

## Por una eco-antropología política de *lo común*. Algunos nexos entre biología y sociedad, ecología e historia

---

Luciano Espinosa  
Universidad de Salamanca  
espinosa@usal.es

**Resumen** La unión hace la fuerza, es cierto, pero antes es necesario rescatar la idea de *lo común* en sentido antropológico y ecológico, como hizo la antigua filosofía griega. Hay importantes relaciones y significados –habitualmente postergados– en el hecho de que todos seamos humanos y a la vez habitantes del planeta, también en la era de la globalización y del cambio climático. Pero la crisis de civilización que afrontamos está destruyendo esas condiciones comunes del ser humano en política, economía y relaciones globales. Por eso es urgente crear una forma alternativa de organización para vivir juntos y el primer paso es recordarlo.

**Palabras clave** condiciones comunes, antropología, ecología, política, economía, globalización

### **Towards an Eco-Anthropology of the *Common*. Some Connections between Biology, Society, Ecology and History**

**Abstract** “United we stand”, that is true, but it is necessary, previously, to rescue the idea of the *common* in the anthropological and ecological senses, just as ancient greek philosophy did. There are important relations and meanings –usually neglected– in the fact that we all are humans and inhabitants of this planet at the same time, in the age of globalization and climate change. But the crisis of civilization we are facing is destroying those common conditions of human beings in politics, economy and global relationships. Thus, it is urgent to create an alternative way of organization for living together and the first step is to remember it.

**Keywords** Common conditions, Anthropology, Ecology, Politics, Economy, Globalization

## Vers une éco-anthropologie du *commun*. Quelques rapports entre biologie, société, écologie et histoire

Il est vrai que l'union fait la force, mais il faut auparavant reprendre l'idée *du commun* au sens anthropologique et écologique, tel que l'a fait l'ancienne philosophie grecque. Il y a d'importants liens et significations, d'habitude reportés, dans le fait que nous soyons tous humains et à la fois habitants de la planète, dans l'âge de la mondialisation et du changement climatique. La crise civilisatoire que nous affrontons est en train de détruire ces conditions communes de l'être humain dans la politique, l'économie et les relations globales, ce qui exige d'urgence une organisation alternative pour vivre ensemble, le premier pas étant de se souvenir.

**Mots-clés** conditions communes, anthropologie, écologie, politique, économie, mondialisation

### Planteamientos de la cuestión

1. Ocuparse de eso que llamamos *lo común* significa retomar un tema esencial de la historia del pensamiento, como es sabido, con la intención de adaptarlo al presente en términos de herramienta de análisis crítico y de generación de alternativas. Es obvio que no se trata de buscar en ese concepto la unanimidad, sino de recordar que solo sobre el trasfondo de lo común cabe la pluralidad y el debate, es decir, que solo cuando se comparte algo esencial es posible contraponer posiciones sin caer en la destrucción. Lo cual tampoco tiene que ver con el retorno a la *teología política* que algunos propugnan desde el dogmatismo confesional, el neoconservadurismo político o el fundamentalismo neoliberal que en gran medida han causado los problemas. Lo que importa -en una época de crisis múltiples como la actual y ante la fragmentación excesiva de los intereses y los discursos- es recuperar los rasgos vitales que unen a la humanidad y hacerlo bajo diversas perspectivas que restañen las heridas que la mutilan e incluso amenazan su supervivencia. Si no somos capaces de generar nuevos meta-puntos de vista en torno a la situación histórica que vivimos y de encontrar intersecciones que aseguren lo que es irrenunciable para todos, hay motivos de sobra para temer graves consecuencias que, por lo demás, ya han comenzado a experimen-

tarse en forma de injusticia y desigualdad crecientes, así como de un peligroso deterioro medioambiental. Y es que la conciencia de formar parte de una misma humanidad y de un mismo planeta es muy reciente y frágil, por lo que no está de más reforzarla con más argumentos integradores y a la vez interdisciplinares.

La hipótesis de trabajo es que el nacimiento en Grecia del pensar crítico y democrático parte de lo común (en los aspectos que se explicarán) y que es necesario recuperar hoy esa noción con los cambios oportunos. Así, del *logomorfismo* de la *Physis* (el hombre participa a escala micro del *Logos* macronatural), donde el universo es ordenado, atemporal y perfecto, hay que pasar al *fisiomorfismo* del *Logos*, lo que significa atender a los aspectos evolutivos y culturales de cualquier postura antropológica (escala micro) y a los aspectos ecológicos e históricos en cualquier reflexión sobre la naturaleza (escala macro). En efecto, a grandes rasgos, la inmutable y objetiva Razón cósmica de los antiguos dejó paso en los modernos, como es sabido, a una racionalidad trascendental fundada en estructuras subjetivas universales igualmente dadas, pero en tiempos recientes se ha abierto camino un pluralismo epistémico de fondo, bien ejemplificado en los llamados “juegos del lenguaje” según Wittgenstein, cada uno con sus conceptos y reglas particulares. De la misma forma, la unidad cualitativa de la realidad dejó paso a un discurso cuantitativo basado en leyes físico-químicas o de otro tipo que homogenizan y gobiernan los fenómenos, pero desde hace poco eso coexiste con el conocimiento de los sistemas complejos que vuelve a establecer distinciones cualitativas (con sus propias pautas) en el seno de la realidad. A todo lo cual se suma, en otro plano, la *mundialización* que parece recuperar la idea de totalidad pero en relación a ciertos aspectos del mundo humano, no ya en sentido cosmológico ni físico. Luego hay que compatibilizar una primera pérdida de universalidad en un plano cosmológico y gnoseológico con la emergencia de una segunda clase de universalidad en sentido antropológico e histórico.

De estas líneas de cambio se sigue una parcelación de lo real y del saber mismo, pero también un ensanchamiento sintáctico y semántico del *Logos* e incluso un nuevo eco-antropocentrismo, es decir, la presencia de diferentes racionalidades y conceptos para abordar un entorno único que incluye lo natural y lo artificial (baste pensar

en las redes de todo tipo que nos conectan entre nosotros y con el medio). Pues bien, el caso es que seguimos precisando –quizá más que nunca- alguna clase de “naciones comunes” que vertebran esa inaudita variedad de fenómenos lógicos y ontológicos, culturales y simbólicos, para permitir la creación de sentido y de una vida mínimamente integrada. La gran heterogeneidad de doble plano (micro y macro, humano y planetario, artificial y natural) no permite trazar vínculos simples, luego hay que recurrir a una síntesis del *saber-querer-poder* que constituye al hombre y se nutre de todo ello, generando un tejido conectivo en la diversidad: la biopolítica, entendida en sentido amplio como la fórmula teórico-práctica que (frente al clásico biopoder<sup>1</sup>, el economicismo o el multiculturalismo desafortunados) intenta unir en torno a las ideas de justicia y felicidad a los hombres y a estos con la naturaleza. Por eso hay que relacionar tendencias biológicas fundamentales de los humanos con las demandas de autonomía y dignidad que hacen, así como con la urgencia de cuidar el entorno, entre otras cosas. Es decir, necesitamos pensar nudos de conexión en los diversos niveles de lo común: biológico, sociopolítico y ecológico.

2. Recordemos con brevedad las raíces históricas de la cuestión. En primer lugar, la filosofía y la democracia nacen a la vez en Grecia en tanto que búsqueda correlativa del razonamiento intersubjetivo y de la argumentación sometida a examen público, como ha mostrado Castoriadis<sup>2</sup>. El pensamiento se pregunta por la verdad y la política por la justicia, pero ambos se articulan en torno a la idea de lo común (*to koinon*), clave de bóveda que expresa por un lado la conexión universal del *kosmos* al que se pertenece y por otro las características racionales compartidas de los hombres, a su vez traducidas a leyes que pretenden reflejar esa comunidad humana y cósmica. Cuando Heráclito proclama la razón común (*Logos*)<sup>3</sup> de la que participan los “despiertos”, o los estoicos se refieren después al sabio cosmopolita y a las *naciones comunes* que vertebran el pensar, de las que se hará eco Spinoza en una lectura protoilustrada e innovadora, por citar unos ejemplos, están apuntando desde diversos ángulos a la necesidad de comprender la arquitectura lógico-ontológica de lo real: aquello que todo lo funda y en lo que todos convergen, conciliando unidad y pluralidad, como atestigua la célebre expresión que atraviesa la historia de *concordia discordante* (o discordia concordante). Ahora rehuimos cualquier visión monolítica abstracta, pero no olvidamos que *logos* proviene de una

raíz que significa trabar y tejer, esto es, relacionar, y a ello tenemos que seguir ateniéndonos en el trabajo intelectual.

De modo análogo, ese orden se traduce nomotéticamente en la *polis* para asegurar una convivencia fructífera, a su vez regida desde los principios de la igualdad legal (*isonomía*), el derecho al voto (*isophsephía*) y la libertad de palabra (*isegoría*) de los ciudadanos, con lo que se abre -a pesar de quedar fuera las mujeres, los esclavos y los extranjeros- un camino de emancipación frente a la tiranía y el logro de la reciprocidad soberana de unos con otros. Es cierto, por otro lado, que hay dos lecturas posibles de esa gran unidad última en la diferencia: una naturalista que es mayoritaria y podría llamarse *fuerte* porque afirma una armonía previa ya dada, y otra constructivista, artificial o *débil*, que enfatiza la libre creación humana, como subrayaron los sofistas. Aquí retomaremos las dos en cuanto que buscan establecer vínculos sólidos entre los individuos, dentro de la gran red de relaciones que dota de consistencia al conjunto. De ahí surge la noción de justicia (*dike*) en primera instancia, sea como *ajustamiento* ontológico global o como ordenamiento político y jurídico (isomorfo o no con aquél). Lo que une es, justamente (en el doble sentido), la matriz que engendra las divergencias... siempre reguladas para convivir en paz.

Como tantas veces, Aristóteles se hace cargo de las tradiciones anteriores y plantea una peculiar mezcla de naturalismo y artificialismo, que ahora enfocamos en términos de razón práctica: el Estagirita afirma que es “común” a todos la ley conforme a la naturaleza que permite diferenciar lo justo de lo injusto, incluso allí donde no hay acuerdo o comunidad política (*Retórica* 1373 b 6-9), pero a la vez tener *logos* significa necesariamente una llamada a convivir dentro del reconocimiento común (*Política* 1253 a 1), lo que obliga al debate y al consenso variable en un ámbito prudencial. Respecto a nuestro tema, importa saber que solo nos constituimos a través del diálogo permanente con los otros (en verdad nuestros semejantes, *homoioi*) y que eso es posible porque la humanidad común permite descubrir ciertos valores básicos... o bien incita a inventarlos para responder a las necesidades generales.

Tampoco sería imposible extender en cierta medida ese diálogo hacia el mundo no humano, pues aunque no haya lenguaje común sí hay

ciertos equilibrios geo-bio-físicos que a todos conciernen y es preciso conservar, como veremos después. De vuelta al sabio griego, nótese que está tan lejos del comunitarismo holista como del individualismo atomizador: es ciudadano quien tiene derecho a participar en la función deliberativa o judicial, en el bien entendido de que no cabe esperar una unión homogénea, sino que “la igualdad en la reciprocidad es la salvaguarda de la ciudad” (*Pol.* 1261 a-b, y antes 1275 b). Por tanto, los ciudadanos particulares son corresponsables de la justicia y el bienestar conjunto en la medida en que se relacionan como distintos e iguales, ejerciendo derechos y aceptando deberes sin jerarquías insalvables ni dejándose dictar la norma por alguien superior o ajeno a la asamblea (*ecclesia*), lo que desde luego incluye a los que ahora llamaríamos expertos o tecnócratas. Renunciar a esa autonomía soberana sería perderse a sí mismos.

3. Es obvio que los siglos transcurridos plantean nuevos desafíos y que es necesario adaptar estas nociones a problemas solo en parte semejantes. Hoy sentimos un desarraigo de toda índole mucho mayor, suscribimos menos presupuestos y pensamos en términos tecnológicos y planetarios que desbordan con mucho la *polis*, de manera que la idea de lo común tiene que aplicarse a una realidad vastísima e intrincada que he llamado en otro lugar eco-bio-tecno-noos-fera<sup>4</sup>, donde se imbrican lo natural y lo artificial de forma superlativa alcanzada antes. Esta relación multidimensional tiene al menos dos grandes vías de abordaje propias de nuestro tiempo, que a su vez reúnen a otras muchas: en un plano intencional, el reconocimiento de la *complejidad* físico-química y biológica como textura de los estratos básicos del ser y, en un plano extensional, la *globalización* que desde lo ecológico a lo simbólico, pasando por la economía y las comunicaciones, arroja un bagaje de nexos antes impensables. No es momento de entrar en estos conceptos, baste decir que la comunidad bifronte (natural y política) de la que venimos hablando desde el comienzo incluye en el presente elementos formales y materiales hasta ahora inéditos.

Por otro lado, el reto de delimitar lo común se ha hecho aún más urgente y difícil ante la inmensa concurrencia de agentes e intereses, la falta de una gobernanza global y las crisis sucesivas, por mencionar algunos asuntos. Los conflictos y los antagonismos parecen multi-

plicarse ante el aumento de la masa crítica de factores históricos en juego y de unas condiciones naturales constrictivas que irán en aumento (escasez de “recursos” fundamentales, sequías e inundaciones a gran escala, etc.). Respecto a lo primero, por decirlo en palabras de A. Giddens, vivimos en un “mundo desbocado” que arrasa con las seguridades anteriores y en el que estamos muy lejos de alcanzar un equilibrio entre gobierno, economía y sociedad civil, mientras que los fundamentalismos surgen como rechazo a la globalización<sup>5</sup>. Y por lo que se refiere a lo segundo, la grave amenaza que supone el cambio climático no admite atenuantes, como tampoco la magnitud de las extinciones de seres vivos aceleradas por el hombre hasta convertirse en un auténtico *ecocidio*<sup>6</sup>. La aceleración de la historia, en fin, pasa diversas facturas.

Si se sigue pensando que progreso es tener tres vehículos a motor por cada cuatro habitantes, como ocurre en USA, o que más del 65% de los ecosistemas del planeta estén sobreexplotados, por ofrecer un par de ejemplos, será imposible hacerse cargo de una situación que excluye o aniquila cada vez más lo común, sea entendido como solidaridad intra e interespecífica, como acervo genético y cultural, como suma de recursos naturales imprescindibles o como mero entorno para la vida. El reciente fracaso de la Cumbre Río + 20, sumado al de las anteriores reuniones sobre el clima, pone de manifiesto el camino suicida emprendido, ahora con la excusa de resolver primero esa estafa masiva que suele denominarse “crisis económica”. Por el contrario, lo que se ha establecido es un estilo de vida derrochador y destructivo que G. Ritzer ha definido como la *macdonalización*<sup>7</sup> de la sociedad, el mismo estilo que sólo propone consumir bienes superficiales a quienes no tienen derechos ni servicios básicos.

En resumen, hace falta recuperar un concepto de lo común que incluya los aspectos naturales, antropológicos, culturales y políticos que vertebran buena parte de la tradición occidental y de otras, adaptados al presente. Entre otros motivos porque la pertenencia a un solo planeta a todos los efectos encierra mucho más que un solo mundo de los negocios o la inmediatez tecnológica que parece anular el espacio y el tiempo, mientras que los miedos crecientes (espontáneos o azuzados por los diversos poderes) van instaurando el olvido de lo que une, la desmovilización, el populismo, la mentalidad del *sálve-*

*se quien pueda* o en el mejor caso una derrotada resignación. No es precisamente el mejor momento para rendirse a forma alguna de pasividad, superstición o fanatismo, y menos aún para dimitir ante un “cambio de época” plagado de problemas gigantescos y en parte irreversibles; al contrario, solo podrán hacerse frente desde el recordatorio vívido de lo que compartimos y de cierta suma de fuerzas.

## **Algunas notas sobre la naturaleza bio-cultural del ser humano**

1. Como este binomio es inabarcable, me limito a resumir una posición de fondo sobre la vida humana: no hay una esencia única a la que apelar, el hombre es el *centauro ontológico* del que hablaba Ortega y Gasset, también el *animal simbólico* que nombró Cassirer, en definitiva, el ser híbrido resultado de patrones biológicos, accidentes evolutivos (internos y externos) más retroacciones culturales. Esta singular especie constituida a lo largo de mil peripecias imprevisibles no responde a un orden ni a una conducta unilateral, sino que alterna y enlaza diversas pautas heredadas de la historia de la vida en general. Por eso no hay inconveniente en incluir la competencia feroz y la lucha por sobrevivir que -desde Darwin hasta Richard Dawkins y su egoísmo genético- defiende una escuela de pensamiento evolutivo, pero tampoco lo hay respecto a lo contrario -desde la *simbiogénesis* enunciada por Lynn Margulis como mecanismo biológico general hasta la actitud específicamente cooperativa defendida por Koprotkin o Michael Tomasello<sup>8</sup>-, pues ambas posturas cuentan con sólidos argumentos. Tanto el antagonismo como la composición amistosa de estructuras, afectos e intereses son rasgos pertinentes para entender la evolución en su conjunto y a la humanidad en particular como los fenómenos complejos que son<sup>9</sup>.

Aquí no vamos a optar por ninguna clase de reduccionismo y desde luego no extrapolamos consecuencias sociales afines a Hobbes o a Rousseau; por decirlo en pocas palabras: ni maldad ni bondad naturales en el hombre, lejos también del neodarwinismo y del utopismo políticos. Lo único que sostenemos es la paradoja inevitable de que hay continuidad profunda y circular entre naturaleza y cultura, de manera que esto es precisamente lo que permite efectuar el salto cualitativo que diferencia la vida humana del resto. Solo a través de



las posibilidades que abren unos patrones fisiológicos, emocionales, cognitivos y sociales innatos (“estructuras modulares” según la psicología evolutiva), operando en círculo virtuoso e interacción con el medioambiente, podemos llegar a concebir la facultad creadora y libre de una existencia humana que los trasciende. Por poner un ejemplo significativo, he ahí la propuesta de Marc Hauser de que –por analogía con el lenguaje- hallamos una “gramática moral universal” fundada en principios operativos inconscientes, emociones innatas y en la comprensión básica de las causas y consecuencias de las acciones, lo que facilitaría la posterior elaboración de juicios morales concretos en el marco de sistemas particulares y contingentes de evaluación<sup>10</sup>. Lo común formal e implícito es condición de posibilidad entonces para la pluralidad material explícita.

Dentro de esos parámetros, cabe referirse a una *condición humana universal* (en términos lingüísticos, morales, psicológicos...), no estática y uniformadora, que además genera *universales culturales* que luego se concretan de muy diverso modo en cada tradición<sup>11</sup>. Con esto nos acercamos a las posiciones que mantienen entre otros E. O. Wilson o S. Pinker<sup>12</sup>, sin caer por ello en el famoso sociobiologismo determinista, pues la “selección cultural” es también muy activa y filtra esas propensiones, según subraya Marvin Harris<sup>13</sup>. Cultura que ya ha contribuido en estadios anteriores, seguramente, a perfilar esa infraestructura biológica, no solo al revés. Y a la vez es posible pensar que los dispositivos orgánicos no bastan en absoluto para explicar toda la conducta y mucho menos los valores, ni que sólo haya diferencias de grado respecto a los animales en la práctica de la libertad.

No es necesario optar por algún bando teórico, menos nítidos de lo que parece desde lejos, y tampoco es preciso abonarse a una base única (impulsos de competencia o cooperación, naturaleza cerrada o puro constructivismo de la página en blanco...) sobre la que fundar todo el edificio de la experiencia humana. Como tantas veces a lo largo de la historia del pensamiento, parece haber una obsesión por hallar un fundamento o, en su defecto, un origen lineal, y eso a menudo conduce a la ceguera e incluso al sectarismo. Hay ciertas constantes psicobiológicas que dan lugar a un campo de probabilidades culturales en tanto que elementos comunes, pero sin olvidar la libre ideación (irreductible a simple copia transmitida) o la capacidad de reaccionar

innovadoramente a las variaciones del entorno. Por eso es preferible recordar, pongamos por caso, que los seres humanos tenemos “creencias intuitivas” inmediatas y universales (p. ej. sobre clasificaciones botánicas, zoológicas, de colores, o sobre el cuerpo y el movimiento) y también muy dispares “creencias reflexivas” propiamente elaboradas y aprendidas<sup>14</sup>, sin que valga la pena devanarse los sesos con falsos enigmas sobre si fue antes el huevo, la gallina o el nombre que pusimos a las cosas. Hay una herencia doble, biológica y cultural, y una causalidad de ida y vuelta que desemboca en una “coevolución”<sup>15</sup> intrincada, en buena medida imposible de deslindar, pues el circuito de retroalimentación no permite establecer cortes.

2. Por supuesto que esto no es una solución definitiva a nada, y tampoco pretende ser la típica postura salomónica, lo que quiero decir es que no existe tal respuesta en abstracto y que cada campo de fenómenos requiere un ajuste particular. De la misma manera que tampoco suscribo una lectura armónica entre todas esas dimensiones, sino que, al contrario, es fácil constatar los conflictos, las turbulencias y desajustes, así como los grandes éxitos y los terribles fracasos históricos del *homo sapiens-demens*, según expresión de Edgar Morin. Y es que, en efecto, los humanos son seres abiertos e inacabados, constituidos por ingredientes dispares y en devenir, esto es, por variaciones en lugar de esencias. Además, somos lógicos, irracionales y arracionales a la par, sin solución de continuidad, lo que incluye mitos e ideas, ritos y técnicas, creencias y experimentos, rutinas y éxtasis, ingredientes que podrían reunirse bajo la etiqueta de *apolíneos* y otros llamarse *dionisiacos*... Sea cual sea la herencia natural en todo ello, lo cierto es que es la cultura la que los asume y encauza, cosa nada fácil y que a su vez cambia a lo largo del tiempo. Pero siempre hablamos de la misma vida humana en cuanto matriz común de obras inagotables...

Un ejemplo híbrido muy significativo de lo que se expone –a caballo de lo natural y lo cultural, lo espontáneo y lo lógico- es el juego, pues en todo tiempo y lugar el hombre ha jugado y para ello ha establecido una serie de dispositivos y normas culturales extremadamente cuidadosas. Ya es un lugar común afirmar el indudable papel histórico y civilizatorio del juego, sus analogías de fondo con otras instituciones como el derecho, su carácter formativo en diversos planos de la edu-

cación, de asociación y socializador, expresamente lúdico y placentero (aún dentro del esfuerzo e incluso el dolor), etc. Pero no se olvide su entraña gratuita, no utilitaria e improductiva, autorreferente y absorbente, incierta, libérrima y ficticia a la vez que reglamentada, paradójicamente dentro y separada del resto de actividades... Roger Caillois, a quien seguimos, ha ofrecido una completa caracterización y tipología de juegos: a) los de competencia (*agon*), b) los de azar (*alea*), c) los de imitación y disfraz (*mimicry*) y d) los que buscan el vértigo (*ilinx*). Hay muchos matices que no podemos tratar, claro está, baste con poner al juego como expresión antropológica de gran importancia por su multivocidad de aspectos cruzados y la riqueza de lecturas que permite, además de porque denota otra forma de lo común en donde todos coincidimos, sin impedir mil variantes.

Por otra parte, todos los humanos tienen que resolver problemas semejantes (necesitamos beber, comer, reproducirnos, organizarnos, sentir bienestar...), aunque luego respondamos en muchos aspectos de forma distinta; y esto es tan obvio que se olvida su permanente peso antropológico, así como la dependencia que tenemos del entorno para satisfacerlo<sup>16</sup>. De hecho, hay significativos estudios sobre las necesidades comunes a la especie, tales como la supervivencia, la autonomía y las seguridades elementales (física, alimentaria, educativa, sanitaria, económica...) <sup>17</sup>; o, visto desde otro ángulo, la demanda de subsistencia, protección, afecto, entendimiento, participación, ocio, creación, identidad y libertad<sup>18</sup>. Podría decirse que todos necesitamos lo mismo y, sin embargo, se trivializa y olvida en cuanto está medio resuelto, como si la autorrealización no arraigara en una buena atención a lo prioritario. Y el caso es que el animal humano es el único que llora y ríe, en relación con esas realidades semejantes, y lo muestra a través de unas expresiones emocionales universales (repugnancia, alegría, ira, miedo, tristeza y sorpresa) como ha señalado Paul Ekman<sup>19</sup>. Los gestos de la cara, en fin, hablan por todos y para todos.

En definitiva, el hombre es heredero: de un linaje filogenético, en particular ligado a los primates y al género *homo*, lo que afecta a la forma de ser e influye incluso en temas tan sensibles como la moralidad (según ha puesto de relieve F. de Waal)<sup>20</sup>; y también de un bagaje histórico-cultural que intenta promover el florecimiento de los individuos y los grupos. A partir de ambas vías constitutivas se selec-

cionan activamente valores y conductas en cada comunidad gracias a un “proceso asesor” de aprobación y rechazo expresos, a tenor de las creencias grupales, los resultados obtenidos, las circunstancias, etc.<sup>21</sup>, hasta construir así un estilo de vida más o menos coherente. La pregunta que nos hacemos es si el estilo hoy hegemónico conduce a olvidar esos elementos comunes, entre otras cosas mediante el pésimo “asesoramiento” cultural por parte del capitalismo y una ceguera ante las nuevas necesidades de nuestro tiempo. Ya se dijo que no tratamos con ángeles ni demonios, sino con seres menesterosos que aciertan y se equivocan, pero hay motivos para temer aún más la quiebra entre naturaleza y cultura así como entre los diversos grupos humanos.

3. En la línea que afirma la existencia de “condiciones bio-socio-culturales” de la vida humana en lugar de una esencia inalterable, la propuesta de A. Campillo las resume y concreta en tres grandes matrices o marcos de referencia, por supuesto interactuantes: a) las relaciones parentales (ligadas al cuerpo, el sexo, los afectos, la reproducción...); b) las relaciones económicas (vinculadas al alimento, la cooperación, el trabajo...); y c) las relaciones políticas (que incluyen la gestión del poder, del territorio y de la violencia, las alianzas...); lo que supone, respectivamente, la consideración del ser humano ligado al amor en la relación yo-tú, a la utilidad en la relación sujeto-objeto, y a la acción en el marco nosotros-vosotros<sup>22</sup>. Estos bien podrían ser los grandes ámbitos que delimitan y expresan a la vez la vida humana, dentro de los cuales caben una vez más multitud de contenidos dispares, de modo que hay una estructura común tridimensional.

De modo paralelo, hemos comprendido hace poco la probable integración geo-bio-física planetaria (según la célebre teoría *Gaia* de J. Lovelock) y en su seno el peso de los mencionados equilibrios ecológicos que afectan a todos. La cuestión es que esa presencia *de hecho* de lo común –en sentido humano y natural– no es adecuadamente reconocida también *de derecho*, compaginándola con el marco contemporáneo del pluralismo ético y de una geopolítica policéntrica. Luego son necesarias nuevas formas de organización de las tres esferas (parentesco -que aquí convertiremos luego en ecología-, economía y política), encajadas con el planeta como unidad, lo que supone institucionalizar los lazos entre ellas desde una responsabilidad que

incluya lo personal, lo jurídico-social y lo ambiental. Es decir, hace falta traducir nuestra *constitución* biológica, cultural y ecológica en *procesos políticos constituyentes* para una civilización planetaria.

No entramos ahora en la reconocida hipertrofia de la economía respecto a los otros dos campos ni en el trastorno de las relaciones que eso implica, pero debemos añadir un factor transversal que incide en todas las dimensiones: el tecnológico. Como es sabido, ha sido siempre decisivo para la supervivencia y desarrollo de la especie, pero hoy resulta omnipresente y no solo en planos instrumentales, pues de la misma manera que las religiones han dotado de sentido totalizador a los tres órdenes para reunirlos y armonizarlos<sup>23</sup>, hoy ese papel empiezan a cumplirlo las nuevas tecnologías de la información y comunicación, biogenéticas, nanotecnológicas..., hasta transformarlos en su concepción y funcionamiento. Ellas permiten generar significados compartidos (a través de las redes sociales, los *mass media*, la creación de imaginarios colectivos, etc.), así como coordinar los resultados prácticos que conducen a cambios mayores (laborales, productivos, de servicios y costumbres...), de modo que su protagonismo es tan grande que se convierten en una instancia cohesiva y de gestión, pero también legitimadora.

Aunque no cabe detenerse, hay que reparar en que la tecnologización masiva de la vida está añadiendo una nueva capa antropológica a las condiciones existenciales: la forma de percibir, procesar, e incluso sentir y actuar está radicalmente mediatizada por ella, lo que da lugar nada menos que al *trascendental* teórico y práctico de nuestro tiempo<sup>24</sup>. De ahí que lo común, expuesto hasta aquí en términos naturales (bio-antropo-ecológicos) y culturales (socio-políticos) se ve sin duda influido y alterado, verbigracia mediante la denominada *desmaterialización* de lo real y la ruptura de los parámetros espacio-temporales, pero también a través de las potentes vías de conexión actuales. Las preguntas entonces son inevitables: ¿cómo encaja la creciente cosmovisión digital con el trato físico hacia los demás seres, humanos o no? ¿Y con el ejercicio de la convivencia socio-política? Tan lejos han llegado las cosas en este terreno que asistimos atónitos a la aparición de posturas llamadas *posthumanistas* que pretenden dejar atrás mucho de lo que hemos visto como definitorio de nuestra condición para llegar a un nivel “superior” a lo

humano<sup>25</sup>. Luego ¿qué habrá de común entre seres *biónicos* avanzados y los actuales, y, en general, entre posibles humanos modificados de 1<sup>a</sup>, 2<sup>a</sup> o 3<sup>a</sup> categoría?

## **Sobre algunas mediaciones políticas, económicas y ecológicas**

El bagaje de lo dicho hasta ahora es que hay una plataforma de dimensiones fundamentales que nos unen como especie: esquemas lingüísticos y protomorales innatos que garantizan un fuerte carácter social, pero sin constituir una esencia inalterable que determine la cultura, así como necesidades, emociones y una triple condición básica que deben considerarse comunes. Esto se concreta en nuestra paradójica situación histórica, donde confluyen grandes avances y ventajas como el reconocimiento de la pluralidad o los múltiples progresos tecnológicos, y también retrocesos visibles en la fragmentación de la experiencia y en la subordinación de lo común a intereses particulares. Interesa conservar lo positivo y a la vez poner en valor cuanto nos une, pero eso requiere afrontar la serie de peligrosos desequilibrios mencionados que ahora conviene desarrollar en relación a nuestros temas: política, economía y parentesco.

1. Se ha dicho muchas veces y con razón que es la política, entendida en sentido amplio, la que da forma a lo natural y configura las identidades colectivas, nunca pre-existentes, de manera que prima la legitimidad simbólica de lo adquirido sobre lo innato. Es decir, las estructuras bio-culturales solo cobran sentido en la organización social y, por tanto, en el ámbito de la *intersubjetividad*, donde las relaciones de poder son elemento configurador. Ahora bien, en el mundo contemporáneo estas tienen sus propios rasgos, tales como el carácter multipolar (diversidad de centros nacionales y corporativos de poder, junto a instituciones como organismos internacionales, ONG...) y multidimensional (niveles locales, regionales, nacionales y globales) de las cuestiones políticas. Nunca ha habido tanta complejidad y variables en juego, lo que en buena medida ocasiona la dificultad de una gobernanza a la altura de nuestro tiempo, que tendría que ir más allá del modelo contractualista liberal.

Parece claro que hace falta algo diferente, por más que esta sea una

época de transición y dudas. Pero el reto de fondo no es pasajero: si bien el escenario podría definirse como de grave estancamiento lleno de incertidumbres, lo cierto es que vivimos en una “sociedad radicalmente desordenada e inordenable” (al menos del modo anterior), que solo admite ser gestionada desde la contingencia consciente y desde el “pactismo” propios de una “democracia agonal” que asume de verdad las divergencias, los consensos provisionales y el reparto del poder en todas las escalas, a su vez dentro de una sociedad red<sup>26</sup>. Lo más eficaz sería ejercer un gobierno “débil” e indirecto, que no inconsistente, cifrado en la corresponsabilidad inclusiva y en la continua negociación multilateral mucho más que en las soberanías de antaño, ya que debe afrontar problemas mayúsculos de integración. El caso es que esta propuesta sutil y mucho más ambiciosa de lo que parece no es todavía viable porque ahora incluso peligran las propias estructuras democráticas, devaluadas por la economía, la corrupción y todo tipo de presiones.

Y lo primero que hay que rescatar es la veracidad del lenguaje, también corrupto y manipulado, si se quiere generar un genuino debate político. Es obvio que la propaganda, la demagogia y la tergiversación han acompañado siempre a la lucha por el poder y a su ejercicio, pero los nuevos medios de comunicación y procesamiento de la información, las técnicas publicitarias y las alianzas de gran alcance entre diferentes grupos de presión producen un salto cualitativo. Sobre todo cuando el bombardeo de mensajes es incesante y veloz, lo que dificulta la reflexión y después la memoria de lo dicho. No hace falta pensar en las peores versiones totalitarias del siglo pasado ni las tremendas advertencias de Orwell en su obra *1984*, basta con recordar la creciente conversión de la política democrática en *marketing* o el uso descarado de los eufemismos, las medias verdades o la pura mentira para afrontar situaciones de crisis como la actual: por ejemplo, no hay “recortes” sino “ajustes”, no se ataca lo público sino que se “adelgaza” y “racionaliza”, no se destruye sino que se “reforma”, a la par que es desacreditado quien se opone a ello como “retrógrado”, “privilegiado” o “derrochador”. El resultado, en general, es la eliminación de la legítima discrepancia ideológica y de los argumentos racionales, bien moralizando el discurso en términos maniqueos y descalificadores o bien apelando a “indiscutibles” justificaciones técnicas que se hacen pasar por asépticas y evidentes. En estos y otros aspectos análogos,

la función conectiva del lenguaje –que es parte esencial de lo común– queda ultrajada y se vuelve herramienta de división.

Partimos de un retroceso en las últimas décadas, con errores y desequilibrios, junto a la indiferencia y/o la desorientación que han mutilado la conciencia pública: “Al no existir un fin colectivo que los miembros de una sociedad se propongan en común, ni por tanto un espacio público dialógico en el cual construir la amplitud de miras característica del ciudadano, la esfera de lo ‘público’ tiende a despolitizarse y a convertirse en un espacio vacío para que los individuos proyecten sus identidades privadas”<sup>27</sup>. Desierto de lo común y ausencia de proyecto colectivo que favorecen el sectarismo o la hipertrofia del bien privado, pero al cabo también este resulta amenazado por la lucha de todos contra todos, sin que haya probado en absoluto ser el mejor camino para que una sociedad prospere. No hace falta insistir en los destructivos dogmas del credo neoliberal ni en el cinismo de muchos dirigentes (de izquierda o derecha) que dicen defender la libertad cuando están patrocinando las concentraciones político-económicas de poder más obscenas que se recuerdan en regímenes pluralistas. De ahí la curiosa paradoja de que la única “revolución política, social y cultural” que ha perdurado del siglo XX haya sido el thatcherismo<sup>28</sup> (imitado por bastantes epígonos), en la medida en que ha desmontado muchas de las reglas y contrapesos que regían en las sociedades de la postguerra. Sin idealizar en absoluto el pasado, el daño que está generando la llamada “revolución conservadora” es gigantesco.

Pero el lema “menos estado y más sociedad” (o su contrario) no solo es falso e incapaz de resolver los problemas, tal como demuestra la crisis actual, sino que promueve la tiranía de poderes oligárquicos. Las finanzas, el mundo de la información, los nuevos caudillos o los viejos representantes devenidos burócratas de la política, las multinacionales, etc., a menudo se han aliado para ocupar aquel espacio vacío y han acaparado una inmensa cantidad de recursos que además emplean en campañas de desinformación de todo tipo. Por eso puede afirmar Tony Judt que “La pérdida de un propósito social articulado a través de los servicios públicos en realidad ‘aumenta’ los poderes de un Estado todopoderoso”, claro que al servicio de intereses parciales, y que hemos llegado al punto de que “En una democracia moderna



se puede engañar a la mayoría de la gente la mayor parte del tiempo, pero hay que pagar un precio”<sup>29</sup>. Naturalmente, los destrozos de la arbitrariedad (nacida en parte de la desregulación en todos los campos) y el precio de la mentira aceptada lo pagan los propios ciudadanos engañados, inconscientes o también cómplices de su propia servidumbre. Y es que el desmantelamiento progresivo –a veces muy sibilino e indirecto, otras grosero- de la sociedad democrática exige nuevos enfoques.

De ahí la necesidad de una biopolítica emancipadora como nueva unión de teoría y praxis que ayude a revertir la situación. Por ejemplo, según Hardt y Negri, mediante el paso de la tríada moderna identidad-propiedad-soberanía (anclada respectivamente en la familia, la corporación y la nación) a una *altermodernidad* basada en la singularidad, lo común y la revolución<sup>30</sup>. No es posible entrar en detalles ni discutir el conjunto, sino centrarnos en la idea de lo común que nos atañe: consiste en la “riqueza común del mundo material –el aire, el agua, los frutos de la tierra y toda la munificencia de la naturaleza- (...) también y con mayor motivo los resultados de la producción social que son necesarios para la interacción social y la producción ulterior, tales como saberes, lenguajes, códigos, información, afectos, etc.”, de modo que se trata de un bucle de relaciones, cuidado y cohabitación entre humanidad y naturaleza<sup>31</sup>. Esos dos planos que se retroalimentan sirven para confirmar con otros rasgos la doble vía aquí planteada desde el principio, esto es, la simbólica de los vínculos entre los hombres y la ecológica de un medioambiente compartido. Ni que decir tiene que se trata de articularlas de un modo ajeno a la explotación y la degradación actuales.

Y serían esas capacidades humanas, potenciadas por las nuevas tecnologías y las redes de toda clase, las que podrían independizarse –por su propia naturaleza fluida, cooperativa, inmaterial e incontrolable- del viejo y alienante corsé capitalista, hasta el punto de constituir una “producción de la subjetividad” fundada en nuevas claves: así, una educación distinta que promueva la “desidentificación” respecto a los viejos roles y adscripciones (de género, ideológicos, etc.), el amor como fuerza personal y política no tasable ni mercantil, el “éxodo” voluntario del orden establecido, la desobediencia civil de una “multitud desarmada” y una institucionalización dinámica en

términos de “poder constituyente flotante” servirían para fundar un modelo alternativo de organización horizontal en pos de la felicidad común<sup>32</sup>. Asumo el potencial creador de esos elementos y de los nuevos recursos biopolíticos –lo fácil es quedarse en un discurso crítico negativo, sin arriesgar propuestas-, pero es obvio que falta mucho para que esa “razón biopolítica” (que supuestamente pondría la racionalidad, la técnica y la riqueza al servicio de la vida, la ecología y el común) pueda cuajar.

Hay demasiados elementos indefinidos y *flotantes* en este discurso (por más que se citen como guía los éxitos autogestionarios de algunas poblaciones de Bolivia)<sup>33</sup> y, sobre todo, no veo esa multitud solidaria y combativa de sujetos libres con un proyecto definido, de ahí que *lo común* en cuanto realidad dada sea más tangible en términos bio-culturales y políticos a día de hoy que *el común* como sujeto histórico aún por construir. El protagonismo es de las personas, no de los conceptos, ciertamente, pero queda un largo camino por recorrer y algunos temas previos que analizar antes de ir más allá. No niego el valor extraordinario de las luchas sectoriales ya emprendidas en muchos lugares del mundo (volverá a tratarse el asunto al final) por parte de colectivos civiles dispares que defienden sus derechos, pero sería bueno –al menos en términos teóricos- vincular lo particular a lo general, lo específico a lo común, y después en dirección inversa. Hacen falta proyectos globales, además de los concretos más pegados al terreno (que no cuestiono), e incluir las reivindicaciones en marcos de referencia universales, como corresponde al lenguaje de los derechos. Se puede objetar que no es práctico o viable, sin duda, pero me gustaría recordar ejemplos como la movilización mundial contra la guerra en Irak, acaso no tan inútil como parece a la hora de presionar para reducir los daños y los abusos. Al igual que había una conciencia ecológica mayor, en particular climática, de notable potencial transformador en muchos países, pero la no evitada (y sin embargo evitable) crisis económica ha sido instrumentalizada para desactivarla. En definitiva, se trata de radicalizar el viejo eslogan: *actuar local, pensar global* y al revés.

2. Es obligado ocuparse de la situación económica y en particular de la creciente desigualdad que la define, pues de ahí surgen grandes obstáculos que deben removerse con todos los medios al alcance,

también para acercar aquella “revolución”. No haré un recuento de las desgracias (desmoralización social, pobreza, desempleo, recorte de derechos...) ocasionadas desde 2007 por la crisis económica en los países más o menos ricos -que prueban ahora la amarga medicina que antes recetaban a otros-, tan solo aportaré unos trazos impresionistas de la situación mundial sin distinciones. Aunque sí es claro que las medidas que se están adoptando en el Norte marcarán el futuro del modelo socio-económico para los países en desarrollo.

Si hemos insistido en la importancia de las necesidades y bienes primordiales dentro de lo común, lo primero a destacar es el encarecimiento de los alimentos básicos (cereales, arroz, maíz) en los últimos cuatro años (el 30% solo en 2010) y es muy probable que sigan haciéndolo. Las causas son la especulación financiera que huía de la “burbuja” inmobiliaria por ella misma provocada y que ahora compra y vende cosechas virtuales “a futuro”, las malas cosechas e incendios producidos por el cambio climático, la compra masiva de países como China e India, la mayor superficie dedicada a biocombustibles (hasta un 40% en USA), el acaparamiento derivado y las menores exportaciones...<sup>34</sup> Además, muchos países son maltratados en términos comerciales (desarme arancelario, imposición de monocultivos) y las familias tienen que dedicar la mayor parte de sus recursos a subsistir, sin apenas opción para educarse o tener asistencia sanitaria y mucho menos ocio. Si a esto se suma el muy preocupante deterioro del acceso al agua dulce, cada día más escaso, así como su mala calidad y cara distribución (a menudo privatizada), el panorama es desolador<sup>35</sup>. Es insuficiente cuanto se diga sobre las terribles consecuencias de la falta del “oro azul”, mucho más valioso que el petróleo. De este modo, lo esencial se convierte en un lujo para muchos, sometidos a las intrigas avariciosas e infames de unos pocos y a los cambios ambientales provocados en buena medida por la acción humana, sin que los poderes públicos nacionales e internacionales hagan casi nada por evitarlo<sup>36</sup>.

Este es el botón de muestra más palmario para mostrar la miseria y la quiebra de lo común, pero es evidente que hay que remontarse a escalones superiores para abordar el origen de ese estado de cosas. A nadie se le oculta que la *financiarización* de la economía desde los años 90 ha sido un factor clave: el paso del “ordoliberalismo” que regulaba algo la economía con cierta intención redistributiva al

“neoliberalismo” que desregula casi por completo el mercado ha permitido una suerte de casino especulativo global que mueve unos 700 billones de dólares en productos financieros derivados (ajenos a la economía productiva), lo que supone 11 veces el producto interior bruto mundial<sup>37</sup>. El resultado es la ruptura definitiva de cualquier orden comunitario que conecte las instancias e incluso el trastocamiento del mercado de bienes tangibles, así como los abusos e irrealidades (*burbujas*) de todo tipo que saltan a la vista y que han llevado a la mayor crisis desde 1929. En todas las grandes crisis del capitalismo, por cierto, “se juntaron en diferente proporción cuatro antecedentes: euforia y estabilidad social, acusadas desigualdades de rentas, consumo desequilibrado y desprestigio moral de la época”, lo que desemboca en un cierto delirio colectivo con implicaciones psíquicas y morales harto complejas<sup>38</sup>. Tendremos que referirnos a ello, pero no menos grave hoy es la subordinación del poder político respecto al económico y el hecho de que toda la sociedad se convierte en su rehén una vez que este ha ocupado los resortes principales. Quizá por eso nadie parece capaz de reaccionar y poner coto a tal desmesura, aunque lo más insólito es que ni siquiera se han efectuado las correcciones necesarias para evitar que se repita la debacle: según el ortodoxo y conocido profesor de Harvard y ex economista jefe del FMI, Kenneth Rogoff:

La legislación y la regulación generadas después de la crisis esencialmente sirvieron como un parche para preservar el *status quo*. Los políticos y los reguladores no tienen ni la valentía política ni la convicción intelectual necesarias para regresar a un sistema mucho más claro y mucho más sencillo<sup>39</sup> (Rogoff 2012).

Faltan las palabras ante la irracionalidad suicida del propio sistema y de sus gestores, pero a la vista del cinismo criminal que impone “ajustes” sin repartir los costes y de la complicidad política que está incubando la próxima catástrofe -que los poderosos tampoco piensan pagar-, no queda más remedio que impugnar la patraña de la *sociedad democrática de libre mercado* como una contradicción en los términos. Claro que había motivos para hacerlo antes, pero ahora el fenómeno es incontestable. De hecho, las finanzas podrían tomarse como la forma más avanzada de explotación y dominación desarrollada por el capitalismo, es decir, la manera indirecta de con-

trolar la fuerza de trabajo que hemos llamado biopolítica (sofisticada en términos tecnológicos y de creatividad) para extraer riqueza sin interferir mediante un gobierno directo<sup>40</sup>. Ese es, entre otras cosas, el poder de los mercados.

Entre las consecuencias negativas de este proceso destaca cuanto tiene que ver con otro elemento central de la vida humana, el trabajo. La globalización se ha realizado a costa de destruir diversos tejidos de socialización, pero de manera singular ha cambiado las condiciones laborales estables para introducir bajo el eufemismo de “flexibilidad” una precarización absoluta del trabajo a base de intermitencia temporal, más jornada y menos sueldo, contratos en prácticas sin salario y/o sin indemnizaciones, exigencia de una cualificación permanentemente actualizada que no llega a ejercerse, itinerancia geográfica, endurecimiento de los requisitos para cobrar pensiones, etc.; todo lo cual genera una inseguridad que asusta y paraliza a los ciudadanos, aunque también acabe por deslegitimar a un capitalismo que solo piensa en el beneficio ilimitado y sin contraprestaciones<sup>41</sup>. Si a esto le añadimos las lacras de la “economía sumergida”, la explotación de inmigrantes y las “deslocalizaciones” de empresas hacia países con menos derechos, encontramos un terreno abonado para la injusticia y una batería más de elementos que destruye lo común, ahora entendido bajo la forma de un trabajo digno para todos legalmente reconocido. Ni que decir tiene que la crisis y el dogma indiscutido de la competencia universal como clave de bóveda del sistema acentúan el proceso deshumanizador, en perfecta huida hacia delante...

Junto a los problemas mencionados de seguridad alimentaria, *financiarización* y deterioro de las condiciones laborales, lo que mejor explica el desastre humano que estamos viviendo es la *desigualdad*: en ella se reúnen las características que definen la situación, sea la división y discriminación de clases, la asimetría legal en el trato dado a los poderosos frente a los que no lo son, la diferencia de servicios y derechos, etc. La desigualdad es un ataque directo contra lo común en diversas facetas que deben mencionarse, pues -como han mostrado R. Wilkinson y K. Pickett en una magnífica investigación con multitud de datos cruzados y análisis de diversa índole- su efecto es letal: dentro de los países más desiguales (USA, Reino Unido, Portugal, Singapur... y ahora España) aumenta el malestar difuso, la

desconfianza y la insostenibilidad ambiental (por el consumismo), y entre los grupos desfavorecidos crecen las enfermedades mentales y las adicciones, la mortalidad prematura, la obesidad, la violencia y los homicidios, la maternidad adolescente y las tasas de población reclusa, mientras que disminuye la alfabetización, el rendimiento escolar, la esperanza de vida y la movilidad social<sup>42</sup>.

No es la cantidad de ingresos en términos absolutos, sino el lugar que se ocupa en la escala lo determinante, donde las diferencias acusadas de estatus provocan exclusión, insolidaridad y disfunciones generalizadas, de manera que las tensiones y la infelicidad se extienden antes o después por los diversos estratos. En cambio, los países más igualitarios (Japón y los escandinavos) fomentan la cohesión, el bienestar y la confianza, acompañados de mejores indicadores en todos esos apartados. Pero esos modelos que prueban al menos la posibilidad de otra vía no se siguen, ni siquiera a nivel retórico. Por su parte, J. E. Stiglitz ha insistido en el cóctel explosivo que supone la desigualdad exacerbada en estos últimos años de crisis, hasta el punto de afirmar que la macroeconomía global está puesta al servicio de una reducida minoría, lo que causa estallidos sociales de gran envergadura, gravísimas distorsiones de la democracia e incluso la posibilidad de algo parecido a la distopía orwelliana de 1984<sup>43</sup>, que vuelve a ser necesario citar. Las mayores aberraciones, en fin, ya no parecen imposibles en un mundo tan descompensado, donde unos pocos tienen casi todo el poder y el resto está cada vez más marginado, con la paradoja de que en algunos países crece afortunadamente la clase media, pero con estándares sociopolíticos limitados respecto a los occidentales, mientras que en estos decrece a ritmo acelerado.

La percepción subjetiva de una inferioridad social (que genera baja autoestima, humillación y bloqueo) y la certeza objetiva sobre el pésimo reparto de los recursos y de los instrumentos de acción política y económica conducen a la disgregación de las sociedades y al enfrentamiento entre los diferentes sectores<sup>44</sup>. La importancia retórica concedida a la igualdad de oportunidades y a la *meritocracia* se convierte entonces en una mentira obscena, máxime cuando se añade el desmantelamiento o privatización de los servicios sociales allí donde los había. Algo que además de injusto es miope, pues el “estado de bienestar” y las regulaciones surgidas de los consensos posteriores a

la II Guerra Mundial han servido para crear riqueza en paz y prevenir la inseguridad<sup>45</sup>, cosa que ahora se trueca en miedo y conflictos. Perder esos logros en equidad interna relativa (el igualitarismo básico desacreditado mediante campañas frecuentes), no solo daña a los países más afortunados, sino que prepara el camino a los demás.

Conviene aclarar el trasfondo ideológico que ha propiciado el incremento de las desigualdades con diversos altibajos desde el siglo XIX y de modo especial en las últimas décadas, para lo que P. Rosanvallon proporciona un atinado diagnóstico: consiste en el tránsito desde el “individualismo universalista” de las revoluciones francesa y estadounidense, basado en la igualdad esencial de derechos y en el bien común entre sujetos que tienen *similares* recursos, hacia el “individualismo particularista” que acentúa los elementos diferenciales de todo tipo en función de ciertas ventajas y/o supuestos éxitos profesionales<sup>46</sup>. El resultado es que las condiciones económicas determinan la *subjetividad*, pues cuando se pierde la guía de lo común -que aquí son la humanidad y la ciudadanía universales, proyectadas también al dinero- todo se desquicia. Baste recordar que hoy los altos ejecutivos ganan cientos de veces lo que un empleado (y eso no ha cambiado con la penosa gestión de las élites que ha llevado a la crisis), o en los ingresos desorbitados de las figuras del deporte o del espectáculo (a su vez erigidos en modelos de excelencia casi exclusiva) porque así lo dicta el dios mercado. Y es que nos hemos acostumbrado al disparate cruel de las diferencias abismales. Por último, hay que destacar que las desigualdades y brechas estructurales de todo tipo tienen consecuencias muy prolongadas en el tiempo y sus efectos desestabilizadores son incalculables.

3. La toma de conciencia profunda de que humanos y naturaleza somos más interdependientes que nunca a escala planetaria por razones tecnológicas y de que hay amenazas gravísimas para todos en términos de cambio climático, sobreexplotación y contaminación de ecosistemas, pérdida de biodiversidad y de recursos vitales, múltiples perturbaciones sociales derivadas, etc., bien podría desembocar en la metáfora de un gran *parentesco* ecológico global. En un momento histórico en que aparecen formas parentales antes impensables, no chocará tanto hablar de la familia humana en el hogar Tierra, dado que, sin caer en ensoñaciones sentimentales, es una realidad de hecho: vivimos en la

misma casa, respiramos y nos alimentamos de la misma biosfera finita y vulnerable, lo realizado en un lugar repercute en el otro confín, y hasta parecemos hermanos en disputa por una supuesta herencia natural que malgastamos... Los seres vivos tienen una madre común en la naturaleza, pródiga y dura a la vez, pero está cambiando peligrosamente para muchos por nuestra irresponsabilidad.

En efecto, la voluntad de poder ha llegado demasiado lejos y, al menos en este campo, muestra una gran falta de reflexión autocrítica: la virtualización y la superlativa artificialización tecnológica de los últimos tiempos, ya mencionadas<sup>47</sup>, continúan su labor en aras de un mayor dominio explotador tanto del hombre como del entorno, siempre paralelos, hasta el extremo de postergar lo natural como si no existiera por sí mismo. Algunos parecen olvidar que no hay agua ni aire digitales... Así, recuperar de manera nueva la idea de naturaleza abolida en la Modernidad y reforzar la noción de los derechos humanos parece una última estrategia defensiva para establecer algún límite ante aquella voluntad insaciable, con la esperanza de sobrevivir<sup>48</sup>. Y la conexión directa de ambos planos es la defensa de los llamados DDHH de tercera generación que exigen entre otras cosas preservar un medioambiente saludable, teniendo en cuenta también a las futuras generaciones. Lo tremendo es que, lejos de practicar la autocontención antes de que sea demasiado tarde, se aviva la utopía tecno-científica como panacea universal a la par que la obsesión por el “crecimiento” económico que resuelva todas las crisis. Sin embargo, hay incompatibilidades de fondo que no se quieren asumir por obvias que sean: una biosfera finita no puede acoger un consumo ilimitado<sup>49</sup> y algunos equilibrios fundamentales tampoco admiten alteraciones continuas, por no hablar del disparate que es una existencia reducida al horizonte del mercantilismo.

Añádase otra imposibilidad que conviene traer a la memoria: según el ya célebre *Trilema de la globalización*, enunciado por D. Rodrik, no es posible conciliar democracia, soberanía nacional y globalización económica a la vez, pues siguen lógicas distintas, de modo que solo son compatibles cualesquiera dos elementos del trío, lo que hace abogar a su autor por corregir la “hiperglobalización” en curso y democratizar los procesos para disminuir los antagonismos<sup>50</sup>. Sin entrar en detalles, parece claro que deberíamos plantear un *tetralema* que



incluya los problemas medioambientales como la cuarta variable de la ecuación y examinar despacio hasta qué punto es compatible con las otras. Que algo así quede excluido del debate, incluso desde enfoques reformadores, da una idea de dónde estamos. Y es que la discusión en torno a la *sostenibilidad*<sup>51</sup>, que nada tiene que ver con el llamado “desarrollo sostenible” (estratagema para eludir las críticas), atañe a todo un modelo de civilización porque incluye los elementos citados (cómo gestionar la democracia, la soberanía y la globalización) y sitúa en primer plano el tema propiamente ecológico, dado que en él se expresan las *condiciones objetivas* del presente: degradación generalizada, peligros varios, crisis de gobernanza y económica, transformaciones tecnológicas, hambre, pobreza inducida y explotación.

Es patente que abordar esas emergencias mundiales requiere un cambio profundo en el modelo productivo y de consumo, pero también democratizar la información y las tomas de decisiones, además de alcanzar una fuerte colaboración internacional. Visto desde un ángulo más concreto, es preciso promover la soberanía democrática sobre asuntos como la seguridad alimentaria, el derecho a la salud sin contaminantes y tóxicos, el acceso al agua y el saneamiento, la lucha contra la biopiratería y el control de patentes biológicas, etc., lo que a la postre significa enfrentarse con la fuerza de nuevas leyes (o de la desobediencia civil) a intereses económicos muy poderosos. Y debe recordarse que ha habido campañas de presión política o de consumidores que boicotean a ciertas multinacionales que han dado frutos, es decir, que hay estrategias que pueden y deben intensificarse.

Las relaciones entre naturaleza, cultura e historia que venimos mencionando, en resumen, se dan cita de manera paradigmática en la crisis ecológica con la aparición de notables cambios geopolíticos respecto a la idea de igualdad, los asuntos conceptuales y legales, migratorios y bélicos, etc<sup>52</sup>. La dirección de los hechos es de doble sentido, claro, de modo que los problemas ambientales suponen un serio riesgo en términos de vidas humanas y de gastos económicos, en especial los ocasionados por el cambio climático: cada año mueren unas 350.000 personas por él, se prevén unos 5 millones de víctimas en los próximos diez años (el 80% niños de países en desarrollo), hay pérdidas anuales de 150.000 millones de dólares, unos 170 países están seriamente afectados<sup>53</sup>... Hasta ahora los damnificados son,

como siempre, los más pobres y desvalidos, pero es obvio que las dificultades se extenderán y que el peligro de desórdenes de todo tipo no hará sino crecer, con su círculo vicioso de más desigualdad, crisis socio-económicas y conflictos. Lo curioso es que frente a todo ello podría servir como guía paliativa el conjunto de rasgos que ofrecen los ecosistemas naturales, diametralmente opuestos por cierto a los del mundo financiero: ritmo lento, ciclos cerrados de materiales y energía, inclusión de todos los participantes, reciclado general y arraigo estable. En definitiva, la defensa de lo común también consiste en un cambio integral de estilo de vida que cuide y preserve una biosfera frágil e imprescindible para todos.

## Propuestas finales

El panorama es desalentador, no hay que engañarse, aun sin olvidar lo mucho conseguido en bienestar y libertades a lo largo de los siglos ni caer en la desesperanza y la resignación. Hemos visto que la política no es capaz aún de asumir los cambios históricos en marcha para establecer nuevas relaciones *intersubjetivas* que repartan el poder de otra forma, mientras que la economía financiera sí parece gobernar *de facto* mediante formas *subjetivas* alienadas en lo referente a la subsistencia, el trabajo y la autoestima, a la vez que la situación ecológica encierra y resume las muy desequilibradas *condiciones objetivas* del presente. Todo lo cual podría detallarse haciendo referencia a la pérdida de derechos civiles básicos (tutela judicial sin excepciones, prohibición absoluta de la tortura...) a causa de la llamada “guerra contra el terror”, a la pérdida de derechos laborales (contratos fijos, convenios colectivos, indemnizaciones...) con la excusa de solventar el escarnio masivo cuyo eufemismo es “crisis económica”, y a la pérdida de derechos vitales (salubridad, bienes naturales esenciales, que no recursos) traídos por el deterioro medioambiental.

A nadie puede extrañar, entonces, que se hable de una *necropolítica* donde los intereses estratégicos de los poderosos y los intereses económicos privados a escala internacional conducen a una nueva cota en la mercantilización de la vida humana, aprovechándose del territorio salvaje de la globalización<sup>54</sup>. Luego se impone elaborar una respuesta *biopolítica* en sentido emancipador, a la vez que reivindicar valores y derechos fundamentales del patrimonio común de la hu-

manidad, es decir, el reverso de tanta iniquidad, que también existe como precioso legado histórico. Tony Judt ha expresado la necesidad de construir una “narración moral” que atribuya sentido y fines a los actos, aunque sea muy dispar y conflictiva, “Pero dice mucho de la degradación de la vida pública que hoy en día suene tan idealista”<sup>55</sup>. En efecto, cuanto alienta un proyecto alternativo y transformador de la historia resulta descartado por ingenuo y trasnochado (cosas de “palomas”), lo que a menudo se convierte en complicidad por acción u omisión respecto al realismo de los “halcones”. Y el caso es que lo más realista y eficaz, a la vista de los problemas contemporáneos, es variar de rumbo y rescatar lo común...

Para ello hay que situarse primero, paradójicamente, en el plano antropológico de lo simbólico desde el cual se define la realidad: aunque resulte chocante de entrada, afirmar que la ética es una *ficción* nacida del fondo de la condición humana para darse forma a sí misma y después al mundo, ayuda a rebatir las críticas sobre ingenuidad e idealismo, en la medida en que los criterios adoptados nacen de una libertad reflexiva y exigente, no de dogmas incompatibles entre sí, probando que la movilización moral puede reunir a muchas personas con diferentes creencias y ser mucho más *eficiente* de lo que se supone<sup>56</sup>. Lo todavía irreal en tanto que *proyecto* consensuado a menudo termina por convertirse en un poderoso imán de realizaciones. Veámoslo con un ejemplo decisivo: a nadie se le oculta que la idea de igualdad social y política es una “creación histórica (...) extremadamente inverosímil” e improbable, nacida en el seno de la tradición universalista de Occidente que gira en torno a la autonomía en un espacio público de debate racional; lo que supone a su vez que libertad e igualdad van de la mano (lejos de oponerse), en tanto que expresan el derecho a participar en el ejercicio efectivo del poder común, a condición de asumir la responsabilidad propia en una verdadera democracia (que, por lo demás, nunca será perfecta ni resolverá todos los conflictos)<sup>57</sup>. Si eso tan inesperado y estupefaciente ya surgió contra todo pronóstico, si los ideales heredados de la Grecia clásica vertebran hoy –después de no pocas luchas– buena parte del imaginario político, tal vez no tengamos derecho a ser derrotistas y menos aún cínicos, a pesar de sus muchas violaciones. Observar detenidamente la crudeza de la historia sirve para reconocer aún más los avances producidos por ese *milagro*.

Por otro lado, no es necesario recurrir -para avalar los acuerdos humanos- a supuestas estructuras (sobre) naturales que proporcionen una supuesta seguridad, pues el propósito ético se afirma y sostiene a sí mismo, como demuestra de modo paradigmático la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), importantísima en sus contenidos por discutible que sea su fundamentación e insuficientes sus resultados. Aunque falte mucho, bastantes cosas se miden ya por este baremo y ahí están como ejemplo unos tribunales internacionales de justicia cada vez más operativos. El hombre ha *inventado* algo maravilloso que es la dignidad para definir el núcleo *subjetivo* de sí mismo, lo que le obliga al mutuo respeto sin excepciones si realmente quiere proteger su libertad y los propios derechos de cada uno (art. 28 Declaración ONU). El pragmatismo en alianza con el valor ético reclaman además una justicia global que permita la realización práctica de la persona<sup>58</sup>, es decir, una redistribución de bienes y oportunidades que convierta en algo *objetivo* la dignidad, sin olvidar las condiciones ecológicas para su logro y disfrute. Lo contrario es sembrar violencia e injusticia que a la mayoría no interesan ni convienen, aunque algunos nihilistas así lo promueven en su beneficio exclusivo.

Pues bien, contamos con bases sólidas para mejorar la vida colectiva si uno se molesta en buscarlas:

Somos una especie que disfruta con la amistad, la cooperación y la confianza, con un fuerte sentido de la justicia, equipada con neuronas espejo que nos ayudan a desenvolvemos en la vida identificándonos con los demás, y está claro que las estructuras sociales que generan relaciones basadas en la desigualdad, la inferioridad y la exclusión nos causan graves daños. Si comprendemos esto, tal vez podamos entender por qué las sociedades desiguales son tan disfuncionales, tal vez también empecemos a creer que una sociedad más humanizada puede ser infinitamente más práctica<sup>59</sup>. (Wilkinson y Pickett, 2009).

De lo que se trata es de reforzar ciertas disposiciones, es decir, desarrollar unas capacidades de empatía al alcance de casi todos y completarlas con la comprensión de los hechos sociales que las confirman, sea por vía negativa (problemas generados por la desigualdad) o positiva (bienestar en la igualdad relativa). Hay evidencias, en fin,

de que nos iría mejor por otro camino y que ya se han dado pasos reales en esa dirección. Naturalmente, todo ello se quedaría cojo si no sumamos una vez más a los elementos subjetivos y objetivos recién mentados el quehacer político que los promueve en la praxis de las relaciones intersubjetivas. Sí, la denostada política puede y debe ofrecer nuevas herramientas de emancipación.

Entre las propuestas existentes –además de las referencias hechas más arriba a la flexibilidad institucional (Innerarity) y a la hipotética aparición de una multitud que podría ser liberadora (Hardt y Negri)-, vamos a comentar las que ponen el acento en lo común y se apoyan en la creación de redes ciudadanas a escala global. Así, es obligado repensar los modelos de la izquierda política –bastante decaídos, por decirlo suavemente- en torno a la defensa del menguante estado de bienestar, allí donde existe, así como la implementación de políticas fiscales que permitan implantarlo donde no lo hay. Y siempre desde el principio de que los bienes naturales (propios de mancomunidades, como el agua, las patentes biológicas, los ecosistemas...) y simbólicos (acervo cultural, información básica, espacios de decisión y supervisión política...) no son privatizables, sino patrimonio común en ciertos niveles básicos<sup>60</sup>. Eso exige, por otro lado, emprender proyectos concretos respecto al cambio climático, la profundización democrática de la Unión Europea y otras posibles federaciones políticas del mundo, la decidida resolución internacional de las crisis humanitarias mediante protocolos y condiciones claras, etc<sup>61</sup>. No hay nada seguro en este campo, pero se antoja problemático que quienes tanto han cedido tengan la fuerza suficiente para transformar una situación dominada por otros poderes fácticos, amén de contar con factores como la crisis de los partidos tradicionales y del gran cambio tecnológico en curso. Sin embargo, en una época de relativo caos y aceleradas transiciones históricas no se puede prescindir de cuantas fuerzas sean útiles y menos aún puede olvidarse el papel mediador-protector-regulador del Estado a la manera socialdemócrata, al menos por un tiempo y en bastantes casos concretos, como indica Judt<sup>62</sup>. Aún así, no parece que las vías tradicionales basten (mucho menos la llamada *tercera vía*) y sería preciso contar con otros agentes políticos más informales.

En este sentido, resulta muy estimulante la propuesta que expresa

Joan Subirats cuando reivindica nuevas formas de hacer política: lejos del individualismo competitivo o de la mercantilización absoluta que escinde sujeto y objeto, y al margen del binomio Estado-propiedad, hay que concebir al ciudadano como parte de los bienes comunes (entorno, comunidad, relaciones, ecosistema), así como deben ponerse de relieve y retomarse las experiencias históricas fructíferas de gestión cooperativa de los *commons* (en la línea mostrada por la Nobel de Economía de 2009, recientemente fallecida, Elinor Ostrom), y aprovechar las oportunidades de colaboración e innovación que Internet proporciona para ello<sup>63</sup>. Hace falta asumir valores no economicistas ni ligados al mero beneficio, aquellos que priman el uso y el intercambio no monetario entre iguales, tales como compartir la cultura y el acceso al conocimiento, redes sociales diversas, esferas del cuidado personal y ambiental, trabajos solidarios de proximidad en grupo, copropiedad y autoorganización, satisfacción de necesidades reales y no de consumo..., es decir, potenciar la generación de conexiones horizontales independientes del mercado y del Estado. Solo entonces crecerá un tejido aglutinador e incluyente que respete la autonomía individual, desde el arraigo en lo común y en la corresponsabilidad de una ciudadanía participativa que no delega casi todo en terceros<sup>64</sup>. Subirats no pretende haber encontrado la panacea ni llama a la utopía, sino a la necesidad práctica de extender la autogestión desde la reciprocidad e instaurar así cierta democracia directa (bajo condiciones y protocolos estrictos), ayudados por las inéditas posibilidades que ofrecen las TIC, para completar los derechos civiles, sociales y políticos clásicos con otros nuevos derechos personales (relativos al cuerpo, el *acceso*, el uso del tiempo...) y colectivos (bienes comunes como el agua, la educación o la salud)<sup>65</sup>. De modo que hay un proyecto con vocación universalista que luego se aplica en múltiples formas y lugares, no una mera protesta ni una llamada retórica a la “revolución” siempre pendiente.

Es obvio que todo descansa en la disposición activa de los sujetos, en su empeño por informarse, compartir y actuar coordinadamente, cosa nada fácil en una sociedad escéptica y fragmentada, cuando no llena de temores e indiferencia. Pero también es notoria la esclerosis de la democracia liberal y de una idea pasiva del bienestar, así como que nadie puede “salvar” a nadie que no quiera ayudarse a sí mismo

antes. Aceptar la responsabilidad personal en todos los ámbitos es la única forma de conseguir una *autonomía vinculada*:

Es decir, una independencia que sea compatible con profundas vinculaciones afectivas y éticas. La seguridad, la valentía, la asertividad, los recursos personales, son indispensables para mantener la autonomía. Pero el amor, la compasión, el respeto, la generosidad, la búsqueda de la justicia, nos vinculan a los demás (Marina 2010)<sup>66</sup>.

Esto supone otra manera de educar y el compromiso de tejer redes de apoyo (local y global) que faciliten un proceso de integración en/por lo común hoy apenas iniciado, amén de recuperar los vínculos que nos humanizan y establecer nuevas relaciones ecológico-parentales, económicas y políticas. Vale la pena mencionar un ejemplo profundamente innovador que va a la raíz del asunto: la proliferación de colectivos que han sustituido la moneda corriente para prestarse servicios mutuos, que no son transacciones al uso, y afrontar juntos desde otros parámetros las dificultades de todo tipo.

En cualquier caso, no queda otro remedio que afrontarlo a la vista de los desafíos actuales, pero como la ceguera (interesada o no) es pertinaz habrá que presionar tanto como sea preciso, dado que los poderes hegemónicos no van a regalar nada, como es obvio, sino todo lo contrario. Por de pronto ya se encargan de criminalizar a cuantos desobedecen las consignas oficiales y buscan alternativas que no son violentas, salvo excepciones que son utilizadas como coartada para la represión. De ahí la importancia extraordinaria de los movimientos sociales de tercera generación o “altermundistas” que complementan a los obreros de primera y a los pacifistas, feministas, ecologistas, etc. de segunda generación, toda vez que esas causas siguen reclamando atención en una etapa de retrocesos, a la par que se exigen nuevas interpretaciones y otros ingredientes en el mundo globalizado<sup>67</sup>. Afortunadamente, siempre hay valientes que dan la cara y esas son las verdaderas vanguardias que transforman la realidad. No tenemos soluciones, solo la certidumbre de que es imprescindible una acción ciudadana pacífica, firme y paciente en la defensa de lo común para establecer el rumbo en una civilización hoy a la deriva.

## Notas

1 De momento, la biopolítica es el conjunto emancipador de ideas, afectos, comunicaciones, redes, interacciones, códigos, etc. de la “multitud” de personas singulares que operan en parte como un conjunto creativo y solidario en sus actividades ordinarias, mientras que el biopoder es la forma de control denunciada por Foucault y seguidores tales como Esposito o Agamben. Tomo la distinción de Hardt y Negri 2011, pp. 10ss, 139. Volveremos sobre ello.

2 Castoriadis 2002, pp. 113-120.

3 Sobre la idea inaugural del *koinon logon*, García Calvo 1981.

4 Espinosa 2007a.

5 Giddens 2000, pp. 91 y 62, respectivamente.

6 Broswimmer 2005. En *El País* 15-6-2012 se recoge la siguiente noticia: “100 academias científicas urgen frenar el consumo voraz para salvar el planeta”, lo que se comenta por sí solo.

7 Ritzer 1996.

8 Puede verse una buena introducción a esto último en P. Puche: ¿Por qué cooperamos?, *EcoPortal.net*

9 He realizado una síntesis en: Espinosa 2007b.

10 Hauser 2008, pp. 353-356.

11 Por ejemplo, hay siempre reglas de parentesco, sexuales, normativas, de aseo, religiosas, cooperativas, etc., a su vez ligadas a actividades como la producción de medios de subsistencia, la fabricación de herramientas, las artes, el uso de adornos, el cortejo, etc. Véase un amplio catálogo en D.E. Brown (1991): *Human universals*, New York, McGraw Hill.

12 Wilson 1980 y Pinker 2005, obra más matizada.

13 De hecho, hay colaboración entre ambos planos: “La selección cultural es la servidora de la naturaleza humana. Funciona conservando o propagando la conducta y los pensamientos que con mayor eficacia satisfagan las exigencias y potencialidades biológicas de los individuos de un grupo o subgrupo determinado”, en Harris 2011,p.132.

14 Sperber 2005.

15 Richerson y Boyd 2005.

16 Harris (2011, pp.135-142) se ha referido a ello, para insistir en que todo resulta difícil y caro en la sociedad actual en términos de escasez, contaminación, etc.



17 Doyal, y Gough 1994.

18 Max-Neef 1993. Como se ve, necesidades que el modelo socio-económico no atiende.

19 Ekman 2004. El autor añade después otras 17 emociones relevantes derivadas.

20 Cf. *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*, Barcelona, Paidós, 2007. No entro a discutir las obvias diferencias con los humanos, solo asumo que el proceso evolutivo “nos ha dotado de las estructuras psicológicas, las tendencias y las habilidades necesarias para desarrollar una brújula moral (p.87), y que hay pruebas de conductas protomorales altruistas en los simios.

21 Proceso que estudian los hermanos Castro Nogueira, 2008, bajo la figura cultural del *homo suadens* (el que aconseja y persuade).

22 Campillo 2001.

23 Campillo 2001, pp. 132-142. La religión articula lo profano y lo sagrado, legitimándolos a la par.

24 He abordado la cuestión en Espinosa 2007c.

25 He tratado el tema en Espinosa 2010.

26 Innerarity 2002, pp. 16, 44, 90ss., 137-145. El autor acaba proponiendo una “socialdemocracia libertaria” basada en la igualdad de oportunidades y en la responsabilidad personal, alrededor de una libertad cooperativa que des-regula desde abajo la sociedad, a la vez que se regulan los mercados y se combate la impunidad, cf. pp. 190-196.

27 Pardo 2004, p. 451.

28 Según el historiador Hobsbawm 2003, p. 253. Me pregunto si estamos hoy en una situación análoga a la de la República de Weimar que el autor describe así: “Vivíamos en el Titánic, y todo el mundo sabía que iba a chocar contra el iceberg” (p. 63).

29 Judt 2010, pp. 119 y 166, respectivamente.

30 Hardt y Negri 2011, p. 345. Revolución entendida como la búsqueda no solo de la libertad sino de la democracia de la “multitud” compuesta por singularidades irreductibles, cf. p. 364.

31 Hardt y Negri 2011, p. 10. Se pretende estar al margen de las dicotomías público-privado y capitalista-socialista para abrir otro espacio político, cf. p.11.

32 Hardt y Negri 2011, pp. 190, 201 ss, 341, 358, 369, 374s. Insisten en no dar nada por hecho teleológicamente y en ser realistas.

33 Para la razón biopolítica, cf. p. 139 y para las luchas en Bolivia, cf. 124ss. He aquí, sin embargo, lo que falta, según reconocen: “Construir el espacio público global exige que la multitud, en su éxodo, cree las instituciones que puedan consolidar y fortalecer las condiciones antropológicas de la resistencia de los pobres”, p. 253.

34 Cf. *El País Negocios* 13-2-2011. Nótese también que el 90% de las calorías producidas proviene solo de unos 30 cultivos y que el 90% de la ganadería mundial depende de 14 especies. Esta concentración debida a los monocultivos y otras presiones empobrece la biodiversidad (“deriva genética”) y degrada aún más los ecosistemas.

35 Me he ocupado de ello en Espinosa 2011a.

36 Véase el demoledor estudio de Ziegler 2012. La colusión de países del Norte, organismos internacionales (como el FMI) e intereses comerciales de grandes compañías (incluidos los agrocombustibles) condenan a cientos de millones de personas a la inanición.

37 Miguel Otero, “El poder del dinero y la política en la UE”, *El País* 1-3-2012, La cuarta página.

38 Verdú 2009, pp. 16ss. El problema es que no se vislumbra salida: “Si estuviéramos asistiendo a la muerte de un sistema determinado se abriría la ocasión para probar con otro u otros más. El funeral del capitalismo es sin distinción el fin de una época, puesto que lo fracasado no es un orden de desarrollo económico o social sino el desarrollo del orden conocido”, p.149.

39 Kenneth Rogoff, “Hay que frenar la carrera de armas financieras”, *El País Negocios* 23-9-2012. El título con alusiones militaristas para esa escalada ya es elocuente.

40 Hardt y Negri 2011, pp. 170, 293. Desde luego, el auge financiero es mucho más eficaz que la guerra o la violencia, y también más sutil e indirecto que otros dispositivos disciplinarios que bloquearían la producción.

41 Ulrich Beck, “La política económica de la inseguridad”, *El País* 27-5-2012 (La cuarta página). Muchos de los llamados “minijobs” que se ponen como ejemplo (en particular en Alemania) tienen condiciones miserables. Obviamente, completan muy bien estas ideas -desde otras vertientes- los conocidos estudios de Richard Sennett y de Zygmunt Bauman en los que no podemos entrar.

42 Wilkinson y Pickett 2009. Véase el planteamiento en pp. 30 y 36, y balances en pp. 83, 198, 205, 238. No se habla de las relaciones entre países, sino de las diferencias internas propias de los más desarrollados. Hay informes actualizados en [www.equalitytrust.org.uk](http://www.equalitytrust.org.uk). Según datos recogidos en la prensa nacional el 11-10-2012, España es el país con mayor grado relativo de desigualdad interna de la UE. La diferencia de renta entre el 20% más rico y el 20% más pobre ha pasado de la *ratio* 1a 4 en 2004 a la de 1 a 7 en 2012, a lo que se suman datos como

que cada día hay cientos de deshaucios en el país, acercándose ya el total a los 400.000 (aunque no sean la mayoría de primera vivienda), y usando los métodos deleznable de una ley de 1909 que ya ha sido descalificada en un tribunal de la Unión Europea. Los últimos datos hablan de 3 millones de pobres severos y unos 11 millones de pobres relativos, obviamente en relación con el paro masivo (*El País*, 31-3-2013).

43 Stiglitz 2012, en especial cap. 6 para la referencia a Orwell. Según el autor, el ejemplo de Estados Unidos lo dice todo: el 1% de la población tiene el 25% de la renta nacional.

44 Mike Norton y Dan Ariely (profesores en Harvard y el MIT) han realizado experimentos en los que se demuestra que la gente desconoce la profunda desigualdad social que le rodea y en cambio querría vivir en sociedades mucho más equitativas y justas, cf. A. Sicilia: “Queremos un mundo mejor pero no lo sabemos”, *EcoPortal.net*, recuperado el 12-9-2012.

45 Judt 2008, pp. 22, 402 y 409. Keynes fue el gran precursor, claro.

46 Rosanvallon 2012. El autor aboga por una igualdad en la diferencia de carácter universalista y por una democracia no meramente electiva que firma cheques en blanco a la clase política durante cierto número de años.

47 Recuérdese lo dicho al inicio (1.3) sobre la eco-bio-tecno-noos-fera y el *eco-cidio*, y después sobre las nuevas tecnologías y su fuerza transformadora de la percepción y el trato con los seres y las cosas (2.3).

48 Serrano 2011, p.118.

49 Alonso 2006. La cosificación de la existencia es total.

50 Cf. Rodrik 2012. El autor propone como paliativos la reforma del comercio internacional, la regulación de las finanzas, el libre movimiento de trabajadores y la integración plena de China en el orden mundial.

51 Para aclarar equívocos en torno a este término y contextualizarlo adecuadamente, además de proponer medidas concretas, cf. Riechmann 2012, en particular los capítulos 3, 4 y 9. El libro se cierra con el muy recomendable texto de Michel Löwy: “Por una ética ecosocialista”.

52 He realizado un compendio en Espinosa 2011b. Como he recogido ahí, es imprescindible atender las observaciones de Welzer 2010.

53 Monitor de vulnerabilidad climática Dara (*dara.int.org*), septiembre 2012, en el que se manejan 34 indicadores y se pormenorizan los datos por países.

54 Mbembe 2011.

55 Judt 2010, pp. 175 y antes 174. Y, sin embargo, no puede haber verdadera política sin fraternidad, p. 176.

56 Cf. mi trabajo: La ética como imprescindible *ficción* antropológica, en Flamarique, L. (ed.) 2012: *Las raíces de la ética y el diálogo interdisciplinar*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 27-41.

57 Cf. Castoriadis 2002, pp. 140 y ss.

58 Cf. Sen 2009; Pogge 2009, y un resumen de la cuestión en Pogge 2011: Dignidad y justicia global. *Diánoia* LVI, 67, pp. 3-12. La dignidad y la justicia pactadas por los hombres tienen un valor infinito por sí mismas.

59 Wilkinson y Pickett 2009, p.238.

60 Se trabaja en un documento titulado *Proyecto de Declaración Universal del Bien Común de la Humanidad*, que será presentado en el Foro Social Mundial en Túnez 2013, cf. Francois Houtart, mismo título, *ecoportal.net*, recuperado el 10-07-12.

61 O. Cramme y P. Diamond 2012: *Después de la tercera vía: el futuro de la socialdemocracia*, IB Tauris, Policy Network. Lo evidente es que el marco del estado-nación ha sido desbordado en ciertos aspectos.

62 Judt 2010, p. 187.

63 Cf. Subirats 2011, pp. 69-72. El autor parte de los grandes cambios sociales y tecnológicos de las últimas décadas que demandan nuevas relaciones políticas en paralelo a las instituciones representativas.

64 Subirats 2011, pp. 80, 86, 88 y 93. Lo contrario sería perpetuar la administración ajena de una penuria creciente.

65 Subirats 2011, p. 95, 35, 43ss y 61. Se elude también el “ciberoptimismo” y se subrayan los riesgos de todo tipo.

66 Marina 2010, p. 257. El autor insiste en que “El sentimiento de humanidad compartida es tardío y frágil” en sentido histórico, p. 281.

67 Della Porta y Diani 2012. Los movimientos como el 15-M o PAH (antidesahucios) en España y otros similares expresan bien esas metas.

## Referencias

Alonso, L. E. (2006). *La era del consumo*. Madrid: Siglo XXI.

Broszmitter, F. J. (2005). *Ecocidio*. Pamplona: Laetoli.

Campillo, A. (2001). *Variaciones de la naturaleza humana. Una teoría de la historia*. Madrid: Akal.

- Castoriadis, C. (2002). *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Gedisa.
- Castro Nogueira (hnos.). (2008) *¿Quién teme a la naturaleza humana?* Madrid: Tecnos.
- Della Porta, D., Diani, M.(2012). *Los movimientos sociales*. Madrid: CIS-UCM.
- De Waal, F. (2007). *Primates y filósofos. La evolución moral del simio al hombre*. Barcelona: Paidós.
- Doyal, L. y Gough, I. (1994). *Teoría de las necesidades humanas*. Barcelona: Icaria.
- Ekman, P. (2004). *Emotions revealed*. New York: Henry Holt and Company.
- Espinosa, L. (2007a). La vida global en la eco-bio-tecno-noos-fera. *Logos* 40: 55-75.
- \_\_\_\_\_ (2007b). La naturaleza bio-cultural del ser humano. El *centauro* ontológico. En J. R. Coca (coord). *Varia biologica. Filosofía, ciencia y tecnología*. Col Contextos 17, Universidad de León: 129-162.
- \_\_\_\_\_ (2007c). El nihilismo virtual en la sociedad hipertecnológica. *Ágora* (26) 2: 79-101.
- \_\_\_\_\_ (2010). El desafío del posthumanismo (en relación a las nuevas tecnologías). En P. Aullón de Castro (ed). *Teorías del humanismo*. Madrid: Verbum, III: 583-615.
- \_\_\_\_\_ (2011a). Reflexiones sobre el agua: un espejo del presente. *Dilemata* (2) 6. Recuperado de [www.dilemata.net](http://www.dilemata.net).
- \_\_\_\_\_ (2011b). Naturaleza e historia hoy: la crisis ecológica. *Azafea* 13: 109-129.
- García Calvo, A. (1981). *Razón común. Heráclito*. Zamora: Lucina.
- Giddens, A. (2000). *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Madrid: Taurus.
- Hardt, M., Negri, T. (2011). *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*. Madrid: Akal.
- Harris, M. (2011). *Nuestra especie*. Madrid: Alianza.
- Hauser, M. (2008). *La mente moral. Cómo la naturaleza ha desarrollado nuestro sentido del bien y del mal*. Barcelona: Paidós.
- Hobsbawm, E. (2003). *Años interesantes. Una vida del siglo XX*. Barcelona: Crítica.
- Innerarity, D. (2002). *La transformación de la política*. Barcelona: Península.

- Judt, T. (2008). *Sobre el olvidado siglo XX*. Madrid: Taurus
- \_\_\_\_\_ (2010). *Algo va mal*. Madrid: Taurus.
- Marina, J. A. (2010). *El aprendizaje de la sabiduría*. Barcelona: Ariel.
- Max-Neef, M. (1993). *Desarrollo a escala humana*. Barcelona: Icaria.
- Mbembe, A. (2012). *Necropolítica*. Barcelona: Melusina.
- Pardo, J. L. (2004). *La regla del juego*. Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo.
- Pinker, S. (2005). *La tabla rasa*. Barcelona: Paidós.
- Pogge, T. (2009). *Hacer justicia a la humanidad*. México: Fondo de Cultura Económica-UNAM.
- Richerson, P. y Boyd, R. (2005). *The Origin and Evolution of Cultures*. Oxford: Oxford University Press.
- Riechmann, J. (2012). *El socialismo puede llegar sólo en bicicleta*. Madrid: Catarata.
- Ritzer, G. (1996). *La macdonalización de la sociedad*. Barcelona: Ariel.
- Rodrik, D. (2012). *La paradoja de la globalización. Democracia y el futuro de la economía mundial*. Barcelona: Antoni Bosch.
- Rosanvallon, P. (2012). *La sociedad de los iguales*. Barcelona: RBAlibros.
- Sen, A. (2009). *La idea de justicia*. Madrid: Taurus.
- Serrano, V. (2011). *La herida de Spinoza. Felicidad y política en la vida post-moderna*. Barcelona: Anagrama.
- Sperber, D. (2005). *Explicar la cultura. Un enfoque naturalista*. Madrid: Morata.
- Stiglitz, J. E. (2012). *El precio de la desigualdad*. Madrid: Taurus.
- Subirats, J. (2011). *Otra sociedad ¿otra política?* Barcelona: Icaria.
- Verdú, V. (2009). *El capitalismo funeral. La crisis o la tercera guerra mundial*. Barcelona, Anagrama.
- Welzer, H. (2010). *Guerras climáticas*. Madrid-Buenos Aires: Katz.
- Wilkinson, R. y Pickett, K. (2009). *Desigualdad*. Madrid: Turner.
- Wilson, E. O. (1980). *Sobre la naturaleza humana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ziegler, J. (2012). *Destrucción masiva. Geopolítica del hambre*. Barcelona: Península.