legitima con su sentido de la libertad y de la igualdad se dejan instrumentalizar por poderes carentes de toda legitimidad, tanto de origen como de ejercicio, podemos concluir que la democracia ha entrado en una dinámica suicida. No creo exagerado afirmar que quienes están controlando la deriva de la actual crisis son las oligarquías y plutocracias que, fanáticas de un mercado que les beneficia, persiguen unos intereses y proyectos que son incompatibles con el bien general de las sociedades. Y lo hacen sin más argumento que el de que así satisfacen su inalienable derecho a ejercer su libertad y a afirmar su propiedad, que para ellos viene a ser lo mismo.

La pregunta obvia es cómo se explica este comportamiento en sociedades presuntamente democráticas que cuentan con Estados que se llaman soberanos. Personalmente, nunca he creído que las teorías neoliberales que han postulado el «Estado mínimo» lo hayan hecho por ignorancia del decisivo papel que juegan los Estados siempre que haya que atajar cualquier situación de crisis. El «Estado mínimo» de los liberales, fieles en esto a la tradición del liberalismo clásico conservador, ha sido siempre un «Estado fuerte», garante del orden, de la se-

guridad y del control social, imprescindibles para asegurar que los ricos y poderosos pueden seguir durmiendo tranquilos. Por otro lado, tampoco comparto la idea tan publicitada por el mismo discurso neoliberal de que, en un mundo crecientemente globalizado, como el nuestro, el Estado decrece. Como dice Sørensen, frente a los argumentos de los liberales, hay que tener también en cuenta los válidos argumentos de los «estatacéntricos» y de los críticos.¹⁵ En cualquier caso, lo que es obvio es que un control antidemocrático de la deriva de la crisis, como el que antes hemos señalado, sería imposible sin el concurso de algunos Estados, especialmente de los más hegemónicos, que se han prestado a consolidar la posición de dominación estructural de los más poderosos, en vez de oponerse a ella con su legitimidad democrática. De hecho, han sido los Estados los que se han prestado a ejercer su función keynesiana en beneficio de oligarquías y plutocracias, que en el primer momento de la crisis tuvieron la necesidad pasajera de ser «estatalistas». Parece claro que este keynesianismo no ha sido socialdemócrata, aunque también lo hayan aplicado gobiernos de esta denominación. Ha sido un keynesianismo reaccionario y al servicio de las rentas del capital, que ha socializado las pérdidas pero privatizando los beneficios y contribuyendo, finalmente, a la restauración del sistema responsable de la crisis. Sólo que este capitalismo post crisis será cada vez más economicista y oligárquico.

Solo hay que ojear los diarios para ver cómo abundan las noticias que confirman este diagnóstico. En un editorial del diario New York Times¹⁶ se afirmaba no hace mucho tiempo que el proyecto de los republicanos norteamericanos, secundado también por algunos demócratas, no solamente era muy regresivo desde el punto de vista de los derechos sociales, sino que estaba cuestionando, en palabras del presidente Obama, el «contrato social básico de los americanos»; y lo hacía liberando a los más ricos de toda carga fiscal que pudiera ir derivada a la atención sanitaria y educativa de los menos favorecidos. Son las exigencias del mercado y de la economía nacional las que, según los republicanos, obligaban a esta forma de proceder. El profesor N. Birnbaum reitera¹⁷ que el peligro que supone el republicanismo para USA es tan serio que sólo un presidente capaz de dinamizar las fuerzas del progresismo norteamericano podría hacerlo frente, pero para ello debería estar dispuesto a «establecer menos compromisos con los defensores de

¹⁵ G. Sorensen. *La transformación del Estado. Más allá del mito del repliegue*. Tirant lo blanch. Valencia 2010.

¹⁶ *NYTimes* (18/4/2011). Editorial «The New Republican Landscape»

¹⁷ Norman Birnbaum. «Una larga lucha por delante», *El País*, (25/04/2011).

un poder sin freno para el mercado», como el que representan esos legisladores republicanos, «que están dispuestos a permitir que la nación vaya a la quiebra si no se satisfacen sus demandas. Forman un frente con propuestas para eliminar el Estado de bienestar norteamericano, reducir el peso del Gobierno y garantizar al capital estadounidense un amplio margen de libertad respecto de regulaciones e impuestos». Además, no dudan en atizar el odio racial y xenófobo, que llegan a focalizar en la figura del mismo presidente (acaba de verse obligado a difundir su partida de nacimiento), haciendo extensivo dicho odio a la política económica. «Muchos ciudadanos creen que pagan impuestos para subsidiar a los inmigrantes o a grupos étnicos y raciales que les disgustan».

Esto que ocurre en USA, ocurre también en otras partes del mundo, incluida la UE y, más en concreto, en España. Buena parte de los Estados están liderando con su complicidad una gestión de la crisis que está respondiendo a la lógica de los intereses antidemocráticos de los grupos más ricos y poderosos. Es un espectáculo lamentable ver cómo los mismos políticos que demoran sine die en sus agendas las medidas definidas como urgentes en los momentos de mayor sinceridad (control del sistema financiero, de los paraísos fiscales, del fraude y de la opacidad fiscales, etc.), aplican con una celeridad asombrosa las medidas de ajuste y de recorte de los derechos sociales, porque «no se puede hacer otra cosa». Algunos gobernantes llegan a confesar que lo hacen obligados porque así lo imponen «los mercados». Se llega a defender la tesis de que el Estado de bienestar ha sido un lujo y un derroche que es inviable. Este relato neoliberal, que ha convertido lo que comenzó siendo una crisis de un capitalismo desbocado e inmoral en una crisis del Estado despilfarrador e inútilmente intervencionista, logra calar en buena parte de la opinión pública, aunque para ello tenga que manipular los instintos del miedo y de la xenofobia. Si a esto añadimos que los beneficiarios de este relato ganan las elecciones y se sienten, por ello, legitimados para profundizar en sus políticas, el porvenir no se adivina nada halagüeño para la causa de la democracia. Seguirán manteniéndose posturas que reflejan la falta de justicia y de pudor con la que se gestiona la actividad política. En la prensa española de estos días de finales de abril leo simultáneamente dos titulares que abundan en lo dicho. La primera dice que «la tasa Robin Hood se instala en el limbo, porque el G-20 no logra el consenso internacional suficiente». La segunda dice que «la Comisión Nacional del Mercado de Valores hará la vista gorda con la ley sobre sueldos de los consejeros».

No es, pues, extraño que en las sucesivas encuestas de opinión los políticos no sólo sean pésimamente valorados, sino que ellos mismos pasen a convertirse en uno de los problemas que más preocupan a los ciu-

dadanos. La deslegitimación de lo político no es solamente una cuestión de abusos, sino, que, como diría Ortega, es, sobre todo de los usos «antipolíticos». La reinención de la política deberá, pues, ser asimismo la de una nueva cultura política que plasmada en actitudes e instituciones renovadas permita no solamente atajar los abusos, sino posibilitar el ejercicio de una ciudadanía cabalmente democrática.

2.1. De los abusos a los usos

En una de las viñetas de *El Roto*, se describe con la genial plasticidad del humorista, cómo han ido derivando, según la estética del saludo, las ideologías: brazo en alto y con la mano extendida, el fascismo; brazo en alto y con el puño cerrado, el comunismo; brazo hacia atrás y con la mano extendida como un cazo que espera el estipendio del sobornador, el egoísmo cínico del corrupto y del usurero.

No cabe duda de que estamos asistiendo a un proceso de «berlusconización» de la política que se define no sólo por los innumerables casos de corrupción política, que son, sin duda alguna, objeto del código penal, sino que van acompañados de un intento por parte de los mismos líderes políticos corruptos de ocultar e incluso de «legalizar» dicha situación. Berlusconi ha sido el prototipo de un control abusivo del poder político, puesto al servicio de una manifestación provocativa del mundo del dinero, con la inestimable ayuda de unos medios de comunicación, típicos de la hegemonía de la razón cínica, que pretende hacer creer a sus conciudadanos que lo único que hace es cobrarse el merecido estipendio que la buscada fortuna le ofrece. Todos conocemos imitadores de este prototipo, que, aunque no sean tan escandalosos, no por ello son menos ideólogos del «egoísmo cínico del corrupto y del usurero».¹⁸ Flores D'Arcais ha alertado ante la gravedad del berlusconismo por su influencia perversora en los presupuestos materiales o socioculturales de la democracia, analizando ámbitos como el de la información, la justicia, la educación y la cultura, la laicidad del Estado, etc.

¹⁸ P. Musso ha escrito un libro titulado *El Sarkoberlusconismo*. «Un nuevo modelo de formación política que se apoya en los partidos-empresa, en la capacidad de venta de las grandes plataformas electorales, en la estricta bipolarización de las fuerzas políticas, y en la psicologización de sus líderes, catapultados por potentes plataformas publicitarias cuyo eje central sigue siendo la televisión.» Ver J. Vidal-Beneyto. «Egotización pública, obscenidad política» *El País*, 21/06/2008. Lamentablemente, al releer estas páginas, España está inmersa en una pandemia de corrupción que, aunque señala expresamente a la cúpula del Partido Popular, se extiende como una pestilente nube sobre el mundo de la política y de las instituciones del Estado.

En todos ellos la corrupción y la mentira están convirtiendo Italia en un lugar cuyo modelo literario lo encontraríamos en autores como G.Orwel y B. Brecht.¹⁹

Pero Berlusconi es un ejemplo casi pintoresco de un oscuro mundo de la financiación de las actividades ilegales, que se ha convertido en uno de los pilares de la economía mundial. No me refiero sólo a la creciente envergadura de la economía «criminal», que representa hoy una amenaza a la seguridad y a la paz, sino al nuevo capitalismo de casino que ha estado en el origen de la presente crisis. El actual sistema capitalista ha activado, como nunca ante lo había hecho, los que el papa Juan Pablo II llamaba «mecanismos perversos», financieros, económicos y sociales, que, como «estructuras de pecado», se retroalimentan con el afán de ganancia y la sed de poder a cualquier precio que mueven a las oligarquías y plutocracias de este mundo.²⁰

Pero, si graves son los abusos, a los que nos venimos refiriendo, más grave es la forma en que dichos abusos son permitidos y potenciados por las instituciones políticas que se supone nacieron para atajarlos. Los abusos acaban convirtiéndose en usos cuando las instituciones políticas son instrumentalizadas para perseguir intereses particulares, olvidándose del bien común para el que supuestamente nacieron. Cuando los ricos se permiten exhibir impudicamente su riqueza y, en presencia y de la mano de los políticos, se atreven a proclamar que el interés general requiere satisfacer dichos intereses particulares, porque si no se hace así, se hundiría el suelo en el que todos pisamos, es porque el sistema capitalista ha llegado a conseguir un complejo modo de autolegitimación, que paso a analizar.

2.2. La crisis de las instituciones políticas. Partenariado espúreo de lo público y lo privado

Antes, he puesto nombre propio a algunos lugares en los se reúnen periódicamente las «mentes privilegiadas» que «maquinan los proyectos» que, según el relato rousseauiano,²¹ acabarán determinando la defensa mendaz del contrato social, que llevan a cabo oligarcas y plutócratas, agentes económicos y políticos en perniciosa colusión, y

¹⁹ P. Flores D'Arcais. Fascismo y Berlusconismo», en *Claves de razón Práctica*, n. 208 (2010).

²⁰ J. P. II. Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*.

²¹ J.J. Rousseau. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Alianza Editorial. 1986, pp 265-266. Ver texto en el cap. 3.2

siempre en perjuicio de una gran parte de la población desfavorecida. Es obvio que siempre ha existido una vinculación entre economía y política, especialmente cuando se ha tratado de la gestión de empresas públicas. Pero, cuando hablamos de la perversión de las instituciones políticas nos referimos a un partenariado espúreo entre agentes económicos y políticos, que instrumentalizan las instituciones democráticas para intereses particulares, en todos los ámbitos de la vida política «multinivel».²²

Ya nos hemos referido, también, antes, al berlusconismo, como ejemplo de esta forma de «antipolítica» que representa la figura de Berlusconi. Como comenta Flores D'Arcais, Berlusconi ha aprovechado la oleada de antipolítica social para presentarse como un profesional con éxito, alternativo a los políticos profesionales, pero que ha acabado engullendo la política en «el circuito inversión-consenso-beneficio-nueva inversión», a la vez que ha hecho gala de gozar de patente de corso para practicar la desmesura del privilegio contando con el consenso popular. Aunque, para ello, ha necesitado difundir masivamente este «privilegio-ilegalidad-impunidad», mediante indultos urbanísticos y regularizaciones fiscales, potenciando así la libertad antropófaga.

Pero creo que merecen especial mención aquellas instituciones que se crearon expresamente con la vocación de posibilitar un mundo más libre e igualitario, pero que se han pervertido hasta poner en grave riesgo a la misma democracia. La gran mayoría de las instituciones y ordenamientos jurídicos de carácter global han servido para afirmar los intereses y proyectos de los más ricos y poderosos y de los estados que los apoyan y legitiman. Si bien un análisis exhaustivo nos obligaría a comenzar con la ONU y demás instituciones políticas de carácter internacional y global, me limitaré a algunas que considero más relevantes en el tema que nos ocupa.

El Fondo Monetario Internacional y El Banco Mundial son dos de estas instituciones multilaterales que están siendo objeto de innumerables críticas que los responsabilizan de buena parte de los graves problemas que nos aquejan. Son instituciones, particularmente el FMI, en las que la conjunción de la «lógica del sofista» (utilizando permanentemente la retórica mendaz de sus propósitos fundacionales) busca legitimar con «la lógica dogmática» (manteniendo una ortodoxia neoliberal, a pesar de los rotundos fracasos de su aplicación, que ha sido

²² Así se llama la vida política contemplada desde el ámbito municipal, autonómico, estatal, regional y global.

demoledora en numerosos países, por lo que al desarrollo democrático de las sociedades se refiere) los intereses de la «lógica del burgués» (abriendo cada vez más la brecha que separa a los más ricos y poderosos de los más pobres). Transcribo lo que una entrada de Google dice, al referirse a las críticas que se hacen al FMI. «Desde amplios sectores de la comunidad académica (liderados por Joseph Stiglitz), periodistas, sectores políticos, organizaciones no gubernamentales y grupos independientes se viene cuestionando el accionar del FMI llegando en casos a reclamar su abolición. La realidad de los países subdesarrollados constituye el ejemplo vivo del abismo que media entre los declamados buenos propósitos y la realidad. Se afirma que la gigantesca estructura del FMI alberga una organización dedicada a la usura internacional, en detrimento de las economías menores y en severos perjuicios de los países que al ser «socorridos», caen en la trampa de sus «benévolos y generosos» empréstitos, suscritos con la complicidad de los gobiernos corruptos y sus funcionarios, gerentes locales que colaboran en forma activa y eficaz con el FMI en la consumación de una política expoliadora.»²³

Adjunto otro texto que, en mi opinión, refleja ponderadamente la crítica y que se refiere a la época en que R. Rato fue presidente del FM «Dos documentos recientemente aparecidos ayudan a practicar la autopsia de la Gran Recesión. El primero es el informe de la Comisión de Control del Congreso que ha investigado las causas de la crisis; el segundo, el texto titulado *Actuación del FMI en la fase previa de la crisis económico financiera: la supervisión en 2004-2007*, elaborado por la Unidad de Evaluación Independiente del organismo multilateral. Ambos estudios, de naturaleza muy diferente, plantean algunas conclusiones comunes: la cultura de la autorregulación y de la desregulación financiera, la innovación desmesurada y opaca, son en el eje central de las dificultades sufridas desde julio de 2007... Hay otro factor que retrotrae a los peores momentos del pensamiento único: de los economistas del FMI se esperaba que confirmasen las ideas dominantes pues no eran penalizados aun en el caso de que fueran equivocadas, y al revés: expresar ideas críticas podía arruinar la carrera de los funcionarios. Dice algún empleado consultado que no se podía decir la verdad, cuando era crítica con las políticas económicas de los países más poderosos, debido a que los gobiernos de esos países "son nuestros dueños"»²⁴.

²³ www.econlink.com

²⁴ Joaquín Estefanía. «Autopsia de la crisis». *El País*, 13/02/2011.

2.3. La Unión Europea en cuestión

Una buena parte de la opinión pública europea, lógicamente la más crítica de la forma en que se está gestionando la actual crisis, manifiesta que estamos asistiendo a una estrategia de acoso y derribo de la convencionalmente llamada «Europa Social». Los planes de ajuste neoliberal de los gobiernos conservadores liderados por Alemania, pasan en primer lugar por limitar los gastos y servicios sociales y por cuestionar los «Estados de Bienestar» que con tanto esfuerzo se han ido levantando, especialmente en los países más pobres de La Unión Europea. Ésta está cada vez más lejos de ser «Unión», y manifiesta sus particularismos disgregadores, dejando ver su lado más oscuro de nacionalismos insolidarios y xenófobos. La base funcionalista y tecnocrática con la que se ha ido construyendo la Europa de los mercaderes deja cada vez más en la penumbra el proyecto político de la Europa de la ciudadanía democrática. Las sociedades europeas asisten impotentes a una deriva cada vez más desigualitaria e injusta que les viene impuesta y ven cómo poderes sin legitimidad democrática alguna determinan el comportamiento de sus gobiernos.

«Europa se resquebraja», dice uno de esos analistas críticos, argumentando de forma muy atinada. El proyecto de una Unión Europea cada vez más integrada, que hasta no hace mucho tiempo parecía irreversible, hoy parece estar en grave peligro. A la miopía política de líderes mediocres que no están a la altura de las circunstancias y que gobiernan movidos por intereses particularistas, claramente desigualitarios y excluyentes, hay que añadir una profunda crisis de valores democráticos. El auge de la xenofobia en numerosos países (entre ellos, algunos que no hace mucho tiempo parecían verdaderos «asilos de humanidad», como los escandinavos) llega a cuestionar algunos umbrales de tolerancia y solidaridad que parecían ya definitivamente consolidados. Se habla de restaurar fronteras para impedir que los inmigrantes pobres puedan circular; se restringen servicios sociales, sanitarios y educativos, con una mentalidad xenófoba y excluyente, que acaba responsabilizando de la crisis a quienes son sus primeras y mayores víctimas. Se pretende establecer una Europa de ricos y pobres, en la que las oligarquías y plutocracias pretenden que la Unión Europea se construya desde la lógica neoliberal de los vencedores y de los vencidos, con la vergonzante legitimación de la pretendida superioridad moral de los primeros que les legitima para disciplinar por la fuerza a los despectivamente llamados PIGS. Esta Europa que nos amenaza llega a plantear como posibles, e incluso plausibles, que algunos de estos países más pobres llegue a salir del sistema euro.

Recojo un par de textos que abundan en lo dicho. El primero es de un lúcido analista social y dice así: «Si tomamos solo el caso de Europa, nos encontramos ante una situación que desafía a la imaginación. Por un lado, se ha atajado la crisis financiera (parcialmente, es cierto) gracias a las cuantiosas ayudas que los Estados europeos han aportado a las instituciones bancarias, y sin que estas estuvieran realmente obligadas a revelar el estado de sus activos y la naturaleza de los productos derivados. En cambio, la Comisión de Bruselas, después de haber actuado con pasividad en la crisis financiera, ha recuperado su papel de guardiana del dogma ultraliberal esgrimiendo las exigencias del Pacto de Estabilidad, que impone a los Estados unas reducciones drásticas de los déficits públicos. Lo cual significa que los impuestos de los ciudadanos deben servir no solo para financiar los bancos, sino también para salvar a los Estados de las amenazas de Bruselas.»²⁵

El segundo está tomado de la conclusión del «Manifiesto de economistas aterrorizados» firmado por el numeroso grupo de prestigiosos economistas franceses, al que ya nos hemos referido. «Sin embargo, Europa no ha querido asumir su especificidad. Actualmente la visión dominante en Bruselas y en el seno de la mayoría de los gobiernos nacionales es la contraria a la de una Europa liberal, cuyo objetivo es adaptar a las sociedades europeas a las exigencias de la globalización: la construcción europea es la ocasión de poner en tela de juicio el modelo social europeo y de desregular la economía... La construcción europea parece un medio de imponer a los pueblos unas reformas neoliberales. La organización de la política macroeconómica (independencia del BCE frente a la política, Pacto de Estabilidad) está marcada por la desconfianza respecto a los gobiernos elegidos democráticamente. Se trata de privar a los países de toda autonomía en materia tanto de política monetaria como en materia presupuestaria. Para ya sólo dejar jugar a la «estabilización automática» se debe alcanzar el equilibrio presupuestario y después toda política discrecional desterrada de reactivación. A nivel de la zona no se ha establecido ninguna política coyuntural común ni se ha definido ningún objetivo común en términos de crecimiento o de empleo. No se tienen en cuenta las diferencias de situación entre los países porque el pacto no se interesa ni por las tasas de inflación ni por los déficits exteriores nacionales; los objetivos de las finanzas públicas no tienen en cuenta situaciones económicas nacionales.»²⁶

²⁵ Sami Naïr, «La impotencia de la izquierda europea», (*El País*, 17/07/2010).

²⁶ Philippe Askenazy, Thomas Coutrot, André Orléan y Henri Sterdyniak. «Manifiesto de economistas aterrorizados. Crisis y deuda en Europa: 10 falsas evidencias, 22 medidas a debate para salir del impasse», *Rebelión*, 1 de Octubre de 2010.

Las políticas llevadas a cabo por las instituciones europeas, como por ejemplo el BEC, han mostrado una vez más la deriva neoliberal a la que nos referimos. Escribe el profesor J. Torres: «Y, al mismo tiempo, la actuación el Banco Central Europeo, cuidándose simplemente de ayudar y salvar a la banca privada, de darle fondos para que especule contra estados haciendo negocio con su deuda, y sin tomar medidas para garantizar que el crédito fluya a empresas y consumidores, que sería su principal obligación, es igualmente letal para la economía europea. Con esas políticas ha dado lugar a que la periferia europea se desangre en manos de los mercados (en realidad, de los grandes grupos financieros e inversores que dominan la política europea) mientras que el euro y el propio proyecto europeo están a punto de saltar por los aires. Europa se ha convertido en el principal enemigo de sí misma y por eso es fundamental luchar para cambiarla. Fuera de Europa los problemas de los pueblos europeos serían fatales pero dentro de ella empiezan a ser insoportables para todos.»²⁷

Cuando releo estas páginas, acaban de celebrarse elecciones en Italia con un resultado preocupante para la gobernabilidad política, pero, sobre todo, preocupante por la actitud de rechazo que la población italiana ha mostrado con las políticas neoliberales de Bruselas. Las elites de Bruselas no parecen haber entendido el mensaje y se han apresurado a recomendar que Italia pueda resolver cuando antes su problema político para seguir aplicando las fracasadas políticas de la austeridad a ultranza. Mientras tanto, los ataques del mercado a las economías de los países del Sur de Europa siguen reavivándose. Usque tandem, Angela?

2.4. Los Partidos Políticos y sus perversiones

Si hay una institución democrática que está siendo permanentemente cuestionada por sus prácticas poco democráticas son los Partidos Políticos. Ni como cauces de representación, ni como vertebradores de la una sociedad más igualitaria y libre, ni mucho menos como escuelas de participación ciudadana democrática, los PP pueden esperar un nivel razonable de legitimación. Por el contrario, su configuración como sistemas endogámicos, con su listas cerradas, proclives a la burocratización patológica de una maquinaria electoral que prioriza su propia supervivencia a todo lo demás, hacen de la partitocracia una de las principales causas perversoras de la democracia. Además, su influencia deter-

²⁷ J. Torres. «Hay que cambiar Europa». Tribuna de los Servicios a la ciudadanía; dic. 2010 n.º 7.

minante en la configuración de las otras instituciones claves del Estado, como el Parlamento, los Tribunales de Justicia, etc., los convierte en objeto de especial atención y preocupación. Por lo demás, es conocida la hipertrofia de fundaciones, empresas y asociaciones públicas, que, en un país con un solapamiento tan grande de las administraciones públicas, dependen de los mismos partidos políticos y que se prestan a prácticas fraudulentas, sobre todo, cuando no se someten a la fiscalización de verdaderas auditorías. Esto se convierte en práctica corriente cuando incluso el Tribunal de cuentas está mediatizado por los intereses partitocráticos.

Su particularismo es seguramente la causa y el reflejo de una forma perversa de hacer política. Parece como si siguieran al pide de la letra la fórmula con la que Ortega definía el particularismo en *España Invertebrada*: «La esencia del particularismo es que cada grupo deja de sentirse a sí mismo como parte, y, en consecuencia, deja de compartir los sentimientos de los demás. No le importan las esperanzas o necesidades de los otros y no se solidarizará con ellos para auxiliarlos en su afán. Como el vejamen que acaso sufre el vecino no irrita por simpática transmisión a los demás núcleos nacionales, queda este abandonado a su desventura y debilidad. En cambio, es característica de este estado social la hipersensibilidad para los propios males. Enojos o dificultades que en tiempos de cohesión son fácilmente soportados, parecen intolerables cuando el alma del grupo se ha desintegrado de la convivencia nacional».²⁸ Los partidos políticos parecen encarnar el que era para Ma-

²⁸ J. Ortega y Gasset. *Obras Completas. T. III.* P. 454. «El proceso incorporativo consistía en una faena de *totalización*: grupos sociales que eran todos aparte quedaban integrados como partes de un todo. La desintegración es el suceso inverso: las partes del todo comienzan a vivir como todos a parte. A este fenómeno de la vida histórica llamo *particularismo*, y si alguien me pregunta cuál es el carácter más profundo y más grave de la actualidad española, yo contestarían con esa palabra» (Ibid, p. 453). Su particularismo es seguramente el reflejo de la influencia que la triple lógica antes señalada ejerce en la forma perversa de hacer política. Parece como si siguieran al pide de la letra la fórmula con la que Ortega definía el particularismo en *España Invertebrada*: «La esencia del particularismo es que cada grupo deja de sentirse a sí mismo como parte, y, en consecuencia, deja de compartir los sentimientos de los demás. No le importan las esperanzas o necesidades de los otros y no se solidarizará con ellos para auxiliarlos en su afán. Como el vejamen que acaso sufre el vecino no irrita por simpática transmisión a los demás núcleos nacionales, queda este abandonado a su desventura y debilidad. En cambio, es característica de este estado social la hipersensibilidad para los propios males. Enojos o dificultades que en tiempos de cohesión son fácilmente soportados, parecen intolerables cuando el alma del grupo se ha desintegrado de la convivencia nacional». Para Madison, defensor del pluralismo democrático, el grave peligro que amenaza a las sociedades modernas es el espíritu faccioso con que algunos grupos defienden sus intereses, poniendo así en riesgo la necesaria cohesión social y la búsqueda del bien común.

dison, defensor del pluralismo democrático, el grave peligro que amenaza a las sociedades modernas: el espíritu faccioso con que algunos grupos defienden sus intereses, poniendo así en riesgo la necesaria cohesión social y la búsqueda del bien común.²⁹

Si hay un ejemplo de partenariado espúreo entre empresas y política, éste es el que dan los partidos políticos que, tanto para autofinanciarse, como para permitir el enriquecimiento ilegítimo de mucho de sus líderes, se convierten en no pocos casos en fuentes de corrupción, que acaban creando amplias redes clientelares y contaminando a buena parte de la sociedad. Aunque es injusto desacreditar a la clase política sin excepciones, es obvio que el sistema partidocrático hace muy difícil el ejercicio transparente y democrático de la representación popular mientras están funcionando tantas puertas giratorias entre los intereses del mundo de los negocios y los de los políticos. Sus reiteradas resistencias a aprobar una ley de transparencia que les obligue, de verdad, a publicitar sus actividades, es una prueba más de su perversión particularista.³⁰ Desde luego, no es nada ejemplar el ver a muchos «expolíticos» colocados en privilegiados puestos de empresas públicas o privatizadas, gozando de unas prebendas que no son fáciles de legitimar desde un cargo democrático, como tampoco lo es ver que la clase política pretende blindarse a sí misma, con privilegios económicos y legales, como pago por unos servicios prestados que en no pocos casos han sido negativamente valorados por la sociedad. Hay demasiadas instituciones públicas que se han convertido más en un sistema de generación de nóminas y dietas o de colocación de políticos y de captura de rentas

²⁹ Ver *El Federalista*, X, en *El Correo de N. York* (23 de Nov. 1787). FCE. México. 1977, pp 35-41. Entre otras cosas, dice Madison: «Por facción entiendo cierto número de ciudadanos, estén en mayoría o minoría, que actúan movidos por el impulso de una pasión común, o por un interés adverso a los derechos de los demás ciudadanos o a los intereses permanentes de la comunidad considerada en su conjunto.» (p. 36). Madison no pretende ni eliminar las facciones ni sus causas, ya que algunas están en la naturaleza humana, y el pretender hacerlo sería negar la libertad, pero se propone «tener a raya sus efectos», cosa que pretende lograr a través de instrumentos que impidan a los individuos o grupos «ponerse de acuerdo y llevar a efecto sus proyectos opresores» (p. 38). Es verdad que su solución es la de un liberalismo republicano y elitista, que confía en que las elites elegidas, en un sistema representativo y federal, servirán de tamiz al espíritu faccioso, siempre que el modelo sea «federal» (amplitud del proyecto y de la república), pero lo que nos interesa es la preocupación por el problema y la necesidad de buscar soluciones adecuadas al mismo.

³⁰ El índice de percepción de la corrupción de Transparencia Internacional (2012) clasifica a España en el puesto 30 detrás de Chipre y de Botsuana y por delante de Portugal, cuando la gran mayoría de los países de la Eurozona están entre los 22 primeros, salvo Italia (72)

que un medio eficaz de enfrentar las necesidades económicas de la ciudadanía.

El permanente problema de la financiación de los Partidos Políticos sigue siendo un pretexto injustificable de comportamientos antidemocráticos. Transcribo un párrafo de un artículo de J. Pradera que abunda en esta cuestión.³¹ El autor afirma que «El Consejo de Europa, en un informe del pasado 1 de abril, censura la falta de control financiero y contable de los partidos españoles. ... El informe de Greco de 2011 sigue denunciando el elevado endeudamiento de los partidos españoles (los créditos ascendían a 144 millones de euros en 2005), la falta de regulación del límite y las condiciones de esas operaciones, la opacidad de las cuentas locales en municipios de más de 20.000 habitantes, la dificultad para comparar contabilidades fabricadas según criterios diferentes, la ausencia de controles internos y auditorías externas de las finanzas partidistas, la escasez de personal y de medios del Tribunal de Cuentas y la inexistencia de normativa sancionadora para los casos de incumplimiento... Aun admitiendo progresos en otros terrenos, La indolencia del Parlamento español para llevar a la práctica todas las recomendaciones del Consejo de Europa no es casual. Aunque los partidos se apresuran a organizar grandes escandaleras cuando alguno de sus adversarios es atrapado con las manos en la masa (olvidando la parábola de la mujer lapidada del Nuevo Testamento), se diría que sus dirigentes están implícitamente de acuerdo (al igual que los mercaderes del templo como gremio ocupado de velar por sus intereses comunes) en excluir sus finanzas de las severas medidas de vigilancia preventiva, control de resultados y sanción penal que acogotan a las empresas privadas y a los contribuyentes individuales.»

El vergonzoso espectáculo al que nos hemos visto obligados a asistir en los últimos tiempos, a propósito de la corrupción sistemática del Partido Popular y de los sobresueldos en dinero negro a los miembros de su cúpula, es un último ejemplo de la deriva particularista y por tanto perversora del sistema democrático.

2.5. La amenaza de los guardianes

La amenaza del particularismo no es exclusiva de los partidos políticos sino de toda institución que, con el pretexto de ejercer su «autonomía», lo que realmente pretende es autoafirmarse de forma corporati-

³¹ Javier Pradera. «Parábolas evangélicas» *El País*. 08/05/2011.

vista y, por tanto, particularista y desintegradora. El constitucionalismo moderno nos ha enseñado que no es posible garantizar razonablemente el funcionamiento de una sociedad democrática si no aceptamos que la democracia debe estar sujeta a ciertas restricciones constitucionales, que no deben ser violadas en ningún caso. Para garantizar estas restricciones están los jueces, que aunque no están elegidos por sufragio democrático, como los demás poderes del Estado, tienen la última palabra que todos debemos aceptar.

Aunque nunca han faltado, ni faltan críticos de este control constitucional, que, según ellos, respondería a las viejas querellas del elitismo liberal contra el despotismo de las mayorías, hoy no parece ponerse en cuestión la legitimidad del poder de los jueces cuando está basada en su autoridad y competencia, y han sido elegidos democráticamente, según los diversos modelos existentes en el derecho comparado. Pero, cuando los jueces reflejan, con su comportamiento, más la lógica de una democracia entendida como régimen de partidos (que afirman su oposición y particularismo unos a costa de otros), que la lógica de una democracia entendida como forma de sociedad (que descansa en la defensa y desarrollo de instituciones reflexivas e imparciales), su deslegitimación por quienes no se sienten favorecidos por sus sentencias está asegurada.

Es evidente que no hay respuesta satisfactoria a la cuestión ya clásica de ¿quién vigila a los guardianes? Tampoco hay evidencia de que haya una fórmula indiscutible para elegir a los jueces que garantice su competencia e independencia. Pero no es menos evidente que, cuando «el gobierno de los jueces», con el pretexto de ejercer su «autonomía», suplanta de forma ilegítima a los demás poderes políticos, o, en el otro extremo, los jueces se someten a intereses partidistas, ideológicos o a cualquier otra forma de particularismo, están pervirtiendo su función y con ella degradando la realidad política que tiene en ellos la garantía de sus restricciones necesarias.

Cuando escribía estas páginas, los más altos tribunales de justicia españoles estaban siendo objeto de crítica por su actuación presuntamente partidista, lo que no hace sino aumentar su descrédito. Hago mía la contestación que un agudo analista social daba al presidente del Tribunal Constitucional, quien había manifestado en público su indignación frente a quienes han cuestionado su independencia. «El presidente del Tribunal Constitucional no debería indignarse en público porque se cuestiona su independencia, sino preguntarse cómo es posible que suceda tal cosa en 2011. Debería reflexionar en el por qué y el cómo de un hecho sociológicamente implacable: que la mayoría de los ciudadanos creen que esos magistrados no son independientes. Y de-

bería reflexionar sobre qué puede hacer para detener una deriva que parece, por lo visto hasta ahora, imparable, y que conduce al final al vaciamiento de sentido del órgano de control de la constitucionalidad. El presidente no debería quejarse de que el contenido de sus sentencias sea casi siempre predicho en los medios con el burdo método de contar los jueces propuestos por uno u otro partido (esa infame clasificación de «conservadores» y «progresistas»), lo que debería preocuparle es el hecho de que esa predicción acierta siempre». ³²

2.6. La degradación de la ciudadanía y la razón indolente

Es una obviedad que toda sociedad democrática, cabalmente entendida, debe contar no sólo con instituciones y normas pertinentes, que garanticen la libertad y el autogobierno, sino, también y, sobre todo, ciudadanos que hayan interiorizado los valores democráticos y que estén dispuestos a defenderlos ante quienes los amenazan. Pero la experiencia nos dice que la virtud cívica, aunque no exija para practicarla razonablemente que los ciudadanos tengan madera de héroes o santos, está gravemente amenazada en nuestras sociedades. Entre otras razones, porque, como acabamos de ver, algunas de las instituciones más relevantes de la democracia son más un impedimento que otra cosa en el proceder democrático.

Sin extendernos ahora en las numerosas formas de perversión de la ciudadanía, que en casi todos casos nos llevan a recordar la figura de la «servidumbre voluntaria», a la que más adelante me referiré detenidamente, me voy a limitar a responder a una cuestión que oímos a diario en nuestro entorno. Cada día estamos siendo testigos de cómo una gran parte de la ciudadanía, lejos de penalizar a quienes ejercen de corruptos de lo político, sigue apoyándolos con su actitud sumisa y resignada. ¿Qué tipo de ciudadano se presta a validar con su voto a una forma tan degradante de hacer política? Parece como si la historia de la vieja de Siracusa³³ tuviera la última palabra frente a quienes se rebelan contra la tiranía ¿A qué se debe esta actitud de sumisión? El mismo Flores D'Arcais intenta responder a esta pregunta que a tantos nos inquieta. Su explicación está en que el «berlusconismo», un régimen de claro talante fascista, controla los resortes claves de la sociedad demo-

³² J.M. Ruiz Soroa «La epidermis del señor juez» *El Correo Español*, 13.05.2011.

³³ La vieja de Siracusa, a la que se refieren algunos clásicos estaba tan decepcionada de los gobernantes, que cada vez eran peores, que decidió quedarse en casa y no celebrar ya más la caída de un tirano.

crática, especialmente, la información (controla la práctica totalidad de las televisiones que son el medio por el que se informa el 90% de la población); Otras instituciones como la justicia, la educación, etc., y un gran emporio empresarial y financiero, se resienten de lo que antes hemos llamado la desmesura del privilegio y de la ilegalidad. El ciudadano acaba participando de un «individualismo idiótico» alérgico a los límites éticos y políticos propios de la ciudadanía democrática. Personalmente, me parece especialmente preocupante la mentalidad picaresca que mira a las leyes desde su dimensión meramente penal: «se puede hacer cualquier cosa, aunque no sea legal, con tal de que no me pillen». «Si los demás lo hacen, ¿Por qué no lo voy a hacer yo?». Este individualismo autorreferencial e insolidario, que se refleja de forma paradigmática en el fraude fiscal, pero que se extiende a otros muchos ámbitos de la vida sociopolítica, mina gravemente el ejercicio de la ciudadanía.

Hay un reciente estudio sobre el comportamiento de la ciudadanía española que es significativo al respecto.³⁴ Dicen los autores que la democracia española, aunque aparentemente funciona satisfactoriamente (la valoración de la misma es buena), está minada por una actitud ciudadana de grave desafección por la política, por una clase política autista, irresponsable y sectaria, por unos indicadores (recogidos de la Encuesta Social Europea) y por unos niveles de incoherencia y cinismo de la sociedad civil preocupantes. Un lúcido analista, dice al respecto: «Todo es congruente, sí, pero como pescadilla que se muerde la cola: los ciudadanos no se implican porque no creen que sirva de nada, y el funcionamiento defectuoso de la representación y responsabilidad no hace sino confirmarles en esa opinión. Un círculo vicioso en el que las instituciones de la representación y la sociedad civil refuerzan mutuamente el lado negativo de su papel como actores relevantes del sistema político en una retroalimentación constante. Pero es también, lo subrayan los autores, una mezcla peligrosa para la salud del sistema a medio plazo: el desafecto ciudadano es el que permite a los partidos políticos adoptar comportamientos cada vez más autistas, irresponsables y sectarios. Ni siquiera la corrupción directa tiene costes electorales o de contestación apreciables. Pero un tipo de comportamientos así no puede dejar de afectar finalmente al rendimiento de las instituciones políticas.»³⁵

Me parece pertinente calificar de «razón indolente» la actitud de una gran parte de la ciudadanía que, ante un deterioro de la política tan grave como el que hemos señalado, se refugia en el escepticismo,

³⁴ Vargas Machuca, Pérez Yruela y otros. *Calidad de la democracia en España. Una auditoría ciudadana*, Ariel, 2010.

³⁵ José María Ruiz Soroa «¿Funciona la democracia en automático?» (*El País*, 13/11/2010).

en la abstención, y renuncia a ser un sujeto político que piensa y se rebela ante lo que es injusto e impúdico. Creo que todo lo que despierte la indignación y la protesta ante la forma en que se está gestionando la presenta crisis merece ser apoyado. Especial relevancia deberían tener en esta tarea tanto los medios de comunicación como una educación cívica de calidad, que acabaran conformando una verdadera opinión pública. Opinión pública que, cuando es democrática, se define por ejercitar la libertad para expresar opiniones políticas que escapan al control del poder de oligarquías y de gobernantes. Solamente un clima de opinión pública democrática podría deslegitimar la actual situación en la que tanto los medios de comunicación, como la misma educación, están controlados por quienes monopolizan el poder y la riqueza. Es verdad que los nuevos medios telemáticos (internet, móviles, etc.) no están todavía tan colonizados como les gustaría a los «señores del Aire», y que las redes sociales, que en ellos se generan, pueden ser una forma esperanzadora de regeneración democrática. Pero, para ello, es imprescindible que la ciudadanía aprenda a hacerse con el «control cognitivo» de la información que necesita, cosa nada fácil en este contexto en que tanto «todólogo» colabora en las nuevas técnicas de la «infoxicación». Solamente con el uso de la razón crítica permitirá buscar caminos nuevos para que la ciudadanía no se convierta pronto en una más de las «instituciones suicidas» de nuestro sistema político.

2.7. La razón de la fuerza contra la fuerza de la razón

Hay algunos rasgos que rigen el quehacer político de la Unión Europea, conforme a la lógica del modelo de capitalismo neoliberal, que muestran de forma especialmente preocupante hasta dónde la deriva del fascismo financiero y social acaba consolidándose. Me refiero a hechos como la reforma constitucional, la tecnocratización de la actividad política y la legitimación que de todo ello hacen los Medios de Comunicación Social, de corte eminentemente neoliberal. Y subrayo, sobre todo, la profunda sima desigualitaria que dicha deriva fascista está generando.

2.7.1. *La reforma de la constitución*

Si el poder fáctico de los poderes financieros (como es el caso de los bancos centrales, del Banco Central Europeo y de los organismos multilaterales de la gobernanza económica global) goza ya de un estatuto jurídico que lo hace independiente de la política y que le permite pervertir

la naturaleza y función de las instituciones democráticas, hay una forma de fascismo financiero que se está estableciendo en el corazón mismo de nuestras sociedades y es el que obliga a reformar las constituciones democráticas para garantizar las prioridades del sistema económico neoliberal.

Dejando, ahora, de lado la necesidad de una reforma razonable de la constitución, que deberá abordarse con un amplio consenso y con la voluntad de afrontar las relevantes cuestiones que la reclaman (cuestión territorial, ley electoral, laicidad, etc.), no parece que la reforma realizada ni la forma de hacerlo respondan a esta necesidad.

La reforma del art. 115 de la Constitución Española por imperativo de «los señores del mercado» es una de las manifestaciones de este fascismo financiero. Cuando el pago de la deuda pública (cuyo origen y naturaleza ha generado en no pocos casos la razonable doctrina jurídica de la «deuda odiosa», según la cual la deuda contraída en contra de los intereses generales de la sociedad es ilegítima y no debe pagarse) se convierte, por mandato constitucional, en la «prioridad absoluta» para los gobiernos, por encima de cualquier otro derecho básico de la ciudadanía, como el derecho a la educación, a la sanidad, a la vivienda, etc., sin dejarles la oportunidad de reflexionar sobre lo que en cada momento y contexto es más razonable y justo, podemos decir que la constitución ha dejado de ser el instrumento garantista, por excelencia, de los derechos y libertades, para convertirse en un artefacto y en una potencial amenaza para los mismos. Es sabido que cuestiones como las del déficit público o la estabilidad presupuestaria, han sido histórica e ideológicamente, y seguirán siéndolo, objeto de controversia. Hoy son prestigiosos catedráticos de economía, entre ellos algunos premios Nobel, quienes vienen reiterando que orientar la política económica a la prioridad absoluta de reducir el déficit estrangula toda posibilidad de crecimiento económico y, como consecuencia, genera aún más paro. ¿Por qué se sigue en este equivocado empeño? Parece que lo que de verdad interesa es que los grandes acreedores tengan prioridad absoluta a la hora de cobrarse el pago de la deuda, aunque esta sea fruto de una codicia y de un abuso manifiestos.³⁶

³⁶ Es muy abundante la crítica a la reforma constitucional y casi toda ella incide en que no solamente no se debe dogmatizar, como hace el discurso neoliberal, sobre el déficit cero y sobre la deuda. Ni el déficit público es el único indicador de que el estado se gaste demasiado, ya que, como ocurre en España, la asignatura pendiente de la reforma fiscal (los ingresos son demasiado bajos si se comparan con otros países de la UE) y de la eliminación del fraude fiscal deberían permitir que los ingresos del estado fueran acordes con lo que exige el espíritu de la constitución. Remito al lector al documento del Sindicato de Técnicos del Ministerio de Hacienda, al que me referiré más adelante.

No parece, pues, de recibo que el texto constitucional nos obligue a aceptar que el «déficit cero», un teologúmenon economicista neoliberal, es un referente normativo para quien debe ejercer la compleja tarea de la política. Creo que no conviene olvidar lo que escribe J. Estefanía, al respecto. «En el extremo, un sistema no fracasa si no puede ayudar a sus bancos, tiene un déficit alto, no paga su deuda o no retorna en el corto plazo a los equilibrios macroeconómicos (que son objetivos intermedios). Lo hace si no puede asegurar el bienestar de sus ciudadanos, si los hijos de estos no pueden vivir mejor que sus padres y se rompe la cadena del progreso.»³⁷

El hecho de que haya sido un gobierno socialista el que se haya plegado a esta exigencia de reforma constitucional no hace sino confirmar el carácter fascizante de la ideología neoliberal. No es una cuestión de la ciencia económica la que está debatiéndose, sino la oportunidad de una medida necesaria para conseguir los objetivos de desmantelamiento del «estado social y democrático de derecho». El presidente español, tras su encuentro con los poderes fácticos, a su vuelta de Bruselas, parecía ser un remedo del personaje de los hermanos Marx, dispuesto a defender los principios que les gusten a otros, aunque ello suponga olvidarse de las prioridades socialdemócratas. Hasta casi las vísperas de la reforma, tanto él como su vicepresidente Rubalcaba, calificaban a dicha reforma, promovida por el líder de la oposición, como dañina e ilegítima.

La forma en que se ha llevado a cabo la reforma ha sido, también, una expresión antidemocrática más. Es verdad que se ha respetado la legalidad, pero no podemos olvidar que la emergencia de numerosos autoritarismos y fascismos se ha dado respetando la legalidad. La legitimidad del cambio constitucional necesita del refrendo de la voluntad popular del sujeto soberano y constituyente, que es el pueblo español. Tampoco sirve el argumento de que, poco a poco, lo van teniendo que hacer los demás Estados. Como decía el clásico, «la rabia no se cura mordiendo a todo el mundo.»

La reforma de la constitución es sólo la medida plásticamente más radical de la instrumentación de la legalidad para seguir profundizando en una sociedad en la que los derechos sociales y laborales se ven cada vez más cuestionados y, por eso, hay que desmantelar toda aquella legalidad que hasta ahora ha podido jugar un papel garantista de dichos derechos. Los ajustes, reformas y amenazas de más ajustes y reformas, tienen como objetivo el hacernos creer que la democracia social es in-

³⁷ Joaquín Estefanía «Constitución antipática». *El País*, 12/12/2011

viable y que la democracia, sin más, no es ya el mejor de los regímenes deseables.³⁸

2.7.2. *El gobierno de los tecnócratas*

Otro de los ejemplos más recientes y plásticos del fascismo financiero es el de la imposición de reputados tecnócratas al frente de los gobiernos democráticos, con el pretexto de que, si no se hace así, las consecuencias para los países en cuestión serán catastróficas. Obviamente, los tecnócratas convertidos en gobernantes son personajes que han forjado su biografía en los bancos, instituciones y clubs, que deciden en la sombra, el comportamiento de «los mercados» y el destino de los pueblos. Grecia e Italia han sido los dos países en los que el ensayo de fascismo financiero ha tenido su expresión tecnocrática.

En este proceso de tecnocratización de la política hay dos aspectos que conviene resaltar para descubrir su significado antidemocrático y antipolítico. El primero se refiere a la convicción ideológica de que hay individuos que, supuesta su singular idoneidad técnica para resolver problemas, están por ello capacitados para gobernar una sociedad política. Se confunde el conocimiento instrumental de los medios con la idoneidad política y moral de saberlos aplicar en cada contexto concreto con el objetivo de alcanzar el mayor bienestar humano. Como recuerda Dahl, «en muchísimas cuestiones, los juicios instrumentales dependen de supuestos que no son estrictamente técnicos, ni científicos, ni siquiera rigurosos, por lo que los tecnócratas deben ser gobernados y no gobernantes. La máxima de Clemenceau de que «la guerra es un asunto demasiado serio para dejarla en manos de los generales» es válida.»³⁹

³⁸ El 2008 informe de tendencia del Consejo Nacional de Inteligencia, *Global Trends 2025*, señaló a la decadencia de la democracia en el mundo como una tendencia importante para las próximas décadas: «Los avances en la democracia probablemente serán lentos y la globalización ha hecho a muchos países recientemente democratizados objeto de crecientes presiones sociales y económicas que podrían socavar las instituciones liberales. [...] El mejor desempeño económico de muchos gobiernos autoritarios podría sembrar dudas entre algunos respecto a si la democracia es la mejor forma de gobierno. [...] Incluso en muchas democracias bien establecidas [es decir, Occidente], las encuestas muestran una creciente frustración con el funcionamiento actual de los gobiernos democráticos y el cuestionamiento de las elites sobre la capacidad de los gobiernos democráticos para tomar las medidas audaces necesarias para hacer frente rápida y efectivamente al creciente número de retos transnacionales. (NIC, *Global Trends 2025: A Transformed World*. The National Intelligence Council's 2025 Project: November, 2008: pages 87: http://www.dni.gov/nic/NIC_2025_project.htm).

³⁹ R. Dahl. *La democracia y sus críticos*.. Paidós Barcelona 1992, pp. 83 y ss.

Además de que los buenos especialistas en algo muy concreto, suelen ser bárbaros en otras muchas especialidades relevantes para la vida humana, como decía Ortega, la experiencia histórica nos enseña que los tecnócratas han generado regímenes autoritarios, que, por definición, «carecen de gobernantes dotados del conocimiento y de la virtud requeridos para justificar su papel de tutores... Los filósofos no tienen que ser reyes, y viceversa. En su mejor expresión, sólo la concepción democrática, nunca la del tutelaje, puede brindar la esperanza de que, al participar en el gobierno de sí mismos, todos los integrantes de un pueblo, y no únicamente unos pocos, aprendan a actuar en forma moralmente responsable como seres humanos.»⁴⁰

No deberíamos olvidar que la economía no es una ciencia exacta, sino ciencia social inscrita en el ámbito de la política, a no ser que nos resignemos a convertir nuestras sociedades con mercado en sociedades de mercado. Aunque mucho me temo que esta perversión hace ya tiempo que se ha dado por consumada para muchos, y que uno de sus efectos más perversos es el de la confusión de la razón del ser humano que le capacita para ser sujeto político con la razón instrumental del tecnócrata.

En segundo lugar, refiriéndonos al actual fascismo social-tecnocrático, hay demasiados datos sobre las biografías de los tecnócratas que han sido impuestos como gobernantes de países como Grecia e Italia, para concluir que, tanto Lucas Demetrios Papademos, como Mario Monti, lejos de ser los filósofos reyes, son los hombres que las oligarquías financieras y políticas necesitan para llevar adelante sus proyectos de fascismo social.⁴¹ La construcción de un gobierno económico mundial controlado por las oligarquías y plutocracias exige de fieles guardianes de la ortodoxia y disciplina neoliberales y nadie mejor para aplicarlas que quienes se han ganado la confianza con un curriculum indiscutible. La selección de los ministros de economía y de finanzas de los gobiernos de nuestras sociedades quiere dejar explícita esta filiación neoliberal de los mismos, como una garantía de que serán los interlocutores más adecuados de «los mercados».⁴² Como dice R. Argullol, «la oscura paradoja está servida: hundida la honestidad de la clase política, juzgada corrupta en una mayoría alarmante de países, se ofrece la tarea

⁴⁰ El caso de M. Draghi, presidente del BEC, es otro ejemplo más.

⁴¹ Ver David Val Palao. «El fin de la democracia: Llegan los tecnócratas», en www.cadtm.org, 11/12/2011.

⁴² El caso del actual gobierno español y de los altos cargos de la Administración refleja perfectamente lo que decimos. Ver Pere Rusiñol. «Gobierno de España S.A.». www.publico.es. 29/01/2012.

de salvación a los corruptores, a los que trabajan al servicio de los corruptores. Atrapada en este círculo vicioso no es posible la supervivencia de las democracias.»⁴³

La justificación del tecnocratismo se hace vaciando de contenido no solamente las instituciones democráticas, sino también deslegitimando a la política y a sus representantes desde un discurso ideológico netamente fascistoide. Mientras escribo estas páginas, oigo decir al portavoz de la agencia Fitch Investors Services que «en Sanidad y en Enseñanza hay mucho que recortar todavía, ya que absorben una parte muy grande del presupuesto y, por tanto, es lógico aplicarse a la tarea del ajuste con urgencia.». Está claro que, para mensajeros como este, la salud y la educación son mercancías devaluadas que hay que situarlas en el lugar que les corresponde, lo mismo que a la población sobrante que no pueda pagárselas.

2.7.3. *El control de los medios comunicación social y de la Opinión Pública*

Una de las cosas que más sorprende en la actual crisis es la recepción acrítica de la ideología neoliberal, a pesar de que ha dado y sigue dando numerosas muestras fehacientes de su fracaso. Si bien, al comienzo de la crisis, hubo voces políticas relevantes que hablaron de la necesidad de «refundar el sistema capitalista» y de atajar sus principales perversiones, pronto estas voces fueron acalladas o se silenciaron voluntariamente, para pasar, una vez más, a la legitimación más insolente de las tesis neoliberales. Creo en la pertinencia de subrayar algo que decía al hablar de la deslegitimación de las instituciones políticas. El neoliberalismo actual ejerce una forma de razón cínica que resulta de la conjunción de las tres lógicas antipolíticas de la historia: la del sofista, la del burgués y la del dogmático. Y sorprende, especialmente, la postura de la mayoría de los economistas que han preferido mantenerse fieles a su estatuto de economistas canónicos, sostenidos y financiados por los grandes poderes económicos y mediáticos, que ejercer el siempre difícil arte del pensamiento crítico. El minoritario número de los economistas críticos apenas si tienen eco en la opinión pública. Pero, basta leer lo que escriben para tomar conciencia de que su silenciamiento no se debe a la debilidad de su pensamiento, sino a una estrategia de control y dominio de la opinión pública y de los medios de comunicación social por parte de quienes los pueden manipular e instrumentalizar.

⁴³ R. Argullol. «Corruptores y corruptos», *El País*, 22/01/2012.

Como pregunta con fina ironía el catedrático Juan Torres, uno de los economistas críticos que intenta, contra viento y marea, hacer oír su voz, tras describir la vergonzosa trayectoria de los economistas clásicos (refiere cuatro ejemplos de famosos economistas que han errado en sus informes y que sin embargo han sido premiados y contratados de nuevo por los bancos e instituciones), «cómo es posible que los economistas que más destrozos hacen en la economía y los que más se equivocan a la hora de explicarla y adoptar soluciones sean los favoritos de los bancos y de las grandes empresas, los que reciben su financiación generosa y los que tienen más audiencia en los medios de comunicación que controlan los poderosos.» Y contesta diciendo: «¿No será que lo que quieren es disponer de economistas incapaces de aclarar lo que pasa de verdad y más dispuestos a confundir a la gente? ¿no será que no les interesa que predominen los economistas que puedan hacer que la economía en su conjunto vaya bien sino solo los que consigan que sus bolsillos estén cada vez más repletos? No sé lo que piensan ustedes pero esto último es lo que yo creo desde hace tiempo a la vista de lo que veo a mi alrededor.»⁴⁴ Obviamente, lo que dice el profesor Torres no es fruto de una ocurrencia motivada por los celos, sino que como lo acreditan otros economistas críticos como él, incluidos premios Nobel de la talla de Krugman o Stiglitz, se sigue repitiendo la ya larga historia de los «consejeros de tiranos» dispuestos a legitimar con su pluma el poder de quienes, además de pagarlos como a mercenarios, los premia con la buena fama de grandes consejeros.

Quienes conocemos el sistema de evaluación académica de los méritos profesionales, especialmente en el ámbito de la investigación de las Ciencias Sociales, y la economía es una de ellas, no nos sorprende el que los economistas críticos tengan tanta dificultad en hacer llegar a la opinión pública sus trabajos. El control monopólico de las publicaciones «más prestigiosas y científicas» (según un método que puntúa a la revistas más citadas por artículos publicados en las revistas más prestigiosas!) impide a quienes no forman el círculo viciado de autores que se leen unos a otros, se citan unos a otros y desconocen lo que publican quienes no pertenecen a su círculo, hacer llegar su opinión, por más valiosa que sea, al coto vedado de las mencionadas publicaciones. Ni qué decir tiene que estas cuentan con un apoyo incondicional de los grandes poderes económicos y que todo lo que en ellas se publica debe alimentar el caudal de las teorías económicas

⁴⁴ J. Torres. «Economistas del siglo, del año y hasta del milenio», 5/11/2011.

dominantes.⁴⁵ Y sorprende, especialmente, la postura de la mayoría de los economistas que han preferido mantenerse fieles a su estatuto de economistas canónicos, sostenidos y financiados por los grandes poderes económicos y mediáticos, que ejercer el siempre difícil arte del pensamiento crítico. El minoritario número de los economistas críticos apenas si tienen eco en la opinión pública. Pero, basta leer lo que escriben para tomar conciencia de que su silenciamiento no se debe a la debilidad de su pensamiento, sino a una estrategia de control y dominio de la opinión pública y de los medios de comunicación social por parte de quienes los pueden manipular e instrumentalizar.

En este sentido, es lamentable constatar cómo la opinión pública de nuestras sociedades, que, por definición, debería caracterizarse por ejercitar críticamente la libertad, expresando libremente las convicciones y opiniones que cada cual tiene, sin que puedan ser censuradas o controladas por quienes monopolizan el poder y la riqueza, se sigue conformando desde unos medios de comunicación social controlados e incluso manipulados por las oligarquías dominantes. Con la mayoría de los MMCCSS más importantes ocurre lo mismo. Difícilmente se prestan a ser altavoz de aquellas opiniones que cuestionan los intereses de dichas minorías dominantes.

Es, pues, imprescindible deslegitimar la posición ideológica de los economistas que, bajo pretexto de ser los prestigiados analistas oficiales, «venden como supuestas verdades científicas lo que son visiones del mundo e intereses particulares», que legitiman el «artero apelar a la «austeridad» para constitucionalizar el límite a los déficits».⁴⁶

También es importante reflexionar sobre el papel que la educación universitaria, en este momento configurada por el llamado Plan de Bolonia, ha tenido y sigue teniendo en la formación del imaginario que hace plausible el fascismo social. Por fin, en el ámbito académico se normaliza el discurso ideológico funcionalista que vehicula el neoliberalismo más economicista. Desde aquél *Libro Blanco sobre la Educación y la Formación*, titulado *Enseñar y aprender. Hacia la Sociedad*

⁴⁵ Alberto Garzón Espinosa. «Economistas heterodoxos y economistas perezosos» (Redes Cristianas. 16/12/2011); Jesús Lizcano. «Repensar (y rehacer) la economía»: «Y en el terreno de la profesión económica deberíamos ser más valerosos muchos de los economistas investigadores y académicos, y dejar de escribir e investigar bajo el perverso imperio de las elitistas revistas JCR, dedicándonos a hacer investigaciones más realistas y útiles socialmente (que son a veces las más simples) y escapar a esa obsesión de publicar artículos supuestamente científicos, cargados de complejas ecuaciones matemáticas, que sirven para muy poco, y que además tienen muy escasos lectores.» *El País* 20/11/2012.

⁴⁶ Jorge Fabra / J.I. Bartolomé «No es economía, es ideología». *El País*, 17/09/2011.

del Conocimiento», que la Comisión Europea presentaba en los años noventa⁴⁷, hasta el actual «proceso de bolonización», se han dado muchos y decisivos pasos para convertir a la Universidad en un instrumento al servicio de un mercado cada vez más desregulado y competitivo. Los buques insignia de las universidades son, sin duda alguna, las *Escuelas de Negocios* en las que se forman los líderes que el sistema exige. Personalmente, me asombra ver cómo, también entre nosotros, se extiende el modelo norteamericano de legitimación ética y religiosa del neoconservadurismo neoliberal. A la lectura de autores como Novack o Berger, en su justificación católica del capitalismo, hay que añadir la de quienes buscan legitimar el funcionamiento y la tarea de la Business School desde los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio de Loyola. Mientras releo este texto, oigo decir al ministro de educación, Sr. Wert, que los jóvenes deberían pensarse seriamente su opción de estudiar carreras de letras, dada la situación del mercado. Con este tipo de recomendaciones podemos comprender mejor cuál es el sentido que se quiere dar a la «excelencia académica» en nuestras universidades.

2.7.4. *La creciente desigualdad y el éxito de las obsesiones neoliberales*

El problema de las desigualdades es uno de los retos más graves a los que se enfrenta nuestro mundo, ya que en él nos va la quiebra de lo humano. Al abordar la cuestión en el contexto del «fascismo social», creo que es necesario resaltar que la desigualdad no solo es una consecuencia indeseada del ejercicio del pluralismo y de la competencia democráticos, sino el efecto inevitable de un ejercicio totalitario de dominación de unas minorías privilegiadas sobre la inmensa mayoría de la población mundial. No se trata, pues, de abordar, ahora, muchas de las cuestiones que suscita el problema de la desigualdad y que, sin embargo, conviene tenerlas presentes. En efecto, sabemos que la construcción moderna del principio de igualdad universal y su positivación jurídica no ha sido nunca una tarea fácil, y menos aún, en estos tiempos en los que el paradigma de la diferencia indica caminos que son proclives a la afirmación de privilegios y desigualdades injustas.⁴⁸ Pero, al referirnos a la desigualdad, hoy, hay que resaltar que la enorme sima que

⁴⁷ *Enseñar y aprender. Hacia la Sociedad del Conocimiento*.(1995). Oficina de Publicaciones Oficiales de las Comunidades Europeas. Luxemburgo, (Com (95) 590).

⁴⁸ D. Velasco. «La quiebra de lo humano en la difícil lucha contra la desigualdad». *Iglesia Viva*, n 244, octubre-diciembre de 2010, pp 61-82.

separa a las minorías oligárquicas y plutocráticas es cada vez mayor y de que esta no es un accidente del fatalismo histórico, sino el producto necesario de un proyecto consciente, el del fascismo social.

El proyecto de fascismo social que, ahora, está ofreciendo sus frutos tiene ya un viejo recorrido. Como ya hemos dicho, no nos referimos al de los estados fascistas de la primera mitad del siglo pasado, frente al que, por cierto, se elevaron algunas de las voces neoliberales más representativas del nuevo fascismo social. Me refiero a Hayek y su *Camino de servidumbre*, que, ya en 1944, ponía las bases de un sistema político-económico en el que para afirmar la libertad se debía desterrar toda vejeidad igualitaria,

como la postulada por los partidarios de afirmar los derechos sociales y el irremplazable papel del Estado social para garantizarlos. Este liberalismo no es, pues, el de las ideas progresistas que presidieron el gradual derrumbamiento de las jerarquías sociales tradicionales, sino el que ha generado y legitimado las nuevas jerarquías nacidas de un ejercicio ilimitado de los derechos económicos y políticos, gracias a las oportunidades de las llamadas sociedades de libre mercado.

Dice G. Duménil que el Neoliberalismo ha conseguido en esta crisis lo que no pudo lograr en la de los años 70, en los que la Socialdemocracia tenía todavía un peso significativo. Ahora, ha sido capaz de gestionar la crisis imponiendo un «nuevo orden social» más desigualitario, reforzando a las clases capitalistas en alianza con la clase de gerentes (cuadros) y debilitando a las clases populares.⁴⁹ Dice G. Parker, refiriéndose a USA, algo que puede ser extrapolable a otros lugares como España, que así como en los años 70 la crisis no llegó a cuestionar el contrato social no escrito entre trabajadores, negocios y gobiernos, entre élites y masas y se garantizó una distribución relativa del crecimiento (la proporción del sueldo de los ejecutivos respecto de los operarios más bajos era de 40 a 1), hoy la proporción es de 400 a 1). Añade que

Me parece de especial interés el libro de Richard Wilkinson y Kate Pickett. *Desigualdad. Un análisis de la (in)felicidad colectiva* Turner, 2009, en el que se argumenta acerca de los muchos inconvenientes que tiene la desigualdad, como un elemento de corrosión social.

⁴⁹ Dice Duménil que de las cuatro grandes crisis del capitalismo (1890, 1929, 1970-80, 2007..) las de 1890 y 1970 se debieron a una caída de la tasa de ganancia, a una crisis de rentabilidad, mientras que las de 1929 y la actual han sido crisis de hegemonía financiera en la que las clases superiores han irrumpido con el objetivo de aumentar sus ingresos y poder de una forma brutal. («El mundo ya ingresó en la segunda fase de la crisis», revista *sinpermiso*. Info Entrevista 8/1(2012); W. Streek, «Aux origines politiques de la débacle financière. La crise de 2008 a commencé il y a quarante ans». *Le Monde Diplomatique*. Janvier 2012.

la desigualdad es la enfermedad que subyace a todo lo demás y que, como un gas inodoro, invade todo y mina la democracia. La evidencia de las cifras (desde 1979-2006) muestra que mientras las clases medias ven crecer su renta un 21% y las más pobres un 11%, las más ricas, que son el 1%, crecen el 256%.⁵⁰ En el caso español, «las cifras de la oficina estadística europea (Eurostat), que llegan hasta 2010, comparan el 20% de los más ricos con el 20% de los más pobres. El año pasado la desigualdad alcanzó el nivel más alto desde 1995 y en 2009, último que permite comparar entre los países de la Europa de los Veintisiete, solo Letonia, Lituania y Rumanía superaban a España en disparidad de rentas. La brecha entre ricos y pobres se dispara al nivel más alto en 30 años. La desigualdad en España se sitúa por encima de la media de la OCDE. El organismo pide más impuestos para los ricos y empleo cualificado».⁵¹

J. Stiglitz⁵², que avala sus tesis con una dilatada experiencia en la Administración del Estado, ha mostrado con numerosos argumentos y datos lo que significa la sima de la desigualdad y sus costos, incluso económicos, para las sociedades humanas. Partiendo de la realidad norteamericana, que plásticamente describe como «El problema USA con el 1 por ciento», queriendo subrayar cómo el 1 por ciento se ha hecho con un tercio de la riqueza del país, afirma que la creciente y escandalosa desigualdad se retroalimenta por un círculo vicioso en el que la política y el mercado son cómplices y corresponsables de la situación. Cuando un sistema se guía por la regla «un dólar, un voto», se deslegitima radicalmente. La desigualdad es la causa y consecuencia del fracaso del sistema político y contribuye a la inestabilidad del sistema económico que, a su vez, contribuye a aumentar la desigualdad. Los fallos más generales de nuestro sistema económico, que muestran por qué el mercado no es ni estable (riesgos catastróficos de los banqueros) ni eficiente (pobreza gi-

⁵⁰ G. Parker. «Inequality and American Decline», *Foreign Affairs*. Nov-Dec. 2011, vol. 90, n.6, pp 20-31 ; El multimillonario J Romney, aspirante republicano a la presidencia USA, se ha visto obligado a declarar que «probablemente» paga un 15% de impuestos, (*El País*, 27/1/2012).

⁵¹ Amanda Mars – Madrid – *El País*. 06/12/2011; David Fernández. «La retribución anual por consejero se situó en 291.725 euros». – Madrid – *El País*. 23/12/2010 La retribución media percibida por los consejos de las compañías cotizadas ascendió el pasado año a 3,05 millones de euros, un 8,3% más que en 2008. El sueldo promedio por consejero se situó en 291.725 euros, lo que supone un incremento del 7%, según el último Informe Anual de Gobierno Corporativo publicado por la CNMV. La alta dirección de las compañías cobró de media 416.590 euros. Carlos Berzosa. «Una situación de escándalo». *Sistema Digital*, semana 19-25, dic. 2011; Documento de la OCDE. «Divided We Stand. Why Inequality Keeps Rising». Dec. 2011.

⁵² J. Stiglitz. *El precio de la desigualdad*, Taurus, 2012.

gantesca junto a infrautilización del trabajo y maquinaria), se evidencia en una enorme desigualdad que se refleja en cómo la mayoría ve empeorar su nivel de vida. «La tesis de este libro es que estamos pagando un precio muy alto por nuestra desigualdad. Pero hay mucho más en juego: a medida que queda claro que nuestro sistema económico no funciona para la mayoría de los ciudadanos, y que nuestro sistema político ha caído en manos de los intereses económicos, la confianza en nuestra democracia y en nuestra economía de mercado, así como nuestra influencia en el mundo, se van deteriorando... Puede que hasta nuestra identidad nacional esté en peligro.» Tras desmontar los argumentos ideológicos y pretendidamente científicos del discurso neoliberal, demostrando que la desigualdad es expresión de una situación viciada que se retroalimenta, propone un modelo que permite pensar en que otro mundo es posible.

Pero, a pesar de la evidencia de los hechos y de las estadísticas, que una y otra vez demuestran la deriva desigualitaria que el actual modelo económico genera, se sigue ejerciendo esa forma de razón cínica e indolente que pretende legitimar al Neoliberalismo. El problema más grave de esta mentalidad de las élites es que al no sentirse castigadas por las instituciones democráticas hacen verdad lo que decía Tolstoy: «no hay condiciones de vida a las que un hombre no pueda acostumbrarse, sobre todo, si ve que son aceptadas a su alrededor.» Mientras las cosas sigan así, será imposible buscar soluciones comunes a problemas que no se viven como tales. Corporativismo propietario, privatización creciente de todo lo que suponga una carga para los intereses de los más ricos (educación, sanidad, cultura) y configuración territorial conforme al criterio de «barrios exclusivos», son algunas de las manifestaciones de esta creciente desigualdad.

Hay un hecho especialmente sangrante de este neoliberalismo elitista y excluyente que es el de la retirada de ayudas a la cooperación al desarrollo. Es conocida la ideología que ha movido a buena parte de la filantropía corporatista que, por definición, no podía ser desinteresada. La crisis actual nos da razón de su verdadero rostro. Y lo peor de todo es ver cómo esta mentalidad corporatista nos contagia a todos.⁵³

⁵³ Son numerosas las protestas de las ONGD ante las medidas que eliminan progresivamente las ayudas a la cooperación. «Comunicado de la Coordinadora de ONG de Desarrollo ante la eliminación de la Secretaría de Estado de Cooperación», Madrid, 22 de diciembre de 2011; Carmelo Angulo / Tomás Jiménez Araya y José Angel Sotillo «Después de la crisis, qué?» *El País*, 19/12/2011; El Ayuntamiento de Vitoria, ejemplo de cooperación durante muchos años, acaba de anunciar un recorte del 90% de su ayuda y la Coordinadora de las ONGD del País Vasco recoge firmas para protestar ante esta medida. Al releer estas líneas, ya en 2013, no queda sino constatar la peor de las situaciones para la cooperación.

Otra manifestación escandalosa de la desigualdad es la forma en que se ejerce, entre nosotros, el fraude fiscal y se mantiene el oscuro mundo de la economía sumergida. Es inadmisibles que en momentos tan críticos como los que vivimos, los poderes económicos y políticos ni siquiera se refieran a estas cuestiones, como ocurrió con el discurso programático de Rajoy. Hay un reciente documento, elaborado por el Sindicato de Técnicos del Ministerio de Hacienda, y titulado «Reducir el fraude fiscal y la economía sumergida. Una medida vital e imprescindible para superar la crisis», que muestra cómo se pueden «incrementar los ingresos fiscales, impulsar el crecimiento económico, crear puestos de trabajo y reducir el desempleo. alcanzar la estabilidad presupuestaria y reducir el déficit público. Todo ello, sin necesidad de aumentar los impuestos y exigir nuevos sacrificios a los españoles».⁵⁴

Últimamente, hemos sido testigos de cómo algunos multimillonarios han reconocido que no contribuyen como debieran al erario público y uno no puede menos que asombrarse ante el ejercicio de razón cínica que esto supone, no sólo por quienes así hablan, sino por parte de los políticos y responsables de esta situación, y que recordar las líneas con las que concluye Rousseau su «Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad ante los hombres» (1754). «Va manifiestamente contra la ley de la naturaleza de cualquier forma que se la defina, el que un niño mande a un anciano, el que un imbécil guíe a un hombre sabio y el que un puñado de gentes rebose de superfluidades mientras la multitud hambrienta carece de lo necesario».

⁵⁴ GESTHA. «Reducir el fraude fiscal y la economía sumergida. Una medida vital e imprescindible para superar la crisis», (15/11/2011).

3. Las legitimaciones de los hechos y la hegemonía de la razón cínica

Creo que estamos asistiendo a un momento excepcional de la legitimación ideológica del sistema neoliberal, en el que se da la conjunción de las tres lógicas antipolíticas de la historia: *la lógica del sofista, la lógica del burgués y la lógica del «dogmático» y su articulación como razón cínica*. Los efectos de la hegemonía de esta razón cínica son devastadores en cuanto a *la «creciente deslegitimación de la política»*.⁵⁵

Si tuviéramos que definir el alcance de la actual crisis del sistema político, creo que la mejor forma es mostrar cómo se conjugan y retroalimentan en ella las tres lógicas perversas, que a lo largo de la historia han tenido sus analistas y sus críticos en los clásicos del pensamiento: la lógica del sofista (Platón), la lógica del burgués (Rousseau) y la lógica del dogmático (Hobbes).

3.1. La lógica mentirosa del sofista

La lógica mentirosa del sofista hunde sus raíces en profundas razones antropológicas y sociológicas que la historia del pensamiento occidental ha subrayado sin cesar. Desde la expulsión de Adán y Eva del paraíso, inducida por la mentira diabólica, «el ser humano, al menos el socializado en la cosmovisión judeocristiana, se ha sentido siempre desnudo ante el esplendor de una verdad que acaba poniendo en evidencia la realidad de su propia mentira. Llamado por Dios a la comunión (sim-bólica) con Él, con los otros y con la naturaleza, va a vivir constan-

⁵⁵ D. Velasco. «La creciente deslegitimación de la política», *Iglesia Viva*, n. 246, abril-junio 2011, pp 14-19.

temente la experiencia «dia-bólica» y negadora de dicha comunión. Babel será el ejemplo plástico de cómo los seres humanos dotados de la capacidad dialógica para crear una convivencia cargada de confianza, de sentido y de verdad, acaba siendo víctima de su capacidad para pervertir el lenguaje y convertirlo, como dice Hobbes, en el arte de la simulación, del disimulo y de la mentira. La mentira, como la capacidad humana de engañar a los demás con un uso perverso del lenguaje, se convierte así en la cicatriz que acompañará siempre al rostro del dios Jano en el que el hombre se ha visto reflejado.»⁵⁶

Pero si hay una actividad humana que se relaciona con la mentira esta es sin duda la actividad política. Mentir «por razón de Estado» se ha considerado una necesidad impuesta por la dura realidad que para los autores del llamado «realismo político» es, además, una cuestión de responsabilidad. En este sentido, no deja de sorprender que los grandes filósofos políticos, maestros de la verdad, como Platón, Hobbes o Rousseau, cuya obra fue, sin duda alguna, una denuncia sin ambages de la mentira del sofista, del dogmático o del burgués, respectivamente, acabaran haciendo un lugar en su obra política a la «noble mentira», como en el caso de Platón, o construyendo las grandes ficciones del Leviatán o de la Voluntad general, por las que los hombres habrían aprendido a gobernarse en «nombre de nadie», como en el caso de Hobbes y de Rousseau.

¿Por qué, entonces, si la mentira es indisoluble de la condición humana y política, nos preocupa tanto la vinculación de la política con la mentira? Creo que la razón está en que, en nuestros días, se está dando, de una forma especialmente intensa, una conjunción de la lógica de la mentira con las otras dos lógicas: la del burgués y la del dogmático. En nuestros días, la razón del sofista, del dogmático y del burgués, no son ya sólo tres figuras de la presencia histórica de la mentira, que encontraron en Platón, en Hobbes y en Rousseau a sus desenmascaradores, sino que la presencia colonizadora de la mentira las ha convertido en tres formas complementarias de negación de la verdad, que el político responsable del orden establecido utiliza conjuntamente para justificar el ejercicio del poder. Hoy, el político que miente es el que se ve obligado a utilizar la lógica del sofista para afirmar dogmáticamente los intereses del burgués. Y lo hace con la inestimable ayuda de unos recursos nuevos, como son los medios de comunicación, que permiten, como nunca había sido posible hasta ahora, mentir en todos los sentidos del término.

⁵⁶ D. Velasco. «Política y Mentira», *Debate Jurídico, Revista UD*, 2006.

3.2. La mendaz y dogmática lógica del burgués

La mendaz y dogmática lógica del burgués se basa en el axioma formulado por la teoría política del individualismo posesivo que afirma que el ser humano está legitimado para apropiarse de todo cuanto pueda, sin límites legales ni morales, con tal de que se respeten las reglas de juego de un contrato social que ha sido creado por quien es su beneficiario, y que lo utilizará como garantía de su libertad, imponiéndolo por la fuerza, si fuera necesario, contra quienes no lo respeten. El individualismo propietario, que ha sido determinante en la configuración de nuestras sociedades modernas, ha colonizado todos los ámbitos de la vida social y, de forma especial la política. El papel de los MMCCSS en la legitimación de dicho individualismo ha sido especialmente relevante.

Pocas veces, como en nuestros días, se ha repetido la historia narrada por Rousseau en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, según la cual, la situación de desigualdad y de dominación de unos pocos seres humanos ricos sobre la inmensa mayoría de pobres y sumisos estaría legitimada por un consenso mutuo fruto de la fuerza y de la astucia contrarias al verdadero derecho. «El rico acuciado por la necesidad, concibió finalmente el proyecto más meditado que jamás haya entrado en mente humana: fue emplear en su favor las fuerzas mismas de quienes lo atacaban, hacer defensores suyos de sus adversarios, inspirarles otras máximas, y darles otras instituciones que le fuesen tan favorables como contrario le era el derecho natural... Tal fue, o debió ser, el origen de la sociedad y de las leyes, que dieron nuevos obstáculos al débil y nuevas fuerzas al rico, destruyeron sin remisión la libertad natural, fijaron para siempre la ley de la propiedad y de la desigualdad, hicieron de una hábil usurpación un derecho irrevocable, y sometieron desde entonces, para el provecho de algunos ambiciosos, a todo el género humano al trabajo, a la servidumbre y a la miseria.»⁵⁷ Este sofisma del rico logra convencer al pobre de que, si se rebela y lucha por romper las cadenas que le impiden ser libre e igual, se convierte en culpable de romper un contrato sagrado y de provocar una situación fatal para todos. Cuando, en las situaciones críticas, como la actual, los ricos y poderosos quieren legitimar su conducta, por criminal e irresponsable que sea, acaban siempre no sólo exculpándose a sí mismos, sino, además, responsabilizando y culpando a los demás de la situación. Banqueros, ejecutivos, empresarios, politicastros y elites varias, pretenden

⁵⁷ J.J. Rousseau. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Alianza Editorial. 1986, pp 265-266.

seguir legitimando sus escandalosos comportamientos (algunos de los cuales están en el origen de la actual crisis), sus provocadoras ganancias y sueldos, con el sofisma de que «es lo mejor para todos», y llegan a culpar a los demás, especialmente los más débiles: inmigrantes, pensionistas, trabajadores del sector público y, sobre todo, los beneficiarios del «indeseable» Estado de Bienestar, de poner en peligro con sus demandas y exigencias el «bien común». Bancos que especulaban de forma tan benevolente con el ciudadano hipotecado de por vida, no dudan en sacrificarlo sin escrúpulo cuando éste se convierte en insolvente. Los centenares de miles de familias que se ven desahuciados por la ambición y la usura de los poderosos acaban siendo vistas como meras víctimas de su propia desmesura. A la postre, como ha ocurrido siempre que la lógica burguesa ha sido hegemónica, los pobres han acabado siendo criminalizados por razones de «bien común».

Los poderes públicos, al aplicar las políticas de ajuste que imponen el recorte de los derechos sociales, parecen estar más vinculados a los intereses de los poderosos que a los de la ciudadanía que los ha elegido. Las apelaciones a la necesidad de cumplir con unas reglas de juego, que, se argumenta, nos vienen fatalmente dadas, solamente sirven para que la riqueza y el poder se concentren en un franja cada vez más estrecha de la población, mientras que se estancan o disminuyen los ingresos y recursos de la mayoría. El origen de esta escandalosa desigualdad, que nos aleja cada vez más del sentido de la justicia y del pudor, sigue alimentándose con la lógica de «proyectos meditados por mentes privilegiadas», que no sólo son producto del discurso filosófico rousseauiano, sino que tienen nombres y apellidos y se reúnen, aunque sea en secreto, en lugares como Bilderberg, Davos, Washington o las numerosas sedes de las grandes cumbres del G8, G20...⁵⁸ Frente a quienes se oponen a esta lectura de la realidad porque la identifican con teorías conspiratorias de la historia, sin anclaje suficiente en la misma, creo que hay que seguir reivindicando que los «pecados estructurales» no pueden ser la razón eximente de las responsabilidades personales que los originan y dinamizan.

3.3. La lógica del dogmático

La lógica del dogmático nos remite a la vigente actualidad de fundamentalismos y dogmatismos de carácter ideológico, religioso, so-

⁵⁸ Ver en la red el blog «El oro de los dioses».

cioeconómico, etnocultural, etc., que amenazan con su deriva excluyente y violenta la mejor herencia de la tradición política occidental: la de los derechos humanos y la de la democracia, que busca integrar a quienes somos diferentes en una sociedad cohesionada de libres e iguales. La clarividencia de T. Hobbes para resaltar los peligros de un pluralismo social, que se afirme bien de forma polémica (guerra) o bien como un pluralismo inconmensurable (relativismo), amenazando con la destrucción del grupo social, nos sigue urgiendo hoy, de forma especial, a repensar, aunque seamos conscientes de las insuficiencias de la solución hobbesiana, los retos que para la política supone el pluralismo radical de nuestros días. Para Hobbes, el fanatismo de los dogmáticos que llevaba a la guerra religiosa y civil y a la destrucción de la vida social solamente podía ser atajado por un Gran definidor del lenguaje humano verdadero, que permita a todos entenderse, y que, como el fiat del creador, garantice «la alianza» y «la salvación». Esta es la tarea de lo político, la misión del Leviatán. Sin política, no hay sociedad ni nada digno de llamarse humano.⁵⁹

Hoy, el «pluralismo democrático»⁶⁰, tras pasar de ser considerado un «hecho patológico» (Hobbes) a disfrutarse como un derecho saludable, está siendo cuestionado de forma radical por quienes entienden que ha quedado obsoleto, en nombre de «una nueva forma de pluralismo». Este emerge, en el contexto de la globalización, de la mano del multiculturalismo y de las políticas identitarias, de la repolitización de las religiones y de los fundamentalismos vinculados a algunas de ellas, la escasez de recursos morales en las sociedades democráticas y otros muchos factores que acompañan el actual momento histórico...Es, de nuevo la lógica del dogmático, que nos retrotrae a la perversión de la política. Ya nos hemos referido al «fundamentalismo del mercado» que impone su «pensamiento único» y que sacraliza formas de apropiación y distribución de los recursos irracionalmente desigualitarias y antidemocráticas.

Sin entrar a analizar pormenorizadamente la lógica inmanente que rige la actitud del dogmático, es obvio que está en íntima correspon-

⁵⁹ Ver Ph. Sécretan. *Autorité, pouvoir, puissance* (1969). *L'âge d'homme*. Lausanne; *Vérité et Pouvoir* (1968). *L'âge d'homme*. Lausanne. También me parece de interés el releer lo que Rousseau dice respecto a la lucidez de Hobbes a la hora de abordar la cuestión de la religión, en el capítulo VIII del libro IV del *Contrato Social*: «De todos los autores cristianos, el filósofo Hobbes es el único que ha visto el mal y el remedio; y que se ha atrevido a proponer reunir las dos cabezas del águila, y reducir todo a unidad política, sin lo cual jamás habrá Estado ni gobierno bien constituido.»

⁶⁰ Me refiero al pluralismo entendido como valor y principio fundamental de los ordenamientos constitucionales. Aunque no faltan autores que acusan de ideologizada esta sacralización del pluralismo político como valor superior.

dencia con la lógica del sofista y con la del burgués. Todas las formas de dominación y de exclusión social buscan legitimarse dogmáticamente, y por eso apelan a instancias ajenas a la construcción social razonable de la realidad política. Sacralizar, racializar, «naturalizar» los logros frágiles y contingentes de la política sólo puede hacerse a costa de la misma razón política.⁶¹

La sorprendente legitimación de esta lógica del dogmático viene asociada al hecho de que muchos ciudadanos, tras renunciar al uso de la razón crítica y responsable ante lo que ocurre, acaba, con excesiva frecuencia, cerrando filas de forma irracional e irresponsable en pos de dicha lógica.

3.4. La lógica de la razón cínica

El Neoliberalismo de nuestros días, como ideología que refleja la conjunción de estas tres lógicas, se puede calificar como el *paradigma de la razón cínica*, que se ha hecho hegemónica y que se afirma y retroalimenta gracias al concurso de la «razón indolente» de quienes son sus cómplices a la vez que sus víctimas. El ya mencionado premio Nobel de economía y asesor de Clinton, J. Stiglitz, ha escrito a propósito de los USA de finales de siglo pasado lo siguiente: «La economía de los años noventa ha sido un cóctel adulterado: tres cuartos de mentira y un cuarto de codicia. El conjunto agitado por la célebre «mano invisible»... Todos mentían a todos. Los máximos ejecutivos daban informaciones intoxicadas sobre las compañías que gestionaban. Los analistas fingían creérselo revendiendo aquellas descripciones entusiastas a los inversores, las compañías auditoras certificaban esas milongas y tampoco la Reserva Federal hacía mucho para domar lo que el propio Greenspan denunciaba como exuberancia irracional. Pero la voracidad también fue la de los inversores que querían creer en la fábula de que todos pudiesen hacerse millonarios de un día para otro. Se habían acumulado demasiados capitales, demasiado dinero a colocar que funcionaron como incentivos de falta de honradez para todos los protagonistas.»⁶²

Lamentablemente son tantos los ejemplos del ejercicio de la razón cínica que esgrimen los actuales beneficiarios del sistema de fascismo social que sería imposible resumirlos en unas pocas páginas. Son demasiados los altos ejecutivos de instituciones financieras, que con trayecto-

⁶¹ Ver R. Debray. *Crítica de la razón política*. Ed. Cátedra. Madrid, 1983.

⁶² Citado por C.A. Brioschi. «Escándalos políticos y corrupción económica», en *Claves de razón Práctica* n. 202, 2010.

rias propias del «gangsterismo económico», se han adjudicado sueldos y blindajes de escándalo y los han justificado por el éxito de sus gestiones, a pesar de que estas han sido un rotundo fracaso; el de quienes han sido expertos en la evasión fiscal y ha llegado a poner a salvo sus caudales en paraísos fiscales, argumentando que es importante evitar las rigideces del sistema económico y engrasar su maquinaria con prácticas de este tipo; quienes han socializado las pérdidas multimillonarias, cargando sobre los pobres los costos de las actividades incompetentes, cuando no ilícitas e incluso criminales, argumentando que es el único modo de evitar las crisis sistémicas; quienes argumentan impudicamente que las entidades financieras que, guiadas por su avaricia, han sido principales responsables de la burbuja económica y han defraudado y engañado a sus clientes vendiéndoles productos tóxicos a sabiendas, tienen la obligación de ejecutar los desahucios como medidas imprescindibles para mantener la confianza del sistema; quienes practican el engaño generalizado manteniendo el axioma de que «no hay alternativa» al sistema económico neoliberal y defendiendo por tanto planes de ajuste como los que se están aplicando, que generan mayor desigualdad, pobreza y exclusión sociales para la inmensa mayoría de la población. La lista de conductas y razonamientos de la razón cínica podría alargarse indefinidamente, especialmente en estos últimos tiempos, en los que la corrupción estalla como una pandemia que gangrena a la sociedad y sus responsables más directos se empeñan en hacernos creer que son víctimas de oscuras conspiraciones.

4. Las políticas del miedo y el enigma de la servidumbre voluntaria

Una de las paradojas de las sociedades modernas es que el miedo subyace a toda relación política, incluida la que se establece a través del consenso democrático, De Hobbes a Jonas, pasando por Locke y Hegel, el miedo es un argumento fundamental de la constitución del orden social y, a la vez, un instrumento que este utiliza para asegurar su vigencia. Exorcizar el miedo, asegurando el orden y la paz, es el objetivo fundamental de las dos instituciones modernas por excelencia: el Estado y el Mercado. Pero, ambas instituciones, para poder cumplir con su finalidad, necesitan apelar al miedo de quienes forman la sociedad.

Hobbes es el autor que con más claridad y convicción presenta el miedo como pieza clave de su construcción política. El miedo a la muerte, que el ser humano experimenta en el estado de guerra, es decir, en el «estado de naturaleza», está en el origen del artificio contractualista por antonomasia: el Leviatán. El miedo al Leviatán es razón suficiente para garantizar la legitimación del poder político. Es sabido que, en el caso de Hobbes, existieron incluso razones biográficas (el día en que yo nací, dirá Hobbes, nacimos hermanos gemelos: el miedo y yo) las que nos remiten a profundas razones antropológicas que tienen que ver con el deseo humano y con el miedo a la muerte. Los capítulos XII (sobre la Religión) y XIII (sobre el estado de naturaleza) de *El Leviatán* nos explican estas profundas constantes antropológicas generadas por el miedo. El miedo perpetuo le lleva al hombre a creer en un Dios a quien por temor obedece. El miedo a la muerte subyace a la razón creadora del contrato y del Leviatán.⁶³

⁶³ La razón está vinculada con las pasiones y sirve al hombre para conseguir los objetivos de sus pasiones. La relación razón-temor fomenta el uso del cálculo humano. Toda la obra de Hobbes puede enfocarse como un sistema para liberar al hombre del miedo:

Locke quiere dejar explícito, desde el comienzo de su *Ensayo sobre el Gobierno Civil*,⁶⁴ que la pena de muerte, para quien atenten contra la vida o la propiedad de los demás, es la garantía de que todos van a respetar las leyes. La ansiedad que corroe el corazón del liberal, que es consciente de la fragilidad de sus logros políticos y de las amenazas que genera y provoca el individualismo, y el miedo a la pena de muerte o, al menos, a la amenaza de su uso, son sombras que hacen palidecer el presunto optimismo liberal. El mismo Rousseau, se verá obligado a referirse a la pena de muerte para quien no respeta la santidad del contrato y las leyes fundamentales que promulga la religión civil.⁶⁵

Hegel es, sin duda, quien en su *Fenomenología del Espíritu* explicará de forma definitiva cómo la figura de «la dominación y la servidumbre», en la que el miedo del siervo a perder la vida en la lucha a muerte y el miedo del señor a dejar de ser señor a costa de otro, por ser falso señor de si mismo, es una etapa necesaria en formación de la autoconciencia. Las mediaciones institucionales, las de la sociedad civil y la del Estado racional, permitirán avanzar en el juego dialéctico de lo económico y de lo político, que se refleja no sólo en la dialéctica amo-esclavo, sino también en la de hombre-mujer, pagano-judío y otras más que en Hegel no se explicitan.⁶⁶

La política y la economía, a través de sus dos instituciones claves, Estado y Mercado, han sido las respuestas racionales para exorcizar el miedo. El miedo al Estado y a su monopolio legítimo de la violencia, será, para algunos, una etapa superable de la racionalización del miedo. El Mercado, según el imaginario que con frecuencia le ha acompañado de ser el lugar y el modo del intercambio pacífico, sería el moderador

los miedos sociales y los miedos sobrenaturales. Pero la razón es ambivalente ya que puede también arrastrar al hombre a una situación de inestabilidad. A diferencia del instinto animal, la razón mira al futuro y prevé contingencias, por lo que la necesidad aparentemente modesta de seguridad se transforma en una necesidad infinita de poder de toda especie. Este deseo insaciable de poder convierte al hombre en el más peligroso de todos los animales.

⁶⁴ «Entiendo, pues, por poder político el derecho de hacer leyes que estén sancionadas con la pena capital, y, en su consecuencia, de las sancionadas con penas menos graves, para la reglamentación y protección de la propiedad» (J. Locke. *Ensayo sobre el gobierno civil*. Cap. I.3).

⁶⁵ Si alguien no comparte los sentimientos de sociabilidad que van vinculados a los dogmas de la religión civil debe ser condenado sin piedad. «Que si alguien, tras haber reconocido públicamente estos mismos dogmas, se conduce como no creyendo en ellos, sea condenado a muerte; ha cometido el mayor de los crímenes, ha mentido ante las leyes.» (J. J. Rousseau. *Del Contrato Social*, cap. VIII).

⁶⁶ Para abundar en el tema ver G. Fessard. *De L'Actualité historique I y II*. (1960). Desclée de Boruwer. Bruxelles.

racional del miedo y del impulso irracional. Pero ambos han necesitado echar mano del miedo, como lo hemos visto en los autores antes señalados, para exorcizar el miedo. La justificación convencional de esta paradoja ha consistido en afirmar que este uso del miedo para combatir el miedo ha sido que «los efectos colaterales» son razonablemente justificados.

Pero, en mi opinión, el intento de legitimar el poder político y el mercado mediante el instrumento del miedo, alegando que la alternativa al mismo es la anomia y la inseguridad insoportables, creo que silencia un aspecto fundamental de la construcción de la sociedad política y de su proceso legitimador. El miedo político no es sólo ni primordialmente un instrumento que salva al individuo de la anomia y crea civilidad, como sugería Hobbes, sino que es, sobre todo, un instrumento de dominación y de control por parte de los ricos y poderosos para someter a todos los demás y obligarlos a que sirvan a sus intereses elitistas. En mi opinión el miedo es un recurso para legitimar la desigualdad y, cuanto más miedo se necesita para articular el consentimiento y la sumisión, más lejos estamos de la construcción de sociedades democráticas, basadas en el consenso de individuos libres e iguales. Por eso, para Montesquieu, cuando el espíritu que mueve a la obediencia al déspota es el miedo y el terror, estamos en presencia de una forma de gobierno que no es tal, pues «el hombre es una criatura que obedece a otra que manda» y su patrimonio es, «como el de los animales, el instinto, la obediencia y el castigo.»⁶⁷ Para Montesquieu, la forma de limitar el terror despótico pasa por controlar el poder arbitrario e irracional del príncipe mediante el Estado liberal.

Tampoco la forma en que se ha ejercido históricamente la democracia ha servido para desterrar el miedo como instrumento legitimador del poder político y del mercado. A. De Tocqueville describirá de forma magistral la deriva totalitaria y terrorífica que pueden tomar las sociedades democráticas, cuando se afirma la querencia del individuo democrático hacia la servidumbre voluntaria ante la voluntad soberana de la mayoría, movido por el miedo instintivo a oponerse a dicha mayoría. No es, pues, sólo «esa especie de terror religioso producido en el alma del autor al vislumbrar esta revolución irresistible que camina desde hace tantos siglos, a través de todos los obstáculos, y que se ve aún hoy avanzar en medio de las ruinas que ha causado»⁶⁸, sino el miedo a la libertad y a su ejercicio que el individuo moderno siente en un contexto

⁶⁷ Montesquieu. *El Espíritu de las leyes. Parte Primera, libro III, cap. IX* (1972) Tecnos. Madrid, p. 68.

⁶⁸ Tocqueville. *La Democracia en América*. T. I., Introducción, pp 33-34.

masificador y despersonalizador como el del despotismo de la mayoría. Además, esta deriva totalitaria de la democracia, lejos de garantizar la cohesión social que garantizaría la libertad y la igualdad, atiza las guerras intestinas y nos devuelve de nuevo a una ansiedad propia del liberalismo revolucionario y a la sima desigualitaria que provoca el individualismo posesivo.⁶⁹

La democracia liberal no sería, pues, una garantía para construir sociedades en las que el miedo fuera prescindible a la hora de legitimar el poder político y la organización económica de la sociedad, sobre todo, si quienes la lideran son unas elites neoconservadoras y neoliberales que sin reparar en un maridaje espúreo promueven el «liberalismo de la ansiedad» y buscan perpetuarse en sus privilegios a costa de la democracia y sus valores igualitarios. Pocas veces, como en nuestros días, se ha instrumentalizado política y culturalmente el miedo. El miedo hacia un presunto peligro externo que nos amenaza como lo hacen las fuerzas del mal, según el discurso maniqueo del neoconservadurismo norteamericano frente al islamismo, como el miedo interno ante la desintegración y anomia sociales que se utiliza para legitimar la injusta y creciente desigualdad como una necesidad sistémica ante la que «no hay alternativa».⁷⁰

Sería interminable una referencia exhaustiva a todos los autores que han reflexionado sobre la importancia del miedo en la construcción de las sociedades políticas, especialmente las organizadas conforme a la lógica del capitalismo liberal. Lo que ahora importa es analizar hasta dónde el miedo es instrumentalizado en nuestra sociedad para seguir legitimando la dominación y la desigualdad. Hasta dónde podemos asumir sus costos para la libertad y la igualdad democráticas.

¿Qué ocurre cuando los efectos «colaterales» de las políticas del miedo lejos de ser razonables, son expresión de la violencia ilegítima y reflejan más una historia de mera dominación irracional alérgica a otras figuras humanizadoras de la historia. ¿Qué ocurre cuando el «conquiro, ergo sum», desplaza cualquier otra forma de interpretar la relación sociopolítica, y se impone como dominación por la fuerza o por la explotación? ¿Qué ocurre cuando los efectos colaterales son la expresión de una sociedad crecientemente desigualitaria, que, además de generar

⁶⁹ Ver D. Velasco. «A. E Tocqueville (1805-2005), dos siglos después», en *Estudios de Deusto*. n. 5/1 (2005), pp 183-250.

⁷⁰ Recomendando al lector los tres videos que la BBC ha realizado sobre el Neoconservadurismo norteamericano y que puede encontrar en google. www.youtube.com., bajo el epigrafe general de «El poder de las pesadillas». «El auge de la política del miedo» (1/3); «La victoria fantasma» (2/3); «Las sombras en la cueva» (3/3).

una enorme pobreza, la criminaliza y la convierte en «colateral» por su irrelevancia y falta de mérito?⁷¹

4.1. La crítica de la Razón política y la política del miedo

E. Dussel dice que el mundo moderno se ha construido como un proceso de dominación en el que los más fuertes y poderosos han impuesto a los demás, con el uso de la fuerza irracional o con la amenaza de su uso, una situación de servidumbre que difícilmente se puede justificar desde una razón política crítica.⁷²

⁷¹ En un mundo interdependiente y globalizado como el nuestro es una inmoralidad hablar de efectos colaterales. Z. Baumann en uno de sus últimos libros, titulado *Daños colaterales. Desigualdades sociales en la era global* (F:C:E:, 2011), dice que en las sociedades humanas, al contrario que en las empresas de construcción en que el tramo más débil, por ejemplo, el fusible, es la prueba de resistencia de toda la obra, no se suele valorar la importancia de los más débiles, ya que lo que importa es el promedio. La desigualdad se considera un problema estrictamente económico, que no se toma en consideración por razones de bienestar social, sino cuando se convierte en una amenaza a la seguridad y al orden. Los pobres son algo «marginal» y no una parte «natural» ni necesaria de la sociedad. Son algo que sería mejor extirpar. Sin embargo, añade: «Estoy seguro de que el componente explosivo que forman la desigualdad social en aumento y el creciente sufrimiento humano relegado al estatus de «colateralidad»...tiene todas las calificaciones para ser el más desastroso entre los incontables problemas potenciales que la humanidad puede verse obligada a enfrentar, contener y resolver en el presente siglo», p. 18.

⁷² El progresivo control del mundo, que realiza Europa desde el siglo XVI en adelante, concluye con la colonización. El «mundo colonizado» es la víctima, es un mundo negado y dividido, y excluido. El discurso ético habla de que si hay asimetría entre los participantes concernidos en la comunidad argumentativa la decisión de unión es inválida. Dussel muestra la radical invalidez que caracteriza toda decisión presente en el moderno Sistema Mundial.

- *la irracionalidad de la Violencia como origen* (el ego conquiro precede al ego cogito: la invasión de América origina la propagación de la «subjetividad moderna»). La violencia armada e irracional es la «otra cara de la Modernidad» y de la actual Globalización.
- *la explotación económica como estructura.*
- *la política de dominación metropolitana.*
- *hegemonía cultural del Sistema Mundial.*
- *la paradoja de la exclusión en la globalización.* Los mecanismos de inclusión, en vez de disminuir, han aumentado la heterogeneidad de la periferia, dado que las agresivas acciones de dominación no han destruido su exterioridad sino que han empujado esta exterioridad hasta sus límites por vía de una no-intencional política de exclusión: destrucción ecológica y empobrecimiento creciente de la periferia.
- *criterios de demarcación de los que se concluye que una filosofía moral que es exclusivamente «formal y discursiva» no puede ser crítica.* (E. Dussel: «Globalization and the Victims of Exclusion: From a Liberation Ethics Perspective» *The Modern Schoolman*. LXXV. January. 1998. pp 119-155).

El actual proceso de globalización no ha hecho sino radicalizar este proceso de dominación, vaciando de contenido, como ya hemos visto, buena parte de los instrumentos jurídicos y políticos que hasta ahora, en los países democráticos occidentales, han permitido a los dominados racionalizar sus miedos frente a la inseguridad de la fuerza arbitraria e irracional. El Estado y el Mercado van perdiendo su capacidad de exorcizar el miedo y se multiplican en profundidad y extensión los efectos perversos de la necesaria manipulación que ellos mismos hacen de dicho miedo.⁷³

En la medida en que se multiplican los actores con capacidad de control y dominación sobre individuos y grupos sociales, que se comportan como «empresarios de la violencia», y que actúan con la impunidad de quienes no tienen responsabilidades nacidas del consenso democrático (carecen de legitimidad de origen y de ejercicio), dichos individuos y grupos se ven expuestos al uso de la fuerza totalmente arbitraria o a la amenaza de su uso. Si, como hemos dicho, en el actual contexto neoliberal, la *lex mercatoria* y su legitimación: «*extra mercatum nulla salus*» imponen a través de la política y del derecho sus reglas de juego, los individuos y grupos sociales se ven condenados a una creciente «mercantilización» y cosificación. Esto, en el mejor de los casos, ya que la amenaza de la «desmercantilización» se utiliza como fuerza disuasoria frente

Como dice Dussel, estamos asistiendo a la construcción del último eslabón del «moderno sistema mundial» que, por un lado, se ha ido imponiendo a todo el mundo, a través de un *violento proceso de inclusión* (el «conquiro» precede al «cogito»; la explotación económica, la dominación política y la hegemonía cultural del Norte han configurado el sistema mundial); y, por otro lado, se ha ido mostrando como un *violento proceso de exclusión* que, lejos de disminuir ha aumentado la heterogeneidad de la periferia (SUR), condenando a muchos de sus países al empobrecimiento creciente y a la destrucción de su ecosistema e, incluso, a su «no existencia», en el caso de que no interesan ni siquiera para ser objeto de la tradicional dominación o explotación.

⁷³ La incompatibilidad entre neoliberalismo y democracia está ya explicitada tanto por Hayek, que prefería un dictador liberal a una democracia. «A menudo es necesario para un país tener, por un tiempo, una forma u otra de poder dictatorial... Personalmente prefiero un dictador liberal más que un gobierno democrático carente de liberalismo.» (entrevista en *El Mercurio* chileno, 12/IV/1981, durante la dictadura de Pinochet); como por Friedmann, que postulaba vaciar a la política de todo poder: «Todo lo que hacen los gobiernos se divide en dos categorías: tareas que desde hoy podemos sustraérselas; y tareas que esperamos hacerlo mañana.» (1989). Con estas premisas es normal que D. Held constate que la actual crisis financiera refleja las deficiencias del sistema de gobernanza global no sólo en el sistema financiero, sino en los ámbitos de la política, la seguridad y el medioambiente. Las instituciones que deberían realizar dicha gobernanza adolecen de «falta de capacidad» (fragmentación institucional —ámbitos financiero y medioambiental—) y de «falta de responsabilidad» (con riesgos y costos excesivos para todos). (*Cosmopolitismo. Ideales y realidades* (2012). Alianza Editorial. Madrid).

a quienes no acepten dichas reglas de juego. Las reformas laborales, los planes de ajuste y todas las medidas orientadas a priorizar los intereses de los acreedores, se complementan con las medidas de represión y criminalización de cuantos se atrevan a oponerse a ellas.⁷⁴

La historia del neoliberalismo se ha mostrado como una trágica manifestación de la barbarie (guerras y hambre), que ha convertido nuestro mundo en lo que Susan Sontag ha llamado, tras ver las fotos de torturas a los presos de la cárcel de Abu Ghraib, «un nuevo imperio carcelario internacional». Las terribles fotos de una tortura sistemática y autorizada son, dice Sontag, representativas de las singulares políticas de este gobierno y de las corrupciones fundamentales del dominio colonial...y, así consideradas, las fotografías somos nosotros.»⁷⁵ Los efectos crimi-

⁷⁴ «La forma escandalosamente obscena con que actúan las grandes empresas transnacionales, el sistema monetario internacional y todas aquellas instituciones que siguen apoyando y alimentando por la «dialéctica criminal» que rige nuestro mundo, no sólo imposibilitan pensar en la viabilidad de Estados democráticos empeñados en llevar adelante políticas de justicia social, sino que ponen en cuestión la viabilidad de algunos de los logros igualitarios conseguidos a lo largo de los dos últimos siglos. Parece profundizarse la brecha criminalmente desigualitaria a la que se refería la *Sollicitudo rei Socialis*, encíclica de una actualidad sorprendente, cuando, después de describir la situación de nuestro mundo como «un panorama desolador» (Ns 11 y ss), llamada a agravarse aún más, dada la génesis estructural de los problemas: mecanismos perversos, económicos, financieros y sociales, que como estructuras de pecado se retroalimentan con la afán de ganancia y la sed de poder a cualquier precio, como las pistas de actuación: cambio de estructuras, de actitudes y de aquellas instituciones en las que la lógica de la «dialéctica criminal» se ha seguido sosteniendo y potenciando (OMC, BM, FMI, etc), afirmaba: «Una de las mayores injusticias del mundo contemporáneo consiste precisamente en esto: en que son relativamente pocos los que poseen mucho, y muchos los que no poseen casi nada. Es la injusticia de la mala distribución de los bienes y servicios destinados originariamente a todos. Este es, pues, el cuadro: están aquellos —los pocos que poseen mucho— que no llegan verdaderamente a «ser», porque, por una inversión de la jerarquía de los valores, se encuentran impedidos por el culto del «tener»; y están los otros —los muchos que poseen poco o nada— los cuales no consiguen realizar su vocación humana fundamental al carecer de los bienes indispensables». (n. 28). El creciente abismo que separa a los más ricos de los más pobres o la diferencia creciente entre las rentas del capital y las del trabajo son un claro ejemplo de la deriva «nihilista» que, desde la perspectiva moral aqueja a nuestro mundo.

⁷⁵ «Al mirar estas imágenes, cabe preguntarse ¿cómo puede alguien sonreír ante los sufrimientos y la humillación de otro ser humano? ¿Situarse perros guardianes frente los genitales y las piernas de prisioneros desnudos encogidos de miedo? ¿Violar y sodomizar a los prisioneros? ¿Forzar a prisioneros con capucha y grilletes a masturbarse o a cometer actos sexuales entre ellos? Y da la impresión de que es una pregunta ingenua, pues la respuesta es, evidentemente: las personas hacen esto a otras personas. La violación y el dolor infligido a los genitales están entre las formas de tortura más comunes. No sólo en los campos de concentración nazi y en Abu Ghraib cuando lo gestionaba Sadam Hussein. Los estadounidenses, también, lo han hecho y lo siguen haciendo, cuando se les dice o se les incita a sentir que aquellos sobre los cuales ejercen un poder absoluto merecen el mal-

nales de estas políticas belicistas no sólo son expresión de hasta dónde lleva una voluntad de dominación y explotación del mundo entero, por razones económicas y geoestratégicas, sino que reflejan casi miméticamente los efectos más brutales de una biopolítica que nos remite a Auschwitz. La negación del otro y la banalización del mal quedan pornográficamente fotografiados.⁷⁶

El hambre, pandemia directamente provocada por la lógica estructural del capitalismo neoliberal, se puede calificar hoy, como lo hace J. Ziegler, como el «mayor crimen organizado contra la humanidad. El mayor escándalo de nuestro tiempo es que, con una agricultura capaz de alimentar a 12 mil millones, el hambre mate al día a 58.000 personas. Es el fascismo financiero, que aplicando la *lex mercatoria* al ámbito agroalimentario y especulando con los alimentos básicos, es quien perpetra el crimen contra la humanidad y, por tanto, merecedor de un nuevo Nüremberg. En estos días de mayo, a su paso por Madrid, ha dicho Ziegler, una vez más, que «un niño que muere hoy por hambre es un asesinato».⁷⁷

Otra de las manifestaciones más perversas de la política y del derecho puestas al servicio de esta lógica totalitaria del neoliberalismo es, entre nosotros, la criminalización de la pobreza y la estigmatización de quienes son construidos como chivo expiatorio de la proletarianización de las clases medias: los inmigrantes, extranjeros, parados y marginados sociales. Joaquín García Roca ha descrito bien este proceso de criminalización de la pobreza. La metamorfosis de la pobreza, pasando de ser un problema multicausal y multidimensional, de raíz fundamentalmente socioeconómica, solamente soluble si se abordan adecuada-

trato, la humillación, el tormento. Cuando se les lleva a creer que la gente a la que torturan pertenece a una religión o raza inferior y despreciable. Pues la significación de estas imágenes no consiste sólo en que se ejecutaron estos actos, sino en que sus perpetradores no supusieron nada condenable en lo que muestran las imágenes. Y lo más detestable, pues se pretendía que las fotos circularan y mucha gente las viera, es que todo eso había sido divertido. Y esta noción de esparcimiento es, por desgracia —y contrariamente a lo que el señor Bush le cuenta al mundo—, cada vez más parte «de la verdadera naturaleza y el corazón de Estados Unidos». («Reflexiones de S. Sontag sobre las fotos de torturas a los presos de la cárcel de Abu Grhaib en Irak.» www.robertexto.com.)

⁷⁶ La biopolítica entendida obviamente como perversión de un proyecto liberador del ser humano. Foucault y, sobre todo, Agamben, han dado razón de lo que ha supuesto esta transformación de la biopolítica en tanatopolítica. Véase Tomás Valladolí. *Por una justicia posttotalitaria*. (2005). *Anthropos*, pp. 31 y ss.

⁷⁷ J. Ziegler. *Destrucción masiva. Geopolítica del hambre*. (2012). *Península*, título homenaje al libro de Josué de Castro de 1951. Se acaba de publicar que en España ha 2,2 millones de niños en situación de riesgo, siendo el grupo más castigado por la crisis. Ver D. Velasco. «Fascistización...», *op. cit.* pp 13-14, en donde se abunda en la cuestión de la especulación financiera y sus efectos genocidas.

mente las causas estructurales de la desigualdad y de la injusticia social que la provocan, a convertirse en un problema de seguridad ciudadana, objeto prioritario del código penal, necesita de un largo proceso que hay que saber desentrañar. «Esta metamorfosis de la pobreza sólo es socialmente sostenible mediante un contrato social formado por encubrimientos discursivos, estereotipos culturales y particularismo excluyentes que al tiempo que reproducen los poderes consolidados, penalizan y castigan a los que están peor situados. A través de estos mecanismos ideológicos se ocultan las verdaderas causas de la pobreza y se atribuye a las víctimas la responsabilidad de su situación; como toda ideología actúa como una emoción disuelta por el cuerpo social que deforma la realidad.»⁷⁸ Con la enorme capacidad de encubrimiento y engaño que tiene el poder, se construye la culpabilidad y peligrosidad de una pobreza identificable en grupos sociales concretos, que se convierten así en el centro de la hostilidad, la desconfianza y el rechazo de toda la sociedad. «La criminalización de la pobreza ha recuperado el mito del chivo expiatorio que actualmente se despliega en miedo a los pobres, en discriminación racial y en sospecha sobre el extranjero... Basta inocular el miedo para que el paro, la inseguridad económica y la pobreza se conviertan en sometimiento. Este mismo miedo que crea docilidad, se convertirá en hostilidad si se canaliza hacia un objeto visible. Será entonces cuando la ley castigará a los desposeídos en lugar de castigar a los corruptores, perseguirá a los pequeños delincuentes reincidentes y a los inmigrantes que aguardan a ser expulsados en lugar de perseguir el crimen organizado y reducir las desigualdades mundiales.»⁷⁹

El nacionalismo excluyente y el populismo xenófobo son argumentos que alimentan de forma más arbitraria, si cabe, las políticas del miedo. «El holocausto» fue posible porque, como han recordado autores como Beck o Bauman, previamente se construyó una sociedad en la que la distancia, la indiferencia moral y el rechazo de lo extraño, dio paso a la «solución final». Este proceso es el que se sigue dando en circunstancias y lugares que todos conocemos. El fascismo social se convierte en fascismo identitario, utilizando el «paradigma de la diferencia» para olvidar el paradigma de la distribución» y conseguir, así, convertir a las minorías étnicas y culturales en responsables de los males nacionales. El racismo y la xenofobia son una consecuencia necesaria de un darwinismo social, que es un rasgo constitutivo del fascismo, promueve el desprecio y la opresión total contra los débiles.

⁷⁸ J. García Roca. «La criminalización de la pobreza». *Iglesia Viva* n. 249. Enero-marzo de 2012, pág. 32

⁷⁹ *Ibid.* p. 45

Las políticas de seguridad interior, en la medida en que van dirigidas, no a garantizar los derechos y libertades de los ciudadanos, sino el orden y el control social que dicho darwinismo social necesita para funcionar, se convierten en políticas represoras y generadoras de miedo. El miedo se agudiza y multiplica en la medida en que lo hace la inseguridad ante los riesgos y amenazas, que cada vez se presentan como más anónimos, imprevisibles y aterradores (el anónimo terrorista-nihilista o el anónimo y ciego mercado). Es un contexto de miedo confuso y difuso el que, como dice Castells, facilita la política y economía del miedo.⁸⁰ En nuestros días, los llamados «Estados de seguridad interior» son un proyecto explícito de multiplicar la dimensión securitaria y represiva del Estado frente a la previsible y creciente conflictividad generada por la crisis. Como recuerda Bourdieu, «la mano izquierda» del Estado es sustituida por la «mano represora» del mismo.⁸¹

Sorprende la abundante documentación que acredita un plan de «gobernanza global» que pone el centro de las preocupaciones en controlar y sofocar, cuando sea preciso, cualquier disturbio que pueda poner en peligro los intereses del sistema socioeconómico vigente. Nada tiene que ver con teorías conspirativas de la historia dar credibilidad a lo que se dice en textos como «2010-2030: el futuro según la fundación Rockefeller», en el que se analiza un documento de dicha fundación que promueve lo que decimos⁸², o el extenso y documentado escrito de A. Gavin Marshall, que el lector puede encontrar en la red, y que en seis capítulos describe el proyecto estratégico de dicho gobierno global.⁸³ Especialmente preocupante es lo que se describe en los dos capítulos dedicados específicamente al tema de la Seguridad. Partiendo de un reconocimiento explícito de la tercermundialización de nuestras sociedades y teniendo la previsión razonable de que las clases medias

⁸⁰ D. Velasco. «La fascistización...», pp 25-26.

⁸¹ Ver Tayyab Mahmud. «Debt, Discipline and the 99%: Neoliberal Political Economy and Working Classes.» Seattle University School of Law (2012). El autor documenta cómo se está acentuando la política represiva (militarización y control) en USA. De hecho, los estudios muestran que la era neoliberal está marcada por una «cultura del control», una «penalización de la pobreza» y una «ampliación y exaltación del sector penal del Estado».

⁸² P.J. Watson y St. Watson. «2010-2030: el futuro según la fundación Rockefeller». www.Gobernanzaglobal.tk (19/07/2010).

⁸³ Véase A. Gavin Marshall y su interesante investigación al respecto, en, especialmente los cuatro textos publicados desde marzo del 2010 bajo el título general «Poder Global y gobierno global» («Forjando un «nuevo orden mundial»; «Orquestando una Depresión global para crear un gobierno global»; «El nuevo orden financiero: hacia la gobernanza mundial»; El Estado de seguridad transnacional y la caída de la democracia»). Véase, asimismo en *ibid.* P. Joseph Watson y Steve Watson, «2010-2030: el futuro según la fundación Rockefeller» ([Gobernanzaglobal.tk](http://www.Gobernanzaglobal.tk) 19/07/2010).

pauperizadas generarán desórdenes, se arbitran estrategias securitarias ante conflictos de todo tipo, que suponen la rápida militarización de las esferas nacionales e internacionales. Desde esta perspectiva, poco pueden sorprender las medidas impuestas a los gobiernos democráticos. La reforma de la constitución es sólo la medida plásticamente más radical de la instrumentación de la legalidad para seguir profundizando en una sociedad en la que los derechos sociales y laborales se ven cada vez más cuestionados y, por eso, hay que dismantelar toda aquella legalidad que hasta ahora ha podido jugar un papel garantista de dichos derechos. Los ajustes, reformas y amenazas de más ajustes y reformas, tienen como objetivo el hacernos creer que la democracia social es inviable y que la democracia, sin más, no es ya el mejor de los regímenes deseables.⁸⁴

Si además de lo dicho, nos referimos a otros instrumentos de gran importancia práctica, por lo que se refiere a la capacidad del poder para gestionar el control social y aplicar la política del miedo, como todo lo referido al ámbito de la nueva «eugenesia» (genética, nanotecnología, robótica) y a su enorme potencial para transformar la vida social, mediante el control del mediambiente, de la demografía, etc., creo que hay razones más que suficientes para temer por el futuro de la libertad democrática. El sujeto humano se siente vulnerable e inerme y se convierte cada vez más en víctima de un «estado de amenaza» que justifica cualquier tipo de violencia, incluso el exterminio, sin tener que dar razón de por qué lo hace. El Roto lo expresa plásticamente en su dibujo del individuo que con el dedo acusador, dice: «No cumplimos nuestras promesas, pero cumplimos nuestras amenazas.»⁸⁵

Podríamos extendernos en analizar las políticas educativas para el asentimiento acrítico y la manipulación de la Opinión pública, a las que ya nos hemos referido antes, pero creo que es más pertinente pasar a analizar la cuestión de la Servidumbre voluntaria.

4.2. La servidumbre voluntaria

Hemos comenzado reflexionando sobre el papel que el miedo juega en la constitución del contrato social moderno. Como decía el clásico, nunca nadie ha podido mantener de forma permanente una situación

⁸⁴ El 2008 informe de tendencia del Consejo Nacional de Inteligencia, Global Trends 2025. Ver nota 38.

⁸⁵ *El País* 17/11/2012. Una vez más, sorprende la documentación que existe respecto a los riesgos de la dictadura científica. Ver en la web al ya citado Andrew Alvin Marshall. «La Nueva Eugenesia y el Ascenso de la Dictadura Científica Global» (22/07/2010).

de dominio basado en la fuerza, sin contar con alguna forma de consentimiento de los dominados, aunque, como ya hemos dicho, las razones de este consentimiento sean de escasa calidad humana. Me refiero a la actitud de resignación y de sumisión que históricamente se ha denominado como «servidumbre voluntaria».

Al comenzar estas páginas, me preguntaba ¿qué nos está pasando, cuando aceptamos situaciones de dominación social cuyo nivel de arbitrariedad e injusticia son tan manifiestos? ¿Cómo podemos resignarnos ante un fascismo social como el que hemos descrito? Reflexionar sobre la servidumbre voluntaria creo que es, en nuestros días, una de las prioridades que debemos establecer, tanto en el plano personal como en el colectivo. Pero, para ello, debemos clarificar el significado y alcance de esta reflexión.

En primer lugar, debemos saber reflexionar, adecuadamente, saliendo al paso de quienes, por entender que se trata de un oximoron, es decir, algo contradictorio en sí mismo, ya que la servidumbre no puede ser voluntaria, creen que solamente deberíamos reflexionar sobre la dominación que sí que es voluntaria. La servidumbre voluntaria sería un diabólico artificio que utilizan los amos para justificarse y ocultar la violencia que ellos ejercen sobre los demás. En segundo lugar, debemos evitar otra forma perversa de entender la servidumbre voluntaria, que consiste en considerarla como un efecto de la inevitabilidad de la dominación de unos hombres sobre otros, entre otras razones, porque la mayoría de estos es incapaz de regirse por sí misma. Así lo habrían pensado buena parte de los filósofos más relevantes de la tradición política occidental. Hobbes y Hegel han sido los ejemplos paradigmáticos.

Pero, ¿podemos reflexionar así en la situación actual, en la que el biopoder y las biopolíticas se pueden llegar a ejercitar de una forma tan deshumanizadora, dado el enorme arsenal de que disponen los poderes tecnológicos e ideológicos de la dominación? ¿También pudo hacerse en Auschwitz?

Claude Léfort, en una conferencia del año 2000, titulada «Negarse a pensar el totalitarismo», y en la que analiza la forma de totalitarismo que fue el comunismo soviético, decía que, «más allá de las diferentes interpretaciones que se han hecho del fenómeno comunista, hay una negación persistente a pensar el totalitarismo... Se habla mucho del «deber de memoria»... Ahora bien, lo que debemos pensar es en el renunciar a pensar, lo cual fue una de las condiciones para el establecimiento del totalitarismo, una de las características principales, tanto del comunismo como del nazismo y el fascismo. ¿Cómo no cuestionarse acerca de este prodigioso fenómeno? ¿Acaso podemos hablar de un nuevo tipo de poder, de un englobamiento de la sociedad por parte del Estado-partido, sin tomar en cuenta el hecho —perdonen la extraña expresión— de que algo le

pasó al pensamiento? Este acontecimiento nos pone en alerta, sobre todo porque no estamos acostumbrados a vincular política y pensamiento. No tendríamos por qué sorprendernos, si pudiéramos conformarnos con creer que los dirigentes totalitarios disponían plenamente de los medios para sofocar la libertad de expresión y pensamiento. Nos bastaría con observar el progreso de la tiranía en los tiempos modernos. Sin embargo, el poder totalitario no se puede reducir a un poder tiránico o despótico. Hannah Arendt toca un punto esencial cuando describe una dominación que no sólo se ejerce desde el exterior, sino también desde el interior.»⁸⁶

Dice Lefort que este fenómeno se inicia con el jacobinismo revolucionario francés y su régimen de terror y, más tarde, con la dictadura bonapartista. Cita a autores como Tocqueville (DA) y Quinet (La Revolución) que se hicieron la gran pregunta de cómo se pasó de la libertad a la servidumbre. Para Tocqueville, con la democracia llega el nuevo despotismo de la mayoría, incompatible con la libertad de opinión de quien por atreverse frente a la tiranía de la opinión mayoritaria se vería condenado al ostracismo social. Para Quinet, la «bestialidad moderna» o la «simpleza» que alcanzan a todos, masas e intelectuales se identifica con una voluntad de no pensar que no es incompatible con una movilización de la inteligencia para crear ideologías que se guían por el menosprecio del individuo. Es el nuevo reino del sofisma. El miedo a la dictadura se acompaña de la ceguera voluntaria. A continuación, cita a La Boétie y su obra «extremadamente subversiva», que plantea el escándalo y el enigma que subyace al fenómeno totalitario. Para Lefort, «Ni la aceleración del cambio que hace surgir una historia por encima de los hombres, una historia cuyo movimiento hace ley, ni la formación de ideologías, tales como el marxismo o el darwinismo, ni el éxito del modelo de la organización social, derivado de la ciencia y la tecnología, son suficientes para explicar las características del nuevo sistema de dominación. Éste tiende a obtener, y durante un tiempo lo consigue, la sumisión a la omnipotencia de un dirigente supremo y, al mismo tiempo, la participación activa de una gran parte de la población en la realización de objetivos homicidas. Pongámonos de acuerdo sobre este punto: es indudable que hemos conocido formaciones políticas, como el nazismo o el comunismo, que se beneficiaron de semejante devoción, de tal resolución, por parte de muchos de los que se sometían a ella, de darle todo, incluyendo su vida, al poder.» Sin querer negar el importante papel de las variables señaladas y otras como el terror o el miedo

⁸⁶ C. Lefort. «Le refus de penser le totalitarisme», en C. Lefort, *Le Temps présent. Écrits 1945-2005*, París, Berlin, 2007, pp. 969-980. Traducción de Vania Galindo Juárez.

policíaco, el dejar de pensar, el negarse a hacerlo, tiene raíces más profundas, que tienen que ver con un larga tradición de educación de la población en el no pensar (nacionalismo agresivos), como, sobre todo, la necesidad de integración y pertenencia a un cuerpo totalitario. El miedo síquico al ostracismo, al ser excluido de la comunidad, y a perder la seguridad, que da un imperativo de pertenencia acriticamente asumido, es más importante que cualquier miedo al terror físico. Querer reducir el totalitarismo a una dominación exterior es negarse a pensarlo.

Comparto la opinión de Bilbeny, cuando dice: «El mal del nazismo, radical y banal a un mismo tiempo, no fue un sistema inevitable de un estado de la civilización o un momento de la especie, por lo que la humanidad habría perdido la noción de si misma y caído en un tremendo desvarío ajeno a su naturaleza, como si de un cataclismo se tratara. No: el mal sólo existe por sus responsables. No sólo porque hay daño, sino y, sobre todo, porque hay intencionalidad al cometerlo. Se obedecen órdenes, pero esa es la responsabilidad que imprime el carácter de culpa y no sólo de daño a las consecuencias de obedecer unas órdenes que no se puede ignorar que conducen a la aniquilación de otros seres... Sucedió con el nazismo. Sucede hoy...Y no sólo con nuestra pasividad, sino, al colaborar de forma fría y calculada, como tantos ejecutivos, funcionarios o gentes de partido, en los planes de supresión de derechos, de puestos de trabajo o de pueblos enteros, en otro confín del mundo. Deciden, en su nivel, sobre víctimas que no se ven, o no se quieren ver, y por eso no le quita el sueño al cumplidor empleado: antaño, al buen padre de familia, hogaño, al profesional competente. El hombre «válido», odioso adjetivo. Lo que produjo el nazismo sigue en gran parte vivo.»⁸⁷

Creo que es importante, para comprender nuestra situación, reflexionar sobre lo que Adorno llamaba la «frialidad burguesa», principio fundamental de la subjetividad burguesa sin el que Auschwitz no habría sido posible y que, como dice J. A. Zamora, refleja una visión instrumental de las víctimas y una cosificación del victimario. «El problema es que ese principio estructura la sociedad y la vida individual, estableciendo la persecución del interés propio frente a los intereses ajenos por encima de cualquier otro criterio. Las formas sustantivas de esa socie-

⁸⁷ N. Bilbeny. Prólogo al libro de Ana Rubio. *Los Nazis y el Mal. La destrucción del ser humano* (2009). Ed. Niberta. Barcelona. P. 16. Ana Rubio dice que el nazismo no sólo pervirtió las estructuras de poder, sino que se esforzó por convertir al pueblo en masa. Pero una mera masa amorfa, sino una masa dividida en tres categorías. 1) la masa anónima (el ciudadano de a pie; 2) la masa noble o pueblo elegido (las SS); 3) la masa excedente (las víctimas concebidas para ser destruidas). La singularidad del nazismo está en su erradicación de la humanidad en todo hombre o mujer, víctima o verdugo.

dad, la lucha por la supervivencia y la competitividad mediada por las estructuras económicas, producen y reproducen la frialdad que necesitan para asegurar su existencia. Dichas formas penetran hasta el interior mismo de la constitución individual de los sujetos sociales. Su incapacidad para identificarse con el otro «fue sin duda la condición psicológica más importante para que Auschwitz pudiera ocurrir en medio de seres humanos inofensivos y provistos en alguna medida de moralidad. [...]». La frialdad de la mónada social, del competidor aislado, se convirtió en cuanto indiferencia frente al destino de los otros en la condición para que sólo muy pocos se rebelasen»[17].

Recuerdo un par de artículos de R. Argullol, titulados «El banquero bonachón» y «El molesto factor humano» que, seguramente, para muchos de nosotros son excesivamente familiares⁸⁸.

El mismo Lefort afirma que la sociedad promovida por el neoliberalismo totalitario es la que se afirma desde el individualismo egoísta del homo oeconomicus y, apoyándose en las debilidades, renuncias cobardes y pequeño confort materialista, excita aún más nuestros particularismos irracionales a la hora de «afirmar la totalidad».

4.3. Del Discurso sobre la Servidumbre voluntaria

Creo que hay que recuperar el sentido original de la obra de E. de La Boétie, que lleva precisamente el título de «servidumbre voluntaria»,⁸⁹ y que, en mi opinión, refleja una de las primeras obras del pensamiento libertario que ha inspirado una corriente crítica y subversiva frente a las convencionales formas de pensarla y ha proporcionado un rico horizonte para repensar la cuestión clave de la libertad humana y de sus muchas y profundas hipotecas.

En primer lugar, creo que hay que resaltar cómo desde el inicio del texto, La Boétie se refiere a la servidumbre voluntaria como un hecho escandaloso, monstruoso y, a la vez, profundamente enigmático, sobre el que hay que atreverse a pensar. Para él, el escándalo y el enigma está en que la sujeción y esclavitud de la mayoría a la dominación de la tiranía no tiene su causa más importante en la voluntad externa del tirano, sino que

⁸⁸ R. Argullol. «El banquero bonachón». *El País* 5/10/2008; y «El molesto factor humano». *El País* 17/12/2011.

⁸⁹ E. de La Boétie. *Discurso de la servidumbre voluntaria o el contra Uno.*(1986) Tecnos, Madrid. Recomiendo al lector el texto de M. Abensour, ««Is there a proper way to use the voluntary servitude hypothesis?». *Journal of Political Ideologies* (October 2011), 16(3), 329-348, que, en buena medida, inspira mi reflexión en este apartado.

es el siervo quien se somete voluntariamente al amo y es el agente principal de su propia servidumbre. «Por ahora no deseo sino comprender, si es posible, cómo puede ocurrir que tantos hombres, tantas aldeas, tantas ciudades, tantas naciones, sufran de cuando en cuando un tirano solo, que no tiene más poder que el que se da él mismo; que no tiene más poder que su causar daño, y en tanto que aquellos han de querer sufrirlo; y que no sabría hacerles mal alguno, sino en cuanto prefieren mejor sufrirlo que contradecirle. Hecho extraordinario y, sin embargo, tan común —y por esta razón hay que dolerse más y sorprenderse menos— es ver un millón de hombres servir miserablemente, teniendo el cuello bajo el yugo, no constreñidos por una fuerza muy grande, sino que en cierto modo (parecen) encantados y prendados por el solo nombre de UNO, del cual no deben ni respetar el poder, puesto que está solo, ni amar las cualidades, puesto que es, en su opinión inhumano y salvaje.»⁹⁰

Además, la servidumbre voluntaria a la que nos referimos no es una cuestión individual, sino que tiene una dimensión política, ya que se trata de un fenómeno colectivo que lo produce la suma de las múltiples libertades que deciden obedecer y servir a un tirano. Tiene pues una relación intrínseca con el origen y la naturaleza del poder vinculándolo necesariamente a la enigmática cuestión de la libertad humana. No se trata, pues, solamente, ni siquiera principalmente, de reflexionar sobre los recursos que tiene el amo para doblegar al siervo, sino de entender por qué este, considerado además como pueblo, se convierte en artífice de su propia degradación. «Pero, ¡Dios mío! ¿Qué puede ser? ¿Cómo diremos que se llama? ¿Qué desgracia, o qué vicio, o, más bien, qué desgraciado vicio es este de ver a un número infinito no obedecer sino servir; no ser gobernados, sino tiranizados, no teniendo bienes, parientes, ni hijos, ni la misma vida que sea de ellos? Sufrir el pillaje, las concupiscencias, las crueldades, no de un ejército, no de una banda de bárbaros, contra el cual y ante la cual podrían derramar su sangre y dejar la vida, ¡sino de uno solo!, y no de un Hércules o un Sansón, sino de un homúnculo, y, con frecuencia, del más vil y afeminado de la nación; no acostumbrado al polvo de las batallas y ni siquiera, a duras penas, a la arena de los torneos; que no puede por su escasa fuerza mandar a sus hombres, sino además incapaz totalmente de servir vilmente a la más pequeña mujercilla. ¿Llamaremos a esto ruindad? ¿Diremos que los que le sirven son cobardes y viles? Si dos, si tres, si cuatro no se defienden de uno, tal vez resulte extraño, mas no obstante, posible, y bien se podrá decir, con razón, que es falta de corazón o de valor. Pero si ciento,

⁹⁰ Etienne de la Boétie. *Ibid*, pp 6-7.

si mil sufren a uno sólo, ¿no se dirá que no quieren porque no se atreven a capturarlo, y que no es cobardía, sino más bien desprecio y desdén? Más, si se ve, no a ciento, ni a mil hombres, sino a cien campos, mil ciudades, un millón de hombres no atacar a uno solo del cual el mejor trato de todos los recibidos es el ser considerado como siervo y esclavo: ¿cómo podremos llamar a esto? ¿Es villanía?...Por consiguiente ¿qué monstruoso vicio es éste que no merece ni siquiera el título de cobardía? ¿Quién encuentra un nombre más villano? ¿Qué naturaleza no desapruaba esta situación que hasta la lengua rehúsa denominarla?»⁹¹

Estos textos que tan plásticamente reflejan el escándalo de la servidumbre voluntaria, no buscan su explicación en las armas del tirano, sino en la actitud autodestructora y liberticida de quienes a él se someten. Esta es, en mi opinión, la lección fundamental que debemos aprender, si queremos entender adecuadamente el porqué del fascismo social de nuestros días. La explicación última de la perversión de nuestras sociedades democráticas y de la deriva suicida de sus instituciones no está sólo ni principalmente en los enemigos de la democracia y en los que corrompen las instituciones públicas convirtiéndolas en instrumentos de sus intereses particulares, sino en todos aquellos que más que decepcionados de las elites que nos gobiernan y explotan, estamos decepcionados de nosotros mismos, de nuestra capacidad para dejar de comportarnos como gusanos. Este es el escándalo, no el mero consenso, sino la aceptación como soporte activo e incluso fanático. «Son, pues, los mismos pueblos los que se dejan o, más bien, se hacen someter, pues, cesando de servir, serían por esto mismo libres. Es el pueblo el que se esclaviza, el que se corta el cuello, ya que, teniendo en sus manos el elegir estar sujeto o libre, abandona su independencia y toma el yugo, consiente en su mal o, más bien, lo persigue».⁹²

El totalitarismo encuentra en el ser humano al verdugo de sí mismo (heautontimoroumenos). Dostoyeski, en la «Parábola del Gran Inquisidor», describe cómo el cardenal le reprocha a Jesús el haber venido a los hombres a predicarles la libertad, la responsabilidad y el amor, cuando lo que éstos desean es la seguridad e incluso la esclavitud. «Te digo que no hay para el hombre preocupación más grande como la de encontrar cuanto antes ese don de la libertad con que nace esta desgraciada criatura...Pero sólo se apodera de la libertad de la gente el que tranquiliza su conciencia.»⁹³

⁹¹ *Ibid.* pp 8-9.

⁹² *Ibid.* pp 11-12

⁹³ F.M. Dostoyeski. *Los Hermanos Karamásovi*. Obras Completas. Tomo III (1968), Aguilar, p.211

No cabe duda de que, en el actual proceso de fascismo social, la dificultad mayor para hacer una crítica radical a la idolatría del mercado, que promueve el neoliberalismo con su ariete clave del fascismo financiero, está en la fascinación ante el poder del imperio global que, como ocurre siempre en estos casos, va acompañado del miedo cuasireverencial a su poder. Miedo a quedar excluido de un mundo que no sólo no podemos controlar, sino que con su opacidad y su complejidad nos induce a permanecer pasivos y paralizados. Solamente si nos resignamos a «estar sujetos», renunciando a «ser sujetos» humanos, podemos dejarnos engullir en el proceso cosificador que Marx analizaba como el «fetichismo de la mercancía». No somos cosas pero acabamos consumiéndonos como tales.

Pero, La Boëtie no escribe, para llamar a la resignación o al abandono autodestructivo, sino a hacer la lectura política de la servidumbre voluntaria. Lo primero que hay que recalcar es que la servidumbre no es compatible con la política, si entendemos esta última como una construcción de la libertad y a su servicio. Cuando y donde los hombres son domesticados como perros no existe política. Y no existen ni política ni libertad cuando no se garantiza a cada ser humano la posibilidad de ser sujeto de su propia historia y de serlo como otros que son los iguales, los socios, los amigos. La servidumbre, como la dominación, son algo antinatural. «No hay duda de que somos todos libres, porque todos somos compañeros, y no puede haber en la mente de nadie que la naturaleza haya colocado a algunos en esclavitud, habiéndonos colocado a todos en comunidad.»⁹⁴

Como sigue argumentando Abensur, el texto de La Boëtie es también un discurso sobre la libertad. No es un amor ordinario de dominación que se convierte en servidumbre voluntaria, sino una remarcable proximidad entre el deseo de libertad y el de servidumbre, o mejor la fragilidad del deseo de libertad que está continuamente expuesto al peligro de convertirse en su contrario. Al exigir una concepción de la libertad decididamente política, La Boëtie asocia libertad con conocimiento mutuo, asociación y amistad. Libertad y compañerismo juntos. Una humanidad común es la condición que posibilita la libertad. Por tanto, el ser esclavo no es un hecho natural. «No hay duda de que somos todos libres, porque todos somos compañeros, y no puede haber en la mente de nadie que la naturaleza haya colocado a algunos en esclavitud, habiéndonos colocado a todos en comunidad.» (Tecnos, p 17) El reconocimiento de nuestros compañeros, fortalecido por el lenguaje humano,

⁹⁴ *Ibid* p. 17.

origina el lazo social, el comercio. La libertad está siempre asociada a la pluralidad, en la que experimentamos nuestra comunalidad y nuestras diferencias. (Arendt lo llamó la condición ontológica de la pluralidad).

Esta es la paradoja de la pluralidad humana en la que persiste la ipseidad justamente en la constitución del «todos». Seguimos siendo singulares cuando somos plurales. La madre naturaleza así lo ha querido. «Ha procurado por todos los medios el estrechar y apretar más fuertemente el nudo de nuestra alianza y sociedad...Ha mostrado en todas las cosas que lo que más quería era uniros y que todos fuéramos uno...» (p. 17). Pero la fragilidad humana de la pluralidad y de la libertad está en que el *Todos unos* puede convertirse en su opuesto *el todo Uno*. La Boëtie nos hace así entender el extraño parentesco entre el deseo de libertad y el deseo de servidumbre. No enseña que bajo la presión del *nombre del Uno* entra en juego el misterioso mecanismo, el *todos unos* dejando el camino abierto al *todo Uno*, la nueva totalidad que abole todas las singularidades.

Con la matriz del *Todos unos*, y del *todo Uno* se afirman dos modelos: uno en el que la libertad va unida a la pluralidad y el otro en el que surge una totalidad única que elimina el espacio entre, el *Inter-esse*, y destruye la pluralidad y la libertad.. Esto no resuelve la oposición entre estado y sociedad civil, sino que revela el contraste entre una sociedad civil re-politizada y otra totalmente encerrada en sí misma, el Estado. El verdadero lugar del conflicto no está entre lo social y lo político (sociedad civil y Estado) sino entre lo político y el estatismo. Este criterio nos permitirá entender otros textos críticos, como cuando Marx en la *Crítica a la Filosofía del Derecho* habla del espectro de la oposición entre política y estatismo bajo la forma de «verdadera democracia» contra el estado.

En nuestro contexto neoliberal, la construcción totalitaria de la unidad, va de la mano del proyecto de «dominación global» que tienen las oligarquías y plutocracias mundiales y busca destruir el pluralismo democrático y, con él, las instituciones que lo posibilitan. Pero no lo hace, al menos en primera instancia, suprimiendo las instituciones de la democracia representativa (partidos políticos, división de poderes, prensa), sino que lo logra pervirtiendo sus funciones y vaciándolas del auténtico contenido democrático. Se consigue a través de lo que los clásicos del liberalismo (Tocqueville, Stuart Mill, Ortega) han descrito como el poder uniformizante de la masificación que no es incompatible con el individualismo propietario y cosificador, sino todo lo contrario.

Quizá, alguien pueda pensar que ésta forma de entender la actual situación de dominación y de servidumbre voluntaria podría generar una especie de voluntarismo estéril, por no valorar adecuadamente el

espesor de las complejas estructuras de dominación que reflejan la «voluntad externa del tirano». Obviamente, no se trata de olvidar la evidencia de la dominación, pero no creo que, ahora, el voluntarismo sea el mayor riesgo de nuestras sociedades.

En nuestras manos está hacernos cargo de nuestra subjetividad que, cuando la afirmamos con otros seres humanos, es una tarea política. Los poderes de la dominación son agentes externos que nos seguirán sometiendo todo lo que esté en sus manos, incluso cuando nos quieran hacer creer que es para nuestra liberación. Quienes, en el neoliberalismo, siendo responsables de esta situación, siguen apelando al «contrato social burgués», con argumentos de la razón cínica, son como aquel cardenal de Sevilla y gran inquisidor dostoiewskiano, conscientes de su propio engaño, los sostenedores del sistema totalitario. «Ciertamente hablan el lenguaje cristiano de la libertad, pero colaboran con el sistema de las necesidades —pan, orden, fuerza, ley— que hace a los hombres manipulables... Son conscientes de haber cerrado un trato con el diablo..., pero por necesidad! Pactar con el diablo es ser realista: saber y poder son los dos modos por los que se llegó al moderno más allá del bien y del mal... momento en que está presente inevitablemente el cinismo.»⁹⁵

Pero, nuestra es la respuesta genuina a la servidumbre voluntaria, la emancipación. La cuestión de las estrategias emancipatorias es el gran reto en el que siempre estaremos emplazados.

⁹⁵ P. Sloterdijk. *Crítica de la razón cínica. I* (1989). Taurus, pp. 247 y ss.

5. ¿Existen alternativas?

No es fácil hablar de alternativas al sistema capitalista neoliberal, cuando se ha tomado conciencia del espesor y complejidad del sistema que nos conforma, de la complicidad que en el ejercicio de la razón cínica tienen las otras lógicas de la razón indolente y compasiva, de la profundidad del subsuelo del que emerge y en el que se alimenta la lógica misma del sistema. Es obvio que no se puede pensar en verdaderas alternativas al sistema capitalista vigente sin plantearse la cuestión de las condiciones de posibilidad de un cambio realmente revolucionario. Esta cuestión es, hoy, especialmente pertinente, porque hemos sido testigos, y quizá, también, protagonistas, de movimientos sociales que, por su reacción frente a la crisis, han conmovido la conciencia de nuestras sociedades, aunque haya sido de forma coyuntural. Me refiero a movimientos como el 15-M español, el Occupy Wall Street estadounidense (OWS), etc., que han denunciado de forma plástica el actual fascismo social y han despertado el imaginario dormido de la mejor herencia ilustrada y revolucionaria. Nos ha obligado a repensar los principios democráticos y cómo éstos han sido traicionados por las instituciones que nacieron para encarnarlos. Se nos ha planteado la cuestión de cómo cambiar de raíz dichas instituciones sin participar en un derrocamiento violento de las mismas, pero, a la vez, sin utilizarlas como cauce de participación. Cómo empezar de nuevo, cómo ser libres para decidir juntos y sin hipotecas la construcción de una nueva forma de democracia.

No voy a hacer una valoración de lo que estos movimientos significan o significarán en la transformación personal y colectivo de nuestras sociedades, porque es demasiado pronto para hacerlo y porque su legado será, sobre todo, cultural.⁹⁶ Ya nos hemos referido en otro mo-

⁹⁶ Ver, al respecto, dos textos de valoración desigual de este fenómeno. M. Castells. *Redes de Indignación y esperanza*. (2012) Alianza Editorial; Thomas Frank. «Occuper Wall Street, un mouvement tombé amoureux de lui-même». *Le Monde Diplomatique*. Janvier 2013.

mento a la decisiva importancia que lo cultural tienen en la reproducción social de los sistemas sociales y, por tanto, en su transformación. Por tanto, abordar la cuestión de hasta dónde la posibilidad de alternativa al capitalismo actual depende de la capacidad de los individuos para emanciparse de las estructuras del fascismo social, nos obliga a pensar sobre las condiciones éticas de una revolución, hoy. Es lo que haré en las páginas que siguen, contando con la perspectiva de la herencia ilustrada y revolucionaria que, como decía, sigue motivando las luchas por la libertad e igualdad democráticas de nuestros días.

5.1. **Condiciones éticas de una revolución, hoy**⁹⁷

La primera cuestión que me plantea reflexionar sobre las condiciones éticas de una revolución, hoy, es la de la polisemia que acompaña a ambos términos del enunciado de este texto. Revolución y Ética han sido y siguen siendo motivo y expresión de posicionamientos ideológicos, éticos y políticos, diferentes e incluso contradictorios. Cuando E. Burke escribió sus «Reflexiones sobre la Revolución Francesa», obra que, como sabemos, se convirtió en la crítica canónica a la Revolución y que inspiraría a una interminable saga de importantes autores conservadores y contrarrevolucionarios, no lo hizo porque se sintiera o fuera un contrarrevolucionario, sino porque, como liberal inglés, defendía una forma razonable y verdadera de hacer la revolución, cual era la revolución inglesa. Para él, la Revolución francesa era una monstruosidad, desde todos los puntos de vista. El racionalismo abstracto que la inspiraba era fuente de despotismo, de violencia irracional y de todos los males derivados de un proyecto criminal. Las abundantes razones éticas y religiosas que Burke va desgranando a lo largo de su texto son las de un liberal conservador, que, con la lucidez y plasticidad del clásico, señala las contradicciones y aporías a las que estaba condenada la revolución francesa. Solamente corazones fríos y despiadados, como los de «los jardineros a la francesa», que trataban a la compleja y rica sociedad francesa como un jardín al que se le pueden aplicar las reglas de la aritmética y de la geometría, podían estar detrás de un proyecto así. Burke estaba firmemente convencido de que en la historia y en la vida de un pueblo los procesos de cambio y de transformación no deben suponer nunca una ruptura con el pasado o con el presente, y menos aún

⁹⁷ Este apartado recoge un artículo que publiqué en la revista *Iglesia Viva*, n. 232 (2007).

una ruptura violenta. Por muchas razones metafísicas que se puedan aducir, como las que daban los filósofos revolucionarios, lo metafísicamente verdadero, en cuestiones referidas a derechos y libertades, suele ser política y socialmente falso, decía Burke.⁹⁸

Obviamente, las razones de quienes, además de estar liderando y legitimando la Revolución Francesa, luchaban por hacerla viable y plausible, eran muy diferentes a los que ellos consideraban «prejuicios culpables» de Burke. Entendían que su revolución no sólo debía considerarse ética, sino que descalificaciones que se hacían de ella, como la de Burke, eran fruto de la ceguera y de la irracionalidad de una sociedad como la que representaba Versalles. La forma en que Payne le recuerda a Burke que la belleza estética de un mundo versallesco le deslumbra y le impide ver la realidad de una sociedad concreta, como la del Antiguo Régimen francés, que se muere de hambre, refleja un pathos ético que es difícil poner en cuestión.

El ejemplo que acabo de poner es un botón de muestra de las posiciones encontradas que a lo largo de la historia se han venido dando a la hora de interpretar y valorar la compleja realidad de lo que denominamos revoluciones. Por eso, creo que no es superflua la tarea de conocer los argumentos que autores de ideologías diferentes han utilizado, cuando han calificado a las revoluciones históricas con epítetos valorativos o con denominaciones como burguesas, jacobinas, bolcheviques de terciopelo, naranjas u otros...

De hecho, cada vez más, somos proclives a hablar de revoluciones y de éticas, en plural. Cada vez más, hemos ido aprendiendo a ver que, en un mismo fenómeno revolucionario, como el de la Revolución francesa, se han desarrollado diferentes procesos inmanentes a la misma, con sujetos, intereses y lógicas contradictorios, en los que ha habido beneficiarios y perdedores, vencedores y vencidos. Asimismo, los discursos legitimadores que han acompañado a dichos procesos, o que los han interpretado más tarde, han sido también muy diferentes, por lo que no sería de recibo confundirlas en un mismo discurso revolucionario. Solamente una concienzuda tarea historiográfica nos permitirá dar razón del sentido, alcance y legitimación de cada proceso revolucionario. Aunque, obviamente, aquí no pretendo hacer nada de esto, creo que es útil tenerlo en cuenta, para no hacer un discurso ético descontextualizado y, por tanto, carente de toda virtualidad.

En cualquier caso, es imposible hablar hoy de la revolución y de sus condiciones sin referirnos a las referencias revolucionarias de la histo-

⁹⁸ E. Burke. *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*. (1978). Centro de Estudios Constitucionales. Madrid.

ria y sin leer a los clásicos que las han interpretado y legitimado. Sólo así podremos hablar de la forma menos inadecuada de lo que han significado como creaciones históricas relevantes y de lo que hoy pueden significar como referencias importantes para un momento de cambio social como el nuestro. De hecho, pocas veces, la presencia de dichos clásicos revolucionarios ha sido tan significativa como lo es para las ideologías actuales más relevantes. Liberalismos, comunitarismos, republicanismos, son, en gran medida relecturas de sus obras y reinterpretaciones de los hechos revolucionarios.

5.2. La creación del «nuevo orden revolucionario» y la «constitución de la libertad»

Si, más allá de la polisemia del fenómeno revolucionario, tuviéramos que resaltar algún rasgo que sea común a todas las experiencias históricas que han merecido este nombre de revoluciones, hay una constante que parece serles común, como es la experiencia de un nuevo comienzo, de un nuevo origen, de un «nuevo orden ontológico revolucionario», en el que aparece la libertad del sujeto humano como valor y proyecto. a la vez. La novedad vivida como pathos, como experiencia de un momento inaugural, y la novedad percibida como logro histórico, como constitución de un mundo nuevo. H. Arendt subraya que solamente estamos autorizados a hablar de revolución cuando está presente este pathos de la novedad y cuando ésta aparece asociada a la idea de libertad, que no de liberación o sólo de liberación. Ni el cambio, ni la violencia en sí sirven para describir la revolución; sólo si son expresión de un nuevo origen, de un cuerpo político nuevo, con instituciones nuevas que garantizan la constitución de la libertad, podemos hablar de revolución.⁹⁹

El hecho paradójico de que las grandes revoluciones, como la americana o francesa, no comenzaran con este pathos de novedad, sino que lo hicieron como restauraciones o renovaciones de una situación anterior añorada, nos obliga a pensar sobre la dimensión «kayrótica» de la revolución. Es un acontecimiento que desborda a los que la protagonizan y que, de alguna manera, los arrastra hacia donde no quieren o no saben ir, a la vez que los electriza con una insaciable pasión por alcanzar un punto del que ya no se puede volver. Tocqueville ha expresado esta realidad con el uso de metáforas, que hablan de la revolución

⁹⁹ H. Arendt *Sobre la Revolución* (1967). Revista de Occidente. Madrid, pp. 40-42.

como un fenómeno irresistible e irreversible que arrastra a todos, como ocurrió con el Diluvio Universal.¹⁰⁰

J. Comblin, en un lúcido texto escrito en 1970, pero que tiene una sorprendente actualidad, titulado *Theologie de la Révolution*¹⁰¹, y que se inspira en la obra de autores significativos como Heer o Moltmann, afirma que la revolución tiene sus orígenes en la fecundación de la política occidental por la idea cristiana de libertad. Siguiendo a la citada Arendt, suscribe que la verdadera revolución es un acto de «fundación de la libertad», pero añade algo que Arendt silencia y que para él es decisivo. La *constitutio libertatis* lo es no sólo en el sentido objetivo del genitivo, es decir, como el establecimiento de las instituciones políticas que garantizan la libertad (régimen político), al que se refiere Arendt, sino que lo es, también y sobre todo, en el sentido subjetivo, del dinamismo creador de la libertad, que engendra un mundo nuevo (libertad en acto y acto de libertad). Y, para resaltar el alcance que tiene esta diferencia, compara la concepción antigua de la libertad con la cristiana. Para los griegos, un hombre libre es el que no es esclavo ni depende de la voluntad arbitraria de un amo. La ley y las instituciones políticas son el signo y la garantía de su libertad, pero éstas no son efecto de la misma libertad sino un don de los dioses o de los sabios; en cualquier caso, son un marco exterior a la libertad en el que ni cabe la rebelión de los esclavos, ni tiene sentido la lucha por la libertad. Sin embargo, con el cristianismo, surge algo nuevo como es el movimiento que lleva a los esclavos a arrancar la libertad a sus amos y a construir un mundo en el que ya no existan ni amos ni esclavos. No es que ya no tengan importancia las instituciones de la libertad, sino que éstas estarán supeditadas a la capacidad creadora de la libertad que las constituye.

No me voy a detener aquí, en la descripción llena de ricas observaciones y sugerencias que el autor hace de los cuatro momentos en que esta libertad ha sido el hilo conductor de las grandes revoluciones de la historia de Occidente: la *libertas Ecclesiae* (la creación de una nueva sociedad, representada en la Iglesia, frente al imperio sacralizado y totalitario del mundo antiguo); la *libertas cristiana* (la reivindicación de la libertad del cristiano frente a las estructuras clericales de la cristiandad, liderada por la reforma y el puritanismo); la *libertad del ciudadano* (revoluciones liberales, americana y, sobre todo, francesa); la *revolución*

¹⁰⁰ A. De Tocqueville. *La Democracia en América*. (1963). Fondo de Cultura Económica. México/Buenos Aires; D. Velasco. «Tocqueville (1805-1859), dos siglos después», en *Estudios de Deusto*, vol 53/1, 2005, pp 183-250 y particularmente la nota n. 31, p. 200.

¹⁰¹ J. Comblin, *Theologie de la Révolution*. Éditions Universitaires, Paris, 1970.

social (revoluciones socialistas). Solamente quiero concluir con él que, a pesar de tantos siglos de experiencias revolucionarias, sigue pendiente la lucha por la constitución de la libertad, ya que, detrás y después de cada proceso revolucionario, ha surgido una tendencia a sacralizar un momento o aspecto del mismo y a imponerlo como canónico y normativo para todos. Obviamente, éste fue el objetivo de quien se convirtió en el beneficiario neto de la nueva situación creada con la revolución. Así ocurrió con la «*libertas ecclesiae*», que dejó de ser la lucha por la constitución de la libertad frente al totalitarismo, para convertirse en la defensa a ultranza del poder de la Iglesia frente a quienes consideraban dicho poder como un obstáculo para el ejercicio de la libertad. La defensa de la libertad de la Iglesia, que se sentía amenazada por la libertad revolucionaria, convertía a la misma Iglesia en enemiga de la revolución por la constitución de la libertad. Algo similar ocurrirá con los demás momentos revolucionarios. La burguesía francesa pensó que la revolución había cumplido con su objetivo cuando sus intereses estuvieron asegurados y, desde entonces, se empeñaron en deslegitimar a quienes movidos por el espíritu revolucionario querían profundizar en los ideales de la libertad, la igualdad y la fraternidad. El socialismo revolucionario era, para ellos, el enemigo de la Revolución. Asimismo, para los socialistas en el poder, los revolucionarios que se empeñaron en seguir luchando por la «constitución de la libertad» eran los enemigos del pueblo y había que deshacerse de ellos.

A pesar de todo, la historia de las revoluciones no ha sido en vano. Aunque el triunfo de la idea y del pathos de la libertad no haya sido el deseable, su huella se manifiesta con claridad en algunos logros que ya se nos han hecho irrenunciables y que nos permiten decir que la historia de Occidente es en buena medida la de sus revoluciones. La secularización de la sociedad y del poder frente a la sacralización de los mismos; la liberación de la fe de la dominación clerical; la imposición de los derechos individuales y el derecho de todo ser humano a participar en el bienestar económico y social son algo más que ideas abstractas. Son formas de emancipación que han logrado su positivación jurídica y política y que han posibilitado la creación de nuevas estructuras sociales. La creación de un «nuevo orden ontológico revolucionario» es una realidad y, en su nombre, se puede y se debe declarar ilegítimo cualquier proyecto que intente negar o impedir la «fundación de la libertad».

Esta nueva autocomprensión de lo humano y de lo sociopolítico que consideramos un fruto de las revoluciones tiene un carácter eminentemente ético. La libertad y la igualdad se han convertido en banderas que, junto a su constitutiva dimensión utópica y a su virtualidad necesariamente crítica de cualquier relación humana que refleje dominación o

privilegio, van a mostrar, también, la dificultad que encuentra todo proyecto revolucionario para constituir la libertad sin dominación. Si bien, como hemos podido ver, la dialéctica histórica concreta se ha definido en gran medida por el binomio revolución-restauración, de tal forma que la afirmación de Tocqueville de que «la historia muere perpetuándose» parece reflejarla fielmente, conviene preguntarse por las dialécticas asociadas a ella, como son : libertad y lucha por el poder, control del estado y organización social, o revolución y reforma. En la forma en que se desarrollan estas dialécticas se construyen o se niegan las condiciones éticas de una revolución.

5.3. De la Revolución política la revolución social

La mayoría de las revoluciones que se han realizado en nombre de la libertad han sido revoluciones políticas. La toma del poder político y la afirmación de una nueva soberanía nacional o popular parecen haberse convertido en el objetivo último de dicha libertad. Pero, como bien sabemos, las revoluciones políticas han fracasado, en gran medida, en su proclama de universalizar la libertad creando las condiciones materiales que la garanticen para todos. Aunque es verdad que no hay que confundir la liberación con la libertad, ya que ésta exige algo más que las condiciones materiales de la liberación, no deja de ser menos cierto que, sin liberación de la pobreza y de las estructuras de dominación y explotación, la revolución política sigue teniendo delante una gran asignatura pendiente y, en la medida en que no la supere, estará deslegitimándose a sí misma. La revolución social es el gran test para cualquier proyecto revolucionario. Su fracaso histórico va a pesar como un losa sobre los sucesivos momentos revolucionarios y sigue siendo todavía, hoy, el gran tema debatido en los círculos más radicales y «revolucionarios».

La revolución social requiere, como planteaba Bakunin, que el pueblo se exprese libremente a través de la «asociación libre de asociaciones populares» y que construya unas nuevas relaciones sociales en las que nadie pueda dominar a nadie, porque «cada uno es hijo de sus propias obras».

5.4. La revolución en el pensamiento actual. El pensamiento hegemónico actual es contrario a la revolución

No es fácil hacer un diagnóstico adecuado de la forma en que el pensamiento de nuestros días afronta la cuestión de la revolución. Es

obvio, por un lado, que el pensamiento hegemónico, abrumadoramente mayoritario, no sólo no es favorable a proyecto revolucionario alguno, sino que, por el contrario, considera la revolución como algo ajeno y extraño a la verdadera cultura política. La hegemonía, ya secular, de las políticas reformistas y socialdemócratas ha convertido la revolución en algo obsoleto, por anacrónico. El auge de los neoliberalismos y neoconservadurismos de las últimas décadas ha acabado por enterrar en el imaginario social hegemónico la necesidad de una revolución.¹⁰² Las sociedades del bienestar, construidas conforme al paradigma del individualismo propietario, están demasiado ocupadas en perseguir sus objetivos de crecimiento económico, bienestar y seguridad, como para plantearse la necesidad y la urgencia de una revolución, que, como veremos más adelante, debe ser expresión de un imperativo moral y de una conciencia clara de que otro mundo diferente es necesario y posible.

Numerosos análisis han recalcado la profunda y ya larga crisis que aqueja al pensamiento y a la praxis de la izquierda, en general, y a los partidos que la representan, en particular. Los ideales revolucionarios (libertad, igualdad, justicia y solidaridad internacional, con lo que suponen de sacrificio, austeridad y transferencia de lo propio a los demás) parecen algo anacrónico para sociedades que están volcadas en la búsqueda obsesiva de su propio bienestar y seguridad. Como diagnosticaba proféticamente Tocqueville, las sociedades democráticas, instaladas en el viejo paradigma del bienestar y la seguridad, son alérgicas a las revoluciones. El propietario y el consumismo las anestesian y las hacen proclives al benévolo y masivo despotismo que degrada a los hombres sin atormentarlos. La revolucionaria *constitutio libertatis* no encuentra suelo propicio en nuestras sociedades democráticas.¹⁰³

Afortunadamente no todo el mundo piensa así y existen, también, en nuestras sociedades, personas y grupos que siguen viendo la revolución como una necesidad y se empeñan en hacerla viable y plausible. Además, conviene no olvidar que la mayoría del mundo no vive en el «occidente revolucionario». La inmensa mayoría de la población mun-

¹⁰² Véase R.Simoni. «¿El mundo es de derechas?», en *Claves de Razón Práctica*, n. 174. julio-agosto de 2007, pp. 14-25.

¹⁰³ A. de Tocqueville reitera que «los hombres de las democracias no sólo no desean naturalmente las revoluciones, sino que las temen. No hay revolución que no amenace a la propiedad privada. La mayor parte de los que habitan los países democráticos son propietarios y viven en la condición en la que los hombres dan más valor a su riqueza... Por eso, en las sociedades democráticas, la mayoría de los ciudadanos no ve claramente lo que puede ganar en una revolución, y sabe muy bien lo que puede perder». (*Democracia en América. II, 3ª parte, cap. XXI* «Por qué llegan a hacerse raras las grandes revoluciones»). FCE, México/Buenos Aires. 1963, pp 586-587).

dial vive en condiciones de pobreza y de dominación que objetivamente están demandando una «revolución». De hecho, los movimientos revolucionarios más significativos de las últimas décadas han surgido en espacios de América latina o Asia, azotados por las peores lacras de la injusticia y de la dominación arbitraria. Esto debe obligarnos a resituar la idea revolucionario de la constitutio libertatis.

Mi pretensión, aquí, es simplemente subrayar la forma en que algunos grupos minoritarios más significativos siguen afanados en una nueva y verdadera «fundación de la libertad», en un momento en que la situación de nuestro mundo exige poner en juego el ejercicio de la libertad tanto en su sentido objetivo como subjetivo.

5.5. Las corrientes «revolucionarias» en nuestros días

Wallerstein¹⁰⁴ recuerda que 1968 reflejó la acusación de los revolucionarios contra la «vieja izquierda» y su pretensión de conquistar o mantener el poder en el seno de los Estados. A pesar de que «la revolución mundial» de 1968 fue sofocada y de que, a lo largo de las tres décadas siguientes, cayeron la mayoría de los regímenes de dicha izquierda, especialmente el de la URSS, los ideales que inspiraron el 68 no sólo han seguido alimentando las desilusiones ante lo existente, sino que han empujado a algunos movimientos de oposición a reafirmarse en ellos y, sobre todo, a revisar a su luz su propia estrategia política histórica. Wallerstein señala tres estrategias ensayadas en estas tres décadas posteriores a 1968, para, desde ellas, tratar de explicar el significado y alcance del Foro Social mundial como espacio revolucionario: la de los diversos maoísmos, inspirados en la revolución cultural china, de efímera existencia; la de la «nueva izquierda», que prioriza la urgencia de aquellos cambios sociopolíticos que para la vieja izquierda eran secundarios porque los consideraba el resultado de la conquista del poder estatal centralizado (feministas, verdes, movimientos etnoculturales, sexuales, etc.). Entre las tendencias más relevantes de esta nueva izquierda estatista, se refiere a los movimientos que buscan reactivar las posiciones de los antiguos adversarios de la vieja izquierda estatista (como los anarquistas y los nacionalistas culturalistas); a los que denuncian toda orientación estatista (como los verdes); a la estrategia que,

¹⁰⁴ I. Wallerstein. «Nuevas revueltas contra el sistema», en *New Left Review* n. 18 (2003), pp 93-110;

«Les dilemmes du concept d'espace ouvert. L'avenir du FSM», en *Révue internationale des Sciences Sociales.*, n 184 (2004), pp 697 y ss.

en los años ochenta, se centra en la defensa de los derechos humanos, minorías étnicas, y otras cuestiones dejadas de lado o conculcadas por la vieja izquierda, en su ejercicio del poder. Los grupos que adoptan esta última estrategia se organizan en ONG de cuyas virtualidades y deficiencias tenemos cada vez más clara conciencia.

El Movimiento en que se centra especialmente, por su relevancia actual, es el que comenzó llamándose de antiglobalización y, más tarde, de Altermundialización. Es la experiencia más importante, hoy, a la hora de repensar las estrategias antisistémicas. Aunque es difícil fechar con exactitud su inicio, Wallerstein cita tres momentos simbólicos, todos ellos en América: la revuelta zapatista (1994); las movilizaciones contra la OMC (Seattle, 1999); la primera cumbre del Foro Social Mundial (Portoalegre, 2001). El Foro Social Mundial (FSM) es, ahora, el referente más relevante para pensar sobre el tema que nos ocupa, junto con los nuevos movimientos sociales nacido frente al fascismo social de nuestros días, como 15-M español, el Occupy Wall Street estadounidense (OWS), etc.,

J.F.Day, en interesante texto, dedicado a analizar el radicalismo revolucionario en los novísimos movimientos sociales¹⁰⁵, con el que se siente identificado, busca rastrear la emergencia de unas nuevas relaciones sociopolíticas construidas al margen de la tradicional «hegemonía» que imponen los poderes políticos tradicionales y se pregunta por su viabilidad. Según Day, la lucha revolucionaria occidental, especialmente la liberal, aunque no sólo ella, ha acabado siendo una lucha por el monopolio de la dominación social y política, a la vez coercitiva y consensuada. Tras ella, el Estado moderno y el capitalismo liberal no solamente han convivido, sino que se han reforzado mutuamente y han ejercido una hegemonía y una dominación constantes sobre la sociedad. Aunque es verdad que la contestación ha tenido cabida dentro del sistema, legitimándose así la construcción del consenso, éste no ha alcanzado nunca una verdadera calidad democrática. Con el neoliberalismo dicha hegemonía y dominación se ha hecho más explícita y compleja, a la vez que menos proclive a admitir el disenso.

Para Day, se trata de romper con el imaginario revolucionario de teóricos liberales como Hobbes, Locke o Hegel, que vinculan la causa de la libertad a la de la constitución del Estado. Así se ha perseguido y neutralizado, es decir liquidado, a sus enemigos, de tal forma que la hegemonía del poder político revolucionario, incluido el socialista, se ha entendido como dominio de la sociedad por la doble vía de la coerción

¹⁰⁵ R.J.F. Day. *Gramsci is dead. Anarchist Currents in the Newest Movements*. (2005). Pluto Bass (London)/Between the Lines (Toronto).

y del consenso. Gracias al Estado, se argumenta, nos libramos de la recaída en el «estado de naturaleza», esa metáfora coetánea de la revolución moderna.

Pero no es fácil romper con la lógica hegemónica de la dominación, como lo muestran, hoy, posiciones liberales y posmarxistas, que han creído que era posible superarla profundizando en la lógica del pluralismo liberal. Así, el ejemplo de un multiculturalismo, que busca el reconocimiento de las diferencias y la afirmación de las identidades por la vía del sistema estatorregulador, sirve a Day para resaltar que se sigue pensando en la paradójica creencia de que la dominación estatal es necesaria para conseguir la libertad. El Estado aparece como un árbitro que, a instancias de quienes se sienten agraviados, impone una «política de demandas y de reconocimientos», y desde su conciencia monológica dispensa derechos y privilegios a quien él decide. Asumir esto equivale, para Day, a renunciar a la creación autónoma de una vida vivida en comunidad con otros y a someterse a unas estructuras de poder que lo más que logran es satisfacer una lógica deshumanizadora, como es la del deseo. Esta lógica nada tiene que ver con la libertad revolucionaria. El gran problema de la tradición política occidental y de sus proyectos revolucionarios es que ha creído que para lograr el cambio radical hay que mantener la hegemonía del poder. Esto equivale no sólo a alimentar el deseo de dominar a los demás, siempre que se pueda, sino, también, el deseo de ser dominado por los demás. El Estado, dice, sumándose a la opinión de postestructuralistas como Deleuze o Guattari, requiere sujetos que quieren ser dominadores y reprimidos, a la vez; que quieren intercambiar su autonomía por la seguridad que él promete y que, de hecho, incapacita a individuos y comunidades.

El reto, ahora, consiste en demostrar que cada vez más gente y en más lugares logra superar tanto su deseo de dominar a los demás como el de ser dominada ella misma. El reto es demostrar que es posible escapar a la lógica de la hegemonía. Afortunadamente, dice Day, hay numerosos grupos que trabajan por esta alternativa y en su libro estudia algunos de los más relevantes. Los califica de «activismo radical contemporáneo» y sitúa sus raíces en los Nuevos Movimientos Sociales de los años sesenta, así como en las viejas tradiciones del socialismo marxista y anarquista. Luchan por cambiar de raíz formas y contenidos de dominación y explotación (como el patriarcalismo o la soberanía política), y se esfuerzan por construir alternativas a los mismos. Tratan de crear un mundo más no-hegemónico que contrahegemónico, en el sentido de que buscan basar sus relaciones en la «afinidad» entre comunidades que se interrelacionan en forma de red de redes y que se multiplican continuamente. Su creativi-

dad y sociabilidad humana generan lo radicalmente nuevo y sólo un análisis multidimensional puede dar razón de su riqueza. Tratan de compartir compromisos ético-políticos que permitan alcanzar la solidaridad suficiente para crear alternativas sostenibles al orden neoliberal. El modelo concreto que propone es el de «los zapatistas». Cita una respuesta del subcomandante Marcos, en una entrevista en que se ponía en duda su sexualidad, que refleja la visión de esta solidaridad global. «Sí, Marcos es gay. Marcos es gay en San Francisco, negro en Sudáfrica, asiático en Europa, chicano en San Isidro, anarquista en España, palestino en Israel, indio maya en las calles de San Cristóbal, judío en Alemania, gitano en Polonia, mohawk en Québec, pacifista en Bosnia, una mujer soltera en el metro a 10 p. m., un campesino sin tierra, un miembro de una pandilla de barrio, un trabajador en paro, un estudiante desdichado y, por supuesto, un zapatista en las montañas. Marcos es cualquier minoría explotada, marginada, oprimida, que resiste y dice «basta». Es cada minoría que ahora está comenzando a hablar y cada mayoría que tiene que callarse y escuchar. Él hace incómoda la buena conciencia de quienes están en el poder. Éste es Marcos.»¹⁰⁶

Day, consciente de que un mundo cada vez más complejo y plural es imposible construirlo desde la lógica convencional de la integración, bajo la coerción y el consenso del Estado, cree que el camino es el la construcción de espacios minoritarios, pero alternativos en todos los ámbitos: culturales, políticos y económicos. Ejemplos como los zapatistas, Porto Alegre, el Estado de Kerala (India), Christiania (Holanda) o economías de trueque que funcionan como mercados alternativos, o economías participativas, serían formas concretas de comunidades alternativas.

El autor es, también, consciente de que lo que analiza y él mismo propone es minoritario y utópico, por lo que no rechaza totalmente ni en todos los casos los programas reformistas o revolucionarios convencionales. Pero quiere resaltar las limitadas perspectivas de éstos y, sobre todo, subrayar la necesidad de explorar mejor las estrategias y tácticas no hegemónicas. Ante las muchas disfunciones y distopías que genera el sistema hegemónico, debemos elegir entre la anarquía y la posible catástrofe o la utopía anarquista de configurar sociedades construidas desde la acción libre en todas las esferas de la vida social. La lógica de la afinidad libertaria es menos utópica, dice Day, que otras formas revolucionarias, ya que es eminentemente práctica y posibilita la construcción de espacios nuevos y viables, realmente alternativos.

Aunque no sea muy satisfactoria la respuesta de Day, me parece muy interesante y útil su obra, tanto por los análisis críticos que hace de

¹⁰⁶ Entrevista aparecida en *People's Global Action* (2002). Ver Day, *op cit.*, p. 201.

la tradición anarquista (Bakunin, Kropotkin, Landauer, etc.), como de los teóricos del marxismo autonomista (Hart y Negri) y los postanarquistas, entre los que sitúa a autores como Deleuze, Guattari, Foucault, Derrida, etc., así como de las muchas y sugerentes propuestas que va desgranando a lo largo del texto. Hay un autor, al que Day apenas dedica un par de páginas, pero que está teniendo especial resonancia, como es J. Holloway.¹⁰⁷ Me referiré a él, al tratar de la «nueva» fórmula de «cambiar el mundo sin tomar el poder».

5.6. Las condiciones éticas de la revolución. La revolución como expresión de un imperativo ético

Si la libertad es constitutiva de la Revolución, la primera condición ética que debe reunir cualquier proyecto revolucionario es la búsqueda inequívoca de la constitución de la libertad. Kant, en un texto en el que se planteaba el futuro de la humanidad y en el que se preguntaba si éste era tendente al progreso o no, contestaba afirmativamente. La prueba de su optimismo estaba, según él, en la Revolución francesa, entendida como un signo histórico de carácter universal. En ella, más allá de las particulares contingencias históricas que preludiaban catástrofes o terrores, se mostraba una clara tendencia hacia el progreso moral. Quienes en ella luchaban compartían el imaginario ilustrado de una vida social organizada en clave racional y moral, y susceptible de universalizarse para toda la humanidad. El proyecto kantiano del derecho a constituir la libertad con autonomía y a garantizar la paz entre los pueblos resumaba este imperativo moral. Reflejaba la vocación humana a la «mayoría de edad» y a la emancipación de toda dominación y dependencia.¹⁰⁸

Hay que hacer la revolución, no porque la coyuntura sea favorable o porque las ideologías hegemónicas sean proclives a promoverla, algo que es obvio que no ocurre, sino porque la causa de la libertad humana, en

¹⁰⁷ J. Holloway. *Change the World without Taking the Power* (2002). Traducción castellana en *Revista herramienta*. Buenos Aires/Univ. Aut. de México (2002); Charla en Bilbao sobre el mismo tema (7/11/2006). Hay otros textos de interés, que quieren ofrecernos un mapa de los movimientos de carácter revolucionario que se dan en nuestro contexto europeo, especialmente en el ámbito francés e italiano. Recomiendo al lector la obra de Ph. Raynaud. *L'extrême gauche plurielle* (véase la contestación que el autor da a comentarios críticos de su obra en *Le Débat*. Pp 110-111) o el artículo de M.C. Granjon. «Les courants hipercritiques de la démocratie liberale », en *Esprit*, oct. 2003, pp. 83-119.

¹⁰⁸ I. Kant. «Si el género humano está en constante progreso hacia algo mejor», en *Escritos Políticos*. (1798).

el sentido más integral del término, está en juego. Es importante subrayar esto, en nuestros días, cuando el imaginario social hegemónico cree que nuestras sociedades son razonablemente justas y libres, y ven en la revolución más una amenaza al bienestar y al orden que una garantía de constitución de la libertad. Pero, si el imperativo moral que lleva a la revolución nace de la conciencia de que no se puede seguir viviendo así, en un presente indeseable y portador de enormes amenazas para nuestro futuro, en una situación de dominación y servidumbre en la que las estructuras sociales bloquean toda relación humana libre y justa, parece que en nuestras sociedades este nivel de conciencia posible dista mucho de haberse convertido en conciencia real. En efecto, la hegemonía de una cultura del bienestar, del crecimiento y del orden puede ser vivida sin hacerse cargo del proceso de deshumanización y de injusticia que lo acompaña. Nuestra implicación y complicidad con los procesos sociales y con las estructuras de dominación que estos conllevan puede ser enorme, sin que seamos conscientes de cómo afectan a nuestra forma de pensar, a nuestras aspiraciones y a nuestras relaciones con los demás. Es obvio que los diagnósticos que nos hablan de la brecha criminal entre ricos y pobres que divide nuestro mundo, o de los riesgos que un uso irresponsable de los medios tecnocientíficos acarrea para el ecosistema y para la humanidad, no deben parecernos suficientemente realistas a quienes somos los beneficiarios de esta forma de vida, sobre todo si lo hacemos bajo los efectos de la anestesia moral. Si es certero el diagnóstico de que el polo rico de la dialéctica criminal mencionada padece, como dice la *Sollicitudo rei Socialis*, de «nihilismo moral», difícilmente puede darse, hoy, entre nosotros, una revolución que sea expresión de un imperativo ético.

La «razón indolente», como B. De Sousa Santos llama a la aceptación del statu quo y de sus legitimaciones jurídicas y políticas, así como a la renuncia resignada a cambiarlo, es hoy la razón hegemónica y es necesario tenerlo en cuenta para saber la envergadura de una empresa que se quiere revolucionaria.¹⁰⁹

A pesar de lo dicho, es posible que se esté formando esta conciencia revolucionaria por razones distintas a las kantianas, menos racionales y más lúgubres que éstas, como son las que se alimentan de la inseguridad y del miedo al futuro que nos espera, si seguimos viviendo como lo hacemos ahora. En efecto, cuestiones relacionadas con el futuro de nuestro planeta (cambio climático, deterioro del ecosistema, saqueo de los recursos) o con el futuro de la especie humana (biotec-

¹⁰⁹ B. De Sousa Santos. *Crítica de la Razón Indolente. Contra el desperdicio de la experiencia* (2003). Desclée de Brouwer. Bilbao.

nologías, guerras, hambre, terrorismos) nos obligan a pensar que es incompatible seguir luchando por la supervivencia, como ahora lo hacemos, y aprender, a la vez, a vivir con y en libertad, como seres humanos que somos. Quizá sea hoy un momento más propicio que otros para que emerja la conciencia de que estos graves problemas no se resuelven con las viejas fórmulas del crecimiento económico, del control tecnocientífico y de un orden político regido por la lógica de la hegemonía. Quizá el miedo y la inseguridad estén detrás de una emergente ética de la responsabilidad, como la propugnada por H. Jonas. En cualquier caso, parece que está cuajando la convicción de que ya no podemos volver al viejo esquema hobbesiano para solucionar los graves problemas que hoy tenemos planteados. La construcción de la libertad, hoy, exige una nueva constitución de la libertad, en el sentido objetivo y subjetivo de la expresión.

El imperativo moral que puede estar emergiendo entre nosotros tiene más que ver con una experiencia de nuestra historicidad, vivida como una expresión negativa, de miedos y amenazas, pero concreta, que con un imperativo categórico abstracto y universal como el kantiano. E. Garzón Valdés ha hablado de «una vía negativa» para la fundamentación moral del rechazo. La experiencia de que estamos siendo dominados por un sistema que parece un muro infranqueable despierta en nosotros la necesidad de destruirlo y convertimos su destrucción en un proyecto vital. Este proyecto es la expresión de la libertad que se realiza frente a unas estructuras sociales que no son inertes, sino que encubren relaciones de privilegio y de dominación.

Creo que es posible y necesario pensar éticamente en todas estas cuestiones y empezar a desarrollar una acción estratégica radical, comenzando por analizar las brechas, intersticios y posibilidades que la situación actual presenta. Creo que, a pesar de todo, sigue existiendo una carga de subjetividad (apetitos, deseos, voluntad) y de arbitrariedad (en las tomas de decisión), que son fuentes inesperadas y difícilmente predecibles de transformación de lo real. No me refiero al voluntarismo ciego, sino a la capacidad humana de asumir un compromiso radical cuando se descubre, lo que Maquiavelo llamaba, la «verdad eficaz y efectiva» de la situación en la que se vive. Compromiso radical significa que no se es ni se puede ser neutral a la hora de valorar la situación, bien sea la que nos parece la privilegiada del adversario o la que nos parece inviable de quien lo denuncia.¹¹⁰

¹¹⁰ Ver Gopal Balakrishnan. «Futuro desconocido. Maquiavelo para el siglo XXI», en *New Left Review*, n. 32 (2005), pp 5-19).

5.7. La conciencia de que «otro mundo es posible»

En unas sociedades que viven entre el frenesí del bienestar material y el miedo a catástrofes apocalípticas, la libertad revolucionaria sólo puede emerger en la medida en que vaya creándose una conciencia de que «otro mundo es posible». Una segunda condición para que pueda darse la revolución es, en efecto, el nacimiento de lo nuevo, fruto de la actividad creadora de la libertad humana. Una libertad que nos capacita para imaginar un mundo nuevo que deje atrás las estructuras de dominación y las relaciones desiguales entre personas y grupos humanos. Se trata de crear una nueva cultura de la política, que no se reduce a una nueva metodología en la gestión del poder, sino que implica una nueva forma de pensar y de vivir las relaciones humanas. En un mundo cada vez más interdependiente y plural, la novedad del cambio pasa por la construcción de un mundo más solidario, lo que exige la deconstrucción y reconstrucción de lo que somos y pensamos. En estos tiempos proclives a las afirmaciones y políticas identitarias hay que hacer posible una nueva forma de autonomía, que no necesite la independencia para salvaguardar pretendidas autenticidades o purezas exclusivas y excluyentes, sino que asuma la interdependencia como expresión del mestizaje que nos constituye.

Ante tanto fatalismo fúnebre que anuncia el fin apocalíptico, no se trata de desconocer o devaluar, también, el terrible diagnóstico que analistas razonables nos dan del futuro previsible. Se trata de aprender a usar los frenos de emergencia para detener esta forma de hacer la globalización y de gestionar el planeta. Se trata de creer que aún estamos a tiempo de cambiar radicalmente de rumbo. Debemos acabar con el empeño suicida de tener, dominar y explotar más, para ser más, y aprender el nuevo camino de tener y dominar menos, para vivir mejor. Se trata de poner todo lo que tenemos, riqueza, ciencia y poder, al servicio de lo que somos y no al revés.

Aunque toda revolución es un logro parcial, debemos garantizar su permanencia para la posteridad. La eficacia y durabilidad de las revoluciones no dependen sólo de haber conseguido impedir que pervivan realmente las formas de dominación y privilegio formalmente abolidos, sino, sobre todo, de la capacidad para crear nuevas relaciones de libertad y nuevas instituciones de libertad que las garanticen. Si la secularización del poder, la laicidad, la libertad frente a los poderes y la igualdad de condiciones han sido logros parciales de las revoluciones históricas, que nos parecen irrenunciables e irreversibles, lo revolucionario, ahora, es crear las nuevas formas de relaciones libres y de instituciones de libertad que las garanticen y que, además, las hagan históricamente suficientes frente a los nuevos retos de nuestro mundo.

5.8. Una revolución al servicio de la *constitutio libertatis*, hoy

Para que una revolución sea un acto de libertad y se haga al servicio de la constitución de la libertad no basta con sentir la necesidad imperiosa de hacerla y con creer que es posible, sino que es imprescindible, además, afrontar la cuestión clave de cómo hacerla viable y plausible.

Si, como hemos visto, nuestras sociedades son reacias al necesario cambio radical; si hay demasiada gente que no sólo está dispuesta a dominar a los demás, sino que como dijera E. De la Boëtie, en una inmensa mayoría domina el espíritu de la *servidumbre voluntaria*, ¿qué podemos hacer para que cada vez más un mayor número de gente escoja una vida de autonomía más que de supervivencia? ¿Cómo podemos ir creando un imaginario nuevo, que se vaya haciendo hegemónico, que prime la lógica del ser sobre la del tener, la de la libertad sobre la de la seguridad, etc.? ¿Cómo crearemos las instituciones políticas y jurídicas que sirvan, de verdad, para la emancipación y realización de seres humanos libres, y no para su dominación y control? ¿Las instituciones vigentes son susceptibles de convertirse en instrumentos y lugares al servicio de la *constitutio libertatis*? ¿Qué debemos pensar de los argumentos que hemos visto utilizar hoy quienes se sitúan en la vanguardia revolucionaria y, sobre todo, de las prácticas «revolucionarias» que aquellos generan? ¿Es posible cambiar el mundo sin tomar el poder y sin usarlo hegemónicamente?

Quizá son demasiadas preguntas para responder ahora o quizá sean preguntas a las que no es posible responder todavía. Recuerdo haber leído en algún sitio que, cuando a finales de los años 70 del pasado siglo, le preguntaron al primer ministro chino Chu en Lai por los efectos de la Revolución francesa en el mundo, contestó: «Aún es demasiado pronto, para saberlo». Seguramente es prematuro e imprudente pretender dar una respuesta adecuada a cuestiones como las aquí planteadas, pero, como hemos dicho antes, es imprescindible pensar en ellas éticamente.

5.9. ¿Cambiar el mundo sin tomar el poder?

Una de las condiciones irrenunciables de los nuevos libertarios y nuevos comunistas para poder cambiar el mundo es hacerlo sin conquistar el poder político y, más aún, sin imponerlo prácticamente. ¿Es esto posible o es, más bien, una pretensión indebida por ineficaz y, a la postre, irresponsable?

En otro momento y lugar he reflexionado detenidamente sobre esta cuestión y mi conclusión era bastante crítica sobre la «verdad efectiva»

del discurso libertario.¹¹¹ Es cierto que pocas lecturas son tan gratificantes y provechosas como la obra de M. Bakunin, cuando se trata de iluminar una mirada crítica y catártica del mundo en que vivimos. Pero, después de leerla, uno tiene la sensación de que esta mirada es, a la vez, la mirada enfebrecida del viejo Bakunin, fatigado y enfermo, en plena hegemonía prusiana, citando un proverbio chino: «Cuando ya has repicado las campanas, baja del campanario».

Creo que, hoy, vivimos un nuevo momento en el que, tras las grandes decepciones del pasado y ante los miedos e inseguridades con que nos amenazan el presente y el futuro inmediatos, asistimos a un resurgir y a una metamorfosis de lo libertario. Me parece oportuno ver qué hay de contribución novedosa y útil, tanto para lograr una crítica catártica de lo existente, como, sobre todo, para una praxis transformadora de la realidad.

Ante la incapacidad de la izquierda para liderar un proceso de cambio radical, los planteamientos de algunos movimientos, que se presentan como radicales y alternativos, sorprenden por su premisa fundamental: rechazan la posibilidad de derrotar revolucionariamente al capitalismo y al Estado, a través de la conquista del poder político, y, por tanto, dejan de lado los convencionales análisis de clase, de la construcción del sujeto revolucionario y de su organización. Un autor que representa esta posición de forma cada vez más notoria y discutida es J. Holloway, al que ya nos hemos referido, por el tono provocador y pretencioso de su texto. Se considera un seguidor de Marx, aunque poniendo en tela de juicio sus categorizaciones fundamentales de la realidad.

La obra de Holloway comienza con un grito, el de millones de gente, millones de veces repetido, que grita el «no» al mundo que tenemos. Es un grito contra el capitalismo, que es una catástrofe, y proclama la necesidad de una revolución, entendida como cambio radical de la sociedad. Hasta ahora, las revoluciones han fracasado porque han llevado el gusano en su propio fruto y han sido víctimas del pecado original del estatismo. Pretender la emancipación a través del poder político y, en concreto, del poder del Estado, se ha mostrado un camino fracasado y, hoy, imposible. Para Holloway, la soberanía estatal sería una forma perversa de perpetuar el conflicto social y definiría la división entre ciudadanos y no ciudadanos.

Otra fuente de errores estratégicos del movimiento revolucionario ha estado en su olvido de la crítica del fetichismo marxiano. Como sabemos, el fetichismo de la mercancía concentra la crítica de la sociedad

¹¹¹ D. Velasco. *Ética y poder político en la obra de M. Bakunin*. (1993). Universidad de Deusto. Bilbao.

burguesa y de la economía política, al explicar la perversa inversión que en ellas se da entre los sujetos (convertidos en objetos) y los objetos (dinero, máquinas, mercancías) convertidos en sujetos. Holloway utiliza para actualizar la crítica del fetichismo de aportaciones diversas: la reificación (Lukacs), la racionalidad instrumental (Horkheimer), el círculo de la identidad (Adorno), el hombre unidimensional (Marcuse). El fetichismo reflejaría el poder omnipresente del capital que nos alcanza a todos y que hace mucho más complejo de lo que parece el proceso revolucionario. La revolución no es un problema de «otros», los enemigos capitalistas, sino de nosotros mismos, que estamos atravesados por un proceso dinámico, aunque contradictorio de fetichización. El error es pensar que se puede atajar este proceso haciéndose con el control de objetivaciones cosificadas y cosificadoras del capital, como la propiedad, el Estado, etc. Si el capital ejerce, por su propia naturaleza, un poder ubicuitario, la única respuesta adecuada es la «ubicuitaria». Esta respuesta es posible porque el proceso de fetichización está preñado de su contrario: la «antifetichización de las resistencias inmanentes al fetichismo mismo». No seríamos sólo víctimas objetivadas del capital, sino también somos sujetos potencialmente antagónicos del mismo. El objetivo de la obra de Holloway sería encontrar una subjetividad inmanente capaz de negar la inhumanidad que se nos ha impuesto. La expresión de esta subjetividad es el trabajo entendido como iniciativa creadora y anterior al capital. Para él, el capital depende del trabajo y no al revés.

El objetivo de la revolución está en la disolución del poder que nos objetiva ya que, mientras haya poder, estamos siendo víctimas de un círculo vicioso. La alternativa no es, pues, el contrapoder, sino el anti-poder. Siguiendo a Negri, distingue entre «poder-de» (potentia) y «poder-sobre» (potestas). El objetivo consiste en liberar al poder-de del poder-sobre, a la subjetividad de la objetivación, al trabajo creativo del trabajo alienador. El contrapoder, como toma de poder que es, seguiría siendo poder-sobre. Por tanto, el poder no puede ser tomado, sino que el poder de los oprimidos está en un poder ubicuitario y indefinible de antemano. Como indefinible es el camino revolucionario. Estratégicamente, se trata de actuar en las grietas del tejido de la dominación capitalista e ir abriéndose huecos, en forma intersticial, en dicho tejido. Lo importante es entender que la debilidad del capitalismo está en sus numerosas grietas espaciales (lugares en donde se crean relaciones sociales nuevas), temporales (tiempos en que la gente dice «no»), o de actividades particulares contrarias a la lógica del capital (salud, educación, consumo). Lo importante es entender las grietas del capitalismo, su debilidad y no lamentarnos de su fortaleza. Se trata de organizar a los millones de gente que dice «no» y de hacerse visibles. El ejemplo son los zapatistas.

La experiencia zapatista es, para Holloway, el referente que encarna gran parte de las exigencias requeridas por un movimiento para ser anti-poder y para no recaer en las estrategias hegemónicas de conquistar el poder. Los zapatistas suponen un gran desafío teórico y práctico que hay que asumir. No son un sujeto revolucionario en el sentido convencional, ni quieren serlo.

Pero la posición de Holloway plantea, en mi opinión, graves cuestiones acerca de la revolución y de su viabilidad, sobre todo, cuando en su texto reitera el mensaje de que no sabe adónde nos puede llevar el proceso «revolucionario» que él propone. Como él dice, «su libro no tiene un final feliz».

En primer lugar, no parece ajustarse a la historia occidental identificar el paradigma revolucionario dominante con un estatalismo funcionalista y despótico, como el que Holloway describe. Sin negar que el Estado tiene, como el Dios Jano, una cicatriz que lo delata como dominador y coercitivo, no debemos desconocer su otro rostro de mediación necesaria para la garantía de los derechos y libertades.

En segundo lugar, es necesario y oportuno afrontar la cuestión del fetichismo y de la reificación, pero sin pretender ingenuamente que se está iniciando una fórmula totalmente original y novedosa. La lectura de los mismos autores en los que se inspira Holloway, así como la del «marxismo cálido», en general, nos da razón de las numerosas mediaciones que determinan siempre la praxis revolucionaria en su dimensión crítico-práctico-transformadora. Me parece acertado subrayar la relevancia del papel que Holloway concede a la cuestión, también clásica, de la «servidumbre voluntaria», pero, con frecuencia, resulta ingenua la forma en que propone la estrategia de «resistencia ubicuitaria» para desmontar el complejo sistema de dominación y servidumbre actual.

En tercer lugar, es obvio que no se puede profetizar sobre el cómo de los procesos revolucionarios futuros y que, como decíamos al principio, tanto la novedad como pathos, como la novedad del logro histórico, son constitutivas de toda revolución. Pero aceptar lo que de «nuevo» y, por tanto, de impredecible e incierto, tiene el futuro revolucionario, no significa que debemos hacer tabula rasa de toda la experiencia histórica, que, en mi opinión, quizá sea hoy más necesaria que nunca. Obviamente, la cuestión está en cómo se asume e interpreta esta experiencia. Una de las primeras y más importantes lecciones del pasado revolucionario es que, en las cuestiones relativas al poder, es que quien ha pretendido obviarlo ha acabado siendo su verdugo más sumiso o su víctima más estúpida. Ni los primitivismos que lo han pensado como superfluo y artificial, ni los utopismos que lo han considerado perversor y, por tanto, hostil, han sabido dar razón suficiente de

la realidad del poder. Por eso, no basta proponer la estrategia del anti-poder para atajar las deficiencias y lacras de uno de los mayores logros revolucionarios como es el del liberalismo político y su filosofía de los poderes y contrapoderes, como forma de democratizar y humanizar el poder. En este sentido, me parecen muy interesantes los análisis de Foucault o Deleuze, pero creo que no van mucho más allá de la genial intuición tocquevilliana de que la verdadera estrategia revolucionaria pasa por «desparramar el poder».¹¹² La cuestión está en que, en cualquier caso, estamos hablando siempre de poder, en el doble sentido de poder-de y poder-sobre, porque, como solía repetir Bakunin, el demonio del poder se esconde incluso bajo la forma aristocrática de la autoridad libertaria. Creo que estrategias como la de Holloway son importantes para propiciar cierta dosis de «sensilucidez», como diría Feuerbach, frente al sistema capitalista, pero dudo de que sirva para mucho más. Pretender renunciar, hoy, al Estado y a las instituciones políticas convencionales para alcanzar los objetivos revolucionarios es aplicar una política de «manos cortadas», como diría Sastre, de consecuencias indeseadas. Hay demasiado interés manifiesto, en el pensamiento hegemónico de nuestros días, en defender el falso eslogan de que «cuanto menos Estado mejor», como para cooperar en el debilitamiento del papel que el Estado democrático puede y debe cumplir todavía.

Finalmente, por lo que se refiere a la posibilidad y viabilidad de la construcción de un sujeto revolucionario, en el sentido convencional del término, es evidente que la apelación al zapatismo es sugerente, pero peca de excesivo optimismo. De nuevo se nos plantean las cuestiones nucleares de cómo se humaniza el poder y de cómo se «desparrama». Valga la pretensión utópica del zapatismo de querer superar el despotismo político o la violencia destructora de otras experiencias revolucionarias fallidas; pero eso no significa que se pueda prescindir de una rigurosa «economía de la violencia» o de una adecuada sociología de las relaciones de poder entre el Estado y las respectivas esferas de lo público, cuando se trata de una estrategia política que busca dar razón de la «verdad efectiva» de la realidad sociopolítica. Además, «desparramar» el poder de forma radical supone que todos los individuos y grupos deben estar capacitados para ejercer el poder, es decir, imaginando y negociando el nuevo mundo que se quiere construir. Pero esto significa que, junto a la autonomía y libertad hay que priorizar la interdependencia solidaria, lo que, a su vez, supone relativizar nuestras identidades ideológicas y nues-

¹¹² Véase D. Velasco. «Tocqueville (1805-1859) dos siglos después», en *Estudios de Deusto*, vol. 53/I. Enero-junio 2005, pp 183-250.

tras prácticas militantes, para hacerlas compatibles con las de los demás, en un proceso de problemático pero fecundo mestizaje.

La «constitutio libertatis» exige crear una «ética liberadora y reflexiva» que, partiendo de la conciencia de lo que hay (del sistema y sus complejidades) y de lo que somos (nuestras complicidades con dicho sistema), posibilite que la gente pueda elegir y ejercer su vida con libertad. Esto debe traducirse en formas de organizar los procesos sociales como espacios abiertos, con estructuras participativas, deliberativas e incluyentes. Dado que no contamos con espacio para explicitar más esta cuestión, remito al lector a dos autores que ya he citado en el texto, como son E. Dussel y B. De Sousa Santos, y que, en mi opinión, están abordando con rigor y con acierto la cuestión que aquí nos ocupa.¹¹³

¹¹³ B. De Sousa Santos. *Crítica de la Razón Indolente. Contra el desperdicio de la experiencia* (2003). Desclée de Brouwer. Bilbao; *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. (2005). Trotta. Madrid; E. Dussel. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (1998). Edit. Trotta/ UAMI/UNAM, México; *Hacia una filosofía política crítica* (2001). Desclée de Brouwer. Bilbao.

6. Epílogo para cristianos: con las víctimas y contra los victimarios. Quehacer de los cristianos y las Iglesias ante la crisis

Hace unos pocos años aceptaba la invitación a participar en el Congreso de teología, que anualmente convoca la Asociación de teólogos Juan XXIII, para hablar del tema: «Actitudes y compromisos cristianos ante la crisis». Me vi obligado a comenzar manifestando mi incomodidad y mi pudor por disponerme a hablar de un tema sobre el que no tenía nada especialmente significativo que decir, ni, sobre todo, nada personal que testimoniar en actitudes o en compromisos cristianos relevantes. Mi condición de ciudadano creyente, proclive a practicar gestos de solidaridad más típicos de la «ética indolora» que de la «eutanasia del rentista», exigida por la radicalidad evangélica de la opción por los pobres, me hacía sentir la necesidad de explicitar mi «malestar» ante un foro tan concurrido y, sin duda alguna, mucho más comprometido que yo con las víctimas de la crisis.¹¹⁴ También, ahora, al escribir, de nuevo, sobre el tema y, esta vez, con un título más explícitamente comprometedor: «*Con las víctimas y contra los victimarios*», sigo sintiendo el «malestar» que tiene que ver con mi «mal estar» respecto a las víctimas de la crisis. Soy consciente de que, aunque no me considero un victimario, son demasiadas mis complicidades objetivas con el mundo que los victimarios vienen construyendo y, lo que es más grave, con algunas de las

¹¹⁴ D. Velasco. «Actitudes y compromisos cristianos ante la crisis». XXIX Congreso de Teología. (2009). *Evangelio y Liberación*. Madrid. pp 119-145. Buena parte de lo dicho en este texto, lo recojo, ahora.

cínicas legitimaciones que ellos hacen de su forma de proceder, como para sentirme honradamente alineado «con» las víctimas y «contra» los victimarios. Espero, no obstante, que reflexionar, ahora, sobre todo ello sirva para acercarme un poco más a las víctimas y para alejarme un poco más de los victimarios.

6.1. Con las víctimas y contra los victimarios de la crisis

Es una obviedad que para estar «con» las víctimas y «contra» los victimarios de la crisis socioeconómica hay que saber identificar adecuadamente quiénes son unas y otros. Esto que, a primera vista, puede parecer fácil de hacer, no lo es tanto, porque los victimarios disponen de numerosos recursos para subvertir el orden de las cosas y para hacer creer a la mayoría de la gente lo que a ellos les interesa que se crea. Durante mucho tiempo, los victimarios han logrado justificar sus injustos privilegios, especialmente el del ejercicio de un derecho de propiedad privada sin límites legales ni morales, utilizando un arsenal de argumentos religiosos, filosóficos, socioeconómicos, jurídicos y políticos, que han apelado a causas aparentemente tan dignas como la grandeza de la patria, el bien «del común», la sagrada tradición de la familia, la voluntad divina y otras muchas que tienen como objetivo único el pretender hacer creer a las víctimas que las cosas son como son y que «no hay alternativa».

Todas estas razones que les han servido para legitimar su situación de victimarios no sólo han logrado exculparlos de responsabilidad alguna respecto a la situación de las víctimas, sino que han servido también para convertir a éstas en responsables de su situación e incluso para criminalizarlas por haber caído tan bajo. Convertir la escandalosa desigualdad y la pobreza extrema en un problema de seguridad y orden público, haciendo creer que los pobres son potencialmente un grave peligro que amenaza la tranquilidad y el bienestar de los ricos, ha sido una estrategia de autodefensa y de autolegitimación que estos últimos han utilizado a lo largo de toda la historia. Por tanto, los victimarios bastante tienen con controlar a las víctimas y defenderse de ellas, y, en caso de sentir muy de cerca su potencial amenaza, tomar las medidas necesarias por extremas que parezcan. El conocido sicólogo social Amalio Blanco contaba hace ya algún tiempo que, en una encuesta realizada a niños de una escuela privada de El Salvador, se les preguntaba qué había que hacer con los pobres. Algunos niños contestaron: «A los pobres hay que matarlos a todos». Obviamente, los pobres a los que se referían estos niños son una producción histórico-ideológica de

una mentalidad social concreta para la que respuesta de estos niños no es una mera ocurrencia tremendista. Los pobres son unos vagos, unos parásitos y un peligro social que hay que eliminar. Sin llegar a estas situaciones de extrema inhumanidad, todos nosotros nos hemos socializado en una cultura ya secular de «individualismo propietario», que ha permitido a cristianos honorables enriquecerse a toda costa, sin sentirse obligados por límites legales o morales y, menos aún, sin sentirse responsables de la situación de tantas víctimas como dicho enriquecimiento ha creado. Todos somos partícipes de un «materialismo histórico reaccionario», que se ha afirmado hegemónicamente en nuestras sociedades, sobre todo, a través de la ideología todavía vigente del «liberalismo doctrinario», desde su creación en la primera mitad del siglo XIX. Este tuvo la virtualidad de crear un imaginario social, en el que el rico estaba llamado providencialmente a desarrollar una vocación que le permitía dedicarse a cargar el camello de oro sin tenerse que preocupar por las dificultades de caminar con él por el angosto camino que lleva a la salvación. Tampoco las víctimas, dejadas de lado por mor de dicho imaginario, se iban a poder cruzar en su camino y, si lo lograban, se las criminalizaba hasta expulsarlas de él.

En nuestros días, es patente el despliegue de medios de todo tipo que las oligarquías y plutocracias que rigen nuestro mundo utilizan para lograr sus objetivos de legitimación de un sistema capitalista cada vez más desigualitario e injusto. La forma de configurar un imaginario social sumiso y resignado, cuando no «persuadido», ante la deriva de la crisis, pasa por el ejercicio de la razón cínica que, como ya hemos visto, en la formulación de Rousseau, sirve para legitimar la dominación del rico y la servidumbre y miseria del pobre.¹¹⁵ Este sofisma del rico logra, además, convencer al pobre de que, si se rebela y lucha por romper las cadenas que le impiden ser libre e igual, se convierte en culpable de romper un contrato sagrado y de provocar una situación fatal para todos.

J. Stiglitz, en el importante texto sobre la desigualdad de nuestras sociedades,¹¹⁶ describe el proceso actual de legitimación de la misma por parte de los privilegiados del sistema, como un engaño sistemático acerca del papel que juegan y deben seguir jugando el Estado y el Mer-

¹¹⁵ J.J. Rousseau. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Alianza Editorial. 1986, pp 265-266, citado en apartado 3.

¹¹⁶ J. Stiglitz. *El Precio de la Desigualdad*. (2012). Taurus.; ver asimismo Junto a la lectura del mencionado número de *Iglesia Viva*, me parece de especial interés el libro de Richard Wilkinson y Kate Pickett. *Desigualdad. Un análisis de la (in)felicidad colectiva*. Turner, 2009, en el que se argumenta acerca de los muchos inconvenientes que tiene la desigualdad, como un elemento de corrosión social.

cado actuales en la actual situación de crisis global. Una legión de autores y de lobbys están empeñados en seguir haciéndonos creer que los Estados deben limitarse a crear las condiciones que «los Mercados» necesitan para mostrar sus virtualidades sociogenéticas benefactoras. Para ello, hay que deslegitimar al Estado como ineficiente, exigiendo privatizaciones y desregulaciones, y a los gobiernos como responsables de la situación. Aunque esto vaya en contra de todas las evidencias, como ha sido el uso que se ha hecho del Estado para salvar al sistema financiero de sus fiascos, o para garantizar el «botín» a los victimarios exculpándoles de cualquier responsabilidad con el sometimiento y empobrecimiento de las víctimas.

De poco ha servido la ya centenaria Doctrina Social de la Iglesia para desactivar la vigencia de este imaginario propietario de los victimarios. Seguramente esto ha sido así, en gran medida, porque las Iglesias, preocupadas más por sus propios intereses que por la causa de los pobres, no se han atrevido a defender y aplicar algunos de los principios evangélicos que han inspirado dicha doctrina, como el destino universal de los bienes o la igual dignidad de todos los seres humanos. Por el contrario, han acabado adaptándola a los intereses y objetivos de los ricos y poderosos de este mundo. Estoy persuadido de que si las Iglesias cristianas hubieran exigido, como lo hizo Jesús, la eutanasia del rentista para quienes siendo ricos quisieran seguir llamándose sus seguidores y hubiera aplicado la excomunión (o al menos hubiera negado el acceso a la comunión en el sacramento de la eucaristía) a tantos que han mostrado ostentosamente su riqueza adquirida de forma injusta y criminal, hoy, no nos sería tan difícil señalar (nos) a los victimarios y depurar sus (nuestras) responsabilidades respecto a las víctimas. En nuestras sociedades pesa todavía como una losa sobre el imaginario social hegemónico la convicción de que ser rico, e incluso muy rico, es perfectamente compatible con la condición de cristiano honorable.

Hay argumentos suficientes, tras analizar la deriva totalitaria que ha ido adquiriendo la forma de organizar nuestras sociedades tan desiguales e injustas, para poder afirmar que el creciente abismo que separa a los más ricos de los más pobres se puede calificar, como lo han hecho los últimos papas, de «sima criminal» que convierte a los ricos en victimarios responsables del mayor crimen contra la humanidad, como es el que condena a una mayoría de la población mundial a la pobreza más extrema y a la servidumbre más deshumanizadora. La encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* lo decía sin eufemismo alguno. «Una de las mayores injusticias del mundo contemporáneo consiste precisamente en esto: en que son relativamente pocos los que poseen mucho, y muchos los que no poseen casi nada. Es la injusticia de la mala distribución de los

bienes y servicios destinados originariamente a todos. Este es, pues, el cuadro: están aquellos —los pocos que poseen mucho— que no llegan verdaderamente a «ser», porque, por una inversión de la jerarquía de los valores, se encuentran impedidos por el culto del «tener»; y están los otros —los muchos que poseen poco o nada— los cuales no consiguen realizar su vocación humana fundamental al carecer de los bienes indispensables» (n. 28). La quiebra radical de lo humano que esta dialéctica supone está perfectamente explicitada con la expresión de doble nihilismo: la aniquilación biológica del ser humano, ya que le niega la condición de posibilidad de la vida; y el nihilismo espiritual que niega la posibilidad de que el ser humano desarrolle la dimensión constitutiva de lo humano: ser con otros y desde otros.

Es obvio que los victimarios de esta crisis no son sólo esos plutócratas y oligarcas que se reúnen en privilegiados y exclusivos foros para asegurarse sus intereses, sino que son también todos aquellos que, como los clásicos «consejeros de tiranos», se afanan por medrar a su sombra y se dedican a cartografiar la realidad con mapas geográficos, jurídicos, ideológicos, morales y religiosos, que sirven para hacernos creer que la realidad es como estos mapas la construyen. El fascismo social, que está haciendo plausible la deriva criminal a la que nos hemos referido, no se explica sin la complicidad de muchos de quienes se dedican a esta tarea.

Después de lo dicho, me da cierto reparo hacerme la pregunta que se supone que debemos responder quienes nos llamamos cristianos: ¿estamos con las víctimas o con los victimarios? ¿Hasta qué punto, los cristianos estamos en disposición de subvertir el orden establecido, de rehacer los mapas de los victimarios, de ponernos al lado de las víctimas?

6.2. Actitudes de los cristianos ante la crisis

Si el objetivo que nos planteamos es analizar «la realidad de la crisis en la gente» y, además, hacerlo desde la perspectiva de las víctimas y victimarios, me toca ahora referirme a las actitudes que quienes se confiesan cristianos mantienen al respecto.

Parto de que mi análisis de la realidad, que no está avalado por ningún trabajo sociológico específico y que, a la vez, es crítico con buena parte de las encuestas de valores que se han venido haciendo a lo largo de las últimas décadas, me lleva a hacer las siguientes afirmaciones:

Parto de la hipótesis de que la inmensa mayoría de los cristianos, salvando honrosas y significativas excepciones, mantenemos ante la crisis las mismas o parecidas actitudes y compromisos o complicidades que la

mayoría de la gente de las sociedades de las que formamos parte. Compartimos con la gente los pecados capitales «capitalistas» que son ya congénitos con nuestra matriz cultural hegemónica: la del individualismo posesivo.¹¹⁷ Estamos socializados en la cultura del capitalismo neoliberal: individualismo propietario y consumismo irresponsable.¹¹⁸ Compartimos las razones que alimentan y configuran las dos formas de razón hegemónicas en nuestras sociedades: la «razón cínica»¹¹⁹ y la «razón indolente»¹²⁰ Hay otras variables de ambas, algunas de ellas de especial relevancia, como una forma de «razón compasiva»¹²¹, que acaban fortaleciendo dicha cultura hegemónica.

¹¹⁷ Ver P. Gómez Serrano. «Qué revela de nosotros la crisis que estamos padeciendo?», Sal Terrae. Julio-agosto 2001, pp 527-551, en donde enumera los «pecados capitalistas» como: la obsesión-lujuria de la especulación, la pereza de los controladores, la envidia asociada al éxito fácil, la codicia de los acumuladores, la gula de los especuladores, la ira de la gente engañada y frustrada, la soberbia del mercado.

¹¹⁸ Las izquierdas no han sabido civilizar a la sociedad, como sí ha hecho el liberalismo, en torno a valores, incentivos materiales e inmateriales y principios éticos.

¹¹⁹ Recordemos que las razones de la «razón cínica» son las razones que chocan con el sentido común y con la sensibilidad humana más elementales y que sirven para justificar hechos y conductas que se han calificado justamente como «las desvergüenzas del capitalismo» y que yo he calificado de fascismo social.

¹²⁰ . Las razones de la «razón indolente»: la razón que renuncia a su mayoría de edad y que no «se atreve a pensar» autocríticamente y con reflexividad. Utilizo «razón indolente» en el sentido que lo hace B. De Sousa Santos. «Razón indolente que ante este mundo que hemos construido, pero que se presenta como fatal y necesario, desiste de pensar y no se atreve a abandonar los viejos mapas y sus traducciones jurídicas y políticas y a dibujar otros cuyas distorsiones de la realidad sean menos arbitrarias e inhumanas. Razón indolente que no se atreve a reinventar un derecho y una política que sean menos esclavizadoras y más emancipadoras para todos». ((B. De Sousa Santos. *Crítica de la Razón Indolente. Contra el desperdicio de la experiencia* (2003). Desclee de Brouwer. Bilbao). La razón indolente se vuelve indiferente, apática y políticamente anestesada... Esta razón indolente, que acaba por sumarse y retroalimentar a la razón cínica, es la que justifica que los objetivos del milenio se remitan ad kalendas grecas o que las imprescindibles reformas políticas de los organismos internacionales sigan en suspenso. Ver Ramin Jahanbegloo «El temor de los intelectuales a la política» *El País* (29/08/2009). Una «epidemia de conformismo» ha paralizado en los primeros años del siglo XXI la vida pública, donde lo único que importa es el poder del mercado. Los mezquinos intereses personales sustituyen a las voces críticas.

¹²¹ Las razones de la «razón compasiva». Lamentablemente, la razón compasiva se ha puesto de moda e incluso se pondrá todavía aún más en esta situación de crisis. Y digo lamentablemente porque son numerosas y variadas las instituciones y personajes que utilizan como lema el dicho de Jesús: «los últimos de éstos, mis hermanos». Pero sabemos que gran parte de todos estos proyectos de compasión, propiciados por los mismos autores y actores que han mostrado una contumaz ojeriza contra el concepto de justicia social, no responden a la lógica de crear una sociedad más justa, con unas nuevas estructuras de producción y distribución de los recursos, o de reconocimiento democrático de las diferencias. Al escribir estas líneas, leo en la prensa la noticia de que los

No es difícil encontrar cristianos, incluidos algunos representantes oficiales de la Iglesia institucional, que ejercen claramente de «victimarios» y que pretenden legitimarse con *los argumentos de la razón cínica*. Como decíamos al describir los hechos, la razón cínica de los victimarios rige también la vida de muchos cristianos. Lo recordamos, de nuevo. Este ha sido el caso de algunos altos ejecutivos de instituciones financieras, que con trayectorias propias del «gangsterismo económico», se han adjudicado sueldos y blindajes de escándalo y los han justificado por el éxito de sus gestiones, a pesar de que estas han sido un rotundo fracaso; el de quienes han sido expertos en la evasión fiscal y ha llegado a poner a salvo sus caudales en paraísos fiscales, argumentando que es importante evitar las rigideces del sistema económico y engrasar su maquinaria con prácticas de este tipo; quienes han socializado las pérdidas multimillonarias, cargando sobre los pobres los costos de las actividades incompetentes, cuando no ilícitas e incluso criminales, argumentando que es el único modo de evitar las crisis sistémicas; quienes argumentan impudicamente que las entidades financieras que, guiadas por su avaricia, han sido principales responsables de la burbuja económica, han defraudado y engañado a sus clientes vendiéndoles productos tóxicos a sabiendas, concluyen que los desahucios son medidas imprescindibles para mantener la confianza del sistema; quienes practican el engaño generalizado manteniendo el axioma de que «no hay alternativa» al sistema económico neoliberal y defendiendo por tanto planes de ajuste como los que se están aplicando, que generan mayor desigualdad, pobreza y exclusión sociales para la inmensa mayoría de la población. La lista de conductas y razonamientos de la razón cínica podría alargarse indefinidamente, especialmente en estos últimos tiempos, en los que la corrupción estalla como una pandemia que gangrena a la sociedad y sus responsables más directos se empeñan en hacernos creer que son víctimas de oscuras conspiraciones.

Son (somos), sin duda, muchos más, los cristianos que ejercen de victimarios y que pretenden *legitimarse con los argumentos de la razón indolente*, como quienes viven (vivimos) con el mantenimiento acrítico del

multimillonarios Gates y Buffet buscan ampliar el club del «Compromiso de donar su fortuna» globalizando la solidaridad de los megamillonarios del planeta. Ya son más de un centenar. Todos los miembros deben tener un mínimo de mil millones de dólares. No parece que, en estas experiencias, se haya roto con el espíritu que históricamente ha propiciado las «leyes de pobres», orientadas, como sabemos, más al control y al orden sociales que a la solidaridad con los pobres. Destinar cantidades nimias, que lo siguen siendo para fortunas megamillonarias a la solución de los problemas de la exclusión social nos puede tranquilizar la conciencia, si no se afronta radical y estructuralmente el tema de la desigualdad y de la pobreza de nuestro mundo.

statu quo, legitimado desde la posición de quien tiende a identificar legalidad con legitimidad y orden establecido con paz social (predominancia estructural de los procesos de exclusión sobre los de inclusión); cuando todos sabemos que, en nuestros días, la declaración de ilegalidad de la pobreza debería ser tan razonable como la de la ilegalidad de la esclavitud. Pero la razón indolente nos puede llevar a la complicidad con quienes son hostiles a ayudar a los más necesitados o a tolerar nuevas formas de esclavitud. Deberíamos recordar aquella advertencia de Adorno de que «quien se siente demasiado a gusto en la propia casa «es un inmoral...

Quienes se aprovechan (nos aprovechamos) de la sacralización de los hábitos e intereses reflejados en nuestro mapamundi (en el derecho internacional, en las Instituciones que rigen el mundo, etc., que se parece tanto al sistema de la Santa Alianza) *porque son sus beneficiarios*.¹²² Los mismos organismos internacionales que se crearon para «ayudar al desarrollo» de los países pobres y empobrecidos (BM, FMI, etc.) se han convertido, de hecho, en instrumentos al servicio de los intereses de los ricos y poderosos. La forma en que usualmente concretan su «ayuda» (privatizaciones, ajustes estructurales, creación de infraestructuras, etc.) así lo demuestra. Todos sabemos que hay marcos jurídicos que no solamente son obsoletos, sino claramente injustos en la situación actual.

La lamentable situación de desidia con que se afronta el tema ecológico, en el que nos va tanto a todos, es una muestra más de la razón indolente, incapaz de tomar medidas razonables y urgentes. Un indicador objetivo de lo dicho es la ridícula cifra que se dedica a revertir el proceso ecocida en estos tiempos de cifras billonarias.

¹²² Según Zolo, los teóricos no han prestado suficiente atención a este fenómeno, a pesar de que «como ha señalado muy correctamente I. Clark, ningún sistema político ha mostrado mayor estabilidad en los últimos doscientos años que el modelo jerárquico adoptado por las instituciones nacionales en 1815... Zolo describe brevemente los tres proyectos de conseguir una paz estable y duradera: *la Santa Alianza*, como primer intento de «gobierno internacional» tras la derrota de Napoleón y de su proyecto revolucionario y que duró apenas diez años. Su fracaso se debió al conflicto de intereses entre Gran Bretaña y Rusia, por un lado, y a la colisión entre la legitimidad dinástica y el liberalismo y nacionalismo europeos, por otro; *la Sociedad de Naciones*, que fracasaría también por los intereses antagonicos de sus dos miembros más poderosos, Francia Y Gran Bretaña; *las Naciones Unidas* hipotecadas, una vez más, a los intereses hegemónicos de Rusia y EEUU. El fracaso de los tres proyectos se debió al egoísmo de las potencias hegemónicas, a la ausencia de procedimientos para la resolución de los conflictos entre Estados y a la dificultad de conciliar a largo plazo, sin tener que recurrir de forma contradictoria al uso de la fuerza, el mantenimiento de la paz con la defensa del statu quo internacional y su exigencia de concentración institucional y de legitimación de poder (D. Zolo. *Cosmópolis. Perspectiva y riesgos de un gobierno mundial*. Paidós. Barcelona. 2000. pp 31-41).

Un ejemplo de legitimación típica de la razón indolente, que acaba resultando también cínica, es la que se da en la mayoría de las declaraciones finales de las «grandes cumbres» (G-7, G-8, G-20, etc). Se comienza lamentando la terrible situación del mundo respecto a los problemas analizados (pobreza, ecosistema, etc.) y la necesidad de tomar medidas para resolverlos, pero se deja meridianamente claro que hay que hacerlo sin poner en peligro los intereses de quienes celebran dichas cumbres. También en las cumbres eclesíásticas y en sus declaraciones hay una buena dosis de indolencia y de cinismo, cuando se escriben textos que invocan lo más granado de la doctrina Social de la Iglesia, pero, luego, apenas se apela a la movilización y a la militancia para defender su vigencia social, como ocurre con otras cuestiones relacionadas con la moral visigótica o con el control de la enseñanza religiosa o de la «moral pública». Escribo estas páginas cuando se acaba de comunicar la renuncia de Benedicto XVI a seguir ejerciendo las tareas del papado. Me alegro sinceramente de que un gesto inusitado como éste sirva para desacralizar y relativizar la institución del papado frente a quienes, siendo más papistas que el papa, inducen a los fieles a la papolatría. Pero me temo que la incapacidad confesa del papa para cumplir su misión tenga demasiado que ver con una organización eclesíástica demasiado cínica e insolente como para reformar radicalmente sus estructuras de poder y de dominación, que tanto escándalo producen y que tanto dificultan la verdadera evangelización. La forma en que buena parte de nuestra jerarquía católica se escuda en razones concordatarias para defender su situación de privilegio en las relaciones con el Estado, en un momento de crisis como el actual resuenan a todo menos a evangelio.

Cuando, más adelante, me refiera a «la eutanasia del rentista» como exigencia cristiana, tendré en mente todas estas manifestaciones de la razón indolente típicas de los «beneficiarios» del sistema.

Hay una tercera forma de ejercer de victimarios que no pocos cristianos practican y defienden como es la de la «razón compasiva». Lamentablemente, la razón compasiva se ha puesto de moda e incluso se pondrá todavía aún más en esta situación de crisis. Y digo lamentablemente porque son numerosas y variadas las instituciones y personajes que utilizan como lema el dicho de Jesús: «los últimos de éstos, mis hermanos».¹²³

¹²³ El Instituto Acton, a través de su centro para «La Compasión efectiva» ha desarrollado la Samaritain Guide, una herramienta extraordinaria para lograr que sus organizaciones sean más eficaces en la práctica de la compasión. Asimismo, la organización *We Care american* (WCA) ha erigido el *National Grant Center* para ayudar a ministros e Iglesias a saber competir eficazmente por los fondos con los que ejercer la compasión con los necesitados.. El ejemplo reciente de figuras como el matrimonio Gate o de otros supermillonarios

Pero sabemos que gran parte de todos estos proyectos de compasión, propiciados por los mismos autores y actores neoconservadores que han mostrado una contumaz ojeriza contra el concepto de justicia social, no responden a la lógica de crear una sociedad más justa, con unas nuevas estructuras de producción y distribución de los recursos, o de reconocimiento democrático de las diferencias.

- No parece que, en estas experiencias, se haya roto con el espíritu que históricamente ha propiciado *las «leyes de pobres»*, orientadas, como sabemos, más al control y al orden sociales que a la solidaridad con los pobres. Destinar cantidades nimias a la solución de los problemas de la exclusión social nos puede tranquilizar la conciencia...Al fin y al cabo, ya hacemos gestos compasivos...
- Creo que, ahora, deberemos defender la compasión frente a quienes la ensalzan como uno de los cálidos hábitos del corazón, porque la compasión que promueven acaba legitimando situaciones de injusticia estructural que, si bien no son las únicas causas del individualismo propietario y excluyente, sí que son algunas de sus raíces más seculares y robustas. Como las leyes de pobres, a las que antes me he referido, lejos de cuestionar estructuralmente la pobreza acaban perpetuándola y convirtiendo a los pobres en estigmatizados objetos de la compasión.¹²⁴ Por si esto fuera poco, la explícita invocación del evangelio cristiano para legitimar dichas prácticas compasivas, nos obliga a discernir el papel que debe jugar la fe y la religión para convertir la compasión en una fuente de cultura alternativa y liberadora.

6.3. ¿Qué hacer?

Los cristianos, tanto a nivel personal como a nivel institucional, tienen que saber dar razón de su fe y de su esperanza a través de una praxis evangélica, que, por tanto, sea crítico-práctico-transformadora de la realidad que acabamos de describir. Obviamente, para hacerlo,

que, como Murdoch o Soros, dedican gran parte de su vida y fortuna a remediar las lacras de la miseria humana en los países más desfavorecidos, es un caso típico de compasión diariamente publicitado, aunque *El País*, en un editorial sobre el hambre y el fracaso de los objetivos del milenio, lo calificase de «una nueva y empalagosa filantropía».

¹²⁴ Para una aproximación a la crítica de los clásicos a la compasión, véase C. Gómez Sánchez. «Defensa de la compasión. En contra de sus entusiastas», en *Sistema*, n. 139. 1997, pp 45-65.

para salir de una forma de vida colonizada por la lógica de la razón cínica, indolente y falsamente compasiva, hay que aprender a pensar y a vivir de otra manera. Hay que cambiar las actitudes y asumir los compromisos que se derivan de un ejercicio de la razón crítica y cristiana solidaria con las víctimas.

Dar razón de la fe y de la esperanza pasa, en primer lugar, por creer que «otro mundo es posible» y, por tanto, que quienes proclaman que «no hay alternativa» no deberían poder seguir llamándose cristianos. Pero no sólo porque quienes así piensan se cierran cínica e indolentemente a la novedad histórica que supone la Encarnación como propuesta humanista por excelencia, sino porque se niegan a aprender de la experiencia histórica lo que se puede y se debe cambiar.

Creer en la Encarnación realizada en Jesús es creer en que todo ser humano, especialmente los pobres y las víctimas, están llamados a experimentar en su vida lo que son unas relaciones humanas libres, igualitarias y fraternales. La actitud de Jesús mostrando la ternura y el amor preferencial de Dios hacia los excluidos, los pobres, las víctimas, no es fruto de una opción caprichosa ni de un paternalismo sentimental, sino la traducción de una voluntad divina y paternal que llevó a Jesús a morir crucificado por el poder y la ambición de los victimarios. La muerte de Jesús fue la de una víctima que se atrevió a cuestionar «el humanismo de las compatibilidades»,¹²⁵ es decir, el humanismo de los ricos y poderosos que pretendía ser compatible con las relaciones de dominación y de servidumbre.

La esperanza cristiana estará crucificada mientras subsistan en nuestro mundo estas relaciones de dominación que someten y, por tanto, deshumanizan, a una inmensa mayoría de la población y, sobre todo, mientras los cristianos no proclamemos de palabra y de obra que este humanismo de las compatibilidades es incompatible con el evangelio. No se puede ser cristiano y servir al poder y al dinero, dice el evangelio.

De la experiencia histórica debemos aprender que, aunque los hechos son determinantes para saber el dónde, el cómo y el porqué estamos donde y como estamos, no lo son para determinar dónde y cómo queremos estar. Los cristianos, como todos los demás seres humanos, tenemos mucho que aprender, para lo bueno y para lo malo, de las experiencias históricas; tanto de las protagonizadas por quienes han enarbolado la bandera del cristianismo, como, también, de quienes han creído tener razones para alejarse o enfrentarse a dicha bandera. No es,

¹²⁵ Así se han calificado algunos autores a un humanismo cristiano que por su afán de obviar los conflictos y luchas sociales se refugiaba en un discurso abstracto y vacuo de humanización.

pues razonable, desconocer, minusvalorar y, mucho menos, anatematizar tradiciones ideológicas seculares, sobre todo, si han sido una fuente de lucha revolucionaria, porque se hayan mostrado enemigas de la tradición cristiana occidental. Lamentablemente, esta actitud no ha sido infrecuente entre responsables jerárquicos de la Iglesia.¹²⁶

6.4. **Pensar y actuar con las víctimas de la crisis y contra los victimarios**

Si de verdad queremos como cristianos y como iglesia seguir la obra de Jesús y luchar por la dignidad de las víctimas del sistema dominante, debemos clarificar con honradez en qué lado estamos. No se puede luchar por las libertades y los derechos de los pobres y excluidos sin renunciar a los privilegios que garantiza estar entre los poderosos. Las libertades y los derechos o son compartidos solidariamente o no son. La justicia social no se logra sólo con la caridad, la compasión y otras virtudes pretendidamente cristianas, tal como se han venido practicando. Solamente la lucha que anima a las víctimas a convertirse en los sujetos que Dios ama y a los que llama a sacudirse el yugo de la injusticia y de la opresión, es la que interpela al sujeto eclesial tan necesitado de conversión radical.

No se puede estar defendiendo los propios intereses institucionales desde el paradigma concordatario de los poderes, lo que acaba convirtiéndolos en privilegios, y luego pretender defender los derechos de los pobres desde el único paradigma que hoy es razonable: el paradigma de las libertades y de los derechos. Si la Iglesia quiere, de verdad, estar con las víctimas, en un mundo tan desigualitario e injusto, no tiene más remedio que renunciar a aquellos privilegios jurídicos, económicos y culturales que exige en nombre de unos acuerdos entre poderosos y que le impiden tener la menor credibilidad en lo que predica. Si la percepción que se tiene de que la Iglesia es una de las pocas instituciones que no ha padecido los recortes de la crisis, que sigue gozando de exenciones fiscales, que no está sometida a ningún tribunal de cuentas ni a ninguna ley de transparencia, etc., se ajusta a la realidad, difícilmente muchos de los valiosos gestos de solidaridad que se hacen dentro de su seno podrán convertirse en praxis cristiana, crítica, profética y sembradora de esperanza.

¹²⁶ Ver, por ejemplo, D. Velasco «Diálogo cristiano-marxista sobre el futuro y la esperanza» en *Corintios XIII*, n.125, enero-marzo 2008, pp 75-100.

Los cristianos en particular y, sobre todo, la Iglesia institucional debemos plantearnos con urgencia la «eutanasia del rentista». Utilizo esta expresión «rentista» en el sentido literal de «quien vive de las rentas», aunque, obviamente, no haya que entender éstas sólo ni principalmente en el sentido socioeconómico convencional de quien vive de su pensión de jubilación, sino, también y sobre todo, de las rentas jurídicas, políticas y socio-culturales que nos sitúan al lado de los poderosos y de los ricos, en un mundo en el que la mayoría de la población no puede ser ni lo uno ni lo otro.

Pretender vivir de las rentas que garantizan unos acuerdos jurídicos, económicos y culturales, entre pueblos y grupos sociales, que nos son favorables no es compatible con la exigencia cristiana de llevar «*Una vida sobria, honrada y religiosa*» (Tt 2, 11-12). Para las víctimas de la crisis es un escándalo que la Iglesia siga utilizando leyes de dudosa constitucionalidad y, sobre todo, su poder real y simbólico para protegerse de los peores efectos de la crisis.

Es verdad que Cáritas, Manos Unidas y otras muchas instituciones y asociaciones cristianas siguen siendo instrumentos eficaces y ejemplares de solidaridad con las víctimas de la crisis, pero no se las debe instrumentalizar, como lo hace una parte de la jerarquía eclesiástica, para justificar una postura institucional que está tan lejos de la praxis samaritana. Incluso un instrumento tan valioso de servicio que ejercita la «caridad en la verdad» puede pervertirse cuando es instrumentaliza para defender una estrategia de poder y de dominación.

Es verdad que hay muchas personas y colectivos sociales movidos por su convicción cristiana que ofrecen lo que tienen y pueden, pres-tándose desinteresadamente a acompañar a quienes se ven obligados a vivir estas situaciones tan duras, pero sabemos qué fácilmente pueden quedar silenciados tantos esfuerzos personales por un contratestimonio público e institucional.

Es obvio que para estar con las víctimas hay que luchar contra la lógica propietarista y desigualitaria de nuestra sociedad y hay que denunciar a las minorías que se enriquecen de forma injusta y escandalosa. Hay que atreverse a decir que estas minorías son las que producen la dialéctica criminal que, posibilitando que unos tengan tantísimo, condenan a una gran mayoría a la pobreza y exclusión social, cuando no a la muerte biológica.

La iglesia debe apresurarse a condenar esta causa fundamental de materialismo y de nihilismo de nuestra época. Y debe hacerlo priorizándola en su agenda por delante de otras causas menos significativas para la vida humana, algunas de ellas de dudosa entidad cristiana, como ciertas opciones relacionadas con la educación o la familia. Sorprende

ver cuántos talentos eclesiásticos se invierten y con cuánta beligerancia se utilizan en la defensa de estas últimas, y qué pocos y con cuánta tibieza se utilizan para defender los derechos económicos y sociales.

La presencia pública de una Iglesia que se sitúa con las víctimas debería hacerse visiblemente insoportable para los poderosos, manifestándose en la calle constantemente contra las medidas injustas y represivas que toman a diario ciertos gobiernos que, paradójicamente, se proclaman tan afines a ella y que no tienen escrúpulos en acompañarla en las manifestaciones que ella misma encabeza. Escandaliza ver cómo se utiliza el rigorismo moral para quienes están implicados en las cuestiones de la moral visigótica y se es tan laxista cuando se trata de enjuiciar la conducta inmoral e incluso criminal de banqueros, empresarios y otros plutócratas, especialmente cuando estos se confiesan creyentes y frecuentan los sacramentos. Escandaliza, sobre todo, ver cómo la jerarquía eclesiástica se desmarca de aquellas iniciativas cristianas de base que tienen carácter profético y que hacen los movimientos más comprometidos con las víctimas de la crisis, mientras no tiene inconveniente en alinearse con buena parte de los responsables de la misma cuando éstos patrocinan algún grandioso proyecto eclesiástico ajeno por completo a los intereses de la víctimas y, por tanto, antievangélicos.

Cuando uno se pregunta el porqué de esta conducta, no puede menos que responder que se debe a la resistencia a practicar la «eutanasia del rentista» y a la cínica actitud de querer nadar y guardar la ropa.

Estar con las víctimas y contra los victimarios exige deslegitimar las razones de la razón cínica, indolente y falsamente compasiva, a las que nos hemos referido, y a hacerlo con coherencia lógica y práctica, como sólo puede hacer una razón crítica y cristiana a la vez.

Es preciso que quienes generan opinión pública desde la Iglesia, especialmente la jerarquía, lo hagan desde el rigor y la honestidad de quienes saben que están al servicio de la dignidad de todos y cada uno de los seres humanos. Deben, por supuesto, gozar de libertad para pensar y para hablar. Pero, además, deben tener el coraje de llamar a las cosas por su nombre, haciendo ver a la gente que opinión pública es, por definición, lo que los poderes no pueden censurar ni controlar. Para ello, deben renunciar a esa epistemología aristocrática, que sabe lo que es la verdad objetiva y universal y que es tan típica de teólogos que hablan desde el cielo, como ironizaba Casaldáliga. La frecuente apelación a un jusnaturalismo carente de historicidad e indiferente a la forma concreta en que se realizan muchas conquistas que han generado las quiebras de lo humano, lleva a hablar sin pudor de cualquier cosa con el manido argumento de que la Iglesia es «experta en humanidad».

Ver cómo se analiza la etiología de la crisis socioeconómica en clave moralista y providencialista o asistir a una tertulia en la que participan clérigos que se supone mayores de edad y que, por ejemplo, pretenden justificar una renuncia papal y su consecuente sustitución, apelando casi exclusivamente a la omnipresencia del Espíritu Santo, es sonrojante. Pero, sobre todo, quienes generan opinión pública deben renunciar a utilizar la razón cínica de los sofistas que acaban defendiendo lo que más convenga, según intereses particularistas o ratings de audiencia. Es indecente la forma en que crean opinión algunos de los medios de comunicación de la Iglesia católica, como la COPE y TV13.

6.5. La lucha contra el fascismo social

Si hay algo genuinamente cristiano es vivir un evangelio que salva y libera porque el Dios de Jesús no tolera a nadie ni a nada que legitime la dominación y la servidumbre de un ser humano. Y no se trata de una dominación o servidumbre entendidas solo espiritualmente, en clave de «pecado», sino se trata de las dominaciones y servidumbres que se tejen en todas las esferas de la vida humana, personal y social. Hoy, somos conscientes de las complejas relaciones de interdependencia que hay entre las realidades socioeconómicas, jurídicopolíticas, religiosas, etc. Todas ellas conforman el mundo real que, aunque desgarrado y desfigurado de forma escandalosa por la desigualdad, el hambre, la guerra, la mentira y la corrupción, sigue siendo el único lugar en el que podemos y debemos vivir el evangelio.

Anteriormente, hemos descrito la complejidad y el espesor con que el fascismo social se ha ido imponiendo en nuestro mundo. Ser cristiano en este mundo es luchar en todos los frentes contra este fascismo social. No hay espacio humano que el fascismo social no pueda estructurar en clave de dominación y servidumbre. El espacio doméstico, el de la producción, el del mercado, el de la comunidad, el de la ciudadanía, el mundial pueden convertirse en espacios de dominación y servidumbre.¹²⁷ La lucha contra el fascismo social debe darse en todos estos espacios ya que es en ellos y desde ellos en donde también hay que tejer relaciones humanas liberadoras.

Sorprende ver cómo, tanto a nivel individual como a nivel eclesial, seguimos practicando el escapismo del levita que pasa de largo ante la

¹²⁷ Véase D. Held. *La democracia y el orden global* (1997). Paidós, pp 216 ss; M. Walzer. *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y de la igualdad*. FCE. México.

víctima y se refugia en ideologías eclesiocéntricas, identitarias e institucionales, y sorprende y escandaliza, aún más, el anacrónico clericalismo con el que se justifican actitudes y comportamientos que nos alejan del espíritu conciliar y nos conducen al ghetto, contribuyendo así a la legitimación del mismo fascismo social.

Hoy, las víctimas son una inmensa muchedumbre cuya visibilidad social solo se puede obviar desde la ceguera voluntaria. «La mística de ojos abiertos» y la «mística política» que de ella se deriva, de las que habla Metz, nos recuerdan que ya no se puede ser cristiano sin luchar por la justicia, por la igualdad y por la dignidad de todos y cada uno de los seres humanos.

La lucha contra el fascismo social pasa por una denuncia profética en la que la Iglesia debe comprometer todos sus talentos y arriesgarlos con libertad evangélica. Denuncia profética de las oligarquías que sin ninguna legitimidad democrática disponen del destino de la mayoría de la población mundial, al apropiarse de todo lo que pueda serles ventajoso para dominar el mundo, sin reparar en los efectos genocidas y ecocidas de sus conductas; denuncia profética de la complicidad y connivencia que con ellos tienen los organismos e instituciones políticas multilaterales y locales que, traicionando su naturaleza, se prestan a facilitarles las cosas con medidas que empobrecen cada vez más a los pueblos; denuncia profética de la insolencia, arbitrariedad e impunidad con la que siguen adelante con sus crímenes contra la humanidad.

Si una de las cartas fundamentales del fascismo social es el control que ejerce sobre la sociedad a través del miedo y de la criminalización de toda disidencia, la Iglesia debe ser la voz profética que no se dobla ante ningún poder y que, además, denuncia el uso arbitrario de la fuerza y todos los abusos que los tiranos, sus consejeros, sus cómplices ejercen sobre los más débiles. «No tengáis miedo» es una de las recomendaciones salidas de la boca de Jesús más reiteradas en el evangelio para quienes se disponen a la misión de ser sus discípulos y que parece haberse olvidado hace mucho tiempo.

Si la corrupción y la mentira son una de las lacras institucionalizadas más perniciosas de la sociedad, la Iglesia debería condenarlas y denunciarlas con todas las consecuencias que se derivan de quien se supone defensora del «esplendor de la verdad». La Iglesia debería atreverse a condenar de forma inequívoca a quienes son los responsables de tanto abuso, fraude, corrupción, y del gran sufrimiento que con su proceder provocan, usando, como hacían los profetas, el mismo Jesús y los santos padres, los nombres y apellidos de políticos, financieros, empresarios, jueces, etc., o, en nuestros días, también logos comerciales. El silencio en situaciones como las que estamos viviendo no puede ser

entendido sino como complicidad, al menos por indolencia u omisión. Pero, cuando la iglesia permite, además, que representantes de este bestiaro humano aparezcan junto a la más altas jerarquías eclesiásticas, como promotores de proyectos millonarios, fundaciones o jornadas mundiales de la juventud, es obvio que estamos ante una responsabilidad grave de complicidad legitimadora de lo que debería condenar.

Es una vergüenza casi insuportable que la sociedad española vea hipotecada su confianza y su cohesión social ante la publicación de informes que desvelan cada día más tramas de corrupción y de mentira. Pero lo es mayor aún que en el interior de la misma Iglesia se reproduzcan escándalos no menores y que nuestros peores recelos como fieles creyentes se puedan ver confirmados por los papeles robados del Vatileaks o por el informe que han realizado tres cardenales por encargo del mismo Papa. En este contexto sirve de poco un discurso preciosista sobre el alcance epistemológico del esplendor de la verdad, que se percibe como pronunciado desde un recinto amurallado en el que compiten logias mafiosas empeñadas en controlar las estructuras del poder para, así, seguir garantizándose la impunidad de sus políticas corruptas.

6.6. La lucha contra la pobreza como compromiso prioritario

La lucha contra la pobreza no puede ser ya la repetición retórica de que la opción por los pobres es una prioridad ineludible para los creyentes, tanto a nivel individual como institucional. En un mundo globalizado e interdependiente el problema de la pobreza es un problema de los ricos; y su solución pasa por la problematización de su (nuestra) riqueza. La pobreza es el problema metafísico, antropológico y político por excelencia de las sociedades ricas. No estará de más que, mientras haya quien se siga refugiando en el mundo de los asistencial o de la promoción personal, sigamos insistiendo en la dimensión estructural, pública y política de la lucha contra la pobreza y en que el cambio de estructuras es un objetivo irrenunciable de la lucha contra ella. Pero, en cualquier caso, se trata de poner en juego nuestra riqueza para que nuestra acción contra la pobreza sea crítico-práctico-transformadora.

Quizá ha llegado el momento de tomar al pie de la letra el pasaje evangélico del hombre rico que se ve interpelado por Jesús para convertirse de su irredento propietario al altruismo solidario, para poder hacernos creíbles; para hacer ver que las razones creyentes no sólo sirven para dar un sentido trascendente a la vida que nos evite caer en el relativismo y en el nihilismo (que, paradójicamente, no se relacionan con el materialismo histórico reaccionario en el que viven —vivimos— los ri-

cos), sino que tienen consistencia también cuando hablan del pan, del techo y de la vida (en connivencia con muchos de los argumentos del materialismo histórico revolucionario). Si los bienes de la Iglesia pertenecen a los pobres, que son el vicario de Cristo en la tierra, no parecería una locura el compartir e incluso repartir los bienes a los pobres y seguir ligeros de equipaje, como aconseja el mandato evangélico. Si es un escándalo denunciado por las plataformas cívicas contra los desahucios el que haya tantas viviendas vacías o infrautilizadas, la Iglesia debería pensarse seriamente si su postura puede seguir consistiendo en mirar para otro lado o en denunciar con tibieza y ocasionalmente tal situación, en vez de tomarse en serio el «fabula de nobis narratur» (aplicarnos el cuento) y actuar en consecuencia..

Si somos conscientes de que el problema de la pobreza, que cada vez se hace más severo y más crónico, tiene que ver con el fascismo social que nos invade, hay que luchar por invertir su lógica, apostando por una economía solidaria y participando de las múltiples iniciativas que la ponen en práctica.¹²⁸ No basta con hablar de la «economía del don», sino de invertir los recursos económicos en formas de economía solidaria.

Hoy debería ser una prioridad en los mensajes y en las prácticas cristianas, tanto individuales como eclesiales, aplicar el principio básico e irrenunciable del pensamiento cristiano tradicional, siempre repetido por la Doctrina Social de la Iglesia: la primacía del trabajo, de la persona humana y de la satisfacción de sus necesidades básicas sobre el capital

¹²⁸ Una interesante descripción de algunas de las innumerables iniciativas de economía democrática social y solidaria es la que presenta J.García Jané en el último capítulo de su libro *Adiós, Capitalismo. 15M-2031* (2012). Icaria/Antrazyt, titulado «Topías» pp 151 ss. Autogestión de bienes comunes, Balance social, Ciudades sin publicidad, Comercio justo entre países, Compra pública responsable, Comunidades empresariales de intercambio de materiales, Concejos abiertos, Constitución del pueblo, Consulta infantil y juvenil, Cooperativas de consumo agroecológico, Cooperativa de crédito (Wir, JAK), Cooperativas de periodistas, Cooperativas de vivienda (Fucvam, Marinaleda), Cooperativas escolares y de enseñanza (Mondragón, escuelas libres, cooperativas integrales), Cooperativas sociales (italianas, de interés colectivo, de solidaridad de Québec), Ecomunidades (Ecobarrios Vauban, Ecoaldeas, urbanizaciones comunitarias), Fuerzas de paz no violentas, Gestión ciudadana de los servicios públicos, grupos de afinidad, Herramientas digitales de creación colectiva de contenidos, Huertos urbanos comunitarios, Ley de transparencia, Mercado social, Microfinanciación social, Minicompañías, Monedas comunitarias, Municipalización del suelo, observatorio de los medios, Planes de transición hacia la sostenibilidad, Planificación participativa (planificación descentralizada y participativa en Kerala, presupuestos participativos locales), Reconversión de empresas de armamento en empresas civiles, Reducción de la jornada laboral, Relocalización económica, Revocación de mandato, Slow cities, Territorios sin coches, Títulos participativos.

y sus intereses. Ante unos gobiernos que se pliegan a los intereses del capital hasta llegar a cambiar las constituciones democráticas en algo tan fundamental como es priorizar el pago de los intereses de la deuda (aunque esta sea ilegítima) a costa de no poder satisfacer los derechos y necesidades básicas de las personas, la Iglesia debería haber gritado desde todos sus púlpitos y en la calle que esta es una política «criminal» por sus efectos letales para los más pobres.

La parábola del buen samaritano es un ejemplo claro de dicha prioridad, sin que ningún otro interés, pretendidamente de mayor rango, como el que buscan el sacerdote o el levita, puedan prevalecer ante el sufrimiento del prójimo. Debemos hacernos eco de la interpelación de Jesús que choca con los intereses clericales y con las sutilezas utilitaristas de su interlocutor, si queremos tomarnos en serio el amor al prójimo... La parábola del samaritano nos invita a una conversión, a un cambio de lugar en el escenario, a dejar un camino y a tomar otro, a vivir una experiencia que «remueve las entrañas», a vivir la experiencia humana de la compasión, a pasar a la acción y cargar con el otro y a pagar por él.

Pero, una vez más, sorprende, por ejemplo, que la banca vaticana sea noticia mundial por los innumerables escándalos que ha venido provocando a lo largo de la historia y no por haber sido pionera como modelo de banca ética. Lamentablemente, tampoco han faltado indicios de que algunas diócesis y congregaciones religiosas han gestionado sus economías con criterios casi exclusivamente economicistas, cuando no han especulado financieramente con fondos de origen ilícito o criminal, colocando sus capitales en paraísos fiscales.

Como nos ocurre a tantos, a nivel personal, se sigue pensando que, cuando se trata de asegurarnos un futuro razonable, hay que procurar apostar por el caballo que creemos ganador, aunque el evangelio nos diga que es un caballo desbocado. Faltan las voces autoritativas y proféticas que nos persuadan de lo contrario.

Además de hacer propias las formas de economía solidaria que surgen en nuestras sociedades, la Iglesia debe potenciarlas ofreciendo iniciativas que en su propia tradición han servido para ejercer la verdadera compasión ante el sufrimiento de las víctimas. Se trata, ahora, de poner en juego la «dote bíblica» para recrear las nuevas condiciones de la compasión... Actualizar los mapas bíblicos que utilizaron los profetas y el Nuevo testamento, recuperando las figuras que sirvieron para vivir la experiencia del Dios de la justicia y de la igualdad: jubileos, años sabáticos, etc. (Lev, 25) La enorme actualidad del perdón de las deudas, especialmente a través de una ley de quiebras razonablemente concebida, para que quienes no pueden devolver lo que deben no estén desahu-

ciados ni condenados de por vida y no para favorecer que acreedores avariciosos practiquen impunemente políticas crediticias irresponsables y engañosas.

Desde luego, el camino no puede ser el de facilitar plusvalía espiritual (el jubileo) a quien no está dispuesto a perdonar las deudas, sobre todo cuando estas son fruto de la injusticia, ni a practicar la eutanasia del rentista. El mensaje profético ha reiterado siempre que no existe jubileo para los ricos que se blindan en su riqueza y que «arrojan de su conciencia a los pobres».

6.7. La construcción de una Iglesia que haga plausible una praxis coherentemente cristiana

Si es obvio que los problemas que plantea la crisis son estructurales, que las relaciones de interdependencia entre los diversos ámbitos de la realidad, incluido el religioso, son decisivas y que la praxis cristiana debe tener coherencia lógica y práctica, sería un fiasco pretender realizarla sin transformar las propias estructuras de la Iglesia institucional. Ya hemos podido ver cómo una mala praxis eclesial puede imposibilitar dicha praxis cristiana. Para que la Iglesia cumpla con su misión profética y evangelizadora de los pobres debe cambiar radicalmente su rumbo y atreverse a pensar y vivir de otra manera.

Ya nos hemos referido a la imperiosa necesidad que tiene la Iglesia de renunciar a los privilegios de que goza por situarse en el paradigma de los poderes, en vez de hacerlo en el de las libertades y derechos, si quiere estar con las víctimas de la crisis. Y para poder lograrlo de verdad debe transformar sus estructuras de poder que, en su mayor parte, son, por definición, antievangélicas. En más de una ocasión, Iglesia Viva ha abordado esta cuestión que no ha hecho sino agravarse en las últimas décadas de hegemonía tradicionalista. En estos días en los que la novedad de la renuncia papal ha despertado tantas inquietudes y esperanzas, sería bueno que releyéramos algunos de estos números, especialmente el dedicado al papado.

Si los cristianos queremos contribuir a la lucha contra el fascismo social y su poder de dominación y servidumbre, debemos comenzar por cambiar las estructuras de poder eclesiástico, comenzando por el Vaticano y siguiendo por las otras instituciones jerárquicas, que reproducen las versiones más resistentes del clericalismo. No podemos seguir alimentando unas estructuras que por su incapacidad para transformarse han acumulado los peores vicios y perversiones del poder sacralizado y oscurantista.

Es vivir de espaldas a la historia y, por tanto, al espíritu de la Encarnación, querer mantener instituciones «totalizantes» que por su propia lógica generan relaciones de dominación y servidumbre. Ya no es posible negarse a aprender de la experiencia histórica que los poderes que son absolutos, incontrolados e ilimitados, son incompatibles con el reconocimiento y el ejercicio de los derechos y libertades de las personas. La experiencia ha confirmado de forma fehaciente el dicho de lord Acton: «el poder corrompe y el poder absoluto corrompe absolutamente». Definir, como lo hace el CIC, que el poder del papado es «supremo, pleno, inmediato y universal en la Iglesia, y que puede siempre ejercer libremente» (can. 331) es no sólo un anacronismo histórico que nos remite a los modelos del absolutismo monárquico, sino que supone un desperdicio de la experiencia propio de razones indolentes, cuando no cínicas.

Alguien ha señalado con acierto que la dimisión se ha debido a la incapacidad del Papa para cargar con tanta responsabilidad, porque, más allá de los argumentos que le hayan llevado a sentir esta incapacidad, es objetivamente imposible para un ser humano, por sacralizado que esté, ejercer a la vez todos los poderes, sin caer en la arbitrariedad, insolencia y perversión del poder. Ningún papa podrá decidir convenientemente lo que es necesario para la Iglesia universal de nuestros días, si debe hacerlo, como plásticamente ha dicho un analista social, siendo «un anacronismo dentro de otro anacronismo». Desde la forma en que es elegido por un colegio cardenalicio, que difícilmente garantiza una elección libre, esclarecida y responsable de quien debe ser el máximo representante de una iglesia universal, cada vez más pluralista y compleja, a la estructura de una Curia de la que necesariamente ha de depender y que, al igual que del colegio cardenalicio, lo menos que puede decirse es que son «anacronismos» injustificables, estamos negando las condiciones de posibilidad de un ejercicio históricamente suficiente del «papado». Es obvio que la existencia de una curia milenaria, cuya lógica administrativo-burocrática ha generado todas las patologías y perversiones posibles, que la sociología de las organizaciones y del poder han descrito como previsibles en este tipo de instituciones, imposibilita el ejercicio transparente de una autoridad que quiera ejercerse con criterios evangélicos.

No sé si Benedicto XVI conoce el referente sociológico de «la Lupeterie»¹²⁹, pero en sus manifestaciones y, sobre todo, con su gesto de

¹²⁹ Asociación creada en una región francesa para luchar contra la amenaza de la existencia excesiva de lobos. La lógica burocrática-administrativa de una asociación que lucho, sobre todo, por su supervivencia, llevó al resultado temido: Nunca hubo tantos lobos ni mejores que con la Lupeterie.

renuncia al papado por razones físicas y espirituales, ha dejado patente que el problema es la institución del papado y de todo lo que le rodea. El ser un varón joven y estar dotado de infinidad de carismas no es ninguna garantía para ejercer bien un poder que por su naturaleza es susceptible de no pocas perversiones, ni su carencia puede ser suplida por la asistencia de un Dios encarnado que no puede dejar de ser fiel a la lógica de la economía de la salvación. Personalmente, me parece obsceno y sacrílego afirmar que el Espíritu Santo es responsable de lo que así sucede. La experiencia platónica nos enseñó que no existen los filósofos reyes, y la experiencia histórica nos ha demostrado que es mejor que Dios nos libre de la existencia de dichos personajes. La experiencia cristiana nos debería alejar de uno de los pecados más graves como es pecar contra el Espíritu, el mismo que nos empuja a luchar contra la indolencia y el cinismo.

No sé si esta dimisión, sin duda razonable y yo diría de sentido común, puede ser la ocasión para desacralizar, relativizar y diluir el clericalismo, hasta poder construir una Iglesia en la que ya no haya dominadores y dominados, victimarios y víctimas, sino una comunidad de hermanos que confiesa tener un solo Señor, una sola fe y un solo bautismo, porque tiene un solo Dios y Padre. Yo sé que esta confesión de fe necesita de mediaciones para poder encarnarse en este mundo, pero también sé que las mediaciones que la hacen estéril e imposible deben ser superadas.

Por lo demás, estoy seguro de que lo que nuestro mundo necesita es una Iglesia y un cristianismo que prioricen su opción por las víctimas y que se atrevan a denunciar proféticamente a los victimarios. Pero, para poder hacerlo, es imprescindible que en sí mismos no reproduzcan las relaciones deshumanizadoras que denuncian.

No quiero concluir estas páginas sin referirme a una de las expresiones más universales y graves de estas relaciones de dominación clerical que rigen en la Iglesia, como es la de la situación de la mujer. También en la Iglesia, como ocurre con el mundo de los excluidos y de la pobreza, en el que la mujer añade a sus otras condiciones que la estigmatizan como pobre la de ser mujer, la mujer padece por su condición la doble marginación de ser laica y de no poder acceder a las órdenes sagradas. Si es un escándalo ver cómo los prejuicios e intereses clericales imponen relaciones desiguales entre clérigos y laicos, es un escándalo todavía mayor que los prejuicios basados en el sexo de las personas se sigan alimentando con el anacrónico argumento de un jusnaturalismo premoderno y sacralizado, cuando no de un tradicionalismo radicalmente obsoleto, para mantener la situación de sumisión de las mujeres en la Iglesia. Escandaliza ver cómo los jerarcas ejercen de victimarios contra quienes reivindican para la mujer el papel que le corresponde por derecho, tanto humano como divino, convirtiéndolas en víctimas de su poder clerical.

6.8. Por un cristianismo y una Iglesia re(s)publicanos

En otras ocasiones, me he referido a la necesidad de pensar el «re(s)publicanismo» como un modelo de organización eclesial que haría más viable y plausible la misión de la Iglesia en nuestro mundo.¹³⁰ Parto de las premisas, que ahora no es posible desarrollar, de que Jesús no definió forma de gobierno alguna para sus seguidores y de que, más allá de las formas concretas de gobierno (accidentalismo político), lo que importa es el espíritu libre, igualitario y fraternal que las guíe y dinamice. Asimismo, creo que la única fórmula para luchar contra el fascismo social es profundizar en las vías democráticas, las conocidas y las que debemos recrear e inventar. El republicanismo como ideología democrática y como forma de organizar el ejercicio del poder tiene, sin duda alguna, grandes virtualidades transformadoras de la realidad en línea con los valores del proyecto cristiano originario. Algo que, como ya he reiterado, creo que es imposible manteniendo el actual modelo absolutista y antidemocrático de organización eclesial.

Desde la necesidad de aprender de la experiencia histórica, reproduzco un párrafo de un texto que el lector puede consultar para ampliar la argumentación a favor del republicanismo cristiano. «Creo que hay datos suficientes para poder afirmar convincentemente que la comunidad cristiana primitiva tenía más carácter republicano que monárquico.¹³¹ Si por «república» entendemos, como dice A. Black, «un orden institucional en el que los gobernantes son elegidos y están sujetos a la ley, las decisiones importantes se toman en grupo y el pueblo es partícipe reconocido de la política, y, además, hay una ética política que obliga a los ciudadanos a preocuparse del bien común y les reconoce el derecho de ser tratados con respeto y equidad por las autoridades públicas»¹³², creo que en la *ekklesia* primitiva todos los creyentes, gozando de un mismo status moral ante Dios, formaban una comunidad universal de bautizados, que no sólo tenía un carácter cósmico y escatológico sino, también, una dimensión institucional y jurídica que daba visibilidad pública a una nueva forma de entender las relaciones humanas y sociopolíticas.

¹³⁰ D. Velasco «Republicanismo y cristianismo», *Iglesia Viva*. N. 208, oct-dic 2001, pp 96 y ss.

¹³¹ El uso del concepto republicano es análogo, ya que la Iglesia, como comunidad de creyentes no debería confundirse con ningún régimen político concreto, pero su necesaria institucionalización no permite pensar que la cuestión de la forma de organizar la relación eclesial entre salvación, verdad, cohesión y poder, sea intrascendente, ya que no todas las formas de gobierno gozan de la misma legitimidad.

¹³² A. Black. Véase A. Black. «Christianity and Republicanism: From St. Cyprian to Rousseau». *American Political Science Review*. Vol. 91, N. 3. Sept. 1997, p. 647.

H. Küng, refiriéndose a lo que fue el protocristianismo, según el paradigma judeocristiano, dice así: «A la Iglesia del paradigma judeocristiano se le podría aplicar en el mejor sentido el adjetivo *democrática* (en todo caso, no aristocrática o monárquica): *una comunidad en libertad, igualdad y fraternidad*. Porque esta Iglesia no era: –una institución de dominación, incluso gran inquisición, sino una comunidad de libres; –una Iglesia de clases, razas, castas o cargos, sino una comunidad de hermanos y hermanas». ¹³³

Y lo que dice del paradigma judeocristiano, lo afirma también del paradigma ecuménico-helenista. «No hay duda: si ya a la Iglesia del paradigma judeocristiano se le puede calificar de democrática en el mejor sentido del término, una comunidad en libertad, igualdad y hermandad, tanto más puede aplicarse el adjetivo a *las comunidades paulinas*. En ningún otro lugar se muestra con claridad tan impresionante como en la frase que Pablo escribe a su comunidad de Galacia: “Porque todos, al bautizaros vinculándoos al Mesías, os revestisteis del Mesías. Ya no hay más judío ni griego, esclavo ni libre, varón y hembra, pues vosotros hacéis todos uno, mediante el Mesías Jesús”. ¹³⁴» ¹³⁵

Los cristianos y la iglesia no podemos faltar a esta ineludible cita de la lucha contra el fascismo social, porque creemos que el evangelio cristiano es fuente inagotable de compromiso para vivir humanamente, libres de dominación e injusticia, y para solidarizarse con quienes las padecen. Si somos fieles a este evangelio, podemos confiar en la promesa de Jesús de que no nos faltará la presencia de su Espíritu, que nos empujará a subvertir el orden establecido, a rehacer los mapas de los victimarios, a ponernos al lado de las víctimas.

Concluyo con un texto que recogen los tres sinópticos y que puede servir de pórtico para una relectura del cristianismo desde la clave del republicanismo. «Sabéis que los que son tenidos por jefes de los pueblos los gobiernan tiránicamente, y que los poderosos los oprimen con injusticias. No tiene que ser así entre vosotros. El que quiera ser el mayor, que sea vuestro servidor; y el que quiera ser el primero, que sea esclavo de todos. Pues tampoco el hijo del Hombre ha venido a ser servido sino a servir y a dar su vida en rescate por todos» (Mc 10, 41-45).

¹³³ H. Küng. *El cristianismo. Esencia e historia*. Ed. Trotta. Madrid. 1997. p. 95.

¹³⁴ H. Küng. *Ibid.* p. 136. La cita de Gálatas: Ga 3, 27-29.

¹³⁵ D. Velasco. «Republicanism and christianism», en *Estudios de Deusto*, vol 49/I, Enero-junio, 2001, pp 137-170.

Cuadernos Deusto de Derechos Humanos, núm. 69

El capitalismo neoliberal que viene ejerciendo una hegemonía global desde hace ya varias décadas está conociendo una de sus crisis más graves cuyas devastadoras consecuencias sobre una inmensa mayoría de la población mundial están creciendo día a día. Una crisis que refleja el fracaso de una forma de globalización guiada por el espíritu de un capitalismo carente de toda legitimación política y moral y que, en mi opinión, no reconocerían como tal los clásicos comentaristas del capitalismo de los orígenes, como M. Weber o R.H. Tawney. En efecto, la crisis del sistema financiero internacional, que ha estado en la génesis de la actual crisis, es una muestra de la corrupción sistémica que acaba mostrando «las desvergüenzas del capitalismo» y su desbocada irracionalidad

Demetrio Velasco es doctor en Ciencias Políticas (Madrid), «magister» en Filosofía (Leuven-París) y licenciado en Teología (Deusto). En la actualidad, es catedrático emérito de Pensamiento Político en la Universidad de Deusto. Autor de obras como *La Agonía del marxismo* (1987), *Ética y poder político en la obra de M. Bakunin* (1993), *Pensamiento político contemporáneo* (1997; 2.ª ed., 2001), *Derechos humanos y doctrina social de la Iglesia* (2000), así como de numerosos capítulos de libros y de numerosos artículos en diferentes revistas de pensamiento. Es miembro del Consejo de Dirección de la Revista *Iglesia Viva*.

HURI-AGE

Consolider-Ingenio 2010



Deusto

Publicaciones

Universidad de Deusto