
Si Dios fuese un activista de los derechos humanos,
Boaventura de Sousa Santos 169
Jon E. Illescas

El marxismo sin ismos de Francisco Fernández Buey,
Salvador López Arnal 171
Pedro Ribas

Común. Ensayo sobre la Revolución en el siglo XXI,
Christian Laval y Pierre Dardot 173
José Luis Fdez. Casadevante Kois

La lucha de clases existe... ¡Y la han ganado los ricos!,
Marco Revelli 176
Carlos Jesús Fernández Rodríguez

SI DIOS FUESE UN ACTIVISTA DE LOS DERECHOS HUMANOS

Boaventura de Sousa Santos

Trotta, Madrid, 2014

127 págs.

En tiempos como los actuales, donde los medios de comunicación dominantes nos atosigan diariamente con un tropel de noticias sobre el peligro inminente del yihadismo y el desafío que supone para nuestras “civilizadas” sociedades, la obra de Boaventura de Sousa Santos adquiere una pertinencia considerable. Frente a esta profecía autocumplida de los defensores de la tesis del choque de civilizaciones, que nos martillea icónicamente y cosecha temores en el imaginario colectivo, viene bien una obra como ésta que pretende justo lo contrario: tender puentes. En ella el sociólogo brasileño, catedrático jubilado de la Universidad de Coímbra y uno de los intelectuales con más renombre de los vinculados al Foro Social Mundial, analiza la relación que se establece entre las diferentes teologías de las principales religiones y los Derechos Humanos (DDHH). Para el autor, los DDHH ratificados en 1948 por la ONU han perdido fuerza para luchar contra la explotación y la opresión. En su opinión son excesivamente individualistas, seculares, monoculturales y estado-céntricos. Además, se han desgastado por las veces que han sido pisoteados por los mismos Estados que aseguran defenderlos. Por esa razón, Santos se embarca en las turbulentas aguas de la religión a la búsqueda de nuevas corrientes que puedan dar a luz unos derechos humanos contrahegemónicos, ampliamente compartidos en todos los rincones del orbe, que sirvan para nutrir las luchas de los oprimidos en el siglo XXI.

Estructuralmente el libro se divide en cinco capítulos, pero ya en la introducción, Santos, como confeso seguidor de la hermenéutica de la sospecha de Ernst Bloch, señala cómo los DDHH se han transformado en una receta abs-

tracta que desde la misma dominación capitalista occidental se impone a diferentes culturas dominadas. En el primer capítulo caracteriza lo que es hegemónico, contrahegemónico y *ahégemónico* en un mundo globalizado por el capitalismo neoliberal, la solución occidental a la cuestión religiosa y la división de las teologías en dos ejes con extremos contrapuestos: pluralistas vs fundamentalistas y progresistas vs tradicionalistas. En el segundo capítulo, se analiza con detalle el caso que quizás esté más presente en nuestra iconosfera-mundo: el fundamentalismo islámico. Sin embargo, en el tercer capítulo analiza otro fundamentalismo que no tiene la misma presencia mediática en nuestras sociedades pese a coincidir perturbadoramente en algunos puntos con el anterior: el cristiano, entre los que destacan la Nueva Derecha Cristiana estadounidense o la Tercera Ola del pentecostalismo brasileño con sus conexiones con la economía mundial. En el cuarto capítulo, que sin duda es uno de los más atractivos, Santos analiza los derechos humanos en las llamadas zonas de contacto entre las diferentes teologías políticas, entre éstas y la globalización neoliberal y entre las religiones y el espacio público/privado en un contexto de destrucción acelerada del Estado del bienestar. En el último capítulo, el sociólogo brasileño hace un esfuerzo propositivo explorando algunas de las posibilidades que vislumbra como más fructíferas dentro de las diferentes teologías para construir un programa de derechos humanos realmente contrahegemónico, que sea inspirador para potenciar las luchas sociales, individuales y colectivas, por la justicia en el presente.

Para el autor, sólo podremos llegar a una concepción de los DDHH verdaderamente contrahegemónica a partir del diálogo entre las teologías pluralistas y progresistas de las principales religiones. Por eso aboga por una ecología de saberes donde diferentes teologías del cristianismo, del islam, del judaísmo, etc. se impulsen mutuamente para la transformación del mundo, a partir de la defensa de unos derechos humanos a contracorriente que incluyan no sólo

los que protejan a las personas, sino también aquellos que cuiden de la naturaleza o la Pachamama como ya recogiera la Constitución de Ecuador en 2008 gracias a las presiones indígenas. Luchadores y teóricos religiosos como Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Ignacio Ellacuría, David Kwang-sun Suh, Tariq Ramadan, Ziba Mir-Hosseini y otros muchos deben ser releídos para alcanzar este objetivo. Y ello llevará a los creyentes de las principales religiones monoteístas a la paradójica situación de afrontar el hecho de que en realidad nos encontramos ante un escenario de confrontación politeísta entre su Dios subalterno, aliado de los oprimidos, y el Dios oficial, venerado por los opresores. O lo que es lo mismo, la religión per se no anula la lucha de clases ni contra las diferentes opresiones (sexuales, étnicas, neocoloniales, etc.), sino que se adapta a las necesidades materiales de los diferentes actores sociales, marcadas por las relaciones de producción existentes en cada momento histórico y escenario geográfico.

Nos encontramos ante una obra sugestiva con sus puntos fuertes y sus puntos débiles. Entre los primeros destacan la pertinencia de su temática y propuesta, la profundidad del autor y las múltiples y productivas vetas que sus reflexiones pueden generar. También, el hecho de atender al vínculo entre las diferentes teologías y la base económica del sistema a la hora de catalogarlas o destacar la moderna, contradictoria e imposible privatización del fenómeno religioso en su ligazón con la escisión secular y hegemónica entre individuo y sociedad. Además, la obra, tiene una amplia bibliografía para quien desee profundizar sobre las diversas áreas que, por su breve extensión, apenas se esbozan en el texto.

Entre las críticas que se le pueden objetar destaca que, pese a centrarse en las dos religiones semíticas con mayor número de seguidores, es sólo con el cristianismo donde Santos llega a un análisis prolijo a la par que sólido de algunas de sus diferentes teologías (sin pretender agotarlas todas). Sin embargo, con el islam

o el judaísmo da la sensación que el repaso se queda corto y algunas distinciones que establece parecen no encajar. Por ejemplo, en su recorrido por las diferentes teologías islámicas se perciben perfectamente un islam pluralista y otro fundamentalista o también tradicionalista, pero no el cuarto tipo que propone el autor, el llamado progresista. Pareciera como si la categoría pluralista y progresista se superpusieran en el caso islámico. Esto es algo que el mismo autor parcialmente reconoce en las conclusiones cuando admite que la clasificación sugerida para todas las religiones es una premisa que no puede garantizar con seguridad. Aunque la tesis central de la obra es clara e inspiradora y se repite de un modo pedagógico a lo largo del libro, el autor alude a diversas e interesantes propuestas y reflexiones a veces sin orden ni concierto, lo que deja al lector con la extraña sensación de presenciar un trayecto por momentos tortuoso, donde el destino final pareciera ajeno a la marcha.

Otra cuestión que me llama la atención es su intermitente y matizada, aunque insistente, occidenteofobia. Esto es algo que lamentablemente no es ni mucho menos exclusivo del sociólogo brasileño, sino que parece estar de moda en algunos autores de izquierda dentro de las ciencias sociales. Pese a que el autor denuncia acertadamente los epistemicidios que se cometieron (y todavía se comenten) contra ciertos saberes no occidentales, por momentos la condena a los opresores resulta exagerada. El hecho de sentenciar a Europa y Occidente de todo lo malo que ocurrió de la Edad Moderna en adelante, parece que puntuara para ganar credibilidad de algún tipo, cuando se olvida que muchos otros pueblos cometieron tropelías iguales o mayores durante ese tiempo. Decir la verdad de los opresores ganadores no significa mitificar a los opresores perdedores porque genera peligrosos mitos nacionalistas, étnicos, etc., en el presente que, desde luego, no fomentan los puentes entre las diversas culturas ni las religiones. Por ejemplo, se sugiere que las asimetrías “neoimperiales” y “neocoloniales” del

mundo actual provienen fundamentalmente de las Cruzadas medievales y la conquista europea de América. Otro ejemplo arriba cuando Santos llega al punto de simpatizar con algunas teologías palestinas que señalan que la causa de que el Estado sionista de Israel en la actualidad oprima a los palestinos es en realidad lo que los cristianos europeos hicieron con los judíos en la Segunda Guerra Mundial. Al final el esquema subyacente es claro y maniqueo: el “pecado original” de la sociedad actual radica en los occidentales/europeos/cristianos.

Sin embargo, pese a las críticas, se trata de un libro interesante, dirigido a un lector culto, que invita a pensar sobre los límites y las posibilidades de las religiones en el espacio público y a reflexionar sobre sus posibles contribuciones a la construcción de un mundo más humano. Aunque Boaventura de Sousa Santos realiza una sugerente crítica a la concepción hegemónica de los derechos humanos, no considera que deban ser desechados, ni mucho menos, sino por el contrario aboga por fortalecerlos con otras epistemologías y modos de sentir hasta ahora marginados que podrían construir una modernidad alternativa y poscapitalista. En definitiva, el autor nos propone imitar a un Dios carnal y sufriente que si fuese activista de los derechos humanos, en realidad no lo sería de los actuales sino de unos más avanzados e incluso capaces de movilizar a todos los pueblos e individuos del mundo, incluidos, aquellos que no creyeran en Él.

Jon E. Illescas

Doctor en Sociología y Comunicación en la Universidad de Alicante y Licenciado en Bellas Artes en la Universidad Miguel Hernández

EL MARXISMO SIN ISMOS DE FRANCISCO FERNÁNDEZ BUEY

Salvador López Arnal

Promotora Cultural Malagueña, Málaga, 2014

223 págs.

A veces aparecen libros difíciles de leer, lo que no es raro en lo que llamamos filosofía, y suelen surgir entonces resúmenes, comentarios sencillos o lecturas aclaratorias para el público no especializado. Al abrir el libro de Salvador López Arnal sobre Fernández Buey uno podría pensar que se trata de eso, de trazar para el lector interesado en su obra un itinerario que facilite la comprensión de la obra del que fue profesor de Filosofía Política de la Universidad Pompeu Fabra y autor de libros como *La ilusión del método* (1991), *La gran perturbación* (1996) o *Para la tercera cultura* (póstumo, 2013). Nada más lejos de la intención de López Arnal. Habría sido incomprensible el proponerse explicar a un autor que es un modelo de escritura clara, la cual, a diferencia de lo que escriben filósofos como Heidegger, no necesita intérpretes. Lo que se propone López Arnal es, con muy buen criterio, difundir la obra de Fernández Buey, un marxista que no consideraba esencial el ser estimado como tal. Decía él mismo, «que eso del marxismo había pasado a ser uno de los elementos de la cultura superior, y que, para entendernos, había marxistas de derechas y marxistas de izquierdas. La línea divisoria de la lucha social y política en nuestro mundo, no pasa por ser marxista o no marxista» (p. 12). López Arnal indica que el contenido del libro había sido publicado en las páginas de *Rebelión* en agosto de 2013: «Intenté –dice– abonar su recuerdo en el primer aniversario de su fallecimiento. La finalidad del libro es la misma, exactamente la misma» (p. 11).

El libro no es, pues, ni una introducción a la obra de Fernández Buey ni una investigación de ella. Más bien es un intento de evocar su figura humana y sus libros resaltando ideas conteni-

das en ellos. No voy a seguir el desarrollo de los 31 capítulos de los que consta el texto, sino tomar algunos pasajes que aluden a aspectos que considero centrales en la obra de Fernández Buey, como, por ejemplo, *Marx sin ismos*, título del que López Arnal ha derivado el suyo. El Marx al que Fernández Buey dedicó *Marx sin ismos* (1998) es, aparte de uno de los pocos libros escritos originariamente en español y consagrados al autor de *El capital*, un texto iconoclasta. Como Manuel Sacristán, Fernández Buey no es un hagiógrafo, un sacralizador de la figura de Marx, sino un crítico desmitificador, de pluma irónica, imitando así al propio Marx. Gracias a ello, el autor de ese precioso libro, *Marx sin ismos*, descubre a un Marx humano, con virtudes y defectos, con grandes pasiones, a un clásico que, al haberse convertido en tal, parece exigir un respeto y una distancia que Fernández Buey rompe descaradamente, sin por ello negarle el carácter de clásico. Como indica López Arnal, «la intención de *Marx sin ismos* era, pues esa era la declaración explícita del autor, entender a Marx sin los ismos que se crearon en su nombre y contra su nombre» (p. 107). Es una manera de decir que a Marx hay que defenderlo de sus enemigos, pero también de sus amigos. Brecht comentaba que se había escrito tanto de Marx que ya no se le conocía.

La ironía que emplea Fernández Buey desmitifica a Marx, pero no para trivializarlo, sino para mostrar las leyendas y deformaciones que han envuelto su obra. López Arnal recoge la afirmación del primero, según la cual «Marx fue un revolucionario que quiso pensar radicalmente, yendo a la raíz de las cosas» Marx, que ya fue un paria maldito en vida, perseguido y odiado por la burguesía de su tiempo, fue, en cambio, glorificado por los desheredados de la tierra. Pero, tras el clímax de esa glorificación, en la revolución soviética, fue convertida su obra en catecismo dogmático del estalinismo. A los comunistas de todo el mundo les costó muchísimo separar lo que era obra de Marx y lo que era deformación estaliniana de ella, como lo indican

numerosos intelectuales comunistas (Adolfo Sánchez Vázquez representa un excelente testimonio de ello, pero hay multitud de memorias de revolucionarios comunistas, no siempre intelectuales, con una evolución paralela). Fernández Buey dedica interesantes páginas a esta cuestión, mostrando el continuo intento de arrinconar a Marx como responsable de doctrinas dogmáticas y prácticas inhumanas defendidas bajo su nombre. De ahí la necesidad de distinguir lo escrito por Marx de lo que han escrito algunos que se llamaban marxistas, como el propio Stalin. A día de hoy se sigue aprovechando la identificación de marxismo con estalinismo para identificar el fracaso del estalinismo con el fracaso del marxismo.

Las páginas que dedica Fernández Buey a «partido» y a «democracia», reproducidas por López Arnal, no tienen desperdicio. Aunque Fernández Buey no suele tratar los temas de forma erudita, con abundancia de notas y referencias bibliográficas, la manera en que aborda la democracia, para explicar cómo la entendía Marx, es toda una lección histórica, al tiempo que una provocación. El autor de *Marx sin ismos* no se pierde en distinguos jurídicos, sino que va al meollo del planteamiento marxiano, que no puede entenderse sino en contexto histórico.

Por lo que se refiere al partido político, hay que recordar que el *Manifiesto* lleva el título original *Manifiesto del partido comunista*. Pero Fernández Buey, echando mano de la historia, acude al significado de “partido” en 1848, época en que podía ser tanto un conjunto de ciudadanos unidos por unos objetivos (Marx hablaba del partido filosófico en Alemania) como un grupo de partidarios de una persona influyente. Al decir “partido” en 1848, no se trataba del partido comunista pensado por Lenin más tarde, no se trataba del partido de masas con programa, estatutos y organización bien definida, tal como se entiende hoy. El partido que da título al *Manifiesto* es la Liga de los Comunistas, que, además impuso a Marx el título (*Manifiesto del partido comunista*), de manera que éste no es

invención de Marx (véase sobre esto mi edición del *Manifiesto*, Alianza Editorial, Madrid, 2013, pp. 10-18), sino que la propia Liga le señaló el título, con lo que indicaba que «liga», «unión», «asociación» y otros nombres parecidos, que se usaban para referirse a asociaciones, podían llamarse también partidos. Fernández Buey indica muy oportunamente que «las dos únicas veces en su vida que Marx se ha dedicado a la política activa, primero entre 1848 y 1850, y después entre 1864 y 1872, lo ha hecho en el marco de organizaciones que no son asimilables al partido político en sentido moderno» (p. 167). La cuestión del partido en Marx no es tan sencilla como algunos se figuran. Es tema para “tesina”, como decía Sacristán.

Por lo que se refiere a “democracia”, el asunto es todavía más apasionante que el de partido. Resulta que “democracia”, como la palabra “dictadura”, requiere también situarse en el contexto histórico: «el concepto de democracia, en el lenguaje y la práctica de 1848 (no sólo en el lenguaje y la práctica de Marx) tenían muy poco que ver con la concepción formal y normativa de la democracia imperante en este fin de siglo [el XX]» (p. 174). Tampoco la dictadura aludía entonces a una forma de Estado. Cuando Marx la menciona en la *Nueva Gaceta Renana* se refiere a una «situación transitoria en un proceso revolucionario inspirado en el modelo jacobino francés» (p. 175). Conviene recordar que la democracia no existía en ningún lado en 1848. Si había sufragio, no era universal y en la mayoría de los Estados o continuaba el absolutismo o la división de poderes dentro del Estado era más ficción que realidad. De ahí la necesidad de la revolución. La democracia no llegaría como una concesión generosa de quienes dominaban los resortes del Estado, sino que había que conquistarla. Fernández Buey no dice apenas nada acerca de la forma política de esa democracia. Las medidas concretas que propone el *Manifiesto* no se refieren a la «organización política del Estado; son medidas de tipo económico-social, y, por consiguiente, sólo políticas en sentido derivado» (p. 177). Sin duda, lo que distin-

que el contenido de la democracia para Marx, a diferencia de las democracias que sufrimos ahora mismo, es su contenido social, contenido del que oímos todos los días que es un lujo que el Estado no puede asumir. Una manera de decir que ese lujo, como había sido siempre, es cosa de unos pocos, no de la mayoría.

El libro de López Arnal, en el que el lector encontrará muchos más temas que los aquí aludidos (algunos tan interesantes como la revisión que el último Marx efectúa de sus previsiones sobre el paso del capitalismo al socialismo cuando conoce a fondo, sobre todo en su contacto con los rusos, realidades muy distintas del industrialismo británico), es un magnífico instrumento como resonador de la obra de Fernández Buey, que está presente en este libro a menudo junto a la de su maestro y amigo, Manuel Sacristán. Gracias, Salvador, por hacernos presente a un autor tan entrañable, tan auténtico, tan irónico y amigo de los de abajo.

Pedro Ribas

COMÚN. ENSAYO SOBRE LA REVOLUCIÓN EN EL SIGLO XXI

Christian Laval y Pierre Dardot

Gedisa, Barcelona, 2015

665 págs.

De forma automática tenemos tendencia a pensar que lo contrario de la comunidad es el individuo, cuando en realidad su antónimo es la inmunidad, la falta de compromisos colectivos. Y es precisamente la relevancia socioeconómica y política de la producción de vínculos sociales lo que se desarrolla a lo largo de este libro: «lo común haría referencia al compromiso entre quienes comparten una actividad, se comprometen juntos en una misma tarea y producen, actuando de este modo, normas morales y jurídicas que regulan su acción» (p. 58), dirían Laval y Dardot.

Esta obra supone una exhaustiva labor de arqueología sobre la noción de común, rastreando desde sus usos en el derecho romano a los manejos dados por el cristianismo, de las revueltas campesinas de la Edad Media hasta su reivindicación por las teorías socialistas. Una idea que sería articuladora tanto del asociacionismo obrero de inspiración libertaria en Proudhon, como del comunismo en Marx; así como referencia para una larga tradición de investigadores marxistas centrados en las estrategias cooperativistas como Marcel Mauss, la costumbre y las prácticas como sustrato cultural desde el que construir sujetos colectivos en Thompson, o el papel de las instituciones como forma de resistir a la expansión de los mercados socialmente desvertebradores en Polanyi. Un hilo invisible que se conecta con las retóricas del movimiento antiglobalización (Naomi Klein, Toni Negri, Vandana Shiva...) y con las investigaciones sobre gestión de bienes comunes de la Nobel Elinor Ostrom, la ética de los *hackers* y las dinámicas colaborativas en internet, las luchas indígenas y contra las privatizaciones, hasta desembocar en el difuso ansia de democracia expresado en las plazas de medio mundo.

En este ambicioso proyecto, los autores logran reconstruir de forma rigurosa el itinerario seguido por quienes han pensado, experimentado y reelaborado la idea de lo común. Un concepto que de forma innegable está de plena actualidad en los debates de la esfera pública sobre nuevas institucionalidades y mecanismos de gobernanza, conformando un nuevo campo de investigación académica, pero sobre todo porque forma parte del léxico compartido entre quienes se enfrentan a la oleada de privatizaciones, la mercantilización de nuevas esferas de la vida o el acaparamiento de recursos (agua, tierra, semillas...). Como reiteran Laval y Dardot, la palabra *comunes* es una contraseña, un emblema movilizador.

La principal virtud de la reactualización de las reflexiones sobre los comunes, en las que se encuadra este libro, es que ensanchan el campo de lo político, alertando tanto contra el estado-

centrismo de los discursos y las prácticas emancipadoras, como contra la falsa racionalidad del mercado como distribuidor eficiente de recursos. Huyendo de una mirada simplificadora, que pudiera concebir lo común como una mera resistencia ante los viejos y nuevos procesos de cercamiento, o como algo cosificado, los autores enfatizan su dimensión afirmativa como la construcción del protagonismo de quienes comparten una actividad o recurso, permanentemente obligados a coproducir un marco de derechos y obligaciones, a generar vínculos que terminan por implicar su propia vida en dicho proceso.

Y es la sedimentación de este tipo de prácticas alternativas la que genera las costumbres, no ningún decreto o ejercicio de voluntarismo. «Un grupo de personas no puede decidir por anticipado la transformación de estas prácticas en costumbre, pero pueden por lo menos actuar de tal manera que se reactive permanentemente la fuerza que actuó en la instauración de tales reglas, lo cual es sin duda el mejor medio de hacer de ellas, a la larga, costumbres» (p. 460). Costumbres que llevan asociadas una serie de valores como la reciprocidad, la deliberación y la participación, la sostenibilidad o el cuidado de los bienes o recursos... que devienen esenciales para inspirar y sostener los procesos de cambio que debemos encarar en estos tiempos de transiciones socioecológicas.

«No es del fruto de la imaginación espontánea de los hombres de donde surgirán las nuevas instituciones sociales, sino de su experiencia propia, que retoma y modifica las herencias colectivas» (p. 418). Esta reelaboración cultural permite explicar la evolución de lo común como una carrera de relevos a lo largo del tiempo, en la que distintos grupos y movimientos sociales se esforzaron por instituir sus prácticas y aspiraciones. «El movimiento obrero es un hecho institucional: está construido no sólo por recuerdos comunes y referencias comunes, sino también y sobre todo por reglas comunes. No debe su fuerza y su lugar en la sociedad tan sólo al impulso de la cólera, al instinto de clase, al odio del burgués. Es un asunto de reglas y de códigos que

tienen su historia en las luchas y su influencia en las prácticas» (p. 440).

El libro resalta la importancia de poner en valor las instituciones producidas de forma autónoma por la sociedad, en conflicto con las institucionalidades hegemónicas. Instituciones desde las que desarrollar formas diferenciadas de producir (economía solidaria, cooperativismo de trabajo, consumo justo...), aprender (cooperativas de enseñanza, escuelas populares...), convivir (cooperativas de vivienda, okupas, recuperación pueblos abandonados...), cuidarse (mutualidades, cooperativas de salud, grupos de crianza...), en definitiva, instituciones capaces de sostener y hacer deseables otros estilos de vida.

Otra de sus preocupaciones es reivindicar una democracia digna de tal nombre, que no agota sus potencialidades en la participación institucional, demandando una amplia y heterogénea presencia de protagonismos ciudadanos capaces de ejercer de contrapoderes, y especialmente de autoinstituir iniciativas autónomas. Desde la lógica de los comunes el municipio es la escala de intervención política más apropiada y apropiable, pues siguiendo el principio de subsidiaridad, dispone de la capacidad de intervención suficiente como para que los problemas se aborden desde la escala más próxima a donde han sido generados. La democracia se hace intensa en lo local y desde ahí emana hacia otras escalas.

Huyendo del estadocentrismo, los autores plantean la ambivalencia del Estado a la hora de analizar el papel de los servicios públicos, por un lado confieren al Estado el monopolio de la redistribución y la solidaridad, mientras que por otro lado aíslan del mercado mecanismos de satisfacción de necesidades básicas que quedan puestos al servicio de la sociedad. Un espacio de disputa donde los autores plantean no poner excesivas esperanzas en la infiltración y colaboración de las grandes corporaciones e intereses económicos, recuperando un horizonte de transformación que bebe mucho de las propuestas libertarias y proponiendo la federación de comu-

nes a nivel regional, nacional y mundial, como nuevo sujeto colectivo de gobernanza horizontal a nivel global. «Esta estrategia depende sobre todo del deseo de hacer y vivir otra cosa a una escala masiva. Supone condiciones materiales, institucionales, subjetivas, que, si bien no están todas reunidas en el momento actual, podrían realizarse por efecto de un entusiasmo colectivo» (p. 573).

Y por hacer algunas críticas, diría que es una lectura que incita a la acción colectiva pero que carece de una pista de aterrizaje en lo concreto. Un ensayo eminentemente filosófico y teórico, que incluso en sus finales doce propuestas políticas no esboza una hoja de ruta sino que apunta una declaración de intenciones, pudiendo terminar por resultar voluntarista. En *Común* se echa de menos la explicación de una mayor cantidad de experiencias, de buenas prácticas que ilustren las luchas y de procesos que permitan encarnar las propuestas que se enuncian. Otra cosa que resulta sorprendente es la sobrerrepresentación del movimiento obrero, en la teoría y la práctica, si se pone en relación con la escasa importancia dada a las cosmovisiones campesinas sobre lo común o al nuevo protagonismo del ecologismo.

En definitiva, este libro es un ladrillo, no por su tamaño y su color, sino porque sobre sus páginas se apoyarán los futuros aportes que realicen quienes desde el activismo o la academia se animen a seguir indagando sobre el apasionante tema de los comunes. Un libro muy recomendable para profundizar en estas cuestiones, no para introducirse, y cuya mayor virtud es su garantizada capacidad para inspirar y estimular reflexiones que sigan añadiendo piezas a este complejo *puzzle*.

José Luis Fdez. Casadevante Kois
Miembro de Garúa S. Coop. Mad. y
responsable de Huertos Urbanos
de la Federación Regional de Asociaciones
Vecinales de Madrid

LA LUCHA DE CLASES EXISTE... ¡Y LA HAN GANADO LOS RICOS!

Marco Revelli

Alianza Editorial, Madrid, 2015

129 págs.

La larga y agónica crisis que estamos padeciendo desde hace casi ya una década ha tenido, como efecto colateral positivo, el retorno de la crítica, con un importante número de publicaciones en el terreno de las ciencias sociales que, desde diferentes perspectivas y disciplinas, está poniendo en cuestión los fundamentos del orden neoliberal hegemónico. Es especialmente notable este fenómeno en el terreno de la economía, donde tras décadas de monetarismo y fe en los mercados, estamos asistiendo a un cierto resurgir del keynesianismo y los análisis críticos del capitalismo contemporáneo, con ocasionales *best sellers* como el caso de *El capital en el siglo XXI* (Fondo de Cultura Económica de España, 2014) de Piketty, que muestran una brecha creciente entre los fervorosos partidarios de los mercados y la disciplina de la austeridad presupuestaria, y aquellos economistas que no pueden permanecer impasibles ante las crecientes desigualdades económicas y sociales. En esta línea, Alianza Editorial acaba de publicar recientemente un librito, firmado por el economista italiano Marco Revelli y con el impactante título *La lucha de clases existe... ¡y la han ganado los ricos!*, en el que se pone el énfasis en desmontar ciertas teorías que, desde el mundo de la economía más ortodoxa y neoliberal, han justificado la existencia de esa creciente desigualdad como un mal menor derivado del crecimiento económico. En esta reseña, trataré de comentar brevemente el opúsculo de Revelli, que aporta a mi juicio interesante información para los lectores de esta revista y que por ello merece que le dediquemos estas líneas.

El librito está dividido en cuatro partes, a las que antecede un prefacio en el que menciona cómo se está generando una crítica importante

al neoliberalismo, sobre todo a partir de la crisis y recorte del bienestar en las sociedades europeas. Revelli dedica la primera sección de su texto a describir el «paradigma desigualitario» que ha dominado las ciencias económicas desde finales del siglo pasado. Este breve capítulo resume de forma concisa la posición neoliberal respecto a la desigualdad: no es un problema, sino un recurso que permite movilizar a las fuerzas de mercado. Lo que sí se conceptualiza como problema para los neoliberales es, claro, la excesiva igualdad. En el segundo capítulo del libro, Revelli trata la bien conocida teoría del *trickle down* o “goteo”, que puede describirse sucintamente como que el crecimiento económico, aunque beneficia sobre todo a los ricos, genera un efecto goteo sobre el resto de los actores económicos que hace que incluso los pobres vean mejorada, aunque sea ligeramente, su situación económica. Las bases de esta teoría son localizadas por Revelli en tres trabajos característicos, los dos primeros bien conocidos por todo estudiante aplicado de economía: la curva de Laffer y la curva de Kuznets. La primera de las curvas es ampliamente conocida, una vez que representaba uno de los vectores centrales de la política conocida como *Reaganomics*: si incrementamos el tipo impositivo, hay un momento en que deja de ingresarse más recaudación fiscal, lo que recomienda la búsqueda de un “punto de equilibrio” que, por supuesto, es difícil de establecer, y que los seguidores de esta doctrina tienden a colocar en un porcentaje relativamente bajo. Para Revelli, es una teoría no contrastada y muy sesgada ideológicamente, algo con lo que por otra parte han coincidido todos los economistas no neoliberales. La curva de Kuznets, por su parte, ha sido utilizada, según Revelli, de forma torticera para justificar que se debe dar prioridad al crecimiento sobre la atención a la pobreza, aunque lo que la curva original hacía era meramente describir la evolución de la desigualdad durante el primer industrialismo (en el que, tras un período de fuerte desigualdad inicial, con el tiempo esta se reducía gracias al crecimiento de la economía). A

continuación, Revelli destaca, en tercer lugar, cómo esta lectura de la curva de Kuznets ha sido adaptada al terreno del medio ambiente, y utilizada para combatir a los críticos del crecimiento económico preocupados por la sostenibilidad de nuestro planeta. A partir de esa misma lectura optimista del crecimiento económico, los defensores del neoliberalismo y el libre comercio han argumentado que no tiene sentido poner límites ante esta tragedia de los bienes comunes cuando el propio mercado es capaz de autorregularse y corregir su impacto medioambiental mediante nuevas tecnologías e inversiones. Revelli se muestra muy crítico ante estas tres curvas, y para ello va a consagrar la tercera parte de su trabajo a verificar, empíricamente, si tienen correspondencia con la realidad.

El tercer bloque del libro tiene por tanto como objetivo la contrastación empírica de las teorías citadas. De forma metódica, Revelli somete cada una de las “curvas” a una confrontación con las estadísticas y claro, los resultados son simplemente demoledores. Analiza la curva de Kuznets aplicada al terreno del crecimiento económico y observa un escenario preocupante. La desigualdad es inmensa, y si miramos a distintos escenarios vemos que sigue aumentando: lo hace en Latinoamérica, cobaya de las desregulaciones recomendadas por el FMI; lo hace en los países con mayor tradición socialdemócrata; y lo hace en general en los países industrializados, particularmente los anglosajones, con incrementos notables del índice de Gini y un crecimiento de la pobreza, que se convierte en un problema estructural. Llamen la atención ciertos datos: las retribuciones de los directivos, que en 1980 multiplicaban por 42 el salario del empleado medio, hoy en día lo hacen por 531; en el período 1973-1998, los salarios reales cayeron un 12% en los EEUU frente a un aumento de más del 500% en los *managers*. A continuación, Revelli somete al mismo escrutinio a la curva de Laffer, responsable del descenso de los ingresos fiscales del Estado durante las décadas en que los conservadores han estado en el poder y que ha gene-

rado un sobreendeudamiento de las clases medias y trabajadoras. La menor redistribución de ingresos ha generado además un crecimiento de la pobreza y una proliferación de trabajadores con ingresos insuficientes para llegar a fin de mes, lo que los sumerge en la pobreza. Finalmente, el economista italiano arremete contra la versión medioambiental de la curva de Kuznets, a la que contrapone conceptos bien conocidos como el de “huella ecológica” y la por desgracia inquietante y bien conocida realidad, de la contaminación creciente de la industria, ahora desplazada a Oriente.

El cuarto y último capítulo ejerce de breve conclusión y se titula «Las jirafas de Keynes», en referencia a la conocida parábola del economista británico en la que presentaba un escenario que representa a la perfección la economía de entonces y la actual: las jirafas con cuellos más largos se comen las hojas de los árboles accesibles a las jirafas de cuello corto, las cuales mueren de inanición pese a que ese final fatal podría haberse evitado con un reparto más equilibrado de las hojas a comer. Revelli considera que la política económica actual está completamente sesgada a favor de los ricos, hasta el punto que el 1% de la población mundial cuenta con un 65% más de ingresos que el 50% de la población más pobre, con lo que realmente las jirafas ricas se están comiendo todas las hojas. El trabajo concluye apuntando algo inquietante: la curva de distribución de las rentas tenía, en 2013, la misma forma que en 1929, y Revelli confía en que la historia no se repita, aunque en su tono se adivina un desazonador pesimismo.

El librito de Revelli es un trabajo didáctico y de gran interés como “útil de trabajo” para todos aquellos ciudadanos críticos con el actual modelo neoliberal de desarrollo económico, que destaca además por prestar atención a un área frecuentemente ignorada en este tipo de textos como es la economía medioambiental. Al tratarse de un opúsculo, es cierto que se centra en unos elementos básicos sin profundizar en otros, con intención de no perder su indudable

componente divulgador. No obstante, el hecho de que algunos elementos queden fuera del enfoque (los nuevos métodos de producción, la nueva cultura empresarial) no implica que no cumpla a la perfección con su función de herramienta crítica, útil para lectores ilustrados pero también activistas, estudiantes y ciudadanos en general. Quizá una crítica que se puede hacer a este trabajo es que la mayoría de los datos con los que se contrasta por ejemplo la curva de Kuznets son un poco antiguos, de hecho son números previos a la crisis, con lo que no se puede valorar el efecto que esta ha tenido sobre la desigualdad actual. No obstante, este déficit, habitual en las publicaciones que tratan de describir la realidad una vez que se acelera, no menoscaba su utilidad como recordatorio de que, efectivamente, los ricos están ganando, y que es imprescindible que la ciudadanía reaccione, como ya está sucediendo, ante este creciente y persistente escenario de desigualdad social y económica.

Carlos Jesús Fernández Rodríguez
Profesor de Sociología de la Universidad
Autónoma de Madrid