

I. LA IDEOLOGÍA ECONÓMICA COMO INSTRUMENTO Y PARTE DE LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDEA OCCIDENTAL DE NATURALEZA HUMANA

La conciencia de que el comportamiento simbiótico de la especie humana en la Tierra se rompió con la civilización industrial y con la aparición de una ideología que da por buena esa ruptura es el primer paso para enderezar la situación hacia horizontes ecológicamente más viables y socialmente saludables. No basta con defender la conservación del medio natural y criticar el «productivismo» y el «desarrollismo» que tiende a deteriorarlo, como ha venido haciendo el movimiento ecologista; hay que asumir y aclarar que la ideología de la producción y del mercado contribuye hoy sobre todo a encubrir las prácticas de extracción y adquisición de riqueza amparadas por el poder, que están al orden del día y que se sitúan en la base de los llamados «deterioros ambientales». Como también hay que romper con la fe en la bondad intrínseca de la actividad económica —al creer que está regida por la *producción* y el *mercado* y que cubre necesidades insatisfechas— como condición necesaria para poner coto a las prácticas habituales de latrocinio institucionalizado, generalmente asociadas a relaciones clientelares, sobre las que interesa abrir la lupa para visibilizarlas, denunciarlas y erradicarlas.

El texto que sigue parte de asumir, en primer lugar, que la ideología, reflejada en el lenguaje, orienta nuestros enfoques, instituciones y comportamientos. Segundo, que un determinado enfoque subraya, analiza e incluso cuantifica ciertos aspectos, pero siempre a costa de soslayar otros: de ahí que su función encubridora cobre, a veces, más importancia que la analítica y predictiva —lo que en buena medida ocurre con el enfoque económico estándar—. Tercero, que la percepción del pasado y del presente condiciona la imaginación del futuro y las posibilidades de cambio. Y, por último, que trascender la ideología y los enfoques hoy dominantes exige relativizarlos, viendo que no lo fueron en el pasado, ni tienen por qué seguir siéndolo en el futuro. Esto es lo que he venido haciendo

con la ideología económica dominante en las distintas ediciones de mi libro *La economía en evolución. Historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico* (1987, 4.^a edición actualizada 2015) a la vez que he venido aplicando enfoques alternativos diferentes para desvelar los aspectos que el enfoque económico ordinario soslaya, recogidos, en buena parte, en mi libro *Raíces económicas del deterioro ecológico y social. Más allá de los dogmas* (2006, 2.^a edición actualizada 2015), ambos publicados por Siglo XXI de España.

Todo ello pensando que, aunque se diga que la historia se quedará petrificada, que no hay alternativa —«*There is no alternative*», decía la señora Thatcher— querámoslo o no, las sociedades evolucionan mediante un proceso en el que los cambios mentales e institucionales interactúan y acaban modificando la estructura social. Así, aunque se produzca un proceso en la selección de las personas que tratan de sobrevivir y promoverse adaptando su comportamiento a los valores e instituciones dominantes, los hábitos mentales de las personas también cambian, arrinconando valores e instituciones que van quedando obsoletos y generando otros nuevos en un proceso de interacción continuado. No cabe aquí detenernos en analizar y exponer el proceso que ha generado la ideología y las instituciones del presente, dando pie a la llamada globalización económica y también en buena medida cultural. Solo daremos algunas pinceladas sobre la consolidación de la idea occidental de naturaleza humana como pieza clave de la ideología dominante, en un proceso en el que la ideología y las instituciones económicas han venido siendo instrumento y parte de esa globalización. Este proceso ha desarrollado también una selección de personas que, al adaptar mejor su comportamiento a las reglas del juego imperantes, han logrado promoverse en la pirámide social. El gran problema estriba en que el proceso selectivo ha actuado de modo perverso al promover —como veremos más adelante— comportamientos psicópatas y sociópatas, que degradan el entorno ecológico y social de las personas. Lo cual lleva a Marshall Sahlins a concluir sus reflexiones sobre la «ilusión occidental de la naturaleza humana» diciendo que «todo ha sido un gran error. Mi modesta conclusión es que la civilización occidental se ha levantado sobre una idea perversa y equivocada de la naturaleza humana y que posiblemente esta idea esté poniendo en peligro nuestra existencia» (Sahlins, 2008, p. 112).

Últimamente han aparecido una serie de textos importantes de antropología que echan por tierra la presunta universalidad de la idea occidental de naturaleza humana, que más adelante se detalla, y la ideología política y económica dominante que se construye sobre ella. En efecto, en el campo de la antropología han visto la luz en los últimos tiempos varios trabajos relevantes que ponen en cuestión la idea occidental de naturaleza humana y el divorcio entre naturaleza y cultura. Libros como el de Marshall Sahlins, *The Western Illusion of Human Nature* (Sahlins, 2008), el de Philippe Descola, *Par-delà nature et culture* (Descola, 2005) o el de Evelyn Fox Keller, *The Mirage of a Space between Nature and Nurture* (Fox Keller, 2010) relativizan la noción occidental de la naturaleza humana y la escisión entre cultura y naturaleza, que se extendieron con la civilización industrial, dando lugar al *statu quo* de ideas, valores e instituciones que se asume hoy irreflexivamente, al tomarlo como algo universalmente bueno y racional.

Estos autores señalan que, durante largo tiempo, la cultura occidental ha venido proponiendo como normal una idea de naturaleza humana tan malvada y codiciosa que las personas que la asumieran quedarían automáticamente excluidas en otras culturas. «El concepto inherentemente occidental de la naturaleza animal del hombre como algo regido por el interés propio –señala Sahlins (2008, p. 67)– resulta una ilusión de proporciones antropológicas a escala mundial» con escaso fundamento etnográfico. Porque –advierte– más que expresar la naturaleza humana, la codicia, la avaricia y la agresividad contra el grupo han solido verse durante incontables años como una pérdida de humanidad, como una patología tan inhumana que excluía automáticamente a la persona del grupo.

Tras un largo recorrido con orígenes que van desde autores de la Grecia clásica, hasta la teología cristiana medieval (que postulaba el creacionismo y la «inclinación al mal» del ser humano tras el «pecado original») esta idea de naturaleza humana gobernada por lo peor de nosotros se acabó imponiendo junto al triunfo del dualismo cartesiano y el racionalismo científico parcelario. La cantinela o estribillo entonado repetitivamente por autores que van desde Maquiavelo, Hobbes, Hume, Smith hasta Franklin o incluso Schmitt, sobre la natural avidez insaciable del ser humano de bienes, poder y dinero, consolidaron esta idea ruin de naturaleza humana como algo fijo o inamovible, de la que tenía que partir cualquier razona-

miento realista, a la vez que se descalificaron como idealistas o accidentales las inclinaciones sociales, cooperativas o solidarias del ser humano. Frases como la de que «el hombre es el peor enemigo del hombre» o «el hombre es un lobo para el hombre» fueron repetidas machaconamente por diversos autores (denotando en este último caso escasos conocimientos de etología, ya que el lobo es un animal de manada cuyo comportamiento cooperativo y solidario se somete a la salud del grupo, un animal que por eso, y para colmo, se acabaría convirtiendo en «el mejor amigo del hombre»).

Con este punto de partida la suerte estaba ya echada: había que inventar instituciones punitivas o compensadoras de la maldad humana (lo que en sí mismo no resulta condenable mientras no incentive, como de hecho ha ocurrido, esa maldad). Una vez admitido que la sociedad está condicionada por lo peor de nosotros, se postuló que el antídoto necesario para evitar que la bestia humana destruya la sociedad era el establecimiento de un poder estatal que se sitúe por encima de las personas y permita que gobiernos e instituciones repriman, penalicen o reorienten en favor del bien común el egoísmo inherente al género humano. Había que idear instituciones punitivas o equilibradoras de los impulsos mezquinos de las personas. Se inventaron, así, dos formas de paliar los efectos sociales de la maldad humana: una, con jerarquía y, otra, con igualdad y libertad, al menos en teoría. Una estableciendo despotismos buenos que pongan orden, ya sea con monarquías absolutas más o menos ilustradas o con dictaduras que planifiquen la sociedad supuestamente en nombre del pueblo o del proletariado. Otra estableciendo *sistemas políticos democráticos* y *sistemas económicos mercantiles*, que se suponían capaces de equilibrar y controlar los impulsos despóticos y egoístas de las personas mediante el sufragio y la división de poderes, en *lo político*, y mediante el mercado competitivo, en *lo económico*. En principio la deriva autoritaria triunfó en la derecha con los fascismos y en la izquierda con el estalinismo. Pero como es sabido, tras la derrota de los fascismos, la situación derivó hacia un mundo bipolar de disputa por el poder entre Estados Unidos y la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas y por la hegemonía ideológica entre liberalismo y marxismo. Pero la crisis del «socialismo real» acabó imponiendo con generalidad en el imaginario colectivo los *sistemas políticos democráticos* y *económicos mercantiles* sobre los otros más abiertamente jerárquicos, como los

mejores para respaldar el poder del Estado y abrir camino hacia la paz social y el progreso económico. Aunque la izquierda siguió escindida al quedar en buena parte anclada en los viejos clichés autoritarios y desarrollistas, a la vez cobraban fuerza movimientos ecologistas y feministas que ponían en cuestión la ideología política y económica dominante presente, tanto en la izquierda como en la derecha.

Ahora que la toma de conciencia de crisis ecológica induce a idear modelos alternativos y buscar antecedentes intelectuales de estas preocupaciones, sugerimos que, más que rebuscar en la obra de Marx vestigios de las mismas, interesa sobre todo mirar hacia muchos de los autores que fueron descalificados por él como «socialistas utópicos» o anarquistas. Pues en ellos aflora una larga trayectoria de pensamiento protoecológico y libertario, a menudo aderezada con preocupaciones feministas: «De hecho, esta tendencia disidente ha sido ignorada, marginalizada, e incluso combatida por las corrientes hegemónicas, que han visto a menudo en la ecología un conservadurismo tradicional o un romanticismo reaccionario [...] Si los “enemigos” de la “sociedad ecológica” se encuentran del lado de las fuerzas del capitalismo, sería falso y peligroso olvidar que también forman parte de la historia de la misma izquierda y del socialismo en sus orientaciones mayoritarias, todavía presentes» (Audier, 2017, texto reproducido en la contraportada del libro).

En fin, que la forma de encarar la «maldad humana» es un tema complejo que no pretendemos zanjar aquí. El libro de Hirschman (1977), *Las pasiones y los intereses*, abre de lleno esta discusión. Por un lado, narra cómo durante el Renacimiento y todo el siglo XVII se llegó a la convicción de que la sola exhortación a la moral y la religión no eran suficientes para restringir las «pasiones destructoras de los hombres» que se observaban en la realidad. Y, como ya hemos comentado y apunta Hirschman, esto dio lugar a una triple búsqueda de solución: a) el recurso a la coerción y el castigo a través del Estado, con el problema de cómo dominar al soberano que no lleva a cabo correctamente esa tarea; b) aprovechar esas «pasiones» en vez de reprimirlas, abonando la idea de que de lo malo, bien gestionado, podría surgir lo bueno (en la línea de la posterior mano invisible de A. Smith). Hirschman cita aquí un texto de G. Vico muy contundente al respecto: «De la ferocidad, de la avaricia

y de la ambición, que son tres grandes vicios que afectan a todo el género humano, [la sociedad] hace la milicia, el comercio y la política, y con ellas la fortaleza, la opulencia y la sabiduría de las repúblicas; y de estos tres grandes vicios, que ciertamente arruinarían la estirpe humana en la tierra, surge la felicidad civil»; y c) la utilización de unas pasiones para compensar el efecto de otras pasiones, o lo que Hirschman llama «el principio de la pasión compensadora», es decir, que «un conjunto de pasiones hasta entonces conocidas de maneras tan diversas como codicia, avaricia o ánimo de lucro, podría ser empleado útilmente para oponer y controlar otras pasiones como la ambición, el afán de poder o la lujuria sexual». Y como añade Hirschman, cuando la avaricia y la obtención de dinero se transformó en «intereses», esta pasión se convirtió en la llave para reprimir otras pasiones. Hirschman recuerda cómo Keynes, participando de una larga tradición, sugirió aquello de que «es mejor que un hombre tiranice a su cuenta bancaria que a sus conciudadanos». Lo malo, a mi juicio, es que unas pasiones viciosas y condenables no tienen por qué excluir a otras, sino que a veces se retroalimentan: el capo de la mafia no solo se ocupa de su cuenta bancaria, sino que acostumbra a cultivar a la vez la prostitución y la violencia, lo mismo que hay gobernantes despóticos y corruptos que hacen uso del poder para forrarse. En fin, que para matizar estos temas tendríamos que entrar en discusiones que nos alejarían de nuestro propósito. Aunque quiero dejar bien claro que no tengo nada en contra de las instituciones que tratan de contrapesar o reorientar la maldad humana en favor de la sociedad, siempre que no contribuyan a entronizar esa maldad presuponiendo que, por la magia de esas instituciones, se transmuta siempre en favor del bien común, como sugiere la cita de Vico antes mencionada, ignorando que lo corriente es que eso no ocurra, como tendremos muchas ocasiones de ejemplificar a lo largo de este libro. El problema estriba en que, como veremos en lo que sigue, esas instituciones contribuyeron a promover una inversión ideológica sin precedentes que hizo que los antiguos vicios se asumieran como virtudes por la sociedad.

Aunque más adelante añadiremos precisiones sobre estas ideas de *sistema*, con especial referencia a la noción de *sistema económico mercantil* (que descansa sobre las nociones de *producción* y de *mercado*), anticipeamos ahora que la idea de *sistema político demo-*

crático alberga desde el origen una gran ambigüedad. Su carácter contradictorio parte de unir dos términos que no encajan: pueblo y poder político que, por definición¹, se sitúa por encima del pueblo. De ahí que la mayor o menor participación del pueblo en las tareas de gobierno en los sistemas llamados *democráticos* dependa de la forma en que se resuelva en cada caso la contradicción latente entre *poder* y *pueblo*. Y de ahí que un sistema llamado democrático, que adopta el sufragio y la teórica división de poderes, pueda acercarse de hecho al despotismo: ya hace más de un siglo que Maurice Joly señaló en sus *Diálogo en el infierno entre Maquiavelo y Montesquieu* (1864) la posibilidad y las maneras de preservar ventajosamente el despotismo bajo formas democráticas. De ahí que se trate de sistemas que, con más o menos éxito, tratan de poner límites a la dominación totalitaria. Y de ahí que se hable de «democracias formales» para resaltar que, aunque existan determinadas instituciones calificadas de democráticas, puedan sobrevivir poderes bien despóticos. Por todo ello hay autores que ven los sistemas políticos llamados democráticos como sistemas inestables que albergan una pugna permanente entre el empeño de desarrollar instrumentos de control y participación popular en las tareas de gobierno y la existencia de poderes que escapan a ellos. Autores entre los que destacaría a Claude Lefort en su libro *La invención democrática*, que lleva como subtítulo *Los límites a la dominación totalitaria* (Lefort, 1981). Como también el de Étienne Balibar, quien considera que los sistemas democráticos no son sistemas que se otorguen llave en mano y funcionen sin problemas de forma homogénea, sino sistemas sujetos a evolución que, sin dejar de llamarse democráticos, pueden oscilar dependiendo de las fuerzas sociales que los impulsan hacia horizontes más despóticos o más participativos. De ahí que, en este último caso, se hable de procesos de «democratización» (Balibar, 2017).

Subrayemos que, junto con estas ideas de *sistema político democrático* y *sistema económico mercantil*, se fue fraguando desde el

¹ El *Diccionario de la lengua española*, de la Real Academia Española en su edición de 2001 –y sigue siendo así en la edición más reciente *online*– define el «poder» como sustantivo masculino cuya primera acepción es «dominio, imperio, facultad y jurisdicción que alguien tiene para mandar o ejecutar algo» y en su segunda señala «gobierno de un país».

siglo XVIII una *inversión ideológica* sin precedentes que culminaría a finales del siglo XX y principios del actual. Pues, con la ayuda de los «contrapesos» *democráticos* y *mercantiles* asociados a las nuevas ideas de *sistema político* y de *sistema económico*, se acabó pensando que los vicios privados podían transmutarse en beneficio de la comunidad, con lo que el afán individual de acumular poder y dinero, caiga quien caiga, pasó de ser un vicio a considerarse algo bueno a potenciar. El afán individual de acumular poder y dinero pasó de ser una lacra social a convertirse en algo que beneficia a todos: pasó de ser un vicio a convertirse en una virtud que había que potenciar como causa de la riqueza y el poder de las naciones. Ello ocurrió tras identificar el poder y la riqueza con la virtud, como explícitamente hicieron Maquiavelo y Malthus, contribuyendo a separar la política y la economía de la moral.

Según sostiene Arendt en *La condición humana* (1996), los griegos del periodo clásico decían de los persas que tenían gobierno pero no tenían política, porque mandaba uno sobre los demás, mientras ellos entendían que la política era el gobierno de y entre los iguales o no era tal. Sin embargo, la invención de las nociones modernas de la política (que gestiona el poder) y de la economía (que gestiona la riqueza) como disciplinas independientes de la moral, al dar por buena la idea antes mencionada de naturaleza humana eliminando las censuras morales al comportamiento mezquino e insolidario, hizo que acabaran ejerciendo como apologéticas de un *statu quo* jerárquico y desigual. Porque la realidad no tiene costuras y el poder y la riqueza no viven en mundos separados, sino que interaccionan. La mencionada *inversión ideológica* afianzó el respeto beato de la mayoría social hacia los ricos y poderosos, promoviendo sin complejos la ostentación de riqueza, a la vez que la dilución de la rigidez de las barreras de clase presentes en las sociedades jerárquicas anteriores, y extendió por todo el cuerpo social el afán de enriquecimiento rápido y el deseo de emular los niveles de consumo y de vida de los privilegiados. Este sálvese quien pueda individual erosionó la cohesión social y generó, paradójicamente, en nombre de la igualdad y la libertad, el contexto social que requiere la tiranía para prosperar. Pues como nos enseñó La Boétie hace siglos en su *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* (1576), la disolución de los vínculos comunitarios y la extensión de la rivalidad en la búsqueda de lucro y de poder, son

las que ofrecen al tirano cómplices, al desplegar la cadena de miedo e interés sobre las que se apoya la servidumbre voluntaria. De ahí que la noción de *homo economicus* resulte una pieza prefabricada muy funcional en la cadena de dominación descrita por La Boétie. Pues como más recientemente precisó Foucault, en la medida en la que el comportamiento de las personas se ajuste a la mecánica simplista del egoísmo propia del *homo economicus*, su comportamiento resulta predecible y gobernable, otorgando a la noción de *homo economicus* una dimensión política, ya que marca «la interfase que conecta gobierno e individuo» y facilita la gobernabilidad de este último (Foucault, 2004, p. 258). Pues, como había advertido Arendt (1996, p. 73), cuando la riqueza se convierte en fin, la política y la esfera pública se convierten en medios para preservar el interés de acumular riquezas. Así, el predominio de la riqueza (entendida como propiedad mercantil, enajenable) lleva a la supresión de la esfera pública (*ibid.*, pp. 74-76).

Con lo que la corrupción de la naturaleza humana en el sentido descrito es la que mantiene hoy, sin decirlo, la cadena de poder y el respeto a la superioridad propio de las sociedades jerárquicas, a la vez que nos ofrece la paradoja de una sociedad jerárquica que niega las jerarquías; de una sociedad que, al postular la igualdad de derechos, fomenta la picaresca de ricos y poderosos para encubrir sus privilegios a la hora de manejar los resortes que les permiten seguir acumulando poder y riqueza. Nos encontramos también con un sistema que, al eliminar las cortapisas morales que en las sociedades jerárquicas anteriores condicionaban el comportamiento de ricos y poderosos, propicia conductas depredadoras e insolidarias que son fuente de deterioro ecológico y polarización social. Todo lo cual, como ya hemos visto, indujo a Marshall Sahlins a concluir que la «idea perversa y equivocada de la naturaleza humana» sobre la que se ha construido la civilización industrial está poniendo en peligro su propia existencia.

Junto a esa idea «perversa y equivocada» de naturaleza humana emergió la idea moderna de individuo, que se concibe como algo al margen de la comunidad y que se supone capaz de segregar y priorizar la razón sobre la emoción y el interés propio frente a los vínculos afectivos y la inserción comunitaria. Es esa idea de individuo racional, con sus derivaciones de *homo económico* y político, sobre la que se sustenta el poder en la sociedad actual. Y es esa idea

de individuo la que aparece asociada a los patrones de comportamiento más agresivos y masculinos, quedando en manos de las mujeres la tarea de mantener vivas las dimensiones relacionales y afectivas propias de la personalidad humana. La conjunción entre esa idea perversa de naturaleza humana y esta de individuo asocial (con perfiles más agresivos y masculinos) sobre la que se fundamenta el poder ha tomado cuerpo en la división de roles propia de la actual *sociedad patriarcal*, que se construye sobre la familia entendida como el modelo binario individualista de amor-matrimonio de parejas heterosexuales, y represora de cualesquiera otras relaciones y afectos que escapen a ese modelo. Pues, como ya explicó La Boétie (1576), la extensión de las relaciones libres e igualitarias que presupone la amistad es un riesgo para la tiranía. O como más modernamente se reconoce «el triunfo del punto de vista puritano de la vida, que junto con la energía sexual reprimida y su sublimación en un trabajo embrutecedor, ayudaron a crear la “personalidad moral” de nuestro tiempo: una personalidad dócil y subyugada a la autoridad, pero ferozmente agresiva hacia los competidores y subordinados» (Berman, 1981).

Se construyó, así, *La fantasía de la individualidad*, por emplear el título de libro de Almudena Hernando (2012) –en el que rastrea *la construcción sociohistórica del sujeto moderno*– potenciando un perfil humano que curiosamente coincide con lo que la psicología y psiquiatría actuales definen como el perfil de un *psicópata*, cuya falta de empatía permitiría caracterizarlo también como *sociópata*. Pues, como apunta Inmaculada Jáuregui (2008), se observa una clara «convergencia de los valores psicopáticos con los valores de la sociedad moderna». A la vez que recuerda que «la escisión entre razón y emoción parece estar en la base de la psicopatía», evidenciado que cuando las personas actúan de verdad como robots guiados por algún patrón de racionalidad, como lo hace ese *homo económico* (o *político*) sometido a la exclusiva razón maximizadora de utilidad, poder o beneficio propio, derivan hacia la psicopatía. A esta misma conclusión llega una persona bien cualificada sobre el tema, Lynn A. Stout, jurista de la Universidad de Cornell, cuando, desde su condición de experta en gobierno corporativo y regulación de mercados financieros, afirma que «el *homo economicus* es un sociópata» (Stout, 2008 y 2011, cit. en Schirrmacher, 2014, p. 26). El entramado jerárquico de empresas y partidos políticos ofrece,

así, un caldo de cultivo propicio para que se promuevan psicópatas que adoptan con facilidad esa «personalidad dócil y subyugada a la autoridad, pero ferozmente agresiva hacia los competidores y subordinados». No en vano hay estudios que indican que la proporción de psicópatas diagnosticados como tales que se observa entre los directivos de empresas y partidos políticos, supera ampliamente a la que registra la media de la población. Por ejemplo, Jon Ronson (2012, cit. en Jones, 2015, p. 28) ha constatado que el porcentaje de psicópatas observado entre los presidentes de empresas es cuatro veces mayor que el de la media de la población.

Quiero llamar la atención sobre cómo todas las piezas de la ideología dominante que dan cobertura al actual marco institucional están relacionadas. Cabe subrayar, en primer lugar, la estrecha relación entre las nociones de *sistema político democrático* y *sistema económico mercantil*. Ambos parten del mismo enfoque mecanicista y parcelario. Ambos entregan el poder a organizaciones jerárquicas y centralizadas –los partidos y las empresas–, generando un claro divorcio entre una elite de políticos y empresarios activos, que se disputan el poder y compiten por la riqueza, y una mayoría de gobernados y oprimidos pasivos. Y ambos se levantan sobre la peculiar noción occidental de naturaleza humana y de individuo, antes mencionados, generando un contexto que propicia la selección perversa que acabamos de indicar, que facilita el ascenso de psicópatas en los aparatos de poder político y empresarial. Creo que las amplias movilizaciones sociales que han venido solicitando en los últimos tiempos democracias participativas suscriben implícitamente una noción de naturaleza humana más positiva y equilibrada y nociones menos bélicas de la economía y la política.

Sin tratar de idealizarla, hay que reconocer que si hubo una democracia participativa en la antigua Atenas, es porque la visión del ser humano era entonces más ambivalente –se pensaba que podía ser miserable, pero también grandioso– y porque se cultivaba y valoraba socialmente el lado bueno, considerando, al decir de Aristóteles, que el sentido de la *vergüenza* y de la *justicia* estaban en la base de la *virtud política*. Todo lo cual induce a revisar ese *sistema político*, ajeno a la moral e ideado por Maquiavelo, en el que la virtud política consiste en ganar poder y en el que «la vergüenza consiste en perder, no en conquistar con engaño» (Maquiavelo, 1512-1513 [reed. 1976, p. 33]). Un sistema bélico y agónico de la política en el

que, con tal de ganar, ha de predominar el cinismo, la opacidad y el engaño, como formaliza Carl Schmitt en el libro clásico *El concepto de lo político* (Schmitt, 1932). Un sistema en el que la sociedad asume como normal la *desvergüenza* asociada a la picaresca y el robo de los poderosos. Pues, a diferencia de lo que ocurría en la democracia ateniense, ahora la igualdad política no trasciende ni palía la desigualdad económica, sino que es esta última la que se impone y utiliza los resortes del poder político para favorecer los intereses de los más ricos. Siendo la ya mencionada noción de *sistema económico mercantil*, que universaliza y santifica las pulsiones de la avaricia y la pelea competitiva como fuentes de progreso colectivo, el complemento indispensable a esa idea de *sistema político* maquiavélico: ambas sirven para universalizar y naturalizar conjuntamente la noción occidental tan perversa de *naturaleza humana* antes indicada que toman como punto de partida. Se genera así una espiral justificatoria que ha venido incentivando comportamientos e instituciones que adecúan cada vez más la realidad social a las ideas de individuo y de sistemas tan simples y unidimensionales que, en principio, se tomaban como meros modelos esquemáticos.

«El problema no son los modelos simplificados, sino que somos testigos de una revolución en la que estos modelos codifican la realidad y de este modo se tornan a su vez reales [...] deciden lo que es racional y lo que no lo es [y en suma] crean la realidad para la que sirve el modelo» (Schirrmacher, 2014, p. 28). Pues, como expone este autor, con el apoyo de la inteligencia artificial, los modelos de la teoría de juegos acordes con el egoísmo simplista del *homo economicus* se han extendido a campos de gestión tan variados que han venido abarcando desde la operativa militar de la Guerra Fría hasta la de los mercados financieros y las numerosas aplicaciones de hoy día. Y la democratización de la informática acabó generalizando estas prácticas presuponiendo que todo se comercializa y que cualquier persona se convierte en «agente económico» que sigue los patrones de comportamiento del *homo economicus*, hasta el punto de querer comercializar su propio yo, ofreciéndolo en la red. Se favoreció así un proceso inquietante de «mecanización del espíritu» en el que «la cibernética relevó a la filosofía» (*ibid.*, p. 27).

¿Hasta dónde podemos confiar en la racionalidad para cambiar los fines y los medios de esta concepción bélica y ególatra de la po-

lítica y de la economía, acordes con la noción de naturaleza humana en la que se apoyan? ¿Qué papel le deberíamos dar a la razón, el debate informado y el consenso democrático en los desafíos que vienen? Tendríamos que hacer referencia a autores que han tratado de responder a estos interrogantes, como Norbert Elias, en *La sociedad de los individuos* (1939, 1950 y 1987; reed. 2000); Martin Buber, en *Qué es el hombre* (1943; reed. 1981) o John Rawls, en su *Teoría de la justicia* (1975, reed. 2010), quienes, siendo críticos del individualismo utilitario, replantean la noción de individuo desde puntos de vista diferentes. Los dos primeros, sobre todo, subrayan que el ser humano se define por fuerza en función de la comunidad y Rawls, en línea con Aristóteles, considera que «la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento. Una teoría, por muy atractiva, elocuente y concisa que sea, tiene que ser rechazada o revisada si no es verdadera; de igual modo, no importa que las leyes e instituciones sociales estén ordenadas y sean eficientes: si son injustas han de ser reformadas o abolidas. Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que ni siquiera el bienestar de la sociedad en conjunto puede atropellar [...] en una sociedad justa, las libertades de igualdad de ciudadanía se dan por establecidas definitivamente; los derechos asegurados por la justicia no están sujetos a regateos políticos ni al cálculo de intereses sociales» (Rawls, 2010, p. 17).

Pero como escapa al plan de este libro detenernos demasiado en este punto, nos limitaremos a concluir diciendo que, en lo que concierne al panorama político, racionalizar todos estos temas es condición necesaria, pero no suficiente, para impulsar el cambio hacia una democracia más participativa e igualitaria. Porque ello ayudaría a desinflar la esperanza de cambio que brindan los falsos atajos por los que se reconducen y diluyen una y otra vez las olas de protesta. Y ayudaría tomar conciencia generalizada de que para avanzar hacia una democracia más participativa, unida a una sociedad más cohesionada y solidaria, no basta con cambiar el partido gobernante y renovar la «clase política»: la presión social ha de dirigirse directamente a cambiar la noción de *sistema político* que hoy toma cuerpo en forma de *Estado democrático* para encubrir el caciquismo clientelar imperante, que habría que visibilizar y censurar para conseguir que dicho *Estado* evolucione hacia instituciones y prácticas que incentiven y amplíen, en vez de reprimir y penalizar,

la implicación, la participación y el control social en los asuntos públicos. Pero, insisto, que esto no puede resultar de un mero cambio de gobierno, ya que requiere transformaciones culturales de fondo capaces de modificar los valores, los comportamientos y las instituciones que hoy materializan con éxito la actual cadena de dominio que permite a unos pocos mandar y asegurar la obediencia de muchos. Cadena en la que la rivalidad, la avaricia, el egoísmo, la envidia, la desconfianza y el miedo, aportan el caldo de cultivo adecuado para que prospere la tiranía que ejerce la actual oligarquía democrática. Mientras que la amistad, la cooperación, la solidaridad, el desprendimiento, la confianza... y el amor a la libertad aportan los cimientos sobre los que cabría construir una democracia participativa y una sociedad más solidaria. Lo cual muestra que el cambio cultural necesario para la transformación trasciende del cambio político institucional para exigir una reconstrucción de identidades individuales que permita recrear sobre nuevas bases la llamada «sociedad civil». Tendría que mudar la actual categoría *pre* o *anti social* de *individuo*, que se supone siempre gobernando por el afán de lucro y de poder, hacia la categoría de *persona* como *sujeto moral y social* gobernado por sentimientos mucho más complejos. No se trata así de seguir anteponiendo al actual *individualismo*, que se supone *pre* o *anti social*, un *colectivismo* que lo anule, sino de plantear un nuevo «*individualismo ético*» (con palabras de Javier Muguerza) que daría a la *persona* la categoría de *ciudadano(a)* como *sujeto político y económico* activo que contribuye a organizar la convivencia y la intendencia de la sociedad en la que vive, teniendo a la vez el derecho y el deber de hacerlo. La recreación de la «sociedad civil» construida sobre estas nuevas bases demandaría también la evolución de la concepción maquiavélico-schmittiana de la política y de la visión de lucha competitiva por la supervivencia de la economía, hacia otras en las que predomine la cooperación, la reciprocidad, la convivialidad... y la simbiosis, no el enfrentamiento, tanto en el interior de la especie humana como «especie humana-naturaleza».