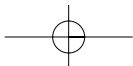
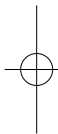
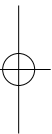
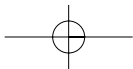
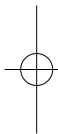
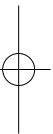
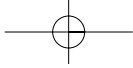


PREPUBLICACIÓN





LA CIUDADANÍA DE LA CACOTOPÍA UN MATERIAL DE TRABAJO¹

JUAN RAMÓN CAPELLA*

Sumario

1. «Individuos» y «ciudadanos». 2. Las «esferas»: lo «público» y lo «privado». 3. El poder empresarial privado del presente. 4. El universo de la cacotopía. 5. Instituciones cacotópicas en la «esfera privada». 6. Los problemas de legitimación contemporáneos. 7. La ocupación cacotópica del ágora. 8. Los ciudadanos sin poder. 9. La enajenación de la política. 10. Resquicios.

1. «INDIVIDUOS» Y «CIUDADANOS»

La noción de «ciudadanía» o el término 'ciudadano', fundamentales para que los seres humanos nos autorrepresentemos como personas libres en la época moderna, pertenecen a un ámbito restringido del discurso social. Parece tautológico decir que no hay «ciudadanos» cuando las personas carecen de ciertos derechos o, más en general, cuando las instituciones de una sociedad son impermeables a la noción fundamental de «poder basado en la convención» (en el acuerdo).

'Ciudadano' es una palabra que sólo cobra su significado actual en un universo discursivo que empezó a fructificar en el siglo XVII y que se impuso sobre otros universos discursivos preexistentes, en los que no tenía sentido usar el término 'ciudadanos' y sí, en cambio, expresiones como 'cristianos', 'súbditos' o, más sencillamente, 'naturales del reino'. El universo discursivo moderno se halla asociado en este campo, fundamentalmente, a los nombres de Hobbes y Locke, de Montesquieu y Spinoza, de Rousseau y de Kant.

Es sabido que los epistemólogos de la primera mitad del siglo XX gustaban de determinar el «vocabulario mínimo» de los discursos especializados que analizaban. Tales vocabularios contienen los términos básicos o fundamentales a par-

¹ * Catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad de Barcelona.

Una primera versión de este material, que formará parte de un libro sobre la crisis de la ciudadanía que prepara el Departamento de Filosofía Política de la UNED, se ha beneficiado de las críticas de varios compañeros y amigos aficionados al filosofar político, social y jurídico. A todos ellos mi agradecimiento.

tir de los cuales cabe definir todos los demás de un sector especializado del lenguaje. Desde Peano sabemos que se puede construir toda la aritmética elemental a partir de los términos 'número', 'siguiente' y 'cero' (o 'uno'), más las palabras 'es', 'no', 'o', 'todo' e 'igual por definición' (o 'se llama'). Si se aplica esta noción de «vocabulario mínimo» al universo discursivo en el que nos autorrepresentamos como seres humanos libres se advierte que tal vocabulario está constituido al menos por los términos o expresiones siguientes: 'estado de naturaleza' (o 'condición natural del género humano'), 'individuo', 'esfera pública' y 'esfera privada', 'pueblo', 'soberanía', 'derechos', 'ciudadanía', 'convención' y 'representación'.

«Estado de naturaleza» cumple la función básica de des-historizar ese discurso, de desvincularlo de la experiencia histórica.

Por otra parte un «individuo» —esa «máscara representacional» materializadora (generadora de prácticas) propia de la sociedad instituida moderna— no es exactamente un ser humano, sino un ser humano concebido como propietario de sí mismo: capaz de disponer de su propia persona y de sus capacidades, fundamentalmente para *enajenarlas*. El «individuo», además, está asociado originariamente a un papel de género, precisamente el masculino, pues en la sociedad civil o de mercado y en la familia las mujeres se hallaban tuteladas, sin capacidad para disponer de sí mismas; la palabra «individuo», en el sentido moderno, sólo les era aplicable metafóricamente, al igual que a las personas esclavizadas.

La concepción del individuo como propietario de la propia persona y de sus capacidades es eminentemente «asocial», por decirlo así: se supone que el «individuo» *no le debe nada a nadie* por su persona y sus capacidades. A diferencia de las personas, los «individuos» hacen su aparición en el discurso como si fueran hongos, esto es, *disociados*: haciendo abstracción por completo de la *herencia social*, del trabajo de socialización realizado en las personas por la sociedad instituida que les preexiste, y de los bienes o capacidades que ésta les lega desigualmente —y en cierto sentido aleatoriamente, por mucho que esa aleatoriedad se encauce por históricas causalidades de clase, de género, de nación, etc., además de las biológicas—. El pensamiento moderno entendía inicialmente que tales dotes las daba *la naturaleza*, una concepción hoy insostenible, y por tanto, como se verá, generadora de un abismo insalvable de deslegitimación de las grandes diferencias de dotación personal heredada. Que sin embargo entran a formar parte implícita de la representación ideológica de los modernos: en Hobbes la «libertad del individuo» se entiende como independencia de las voluntades ajenas en función de lo que se posee; en Bentham ese «individuo poseedor» acentúa su conversión en una máquina calculadora de sus propios «intereses» —lo cual muestra además, en ambos casos, la distancia que media entre los «individuos» y las criaturas humanas reales, en las cuales la coerción social moderna tiende a inducir una metamorfosis más o menos acabada en «individuos» individualistas.

La ciudadanía de la cacotopía: Un material de trabajo

El «vocabulario mínimo» del pensamiento político-social moderno que se presenta aquí es probablemente incompleto, pues coexiste con toda una línea doctrinal –la de Hume, Mandeville y Adam Smith–, no exactamente contractualista, que *naturaliza* el mercado (como por otra parte también hace Locke). Eso tiene la consecuencia de des-historizarlo primero para poder concebirlo después como un *mecanismo automático* en vez de contemplar su naturaleza proyectual, esto es: en vez de considerarlo como un medio convencional de composición de *proyectos* productivos y de consumo elaborados y materializados independientemente los unos de los otros, en relativa ignorancia recíproca y de las consecuencias colectivas de tal materialización. El mercado es considerado con independencia de la asignación exclusiva de los medios productivos a las instituciones llamadas «empresas» (o a personas que realizan la función empresarial moderna) y con independencia de la racionalidad global de las decisiones empresariales y de consumo, reducidas a su aspecto crematístico inmediato. Esta línea doctrinal sin duda debe ser tomada en cuenta igualmente para una consideración más completa de las instituciones y del discurso político-social de la modernidad.

De cualquier modo, la noción de «vocabulario mínimo» es útil al poner de manifiesto que sólo cabe hablar de «ciudadanos» en el interior de un universo discursivo de referencias cruzadas. Referencias en las que sin embargo aparecen cada vez más cabos sueltos que sólo en parte tienen que ver con el carácter abstracto del discurso. Piénsese, por ejemplo, en las nociones de «democracia» y de «pueblo»: del sistema político de la Gran Bretaña tanto en 1900 como en el año 2000 se ha podido afirmar, en el interior del universo discursivo de la modernidad, que se trata de una «democracia», de un sistema político democrático, basado en la «soberanía popular»; pero ¿era igualmente democrático ese sistema político cuando las mujeres carecían de derecho de sufragio? El «pueblo» soberano ¿es igualmente «pueblo» cuando las mujeres no forman parte de él? ¿Podían ser consideradas «ciudadanas» las mujeres cuando carecían del derecho de sufragio aunque les fueran reconocidos otros derechos de ciudadanía, como el derecho a la libertad de conciencia, de reunión, de asociación, etc.? Sabemos que «pueblo» no es un concepto demográfico o sociológico, sino un concepto político; que la inclusión en el «*pueblo*» político ha sido objeto de la actividad instituyente real de distintos sectores poblacionales. Las guerras civiles modernas han tenido por objeto dirimir quién tiene derecho a la participación *legítima* en la actividad instituyente pública, en la política; dirimir quién es parte efectivamente del *demos* moderno.

El temor a afrontar el «déficit de libertad» característicamente moderno, la angustia suscitada en muchas consciencias por el reconocimiento de los límites del ámbito de la libertad de los modernos, o, si se prefiere, el carácter condicionado, limitado y en amplia medida inoperante de la libertad política moder-

na, genera un mecanismo psicológico de rechazo. Es contrario al orden establecido autoconcebirse como no-libre o con libertad limitada y débil; mejor simplificar entonces el discurso y recurrir a la brocha gorda y a la escolástica de la «libertad negativa» y la «libertad positiva». Así apareceremos como libres porque la falta de libertad política sólo se daría en el interior del magmático conjunto de los regímenes autoritarios, como el fascismo, el nazismo, el franquismo y sistemas políticos análogos; *fuera* de eso, en los regímenes comúnmente calificados de democráticos en nuestra cultura, hay libertad. La ciudadanía conservaría así su función de «abrigar derechos y libertades» para unos «individuos» entendidos como sinónimos de los «seres humanos» —lo cual, ciertamente, como queda dicho, no son sin un previo trabajo de *adaptación* a las convenciones de la sociedad instituida y a las relaciones de dominio que se dan en ésta.

Tal vez no sea inútil recordar el pasaje teórico formal —no histórico— a través del cual la modernidad construye nuestras máscaras representacionales, entre ellas la noción de ciudadanía. Para que podamos vernos como ciudadanos en el interior de la autorrepresentación moderna hemos de realizar una operación doble: en primer lugar una abstracción, un despojamiento. Nuestras personas han de convertirse en seres humanos *sin cualidades*: hemos de prescindir de nuestro género, de nuestras raíces culturales (eso a partir de lo cual se habla en ciertos casos de *nación*), de nuestros rasgos raciales, de nuestra ubicación en el sistema productivo, de nuestras creencias, de nuestra historia o, en una palabra, de todo lo que nos convierte en seres humanos irrepetibles; de todo eso hay que hacer abstracción. Y a cada forma abstracta que se supone queda cuando se ha hecho abstracción de todo eso se le predicán las «máscaras representacionales» modernas, en cuya construcción son decisivos los «derechos». Derecho a la vida y a la integridad física para los seres humanos (aunque los Estados se reservaron, y los más bárbaros se reservan aún, pese a su adhesión formularia a las declaraciones internacionales de derechos, cierto «derecho de disposición» sobre tales «bienes»). Derecho a la propiedad (y/o al trabajo, en la corrección impuesta en el siglo XX) y derechos civiles para los «individuos». Finalmente, los atributos de la ciudadanía asumen exclusivamente la forma de derechos políticos: derechos de libertad política y derecho de sufragio. Un ciudadano será así siempre *igual* a otro como ciudadano. Y cuenta igual que cualquier otro. Cualquier voto ciudadano vale uno. La igualdad política moderna es un manto de derechos idéntico que cubre por completo (en la «esfera pública») las diferencias entre los seres humanos concretos.

La construcción teórica, discursiva, sin embargo, no se ha adelantado a los procesos históricos sino que los ha seguido. Eso permite comprender que a veces los seres humanos, siendo ya «ciudadanos» en el plano formal, hayan tenido que luchar por el reconocimiento de «derechos civiles», individuales, como hicieron los afroamericanos estadounidenses en los años sesenta y seten-

La ciudadanía de la cacotopía: Un material de trabajo

ta del siglo XX; o comprender que la contribución fiscal, o incluso algo tan «privado» como el nivel de instrucción, fueran *condiciones* del derecho de sufragio, esto es, condiciones de la ciudadanía efectiva en fases históricas anteriores a la supuesta «universalización» actual de la ciudadanía (supuesta porque los «extranjeros» sólo son aún «individuos», al igual que los políticamente menores de edad aunque mayores civilmente para «enajenar sus capacidades»).

Además de eso, pero en otro plano, cabe hablar también de la «cultura de la ciudadanía»: con esta expresión se puede aludir al conjunto de prácticas y de creencias asociadas a la noción de ciudadanía, entre las cuales podría figurar, por poner un solo ejemplo, el manojito de representaciones del mundo social que, basado en los ideales democráticos modernos, lleva a las gentes a «defender sus derechos» en la plaza pública o ante las instituciones públicas cuando los ven amenazados. Pero la cultura de la ciudadanía es desigual entre las poblaciones por razones históricas. Que la cultura de la ciudadanía de los franceses resulte más sólida que la de los españoles parece fácil de entender. Sin embargo, dar razón de la diferencia entre la cultura de la ciudadanía de la población vasca y, digamos, de la catalana resulta bastante más complicado. Esta complicación es indicio de una complejidad a la que cabe buscar explicación en varias direcciones: se puede apuntar, por ejemplo, al carácter *materializador*, generador de prácticas y de instituciones, de las nociones básicas del discurso político moderno; pero la complejidad apuntada también puede revelar diferencias existentes en un ámbito distinto al de la ciudadanía: diferencias generadas en los procesos de socialización que se materializan en la «esfera privada».

2. LAS «ESFERAS»: LO «PÚBLICO» Y LO «PRIVADO»

La división de las relaciones sociales en dos «esferas» es condición de la «ciudadanía» misma. El discurso político moderno supone que una serie de relaciones sociales, como las que se dan en los mundos de los sentimientos («lo privado no es político»), de la institución familiar, de las relaciones productivas y de clase, etc., no pertenecen al «ámbito de lo público», que aloja en cambio a lo que concierne a todos en común. Se da por supuesto que en el ámbito de lo público hay legítimas relaciones de poder, un poder que de este modo aparece como poder público, como poder político legítimo. Mientras que en la esfera privada hay a lo sumo «poderes particulares» políticamente irrelevantes.

Esta irrelevancia nunca ha sido tenida por tal en el ámbito de la reflexión histórica, ni ahora ni nunca. Cualquier historiador del clásico proceso de democratización ateniense lo vincula a cambios en el mundo social que serían descritos como «privados» por el discurso político moderno. Y el trabajo también clásico de Tocqueville sobre *La democracia en América* destaca, justamente, cómo

la estructura de las relaciones sociales de la América jeffersoniana, caracterizada por el relativo igualitarismo de las unidades productivas independientes (que por cierto se estaba disolviendo en el momento en que escribía Tocqueville) era la condición impulsora del proceso democrático de aquel país —obviamente, para ver eso así había que hacer abstracción del genocidio de las poblaciones indígenas sobre el que se establecían tales unidades productivas.

Suponer que *lo privado no es político* implica no reconocer la trascendencia del poder o los poderes nacidos en ese ámbito, esto es, la capacidad de coerción *instituyente* que surge en el ámbito instituido como privado. Esa capacidad de coerción se basa en una característica fundamental de la organización de la sociedad moderna: la asignación de los medios de producción a unas instituciones nuevas, muy precisamente modernas, las empresas, que tienen a su cargo el planeamiento y la realización del proceso productivo, fundamental para la supervivencia de las poblaciones y para su reproducción.

Las *familias* son la institución básica de la socialización de los seres humanos, a través de las cuales se realiza esta operación importantísima (la socialización, que nos dota de una lengua, nos ubica originariamente en una clase social, nos impone una identidad de género y, en definitiva, nos transmite entre otras cosas raíces culturales comunitarias determinadas). La institución familiar es históricamente cambiante. Las familias desempeñan una función de primera magnitud al programar el cerebro del nuevo ser humano mediante representaciones de la sociedad instituida. No por azar la crisis de esos modelos representacionales heredados (instituidos) —de los papeles de género, por ejemplo— cuestiona la impoliticidad de lo privado. Las familias son fundamentales porque en su seno se desarrolla una parte esencial del trabajo de reproducción social.

Las empresas son las instituciones modernas a las que se asignan los medios de producción disponibles y la «propiedad» de aquellos a los que den nacimiento las actividades productivas humanas extrafamiliares. Son las instituciones a través de las cuales se media la intensa y laberíntica composición del trabajo social dividido y parcelado sin el cual es imposible el modo de vida que conocemos.

Pese a limitar ahora la reflexión sobre la «esfera privada» a estas últimas instituciones (dejando de lado la fundamental operación de la socialización de los seres humanos y el trabajo doméstico, justamente el menos dividido y parcelado), sí se puede entender que la organización a través de empresas del trabajo por el que se accede a los bienes de consumo supone una fortísima coerción sobre las poblaciones. Si para los miembros de las comunidades primitivas resultaba fundamental la sumisión a las normas ancestrales (prejurídicas), puesto que la violación del «tabú» suponía la exclusión de la comunidad —y por tanto la muerte, al ser imposible la supervivencia fuera de la comunidad—, para los modernos es fundamental la sumisión a la estructura de las instituciones empre-

La ciudadanía de la cacotopía: Un material de trabajo

sariales, pues fuera de ella sólo queda la ayuda parental o una subsistencia marginal a cargo de la actividad asistencial del Estado o de la beneficencia privada.

La sumisión a la estructura empresarial implica la enajenación de capacidades básicas de las personas (la autonomía y la creatividad en el trabajo) y su atribución a los entes institucionales que componen la estructura empresarial. Es la empresa quien decide si acepta o no contemplar a una persona como capaz de trabajar, la que decide qué trabajo realiza y qué valor se concede a ese trabajo, la que lo disciplina, la que impone sobre todo las actividades y sus finalidades, la que se apropia del resultado del trabajo (de su producto, que es tanto material como intelectual). Una parte importante del «poder de cada hombre» —por parafrasear la expresión de Hobbes—, en la «esfera privada», en tanto que «individuo» propietario de su persona y de sus capacidades, es enajenado a las empresas, a las instituciones característicamente modernas de la «esfera privada».

La agregación o suma de «capacidades individuales» así trasladada a las instituciones empresariales llega a generar un poder de decisión sobre las poblaciones que no es reconocido como tal por la doctrina política moderna justamente porque tanto intelectual cuanto *materializadamente*, si se permite decirlo así, ese poder es visto por el discurso público, común, como perteneciente a la esfera privada, como poder si acaso particular, sin trascendencia general, pública, política. La censura entre ambas esferas se representa como un abismo intelectual infranqueable. Lo privado no puede ser visto como político. La doctrina corrientemente admitida sostiene que el ámbito de lo público, donde reside la «soberanía», *gobierna* lo privado: le impone sus leyes.

3. EL PODER EMPRESARIAL PRIVADO DEL PRESENTE

Sin embargo la «esfera privada» viene resultando un «contenedor conceptual» demasiado estrecho para los fenómenos sociales del mundo contemporáneo.

Las instituciones empresariales no se estructuran ya, como en la América descrita por Tocqueville, por mera yuxtaposición. Ciertas empresas han cobrado dimensiones supraestatales, lo que las diferencia de las empresas del pasado no sólo por sus dimensiones sino también por su parcial deslocalizabilidad, por la complejidad de su organización interna y por su capacidad de influencia. Se trata de instituciones de dimensiones colosales, organizadas internamente como «muñecas rusas», esto es, que contienen en su interior otras, análogas jurídicoformalmente a ellas (son también empresas, y a menudo grandes empresas, *matrioshkas* subordinadas), y que además determinan decisivamente la actividad de una multitud de unidades empresariales «externas» de menor dimensión (empresas suministradoras, distribuidoras, etc.).

Por otra parte la noción de «propiedad» resulta estéril para la localización de las estructuras de decisión de estas instituciones relativamente nuevas (esto es, para determinar qué agentes detentan el poder agregado depositado en las grandes empresas y deciden sobre su uso). La propiedad de los medios de producción por parte de estas empresas no es lo aludido directamente aquí, sino la propiedad de las empresas mismas. Tal «propiedad» se ha «socializado» parcialmente a través tanto de instituciones interpuestas (entidades financieras, fondos de inversión o de pensiones, etc.) como del dominio sobre el condicionamiento político que las posibilita operar. Un pequeño núcleo efectivamente muy minoritario de propietarios o accionistas bien organizado se arroga las tareas de dirección y control con escasa responsabilidad. Ciertamente, son responsables ante la gran masa de los «propietarios» de la empresa (cuya libertad, sin embargo, se circunscribe en realidad a la de comprar o vender sus «títulos de propiedad»), pero en la práctica completamente irresponsables ante las poblaciones. El inmenso poder concentrado en las cúspides empresariales es ejercido a partir de parcelas efectivamente mínimas de la «propiedad» de la institución privada de que se trate.

Las políticas neoliberales desreguladoras han transferido además a esas instituciones privadas capacidades de decisión antes reservadas a la «esfera pública»: a los parlamentos, gobiernos y otras instituciones públicas.

En estas condiciones, seguir utilizando otro de los términos fundamentales de la doctrina política de la modernidad, el término 'soberanía' (leído desde el punto de vista del poder, no de la legitimidad), resulta crecientemente engañoso. La «soberanía» de los Estados (definida por Althusius como el no reconocimiento de un poder superior sobre ellos) está doblemente limitada. Limitada, de una parte, por la existencia de una «red política imperial». Tal «red» es el tejido institucional dependiente de un «poder superior», el sistema político norteamericano, que tiene establecidas en gran parte del mundo las condiciones sobre todo militares y de dependencia que protegen el sistema sociopolítico interno del universo rico, del «Centro»; se trata de una red a la que los Estados han cedido soberanía (viendo ésta, ahora, internamente, como capacidad de incidencia de la voluntad del *demos* en la toma de decisiones). De otra parte, la «soberanía» de los Estados está limitada también por un auténtico «soberano privado difuso» metaestatal; esto es: por la voluntad estratégica conjunta de las grandes empresas multinacionales, voluntad que permea las instituciones públicas estatales y no sólo ellas (también opera sobre ciertas instancias intraestatales de mediación, como los partidos políticos, y sobre instancias especializadas supraestatales). Esa voluntad estratégica se introduce además, casi automáticamente, por la lógica interna del sistema productivo, en el ágora pública, y modela finalmente los comportamientos y las aspiraciones de las poblaciones.

La ciudadanía de la cacotopía: Un material de trabajo

La subalternidad relativa de los lugares tradicionales de adopción de las decisiones que afectan generalizadamente a los seres humanos (el estado y las instituciones públicas, en la «esfera pública»; la empresa, materialmente entendida como centro de trabajo, en la «esfera privada», por emplear el vocabulario moderno) es una de las características más destacadas del sistema de dominio postmoderno. Los estados que asientan territorialmente su dominio sobre las personas y las empresas a las que se vende formalmente la fuerza de trabajo siguen siendo instituciones necesarias; pero el sistema se ha vuelto más complejo, y sus instancias superiores han quedado crecientemente deslocalizadas, esto es: tales instancias son de ubicación relativamente indeterminada.

La pérdida de soberanía del Estado en beneficio de esas instancias decisorias no se ha de entender en modo alguno como decrecimiento o reducción del poder estatal sobre las personas sometidas a su dominio, sino sólo respecto de las instancias supraordenadas. Los Estados manejan presupuestos enormes y gigantescos ejércitos de funcionarios materializan sus políticas. Los poderes estatales conservan su capacidad de opción tanto respecto de la instrumentación de las políticas que les vienen impuestas como, incluso, respecto del trato a componentes singulares del «soberano difuso». Además ciertos poderes públicos cedidos a la esfera privada por la vía de la desregulación podrían pasar nuevamente a la esfera pública si se adoptaran políticas en tal sentido.

4. EL UNIVERSO DE LA CACOTOPIA

La modernidad ha sido fecunda en utopías. Sectas utópicas como la de los anabaptistas han dado a la 'utopía' de los libros un fortísimo significado práctico. Otras de esas sectas buscaron en Norteamérica espacios donde desarrollar modos de vida distintos de los característicos de la modernidad individualista y violenta: mormones, cuáqueros, fourieristas... A ellas hay que añadir la multitud de los «rebeldes primitivos» que intentaron implantar el paraíso en la tierra a escala local. En los siglos XIX y XX multitudes inmensas de personas han perseguido realizar la utopía de una «república de los trabajadores» en sus diversas variantes (anarquista, comunista). La escatología del paraíso en la tierra se imponía en la práctica incluso en el movimiento que buscaba inspiración en Marx (pese a que este autor hoy clásico hubiera criticado, justamente, el socialismo utópico).

Por otra parte la utopía ha sido eutópica; el lugar aún-no-existente se ha presentado siempre como un buen lugar, apropiado para la vida de los seres de nuestra especie: tanto en la obra de Moro como en la de de Fourier, o en la ideal «sociedad comunista»; así se transmitía a la imaginación popular, dando alma a los movimientos de emancipación de un mundo desalmado.

Pero el siglo XX ha sido pródigo en algo más que advertencias en sentido contrario: no sólo el fracaso de las «repúblicas de trabajadores» sino también las guerras, los sistemas dictatoriales «transitorios» o los baños de sangre con que se han defendido y se defienden los sistemas sociopolíticos locales cuando se ven amenazados —*memento* Indonesia, *memento* Chile, la Argentina, Congo...—, apuntan en una dirección completamente distinta: la novedad es la aparición de la cacotopía, de la antiutopía, del mal lugar no-del-todo existente, en el ámbito, tan a menudo exploratorio, de las obras de arte. Creadas en el espacio imaginario de la literatura y popularizadas por el cine (y ahora también por medios de educación informal tan eficaces como los videojuegos), las cacotopías caracterizan la visión del futuro de numerosos artistas del siglo XX. Diseñan *un presente que no es transición, sino que llega a detenerse en el tiempo*.

No será necesario referirse con detalle a *Un mundo feliz* de Aldous Huxley o a *1984* de Orwell, dos visiones en último término complementarias que ponen el acento en uno u otro de los rasgos del poder cacotópico que desean destacar: el conformismo poblacional obtenido por medios biocientíficos, en la cacotopía integradora de Huxley; la coerción burocrática irresistible, en la versión represiva de Orwell. Pero en ambos universos se diseña —para nuestra visión «desde fuera» de ellos, y en ellos sólo para los raros *anómalos*— la *tiranía integral*, frente a la que no cabe ya la oposición colectiva. Se trata de sistemas sociales sin cuestionamiento posible. La desconfianza en la tecnología está presente en las primeras representaciones artísticas del mundo cibernético: en *Metrópolis* de Fritz Lang o en *RUR* de Capek, (o, más en general, en filmes populares como *El planeta de los simios*); los «replicantes» de *Blade Runner* nos muestran una sociedad en la que las biotecnologías han realizado ya la manipulación artificial del linaje humano, aun sólo posible —pero ¿hasta cuándo?— en el día de hoy. El horror del poder a la libertad de pensamiento es manifiesto en *Fahrenheit 451* (de Bradbury y de Truffaut). Podemos percibir la preocupación medioambiental en la cacotopía de *Soylent Green*, y el encapsulamiento particularista de las personas en la sociedad contemporánea en la novela de M. Frayn *Una vida muy privada*. La visión cacotópica del futuro reaparece una y otra vez en productos culturales más corrientes: la película *John Mnemonic* retrata una anarquía neoliberal en la que las instituciones públicas han desaparecido y las guerras son gestionadas directamente por las empresas, como en numerosos videojuegos. ¿Para qué seguir? *Solaris*, el bellissimo filme de Tarkovski, manifiesta una duda de fondo sobre nosotros mismos como especie; una duda que se halla en las antípodas del optimismo de la Ilustración, el terreno natal de la utopía, el que dio nacimiento a la noción moderna de ciudadanía.

¿Carece de realidad lo imaginario? ¿No es más bien una elaboración intelectual de la experiencia? Las obras de arte, sobre todo cuando son indubitadamente reconocidas como tales, tienen un valor no exclusivamente estético: asu-

 La ciudadanía de la cacotopía: Un material de trabajo

men también el carácter de una admonición o, por emplear más expresivamente las palabras, el de una terrestre profecía.

Admonición o profecía, pues; pero no, exactamente, realidad. Si se desconsidera el carácter desorbitado, por decirlo así, o abstracto, de este tipo de productos culturales que combinan lo real con lo imaginario se suscitará una imagen cerrada, acabada y ahistórica de la cacotopía (como si se hubiera realizado ya), y ello a su vez puede dar alas a un *ismo* catastrófico, a un cacotopismo simétrico del viejo utopismo (un riesgo que permite comprender el sentido de las ya antiguas críticas de Lukács al libro de Huxley, injustas en términos estrictamente literarios). En la trivialización de las imágenes cacotópicas del futuro hay bastante de admisión como inevitable de lo que en modo alguno se puede aceptar. Sin embargo, las profecías cacotópicas pueden servir de advertencia respecto del espejismo de la autosuficiencia, tan común entre los habitantes del Centro desarrollado del mundo; de advertencia contra el espejismo –en lo que nos concierne– del progreso o el afianzamiento de esta ciudadanía, que enjaula nuestra perspectiva al mundo actual presentándolo como el único posible. Por otra parte la premonición de lo que nos aguarda como polongación exacerbada del presente también ha espoleado la resistencia: éste es el lado activo, que invita a evitar lo peor, de la representación cacotópica. Así cabe entender, por ejemplo, los movimientos pacifistas que surgieron en toda Europa en los años ochenta, cuando la puesta en servicio de proyectiles balísticos de alcance medio preludiva una guerra nuclear supuestamente circunscrita a este *teatro* continental, una cacotopía ya no literaria sino planificada por los estados mayores de dos ejércitos reales alineados frente a frente.

En un sentido limitado (aunque no en términos estrictos), pues, cabe poner la hipótesis según la cual nuestra ciudadanía es «cacotópica». Ella misma forma parte del universo de una cacotopía. El «programa de investigación» que se deriva de esta hipótesis de trabajo no presupondrá así directamente que se puede, por ejemplo, «*profundizar* la democracia», pues el propio gobierno del *demos* aparecerá entre interrogantes (o, si se prefiere, «entre paréntesis»); los sistemas sociopolíticos existentes serán a lo sumo oligarquías legitimadas por procedimientos democráticos. El «programa de investigación» no presupondrá la libertad sino más bien su fantasía, *el fantasma de la libertad*. Tal programa se orienta hacia la deconstrucción de la doctrina política moderna y de su axioma fundante: *lo privado no es político*. No para afirmar meramente la politicidad de lo privado, sino para unificar y precisar la representación intelectual del sistema de dominio social.

La hipótesis de la ciudadanía cacotópica no invita a inventariar las «promesas incumplidas de la democracia» moderna, sino a dar razón de su incumplimiento. Se limita a poner distancia respecto de los modos de representación del poder alumbrados por la modernidad. Pero no presupone, sin embargo, que la ley social haya de estar fuera del alcance de las poblaciones: no presupone,

una ley divina, ni una legalidad ancestral, ni que los dictados del mercado se hallen por encima (o fuera del alcance) de la intervención de las poblaciones: un no-suponer que es, en cambio, lo esencial de esa valiosa invención ideal del antiguo pueblo ateniense a la que seguimos dando el nombre de democracia.

5. INSTITUCIONES CACOTÓPICAS EN LA «ESFERA PRIVADA»

Descrito esquemáticamente, el sistema social en el que la población se convierte en una ciudadanía cacotópica se fundamenta en instituciones que al nacer en la modernidad estuvieron personalizadas, hoy parcialmente «socializadas» o «despersonalizadas», a las que damos el nombre de «empresas». A estas instituciones la deriva histórica les concedió una relación especial con los bienes que sirven para producir otros bienes: son sus «propietarias», lo cual significa que tienen «derecho» a ellos, es decir, que les es impuesto a los seres humanos un deber de no interferencia en las decisiones relativas a tales bienes, a cuyo uso sólo es posible acceder en las condiciones establecidas por las empresas mismas. A los bienes de consumo, por otra parte, se accede fundamentalmente *ex post* de la relación con las empresas. Los «deberes» poblacionales que materializan los derechos de propiedad son impuestos por una doble vía. De un lado, la vía de la coerción material, actual o potencial, ejercida en primer lugar por estas mismas instituciones empresariales pero también por instituciones distintas, las llamadas «públicas», a las que se atribuyó el exclusivo uso *legítimo* de los medios coercitivos sociales de naturaleza «militar». De otro lado los deberes poblacionales se imponen sobre todo por la vía de la hegemonía cultural y de la coerción simbólica, transmitidas ya en la socialización de los seres humanos por las familias, que representa como aceptables las relaciones entre las personas estructuradas en el «sistema empresarial» y en el «sistema político».

Vale la pena decir que los dos tipos de instituciones características de la modernidad se ordenan entre sí de modos distintos: las empresas, inicialmente, por yuxtaposición (sólo el desenvolvimiento histórico introducirá un variable orden jerárquico entre ellas); las instituciones públicas se han ordenado jerárquicamente desde el principio. Este modo de ordenación diferenciado hizo posible que las instituciones públicas desempeñaran además, en la vida social, funciones distintas de las coercitivas: de naturaleza organizativa general, fundamentalmente. La localización territorial del campo de actuación de ambos tipos de instituciones fue históricamente esencial. La delimitación del espacio territorial sobre el que las instituciones públicas ejercían su capacidad de coerción condicionaba también el ámbito de la actividad empresarial.

La «representación» social correspondiente a esta institucionalización escinde a quienes en el lenguaje común o básico podemos llamar seres huma-

La ciudadanía de la cacotopía: Un material de trabajo

nos o personas en dos objetos discursivos distintos en el discurso público u oficial, que es un lenguaje especializado: ahí los seres humanos son vistos como «individuos» y como «súbditos» (luego «ciudadanos»). Individuos para relacionarse con las empresas; súbditos o ciudadanos para relacionarse con el poder político. Eso significa que el discurso sobre el mundo social moderno está dividido desde el principio: las esferas «pública» y «privada» son los contenedores intelectuales de esta escisión.

Un apunte adicional sobre el «poder» de las instituciones empresariales. La necesidad de los seres humanos de trabajar para mantenerse vivos, que se da en cualquier sociedad humana y también entre los demás seres animados, sólo puede ser satisfecha en la sociedad moderna, fundamentalmente, por mediación de las instituciones empresariales. La necesidad natural se vehicula a través de determinadas relaciones sociales. A partir de ahí el origen del poder empresarial se halla, como es natural, en la cesión a las empresas de ciertas capacidades humanas. El poder empresarial moderno, que articula y agrega el trabajo dividido y parcelado de las gentes, consiste sobre todo en la capacidad para señalar los objetivos del esfuerzo humano. Es igualmente capacidad de apropiarse en primera instancia de la totalidad (con excepciones menores) del producto del trabajo social no doméstico, producto que es tanto de naturaleza material cuanto intelectual —el trabajo social no sólo produce cosas sino también ideas—. Y es, además, capacidad para *disponer* de ese producto material e intelectual.

Por otra parte el acierto o el error de las decisiones empresariales se mide sólo parcialmente por medio del mecanismo mercantil. Este mecanismo, efectivamente, funciona distribuyendo o no los bienes producidos (también «sancionando», pues, a quienes producen bienes invendibles). Sin embargo las decisiones del sistema empresarial tienen un *alcance excedente*, por decirlo así, respecto del mecanismo mercantil. La agregación incluso a pequeña escala de decisiones empresariales puede producir resultados no sólo productivos sino también destructivos, inasimilables por el mercado, y también resultados fuera del ámbito de la producción (por poner un ejemplo puntual inmediatamente asequible: en la Unión Europea pequeñas decisiones empresariales agregadas, adoptadas por razones crematísticas y pese a las señales de alarma de científicos responsables, convirtieron animales herbívoros en carnívoros prácticamente autófagos, pacientes por ello de una enfermedad mortal transmisible a los seres humanos por ser tales animales bienes de consumo mercantiles; se creó así un problema mayor de salud pública, además de otro distinto, de índole económico-social, inasimilables ambos por las solas instituciones mercantiles).

El deterioro medio-ambiental del mundo y las catástrofes debidas al alcance excedente de decisiones empresariales microscópicas agregadas, por no hablar tal vez axiológicamente de la explotación de seres humanos, muestran la inacabada racionalidad y reflexividad de las instituciones empresariales, que además

exportan una parte de las cargas sociales que generan sus decisiones fuera de la «esfera privada». Se produce así la socialización de las pérdidas o directamente el deterioro de la vida. El moderno poder empresarial privado tiene un alcance excedente de sus propios fines; esa excedencia carece de control.

6. LOS PROBLEMAS DE LEGITIMACIÓN CONTEMPORÁNEOS

El sistema social existente, en que los medios de producción significativos están asignados en exclusiva a las instituciones empresariales, y que además da por supuesto que carece de valor económico, al no estar mercantilizada, la actividad productiva realizada en las instituciones familiares (consistente, como se ha señalado, en la socialización de las personas que llegan al mundo y en el trabajo doméstico, necesario para la reposición de la capacidad para trabajar en las empresas), tropieza con un serio problema de *legitimación*.

Este problema puede ser descrito como sigue: la dotación de bienes distribuida a las personas al nacer es fuertemente desigual, como resultado de la deriva histórica. La mayoría de los bienes, ya sean bienes económicos que pueden ser usados como capital en sentido estricto, ya bienes culturales —llamados a veces metafóricamente «capital cultural», pues proporcionan ventajas comparativas especiales a sus poseedores—, ya lo que podríamos llamar, también metafóricamente, «capital relacional», esto es, capacidad para la vinculación personal con los detentadores de otros tipos de «capital», son asignados a los seres humanos con grandes desigualdades, en función esencialmente de las diferencias de clase, de género, de nación u otras con que son socializadas las personas a partir de las familias en que nacen.

Nadie es responsable, para bien ni para mal, de sus propias «dotaciones originarias», esto es, de la desigual dotación de bienes de diverso tipo, o de lastre, con que carga al nacer, y que condiciona las posibilidades de su vida personal en una sociedad estratificada con débil movilidad. Esa dotación originaria no es responsabilidad del sujeto portador.

La desigualdad se puede *explicar* por razones históricas, pero es imposible de justificar, o dicho de otro modo, sólo se puede *justificar* ideológicamente, mediante falsas representaciones de la realidad que atribuyen mérito o demérito a lo que se puede ver, en el mejor de los casos, como un fruto del azar, y, en el peor, como el resultado histórico acumulado y conservado socialmente como si fuera un bien de acciones deliberadas de explotación y opresión de unos seres humanos por otros.

Esto plantea a cualquier sociedad en que la desigualdad es manifiesta un primer y capital problema de legitimación, cuya falta de resolución se traduce en el mantenimiento de un gran depósito de medios de coerción —tanto física,

La ciudadanía de la cacotopía: Un material de trabajo

de naturaleza militar, como ideológica, de naturaleza cultural— controlado en último término por los grupos sociales que se hallan en el lado mejor de la desigualdad, y que en modo alguno están dispuestos a renunciar a las situaciones de predominio o de privilegio debidas a sus ventajas originarias.

Con dote ventajosa o con lastre, sabiendo los unos que «no pueden quejarse» (por estar del lado mejor de la desigualdad) y los demás que «no pueden evitarlo» (por estar en el lado peor), pero conscientes todos, al menos potencialmente, de la injusticia o falta de legitimidad general del sistema social, los seres humanos han de valerse por sí mismos en el «sistema del mercado». Y aquí aparece un *segundo* déficit de legitimación fundamental de las sociedades contemporáneas que viene a agregarse al anterior. Las preguntas pertinentes, a propósito de la legitimación, son las siguientes: ¿cómo justificar un «sistema de mercado» en el que todos los medios de producción son detentados por las instituciones empresariales cuando éstas no emplean la capacidad para trabajar de todas las personas, ni tal utilización figura entre las funciones básicas, estructurantes, de esas instituciones? ¿Es justo que las instituciones que detentan los medios productivos no faciliten a todo el mundo la posibilidad de subsistir mediante su trabajo? ¿No revela eso una deficiencia básica en la organización general de la vida en común?

Otras instituciones, las públicas —fundamentalmente el Estado—, le procuran a este segundo problema lo que podríamos llamar unos «cuidados paliativos» en forma de subsidios de desempleo (un medio que alivia a las personas las situaciones temporales de transición, tanto la de falta coyuntural de empleo como las que conducen a la dependencia de la familia o de las instituciones benéficas). Pero los «cuidados paliativos» constituidos por los llamados «derechos sociales» del estado contemporáneo tampoco han llegado hasta el presente a contrapesar la acción de ese segundo generador de deslegitimación de la organización social actual, por no hablar ya del primero.

Una amplio sector de la filosofía política plantea los problemas de legitimidad haciendo abstracción de estos dos problemas básicos. Gran parte del discurso académico sobre la legitimidad opera así; trata de determinar las condiciones en que los pactos entre desiguales pueden ser presentados como legítimos. Otros sectores les dan lo que podríamos llamar «respuestas ideológicas». Las «respuestas ideológicas» principales son dos. Una consiste en afirmar que la desigualdad está consentida por todos a través del sistema político; que la participación política consagra una ley libremente elegida y que no hay más legitimidad que la determinada por esa ley. Ésa es la legitimidad oficial del sistema. La segunda respuesta ideológica se basa en comparar la injusticia de hoy con la injusticia de ayer: destaca la eficiencia del sistema económico para producir un «progreso material» que incrementa las dotaciones originarias aunque no destruye la desigualdad ni la minora.

Sin embargo no hay respuesta teórica alguna para estos problemas básicos de legitimidad: se trata de injusticia social y basta. Si se adopta la perspectiva de quienes están en el lado peor de la desigualdad es imposible, precisamente, hacer abstracción de esos problemas básicos; su solución exige la modificación de los datos de partida, esto es, la transformación de la sociedad. De ahí que los discursos sobre la legitimación del sistema social se alineen a uno y otro lado de la línea divisoria y sean sordos los unos para con los otros.

Sin embargo, cabe abrir interrogantes verdaderos. Por ejemplo: ¿qué comportamientos *desobedientes* o *insubmisos* son moralmente legítimos para los que están en el lado peor de la desigualdad desde su propio discurso sobre lo legítimo?

7. LA OCUPACIÓN CACOTÓPICA DEL ÁGORA

Conviene volver ahora a los lugares institucionales desde los cuales les es posible a los seres humanos, en principio, buscar la transformación de la sociedad. Y visitar, en primer lugar, el ágora pública.

Al ágora, un espacio de creación cultural consciente, le corresponde una ubicación especial en el sistema social; tanto que autores como Castoriadis le reconocen un estatuto mixto, entre lo público y lo privado. El ágora es pública por naturaleza (si puede decirse así); es una institución, pero no una «institución pública» altamente estructurada, al menos, en el sentido en que se construyen como instituciones públicas el sistema de tribunales o una administración municipal. Al ágora se puede acceder desde la condición de ente privado, como «individuo» o como «empresa», aunque también acceden al ágora las instituciones públicas en tanto que tales. Se trata de un territorio *sui generis*, con sectores de rasgos especiales, además.

El ágora es el lugar de formación de la «opinión pública». Ha desempeñado un papel importante en los inacabados procesos de democratización modernos. El ágora moderna era imperfecta: no todos tenían en ella voz, y no era inhabitual, justamente, que algunas gentes se anunciaran (o se mintieran) en ella como «la voz de los sin voz». Sobre esta limitación histórica, el ágora ha experimentado una transformación fundamental en el universo postmoderno. Un dispositivo industrial de producción de contenidos de consciencia, en el más amplio sentido de la palabra, inunda con ellos la «plaza pública».

No se pretende atribuir aquí a la industria publicitaria —que de cualquier modo es preciso entender en sentido amplio: no sólo como publicidad sino como rama industrial del entretenimiento— más alcance del que tiene, pero sí señalar dos rasgos suyos que modifican el ágora. El primero, que la propaganda en sentido estricto se ha convertido en una necesidad de la producción masiva,

La ciudadanía de la cacotopía: Un material de trabajo

la cual exige consumo también masivo y calculable de antemano; el segundo, que la propaganda misma es un «bien» distribuido a los seres humanos la quieran o no, integrado en el ciclo de la reproducción económica aunque a diferencia de los demás bienes producidos industrialmente no llega a sus destinatarios finales en su forma mercantil original. La propaganda de los bienes es asignada, y se impone a todas las consciencias, por exigencia del sistema productivo tal como aparece hoy configurado; su coste está integrado en el coste de los productos publicitados, y ocupa un espacio creciente en la comunicación social. La propaganda, además, financia la industria del entretenimiento modelando sus productos culturales. Tiende a homologar los modos de vida de las poblaciones, sus deseos y sus aspiraciones. Ocupa los espacios más relevantes de la «plaza pública»: aquellos desde los cuales las voces del ágora son más accesibles a la mayoría de la población.

Por otra parte los seres humanos tienen ahora un acceso desigual al espacio del ágora. Tal acceso se realiza, fundamentalmente, a través del sistema de las empresas de producción de productos culturales, con capacidad de decisión propia para permitir o denegar tal acceso. En el plano jurídico se les atribuye incluso «libertad de expresión» y otros derechos complementarios a las empresas, incluidas las de la industria de producción de contenidos de consciencia (por emplear la vieja expresión de Enzensberger), las cuales se convierten así, crecientemente, en instituciones de mediación del acceso al ágora.

Las instituciones de mediación se convierten en instrumentos de *intervención* del ágora a efectos de censura, de limitación de la información. Aquí se puede apelar directamente a la experiencia vivida por el lector: en nuestro mundo de información inmediata, en que los medios de masas dan cuenta diariamente de sucesos en realidad menores o anecdóticos ocurridos en lugares distantes del planeta, algunas lagunas de información resultan estridentes: pocas o ningunas imágenes reales de los efectos de los bombardeos sobre las poblaciones iraquí o serbia; ni siquiera entrevistas a opositores de los sistemas políticos atacados. Poco o nada sobre el uso bélico del plutonio, un material radiactivo con efectos sobre las generaciones actuales y futuras. Nada. En la sociedad de la información, la ausencia de información efectiva evidencia el control militar, político y de las grandes empresas de la comunicación para imponer también el silencio.

La «formación de opinión pública», en conclusión, aparece pues *sobremediada* en los sistemas político-sociales postmodernos.

8. LOS CIUDADANOS SIN PODER

La ciudadanía moderna se ha configurado como una ciudadanía de derechos.

La génesis de los derechos de ciudadanía, sin embargo, no ha sido lógica sino histórica. Los derechos no se han dado en virtud del mero acuerdo o de la simple convención, tal como aparecen discursivamente, sino que han sido objeto, como se ha recordado ya, de luchas sociales y políticas materiales: de las revoluciones inglesa o americana a la Revolución francesa, y de ahí a la conquista de lo que hoy llamamos «derechos sociales», los derechos y libertades que componen la ciudadanía y la individualidad modernas no han llegado a instaurarse sin «guerras civiles» más o menos larvadas. La modernidad no ha superado la cultura de la violencia sino que se inserta en ella, al igual que el mundo contemporáneo.

En otras palabras: la convención o el acuerdo que finalmente proclama los derechos de ciudadanía tiene una prehistoria cuyos rasgos, aunque sea en abstracto, conviene traer a colación.

Esquemáticamente, la pugna por la satisfacción de las necesidades humanas que finalmente quedan reconocidas públicamente en forma de derechos ha atravesado distintas fases.

En primer lugar, tales necesidades tuvieron que ser percibidas como carencias, y su satisfacción como aspiraciones, en el plano cultural —de las representaciones y de los valores—, por grupos numerosos de personas. Las necesidades hubieron de ser conceptualizadas en las consciencias como necesidades colectivas y no sólo como carencias personales, subjetivas.

En segundo lugar, las gentes que podían comunicar entre sí tal conceptualización hubieron de poner en común su esfuerzo —su trabajo— para convertirlo en *poder*, esto es, en capacidad de coerción sobre el conjunto de la sociedad y sobre las instituciones en cuyo seno se habían producido aquellas carencias colectivas. El poder del grupo que lucha por un derecho es de naturaleza material e intelectual a la vez: está hecho de esfuerzo humano combinado, y de auto-organización grupal; esfuerzo y auto-organización orientados por representaciones intelectuales compartidas.

En tercer lugar ese poder grupal se ha de ejercer frente a los poderes materiales contrarios, ha de sobreponerse a ellos y ver al fin reconocida públicamente, por el conjunto social, la legitimidad *oficial* de la aspiración originaria en forma de *derechos*: así ha ocurrido tanto con los derechos de libertad ante las instituciones públicas cuanto con derechos —como el derecho de huelga y otros— que se ejercen fundamentalmente ante instituciones de la «esfera privada». Los derechos son obtenidos por agrupaciones sociales dotadas de poder, pero se reconocen a cualquiera y frente a cualquiera: eso es condición del carácter público, o general, de su legitimidad intrasistémica.

El reconocimiento de una necesidad social en forma de «derecho» (político o social) traslada sin embargo la carga o el deber de tutelar su satisfacción a las instituciones *públicas*. Y con ello se impone el desmantelamiento del «poder grupal» que ha impuesto tal reconocimiento.

La ciudadanía de la cacotopía: Un material de trabajo

La ciudadanía de derechos se ha construido históricamente así. No como una «ciudadanía de poderes», ni tampoco como la «ciudadanía de deberes recíprocos» que soñaron S. Weil o ciertos sectores del movimiento obrero del siglo XIX. La «ciudadanía de derechos», la efectivamente presentada por el discurso político moderno, con su consiguiente materialización organizativa, institucional, implica que los ciudadanos en tanto que tales carecen en realidad de deberes exigibles. Ciertos deberes que aparentemente hacen al caso son en realidad *individuales* (no «deberes ciudadanos»), pues se limitan, estrictamente hablando, a los de naturaleza fiscal, de cumplimiento indispensable para la (re)producción de las instituciones públicas. Los «poderes grupales», por su parte, se diluyen metamorfoseándose en instituciones de mediación (partidos políticos y sindicatos principalmente). Estas instituciones de mediación son servidas por personal especializado profesionalmente, y no ya por lo que se ha llamado aquí «poder grupal».

La mayoría de los análisis de la democracia moderna se centran en las instituciones de la convención y de la «representación», esto es: en lo relacionado con la formación de lo que Rousseau llamó «la voluntad general». Las tesis críticas son bien conocidas. Marx propugnó al respecto una democracia de mandatarios revocables, proscrita de las instituciones modernas (la Constitución española de 1978 lo hace además explícitamente). La «representación» difiere en la esfera pública del instituto jurídico de la representación en la esfera privada; ninguna empresa podría operar mediante «representantes» configurados como los que aparecen en el ámbito de la política institucional. De ahí la insistencia de un sector no despreciable del análisis crítico actual en que «las elecciones no son la democracia», como reza (entre interrogantes retóricos) el título de una obra de S. Ch. Kolm.

Microscópicos artificios institucionales y procedimentales aseguran además lo que suele llamarse *la gobernabilidad*. Mediante tales artificios son sustraídos a la decisión normal del *demos* no sólo los elementos garantizadores de los componentes democráticos del sistema político, los derechos y libertades fundamentales, los cuales quedan constitucionalizados —esto es, son estabilizados al hacer excepcional la intervención del *demos* sobre ellos, mediante procedimientos extraordinarios, en ese ámbito restringido—, sino también numerosos aspectos secundarios del sistema: normativas electorales, mecanismos parlamentarios de control del Gobierno, *referenda*, etc. La *voluntad general* queda así atemperada o moderada, o, si se prefiere, sesgada. Pero no se insistirá aquí en esta línea argumental, por lo demás interesante y perfectamente válida.

Al ciudadano y al individuo, las dos máscaras discursivas o representacionales del ser humano moderno, se le abren varias vías de intervención: la jurídica, la cultural (la búsqueda de hegemonía, en términos colectivos) y la política. La vía jurídica es la señalada para defender los derechos tanto en la esfera pública como en la privada; la vía política sólo lleva a la esfera pública. Conviene examinar ahora los territorios a que conducen tales vías.

P. Bourdieu, basándose en los aspectos materiales de la división del trabajo, ve tanto la juridificación del conflicto cuanto su politización como operaciones que se producen en *campos de actividad especializados*. Su mirada es la del sociólogo; no la del filósofo político.

En el «campo jurídico» especializado se encuentra la actividad de instituciones públicas como el sistema de tribunales y, como «material de trabajo», un «discurso jurídico público» reconocido: la legalidad vigente. Pero también compone ese campo la actividad laboral de numerosos agentes especializados: abogados, procuradores, notarios, registradores o garantes de la fe pública, además de un ejército de auxiliares y estudiosos del Derecho. Un inmenso ámbito de trabajo material especializado (que el marxismo clásico no supo conceptualizar debidamente en su especificidad, al verlo bien como aspecto de la política o como *reflejo* de las relaciones económicas). Para los particulares el acceso a ese campo, es decir, entrar en relación con esa actividad especializada de los juristas, no es algo neutro o redundante, sino desigual. La consecución de «discursos jurídicos» adecuados a las pretensiones propias (el resultado de la actividad profesional de abogados, etc.) es costosa en términos pecuniarios y de tiempo, de modo que resulta más o menos onerosa según la capacidad de inversión de cada litigante en ambos términos. La onerosidad es más fácilmente soportada por sujetos fuertes, como las instituciones empresariales, que por los débiles «individuos». Por otra parte el trabajo jurisdiccional decisorio no volatiliza la particularidad cultural de quienes lo realizan (su subcultura social, su dotación de «medios de producción intelectuales» especiales, etc.); su «neutralidad» se limita en el mejor de los casos a carecer de interés personal directo en los asuntos sometidos a su decisión. Respecto de quienes se sitúan habitualmente fuera de este «campo», los operadores profesionales se hallan en relaciones parecidas a las de los médicos con los enfermos o a las de los artistas con los profanos. En el «campo jurídico» la supuesta igualdad se atenúa. Hasta aquí Bourdieu.

Es preciso entender además que el resultado del recurso al «campo jurídico» puede ser anómalo o ilógico, pero siempre es *legítimo* —desde el punto de vista acerca de la legitimidad hegemónica en el sistema, claro está—. Los «discursos jurídicos» alegados por las partes ante la jurisdicción son, por la naturaleza del trabajo realizado, «discursos legitimadores» de sus pretensiones. Las decisiones jurisdiccionales se construyen a partir de ellos, que han tomado en consideración la legalidad existente, y de la propia concepción de quienes personifican las instituciones jurisdiccionales de esa misma legalidad. En realidad el funcionamiento del «campo jurídico» produce decisiones que pueden ser incluso totalmente arbitrarias, pero siempre legítimas (tanto en términos procesales formales como en términos jurídico-discursivos); decisiones que no pueden ser otra cosa que *legítimas* (en el sentido de 'legitimidad' precisado). Ciertamente, el reparto de las respectivas cargas o deberes entre las entidades

La ciudadanía de la cacotopía: Un material de trabajo

personales o colectivas en litigio puede quedar alterado por el recurso al «campo jurídico», y aunque esa alteración tiene en el fondo una implicación general, política, tal implicación es microscópica, y por ello poco relevante salvo en el plano de la reafirmación del discurso de legitimación público hegemónico.

Respecto de la vía de la intervención cultural, de búsqueda de hegemonía, cuyo terreno es lo que se ha llamado el ágora, sólo se subrayará aquí la diversidad de las condiciones del trabajo en que consiste esa intervención. Mientras que la industria de producción de sentimientos de carencia (hablando estrictamente) organiza ese trabajo en la forma de trabajo asalariado, los seres humanos que acceden al ágora por su cuenta o a través de instituciones de mediación grupales han de aportarlo de otra manera: como «trabajo voluntario», esto es, sobreañadido, por decirlo así, a su trabajo profesional. Ya por eso el ágora es también un espacio de desigualdad.

En cuanto al «campo político» (volviendo de nuevo a Bourdieu), visto como un ámbito especializado de la división del trabajo, es preciso decir que se encuentran en él las instituciones políticas propiamente dichas, tanto estatales (y supraestatales, tipo Unión Europea) cuanto locales, el sistema de partidos políticos, y los políticos profesionales que desarrollan su actividad en todas las instituciones mencionadas. De un modo más laxo cabe incluir también en ese campo a los comentaristas políticos especializados de los grandes medios del ágora. Se trata de un campo con lógica propia, donde desempeñan una función de primera magnitud las convocatorias electorales, de cuyo resultado depende la posición en el campo de los distintos agentes, esto es, su proximidad o lejanía respecto de los centros de decisión institucionales.

El acceso al campo político es de dificultad desigual para personas procedentes de diferentes sectores sociales. Los costos de formación y de ingreso en el trabajo político especializado no se distribuyen equitativamente (en realidad nada se distribuye así). Lo que Ortega llamaba «la capacidad de mandar» se da con relativa facilidad en quienes la han adquirido profesionalmente en las instituciones de la esfera privada: empresarios, directivos empresariales y «profesionales liberales» a su servicio; las personas que defienden los intereses de las clases trabajadoras, o agrupamientos análogos, en cambio, adquieren esa capacidad sobre todo a través de experiencias asociativas como la sindical u otras (esto es: a través de su sobretrabajo voluntario) o por proceder de las llamadas «profesiones liberales», es decir, también por «identificación» con los grupos sociales a los cuales «representan» y no siempre por simple «pertenencia» a ellos. La financiación de la actividad política, por su parte, es también desigual: los grupos de políticos profesionales que sirven al orden establecido pueden obtener financiación (incluso internacional en los momentos críticos) procedente de las instituciones, principalmente privadas, beneficiarias de ese orden, mientras que otros grupos están de hecho limitados a la financiación pública, parcial-

mente condicionada a la connivencia –onerosa políticamente– con quienes detentan el poder. La financiación queda reducida a la aportación privada voluntaria en el caso de los proyectos políticos innovadores, que aún no han conseguido acceso a las instituciones del campo político. Finalmente, los costes del abandono de la actividad profesional en el campo, poco visibles pero en absoluto desdeñables por sus consecuencias, difieren también. Haber gestionado efectivamente el poder público catapulta profesionalmente a las personas en el ámbito privado. Sin embargo, en el caso de las personas pertenecientes a grupos que han logrado representación institucional pero no gestión del poder el abandono de la actividad política remunerada supone por lo común el retorno a las modestas actividades profesionales de procedencia o el desempleo. Este factor refuerza la tendencia a la «profesionalización en la política» característica de los sistemas representativos incluso cuando se realizan esfuerzos organizados para evitarla (el fracaso de las medidas adoptadas inicialmente con este fin por *Die Grünen*, el partido ecologista alemán, puede ilustrar la cuestión). El «campo político», el universo de trabajo de mediación política especializado, funciona así como un mecanismo discriminatorio de proyectos sociales.

Eso se puede afirmar sin necesidad de completar el tratamiento del problema con las temáticas habitualmente tomadas en consideración al respecto: la de la partitocracia o de la burocratización de la política, de una parte, y la de los *lobbies*, del corporativismo, de otra, nada irrelevantes, por lo demás, para el caso.

El ámbito de formación de la «voluntad general», que discursivamente se supone ha de dar un sentido determinante, no meramente legitimatorio, a la ciudadanía moderna, resulta por ese complejo agregado de factores un ámbito disminuido y subalterno. La voluntad política de la ciudadanía, ya seriamente modulada por los productos culturales industriales que anegan el ágora, modela muy débilmente la voluntad de la «representación» partitocrática. Parlamentos y gobiernos son crecientemente insensibles a aquélla en las grandes opciones políticas, presionados y permeados por el auténtico, deslocalizado y bipolar «soberano» postmoderno: lo que más arriba se ha llamado la «red política imperial» y el «soberano privado difuso». En estas condiciones la «voluntad general», localizada, se limita poco más que a legitimar democráticamente a los equipos de políticos profesionales encargados de gestionar el poder público asentado territorialmente: un poder heterónimo, aunque crecientemente autónomo del *demos*.

9. LA ENAJENACIÓN DE LA POLÍTICA

Para los seres humanos corrientes el manto de derechos de la ciudadanía es un bien precioso cuando carecen de él –por su elemental aunque precaria función

La ciudadanía de la cacotopía: Un material de trabajo

de limitar las inmunidades del poder estatal—, pero en otro caso ineficiente para la determinación de las políticas públicas y el control del poder privado. Los impulsos democráticos, de por sí flacos, se estrellan contra una plétora de relaciones de dominio supraestatales y estatales, públicas y privadas, que concentran más y más poder real; un haz de relaciones autoprogramadas para perpetuar sus condiciones de existencia.

La política postmoderna, institucionalizada, se convierte así en espectáculo: más precisamente en espectáculo politicista que se toma como referente a sí mismo. La participación electoral experimenta una mengua que la prudencia aconseja no ver como tendencia, pero de todos modos ilustrativa. La heteronomía no parece ser experimentada dolorosamente por la mayoría de los habitantes del Centro desarrollado del mundo, la décima parte de la humanidad, que puede exportar a su periferia algunas de las condiciones indeseables de su modo de vida (la explotación del trabajo infantil, la peor degradación ecológica, el empobrecimiento masivo debido a las condiciones del intercambio económico, por mencionar sólo algunas). Esta peculiar «exportación» es condición de la autorreferencialidad de la política del Centro.

La debilidad de la ciudadanía exhibe la del proceso de democratización moderno: tanto su fragilidad como su limitación. La raíz de esa debilidad escapa al discurso político de la modernidad: tal debilidad reside substancialmente en la sobreposición multiforme de otro *poder* que no aparece como tal, al ubicarse discursivamente en la «esfera privada». El *poder privado* enajena la política y ocasiona su deriva cacotópica. La incidencia del *demos* sobre ese poder, o siquiera sobre aquellos aspectos suyos en que hoy resulta irresponsable, aparece como condición previa de la continuidad histórica del proceso de democratización iniciado en la época moderna. Una reflexión general sobre los fenómenos y sistemas de *dominio*, no limitada al poder que aparece como público, resulta así exigida programáticamente a los filósofos políticos y a los estudiosos de la vida social.

10. RESQUICIOS

Un diagnóstico nunca parece suficiente si no va acompañado de una perspectiva terapéutica. En el caso que nos ocupa, sin embargo, tal perspectiva no es fácil de formular. Al menos ha de superar las dos dificultades siguientes: de una parte, la insuficiencia del diagnóstico mismo, manifiestamente en estado propedéutico, con claras deficiencias de precisión; de otra, tal perspectiva implica un cambio de plano: un salto del ser al inventivo mundo del deber ser. Y no puede ser de otro modo porque la democracia ha tenido siempre las características de un *proyecto* por mucho que se haya realizado parcialmente. Excluyo —y

esto es también una opción—que se prefiera arrojar la democracia por la borda y confiar declaradamente en el gobierno de expertos, en la definitiva y exclusiva profesionalización de la política, en una versión actualizada de *La República* de Platón, o tal vez de *Las leyes*.

Las mayorías sociales del Centro —por seguir empleando la esclarecedora metáfora de Saramago—, extrañadas o exiliadas de la actividad instituyente, no parecen capaces de alumbrar, al menos en su estado actual, una *poiesis* transformadora. Se barruntan como un *demos* cacotópico. Pero sí hay resquicios minoritarios que merecen atención. (No se entra a examinar aquí las situaciones de las poblaciones de la periferia, muy variadas, pues ahí se incluyen poblaciones para las que la simple tarea de sobrevivir cada día agota todas sus fuerzas, las que recurren a fórmulas culturales arcaicas y antidemocráticas para contraponerse a los designios del poder bipolar central, y las que inventan formas de resistencia nuevas e imaginativas.)

En el Centro resta un potencial de transformación en lo que suele llamarse *consciencia excedente*. La dotación de bienes culturales de las poblaciones del Centro, aunque desigual, es elevada. Las personas con capacitaciones altas son muchas, cada vez serán más, y la misma naturaleza científica del proceso productivo contemporáneo tiende a acentuar tal capacitación. Por otra parte la tercera revolución industrial, y en particular su lado informático, libera a muchas gentes del esfuerzo físico directo. Las condiciones de la consciencia excedente quedan así dadas, aunque principalmente, todavía, en forma potencial. Por consciencia excedente se puede entender la capacidad de comprensión de aspectos de la vida social alejados o simplemente distintos de aquellos para los cuales se ha obtenido la capacitación cultural productiva. Los «medios de producción» de naturaleza intelectual insertos en los seres humanos forman parte de las fuerzas productivas del Centro.

Consciencia excedente no es, sin embargo, consciencia moral. Existen cadáveres morales trufados de exquisita consciencia excedente.

Una parte de la consciencia excedente se transmuta en multitud de iniciativas que aportan al desorden social contemporáneo, mediante el trabajo voluntario, la corrección de la solidaridad. Cierta coincidencia internacional de las iniciativas solidarias es también un hecho, como lo es el distanciamiento relativo de tales iniciativas respecto de las vías heredadas de intervención en la política, en la actividad instituyente. Por lo demás, determinados rasgos de esas iniciativas consiguen una incipiente *hegemonía* social

En este terreno tal vez llegue a nacer un nuevo impulso democratizador. Nociones como la de «democracia organizada» de P. Ingrao, y prácticas como la de la «democracia participativa», cuyo icono puede ser Porto Alegre, o la del «sector público voluntario», expresivas de una participación poblacional en lo común no limitada a la unilateralidad del politicismo, pueden ayudar a cons-

La ciudadanía de la cacotopía: Un material de trabajo

truir entre estos sectores poblacionales una consciencia agregadora de sus esfuerzos solidarios que renueve la actividad instituyente deliberada de la sociedad.

Los modos de vida del Centro no son, de todos modos, universalizables, ni probablemente sostenibles. Se fundamentan, sin embargo, en una lógica multilateral que presenta la actividad productiva colectiva escindida en finalidades «individuales» disociadas, que despliega sus propios instrumentos de generación de hegemonía cultural y se acoraza con medios militares permanentes sin parangón en la historia de la humanidad. La puesta en cuestión de la hegemonía del Centro y de los proyectos del Centro es tal vez el resquicio por el que las aún escasas fuerzas «mesiánicas» de los seres humanos pueden frenar el impulso que conduce al entropismo de la cacotopía consumada.

