

El malestar social y la víctima-cómplice

Marcelo Moriconi*

El trabajo presenta una revisión del papel de las ideas y el buen pensar en la construcción de los imaginarios sociales y políticos y propone un acercamiento a la realidad simbólica desde el pensamiento complejo. El artículo busca sedimentar un concepto de lo *político* que trascienda lo institucional y alcance la acción diaria de participar, por acción u omisión, de la legitimación de las ideas que determinan lo *hacible* y lo *justo* dentro de un orden social hegemónico. En este marco, surgen el realismo trágico y la lógica de la víctima-cómplice como proposición para repensar el malestar social y su reproducción. Un análisis por la narrativa del orden social contemporáneo y sus axiomas fundamentales demuestra que muchas situaciones consideradas focos de malestar pueden ser, al mismo tiempo, consecuencia inherente a las ideas legitimadas.

Palabras clave: pensamiento complejo, malestar, legitimación, hegemonía, ciudadanía.

Introducción

A lo largo de la historia, el ser humano ha creado sistemas de ideas arbitrarios para regular su vida. Estos sistemas no actúan sobre esencias naturales del propio ser humano, sino sobre *ideas* axiomáticas creadas y naturalizadas por el desarrollo social. Por ello, comprender el papel de las *ideas* en la construcción de imaginarios políticos y sociales es el primer paso para comprender las bases axiomáticas donde se determina lo *hacible*, lo *justo* y lo *tolerable* en cada coyuntura particular.

¹ Candidato a doctor por la Universidad de Salamanca. Licenciado en Comunicación Social y Periodismo por la Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Diploma de Estudios Avanzados en Sociología por la Universidad de Granada. Ha desarrollado una estancia de investigación en la London School of Economics and Political Science (marzo-junio de 2008). Ha trabajado como periodista y columnista en distintos diarios de España y Argentina. El presente artículo surge de la investigación *Ciudadanía y malestar social: la lógica de la víctima-cómplice*, desarrollada en la Universidad de Granada en el marco del programa Análisis Sociopolítico de la Sociedad Contemporánea.

Las ideas son “creencias principios y actitudes que adquieren su sentido en las redes simbólicas —en los juegos de lenguaje— en las cuales están articuladas” (Panizza, 2002: 61). Los juegos de lenguaje no son totalidades autosuficientes, sino que están constantemente contaminadas por su interacción con otros juegos (Laclau, 2002). Esto quiere decir que las ideas sólo adquieren significado de forma relacional y en instancias discursivas mayores. Lo discursivo¹ posibilita el vínculo entre la sociedad y su realidad, en tanto que produce *efectos de verdad* que generan materialidad; es decir, relaciones o disposiciones de acción concretas y efectivas. En el plano social, la verdad no existe fuera de lo discursivo; no tiene entidad propia.

Al mismo tiempo, las condiciones fundamentales de verdad varían en tiempo y lugar, por lo que en cada momento de la historia existirán ideas particulares que determinen lo que es *acceptable* y lo que no lo es. Estas condiciones están en permanente redefinición (Foucault, 1993) y pueden mutar, incluso, hacia su opuesto. Así, ocurre que algunas cosas que eran consideradas como esenciales y necesarias para una generación se revelan como accidentales o empíricas para otra (Rorty, 1989: 177).

Este trabajo propone volver al papel de las ideas y analizar cómo se piensa hoy lo político y cuáles son los valores normativos de la narrativa de la política contemporánea. La posibilidad de que exista un pensar cerrado, que determine focos de incoherencias narrativas, puede estar signando el orden contemporáneo, en el que algunas cuestiones consideradas como malestar social son, simplemente, consecuencias lógicas de los sistemas de ideas legitimados. Si así fuera, el cambio social, indefectiblemente, debería provenir de una reconstrucción de las ideas que surcan el discurso de lo social.

La naturaleza de las ideas y la razón

El papel de las *ideas* determina la construcción de *imaginarios políticos* y *sociales* desde los cuales se ordena racionalmente el mundo y se esti-

¹ Cabe aclarar que el discurso no se resume al lenguaje, sea hablado o escrito. En rasgos generales, siguiendo a Laclau (2002), los discursos serán entendidos como toda acción portadora de sentido.

pulan los marcos de interpretación de coyuntura para aprehender la realidad simbólica. Lo *aceptable, hacible, tolerable* y *justo* para gobernar cada sociedad estará definido por estos imaginarios, por las ideas que articulan el *deber ser* y posibilitan que ciertas *prácticas particularistas* estén más aceptadas, o toleradas, en una sociedad que en otra.

Vale recordar entonces que “la razón tiene un aspecto indiscutiblemente lógico” (Morin 1994: 101), donde subsiste la voluntad de tener una visión coherente de los fenómenos y las cosas. Por ello, es necesario reconocer el carácter frágil y fragmentario de la razón humana, que sólo podrá establecer criterios de coherencia desde un sistema de axiomas básicos. Desde allí, la incorporación de datos oportunos permitirá el desarrollo del razonamiento. Pero los datos oportunos no siempre son los necesarios y reconocerlo nos remite a un sujeto muy alejado del ideal racional que promulgó la Ilustración. Dicho de otra manera, la razón del ser humano no es completamente una razón en sí, sino una razón diseccionada que se acciona a partir de un sistema de ideas previo.

Edgar Morin diferencia dos acercamientos a la razón: la racionalidad y la racionalización. La racionalidad es “el juego, el diálogo incesante, entre nuestro espíritu, que crea las estructuras lógicas, que las aplica al mundo, y que dialoga con ese mundo real” y “cuando ese mundo no está de acuerdo con nuestro sistema lógico, hay que admitir que nuestro sistema lógico es insuficiente, que no encuentra más que una parte de lo real”. Por ello, la racionalidad, de algún modo, jamás tiene la pretensión de englobar la totalidad de lo real dentro de un sistema lógico, pero “tiene la voluntad de dialogar con aquello que lo resiste”. Mientras tanto, la racionalización “consiste en querer encerrar la realidad dentro de un sistema coherente” y “todo aquello que contradice, en la realidad, a ese sistema coherente, es descartado, olvidado, puesto al margen, visto como ilusión o apariencia” (Morin, 1994: 102). En definitiva, aunque racionalidad y racionalización tienen la misma fuente, al desarrollarse se tornan enemigas por enfrentar la axiomatización de manera opuesta, una desde la crítica constante, otra desde la mitificación.

La racionalización deifica la razón; el *pensamiento complejo* la humaniza, la baja de su ámbito divino y no le otorga la soberbia del saber sin límites. Para aprehender la complejidad es necesario aceptar que el propio pensamiento es un acto cultural que nos introduce un determi-

nado sesgo a la hora de ver la realidad.² Vivimos de y entre paradigmas,³ y la gran empresa de Morin fue cuestionar el paradigma de la simplicidad (disyunción y reducción) que “domina a nuestra cultura” (Morin, 1994: 110).⁴

Por ello, es indispensable anteponer la *retórica* a la *dialéctica*, en el sentido grecolatino antiguo, estando conscientes de que para eso es necesario, primero, cuestionar la acepción peyorativa actual de retórica. Ésta no se entiende en este texto como el simple acto de persuasión discursiva ni tiene un matiz semiológico, sino que apunta hacia la posibilidad de acercarse a la realidad con las manos abiertas y no con el puño cerrado del dogma: permitir que la realidad nos interrogue, evitar los *a priori*; que transite por nuestra propia realidad; que nos transmita dudas y nuevas preguntas; aceptar la complejidad axiológica de la realidad y la provisionalidad de nuestras respuestas nos permite desarrollar un sentido crítico abierto. La unión de contrarios no tiene por qué producir una *síntesis* superadora.

El buen pensar retórico

Javier Roiz propone recuperar el *buen juicio* a la hora de pensar lo político y evitar caer en los callejones de la racionalización. Recuperar el buen pensar incluye denunciar las limitaciones teóricas que implica una *democracia vigilada*, cuya “visión pasteurizada de la vida pública” deter-

² Bourdieu recupera a Kuhn y su trabajo *The structure of scientific revolutions*, donde se subraya la existencia de una matriz disciplinaria (*disciplinary matrix*) a modo de constelación de creencias, valores y técnicas compartida por una comunidad. Esto genera una “razón escolástica”, un *habitus* propio de la *scholae*, un conjunto de disposiciones estructurales estructuradas. “Las estructuras del pensamiento del filósofo, el escritor, el artista o el científico, y, por lo tanto, los límites de lo que se le plantea como pensable o impensable, siempre dependen en parte de las estructuras y su campo, es decir, de la historia de las posiciones constitutivas de este campo y las disposiciones que éstas propician. El inconsciente epistemológico es la historia del campo” (Bourdieu 1999: 132).

³ Me refiero a *paradigma* en el modo en que lo hace Morin (1994: 89): “Un paradigma está constituido por un cierto tipo de relación lógica extremadamente fuerte entre nociones maestras, nociones clave, principios clave. esa relación y esos principios van a gobernar todos los discursos que obedecen, inconscientemente, a su gobierno”.

⁴ Lo que Morin llama *paradigma de la simplicidad* consiste en la intención racional de poner *orden* al todo y perseguir (y condenar) el *desorden*. El *paradigma de la complejidad* ve, a la vez, *orden* y *desorden* en la realidad.

mina un “enfoque en el que la asepsia técnica es producto de una cierta higienización del pensamiento” (Roiz, 2006: 14). Para comprender el alcance de la *democracia vigilada* es necesario retomar las críticas de Sheldon Wolin, quien ya no considera a la democracia como una forma de gobierno, sino como una sentencia política que debe ser arrancada de su vínculo extremo con el *megaestado liberal*. Wolin critica a padres de la ciencia política, como Harold D. Lasswell, quien ante su creencia de que el conocimiento debía tener como objeto central el fortalecimiento de la democracia (liberal-capitalista),⁵ restringió el debate académico a “asuntos de procedimiento” (Roiz, 1998b: 46).

Wolin cuestiona a una democracia que, vinculada de forma exclusiva al capitalismo contemporáneo, se ve inmersa en una *corporate society*, donde los gigantes mercantiles afectan a la educación, a las instituciones docentes, delimitan el discurso público y marcan la cultura popular, por lo que es ingenuo pensar que se conseguirá un orden más honesto sólo con impulsar más herramientas de control de cuentas y gestión (Roiz, 1998b: 56).

Tal como advierte Jürgen Habermas (1973; 1976), todo orden político intenta, y debe, dotarse de legitimidad, que fundamente y naturalice su régimen de dominación o de ejercicio del poder. De esta manera, la política se puede entender como una pugna de estrategias discursivas que producen y sedimentan nociones de *verdad*. El problema surge ante la colonización de la vida contemporánea (y su pensamiento) por los sistemas de control económico y administrativo de la acción, propios del orden hegemónico. Este proceso será posible si se reduce el pensar y la acción a fines instrumentales.

Desde el buen pensar se debe reabrir el camino a la racionalidad. Esto, por supuesto, significa que una revisión epistemológica de la narrativa de la ciencia política puede implicar, incluso, la determinación de focos de incoherencia narrativa graves, donde muchos nichos que hoy pueden ser considerados focos de malestar sean, en realidad, trampas discursivas para sostener la tradición discursiva hegemónica.

Roiz considera que existe una confusión entre actividad mental y pensamiento: “el mundo moderno ha pervertido el concepto de pensamiento” que, en realidad, “ha quedado equiparado a actividad mental” (Roiz, 1998a: 32). La mente moderna, amparada en el culto a la razón

⁵ Para ampliar acerca de esta consideración, ver Lasswell y Lerner (1951).

impulsado por la Ilustración y el Romanticismo, se ha igualado a la capacidad de ordenar; en tanto, se ha desechado todo aquello incontralable o no racional del pensamiento. La locura por la racionalidad plena da crédito a la razón omnipotente como guía del quehacer, aproximando el razonar más hacia un pensamiento *pilotado* que a uno *genuino*.⁶ Se debe entender que el *pensamiento genuino* es un *asunto político*:

El pensamiento conecta al hombre con la realidad y ocasionalmente la crea, pero, a diferencia de la actividad mental, no se mueve a priori hacia ninguna meta específica. Es una actividad muy abierta, muy libre, que establece sus propios objetos y objetivos, a pesar de que opera cuando hay tensión. Conecta vacíos, promueve religación, permite al ciudadano vivir con separación física e incluso en aislamiento, en tanto que se las arregle para establecer vínculos que reemplacen a los apoyos perdidos y para crear realidades abstractas (Roiz, 1992a: 32-33).

Pero la modernidad actual se caracteriza por la falta de pensamiento propio. En relación con el orden mental del hombre moderno, Roiz sostiene que “las ideas, los prejuicios, están condicionados por la posición social del sujeto. Y, como consecuencia de esto, la mayoría de los individuos tendría la mente ocupada con ideas que el propio individuo no ha creado y que ni siquiera ha tenido la opción de elegir. El ciudadano no sabe de dónde vienen ni por qué están ahí” (Roiz, 1992b: 27).

La ciencia también sufre las consecuencias de la ausencia de pensar propio: se hacen refritos de teorías arcaicas que más tarde se presentan como nuevas enseñanzas. Por eso, para el pensamiento posmoderno el nihilismo se convierte en un antídoto necesario contra ese mal mental. En este sentido, Roiz recupera a Nietzsche: “no es esencial para un librepensador sostener más visiones correctas, sino liberarse de lo que es habitual, ya sea exitoso o desastroso” (Friedrich Nietzsche, citado en Roiz, 1992a: 31).

Esta inclinación racional del pensamiento elimina una parte importante de él. El pensamiento ha sido desguarnecido del segmento de fantasía, que es necesario recuperar. “Todo el mundo sabe [...] que siempre que se habla o se escribe, hay ciertas imágenes que fluyen en

⁶ Para ampliar respecto de la diferencia entre pensamiento pilotado y genuino, ver Roiz (1992b: 43 y ss.).

nuestra mente” (Roiz, 1992a: 40-41). El segmento de fantasía es ese conjunto de imágenes y detalles visuales, producto de la experiencia del individuo —e incluso de la somática— que pasan por su mente cuando piensa. El *segmento de fantasía* es muy importante para la formación de opiniones y conceptos: “Esto significa que *si estas fantasías no tuvieran lugar, no habría ningún pensamiento propio del individuo*; y, por consiguiente, también significa que la fantasía *es una parte esencial del pensamiento*. No es un atributo ni una casualidad, pertenece a la esencia del pensamiento” (Roiz, 1992a: 41).

Por este motivo, el problema de la sociedad vigilante no radica en el pensamiento que se afirma, sino “en la mutilación de otra parte igual de rica y sustancial, la retórica, la hermana gemela de la dialéctica, que queda postergada. [...] La tradición occidental mutila la ciudadanía, convirtiendo la política democrática en una democracia vigilante, en donde la letargia, y todo lo que ella implica, queda rechazada, arrojada a la basura” (Roiz, 2002: 52). En la democracia vigilante no se propondrá una visión del mundo que intente aprehender la realidad entera, sino que se fragmentará la conducta, se incluirán posibilidades y se excluirá una parte proporcional. De esta manera, parte de la experiencia del sujeto “quedará enormemente incoherente e inadaptada” (Roiz, 1992a: 34).

El desafío, entonces, consiste en recuperar el segmento de fantasía y engendrar un pensamiento creativo, contrario al mundo agresivo y reaccionario circundante. La recuperación del *buen juicio* requiere, necesariamente, anteponer la mano abierta de la *retórica*⁷ al puño cerrado

⁷ Roiz considera que retórica y democracia van de la mano. Es de relevancia, entonces, recuperar la potencia de un concepto central en el pensar democrático: la isegoría. “Conviene aclarar por tanto que isegoría implica que tienes derecho no a hablar sino a decir. Y esto es lo que hace que el concepto de retórica se haga tan inseparable del concepto de democracia. Lamentablemente la retórica, antístrofos de la dialéctica, ha sido barrida muy eficazmente de la tradición de libertades que el bios theoreticos constituyó [...]. La retórica como *ars bene dicendi* significaría luego en el mundo latino la aparición de esa extraordinaria libertad que le es otorgada al ciudadano. Se trata de la condición ciudadana de poder decir entre iguales, lo que significa no sólo hablar, sino también la escucha honda y con muchos ecos de transformación en el fondo de sus compañeros. Es un logos justo y musical que sólo ejemplifica Homero, un poeta analfabeto y ciego” (Roiz 2003: 174). El autor desarrollará la senda abierta por Arendt y ligará la isegoría ateniense a la retórica clásica: “Tienen isegoría porque sus conciudadanos se otorgan entre sí la seguridad de ser escuchados con veneración, con prestigio supremo. [...] Están contigo en ese espacio común porque te aceptan, te hacen hueco en su interior como figura de fuera que encuentra réplica en el mundo interno de sus compañeros. [...] Se trata de la condición ciudadana de poder decir entre iguales, lo que significa no sólo hablar, sino también la escucha honda y con muchos ecos de transformación

de la *dialéctica*. Se trata de combatir la *racionalización* desde la *racionalidad*, de aceptar la provisionalidad de nuestras respuestas.

Mediante la ideología, la *sociedad vigilante* podrá sedimentar su higienización del pensamiento, claudicando ante la racionalización y eliminando la *inventio* del *bios teorético*. El buen pensar requiere entregarse a la creatividad, volver a integrar la *inventio* en el *bios teorético* (Roiz, 2006: 14). La democracia vigilada de la actualidad pudiera estar limitando el debate político, circunscribiéndolo al mercado y sus consideraciones;⁸ cerca el debate, lo exprime y lo aísla en una realidad reducida de manera arbitraria.

Los rétores clásicos reconocían que la *inventio*⁹ era fundamental a la hora de formar a los ciudadanos para una buena vida republicana. Ésta “se ejercía sin el uso del logos, mediante los *tropoi* o *loci comuni* (Cicerón), que inspiran nuestro pensamiento y lo condicionan” (Roiz, 2004: 1). En relación con las limitaciones del pensamiento, Judith Butler advierte que “los *tropoi* son para la creación de teoría como las tonalidades en la creación de musical. Si alguien nos encargara una obra en *do menor* y luego nos dejara entera libertad para crearla, no por eso dejaría de haber influido en nuestra composición” (Butler, citado en Roiz, 2004: 1).

En este sentido, la legitimación del mercado y la preservación del sistema financiero internacional como eje central de la política se han convertido en un *tropoi* incuestionable del orden social contemporáneo.¹⁰ Esto relega al casillero de lo intolerable a las tradiciones discursivas que advierten sobre la imposibilidad de incorporar la virtud o una moral de la vida buena a un orden donde el mercado —como agente amorale— se ha convertido en actor fundamental y garante de las inte-

en el fondo de sus compañeros. [...] La existencia de isegoría conduce a los ciudadanos a una situación moral nueva” (Roiz 2003: 172-173).

⁸ Replanteándose el concepto de ciudadano en la actualidad, Javier Roiz esgrime una queja dañina y vehemente: “Quien vaya a ser ciudadano del siglo XXI sabe que vive, aunque no lo diga, en una democracia corrupta” (1998a: 37). Roiz se preocupa: “Hoy se observa una desilusión cada vez mayor con lo que la democracia occidental significa y un distanciamiento creciente de sectores importantes de las sociedades democráticas con respecto a la forma de vida democrática” (1998a: 24-25). “El último reducto que hoy queda es la práctica del buen gobierno. Es lo que en la actualidad la mayoría de los científicos asimilarían a la democracia” (Roiz, 2006: 24). Pero no alcanza con la democracia, una democracia que hoy se antoja corrupta.

⁹ La teoría de los rétores clásicos respondía a tres ingredientes: *inventio*, *dispositio* y *elocutio*. Para ampliar este tema ver Roiz (2003: 62).

¹⁰ Vale recordar, en este sentido, que los organismos de crédito internacionales se fundaron tras la segunda Guerra Mundial con el objetivo de resguardar el sistema financiero.

raciones humanas. A la vez, genera un conflicto narrativo a la hora de determinar cuál es un foco de malestar y cuál no lo es.

A modo de ejemplo, se puede recurrir al hambre. El hambre podría conceptualizarse como falta de alimento. Pero pudiera alegarse que hay alimentos suficientes en el mundo aun cuando están mal distribuidos o se puede recordar, simplemente, las grandes cantidades de alimentos que cada día se desechan en Occidente.¹¹ Como sea, la situación del hambre posee dos variables lógicas. Por un lado, se encuentran los alimentos que sobran en el mundo, con lo cual al hambre ya no en una cuestión de falta de alimentos. Por el otro, está el hambriento, cuya hambre se materializa por la falta de alimento. De acuerdo con otro marco interpretativo, la existencia del hambre sería incoherente. Pero en la materialización del hambre interviene una tercera variable, que proviene exclusivamente del mundo de la axiomatización, la cual posibilita la comprensión del desarrollo del flagelo. Esta tercera variable es la barrera de la idea de capital que determina que el hambre no se pueda analizar ni combatir sino dentro de su esquema de racionalización. El problema real no es el *hambre*, sino la falta de mercancías o dinero para intercambiar por los alimentos que sobran en el mundo.

Las ideas que forjan al capitalismo y el mercado, en este sentido, están por encima de las necesidades básicas. Los derechos humanos, o simplemente la dignidad, sólo se materializan y pueden ser considerados flagelos en una acotación ideológica hegemónica. La protección y legitimación de los axiomas que materializan el hambre están por encima de la erradicación de esta condición como flagelo. El hambre es *justa y tolerable* en este orden axiomático naturalizado. Tirar comida es *tolerable*; erradicar el hambre sin más no ingresa dentro de lo *hacible*. Ergo, si no se está dispuesto a modificar el marco de interpretación de coyuntura, incorporar el hambre, per se, en el conjunto de los flagelos sociales, es una incoherencia semántica dentro del imaginario occidental contemporáneo.¹²

¹¹ El estudio del Grupo Alfa Hogar (2008) respecto de los hábitos de conservación de alimentos en España asegura que sólo 15% de los hogares de esa nación tira al año, en conjunto, alrededor de 600 millones de euros en comidas mal conservadas.

¹² De acuerdo con el mismo parámetro se debería analizar la paradoja de que cada día mueren miles de niños en África por enfermedades fáciles de prevenir o curar. Esto ocurre por la falta de medicamentos. Pero la acción de los laboratorios no debe ser entendida, en esta realidad, desde la función social, sino desde la función comercial de toda corporación. El problema no es que se

Es necesario reconocer los focos de conflicto tanto desde las ideas que los legitiman como a partir de una visión consecuencialista, sabiendo que, en todo caso, todas las ideas podrán ser legitimadas. Lo que carece de coherencia es apuntar, más tarde, en contra de las consecuencias inherentes a la idea elegida.

La lógica de la víctima-cómplice como legitimación hegemónica

Se puede sostener a estas alturas que el orden social está construido a partir de axiomatizaciones normativas arbitrarias. Esta normativización se extiende desde el pensamiento científico hasta el sentido común —como lo distingue Pierre Bourdieu, mediante el reconocimiento de *matrices disciplinarias*—, y genera razón cuando en el inicio sólo hubo arbitrariedad y artificiosidad (Bourdieu, 1999). La vida, como orden social, es lo que es, pero podría ser algo completamente distinto. Lo político, en este sentido, debe ser entendido como mucho más que lo propiamente institucional: lo político incluye una visión ideológica de la realidad simbólica y un marco de interpretación de coyuntura para la razón.

Es indispensable, por ello, estar conscientes del proceso de legitimación de una idea en un orden social particular. Es en este punto donde el pensamiento crítico arremete contra las nociones de poder sencillas, y expande la potencialidad de la acción a todos los sectores sociales. Es útil, entonces, volver a la noción gramsciana de hegemonía, que será fundamental para sedimentar la necesaria legitimación advertida por Habermas. Antonio Gramsci se refería a la necesidad de legitimación de cualquier orden establecido mediante el *compromiso activo* de los distintos sectores (Gramsci, 1980: 33). Los sectores hegemónicos logran un *consenso tácito* por parte de la población, *la aceptación natural del sufrimiento*: la hegemonía expande sus valores y los axiomatiza, con lo cual el sometimiento se transforma en algo aparentemente natural. Como resultado de la imposición de la hegemonía, “las diferentes clases y grupos sociales llegan a compartir objetivos políticos basados en un conjunto de creencias y prácticas que establecen un marco común de

trate de enfermedades fácilmente prevenibles, sino que los enfermos que podrían salvar la vida no proveen un mercado productivo para los laboratorios que podrían brindar la solución al flagelo.

sentido más o menos coherente que define los límites de lo *hacible* y de lo *pensable* en un cierto orden político” (Panizza, 2002: 63).

De esta manera, el análisis de las ideas proporciona pautas elementales para comprender cómo se axiomatiza el orden social y se delimita el campo de posibilidades sobre el que se podrá mover el pensamiento. El concepto de *hegemonía* y la necesidad de legitimación de un orden para consolidarse en la sociedad remiten al concepto de poder social foucaultiano.

Para Michel Foucault, el poder:

No es algo que se divide entre los que lo detentan como propiedad exclusiva y los que no lo tienen y lo sufren. El poder es, y debe ser, analizado como algo que circula y funciona en cadena. Nunca está localizado aquí o allí, nunca está en las manos de alguien, nunca es apropiado como una riqueza o un bien. El poder funciona y se ejerce a través de una organización reticular. Y en sus mallas los individuos no sólo circulan, sino que están puestos en la condición de sufrirlo y ejercerlo; nunca son el blanco inerte o cómplice del poder, son siempre elementos de recomposición. [...] El poder no se aplica a los individuos, sino que transita a través de los individuos (Foucault, 1992: 39).

El proceso de legitimación deberá contar, necesariamente, con un consenso mayoritario. De otra manera sería imposible sostener una propuesta hegemónica. Surge, entonces, la posibilidad de replantear los enfoques tendientes a analizar de manera crítica las cargas axiomáticas del malestar cultural desde la necesaria participación, o tolerancia, de aquellos que pudieran ser considerados víctimas del propio sistema. Se puede volver hasta Jean Jacques Rousseau, quien advirtió que el establecimiento de la propiedad privada hizo posible *la creación de la sociedad civil con su secuela de desigualdad y guerras*:

El primer hombre a quien, cercando un terreno, se lo ocurrió decir *esto es mío* y halló gentes bastante simples para creerle fue el verdadero fundador de la sociedad civil. Cuántos crímenes, guerras, asesinatos; cuántas miserias y horrores habría evitado al género humano aquel que hubiese gritado a sus semejantes, arrancando las estacas de la cerca o cubriendo el foso: “¡Guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y la tierra de nadie!” (Rousseau, 1980: 30).

En definitiva, para legitimar el proceso de cercar un territorio y promulgar “esto es mío”, se debe obtener la respuesta masiva de “eso es suyo”. En este marco nace la lógica de la víctima-cómplice. Sin legitimación no hubiese habido propietario, y no es tan importante la avaricia de quien cerca (que en definitiva se erige como vencedor) sino la ignorancia de quien aprueba, porque se ve seducido también, probablemente, por la posibilidad de cercar. A escala social, esta situación se podría resumir con la famosa frase de Gabriel Alomar: “El pueblo que soporta una tiranía, acaba por merecerla”. La caída de la humanidad en la esclavitud y la guerra, de acuerdo con Rousseau, se produce por el consenso tácito general.

Este proceso demuestra el poder potencial de los distintos sectores de la sociedad para detener o naturalizar la lógica axiomática. La cadena del consumo nos presenta la misma paradoja. A manera de ejemplo, el consumo se puede establecer, de modo simplificado, como un proceso de *producción + distribución + marketing + venta + compra-consumo*. Aunque cada paso tiene su estrategia de persuasión, el único que posee el poder natural para legitimar el proceso es el consumidor final. Sin éste no hay cadena de consumo.

Así, quedan erradicadas, por ejemplo, todas las críticas unidireccionales y monocausales que cuestionan el proceso de globalización y lo asocian con una interrelación eminentemente financiera. Los sectores con una posición antiglobalizadora han acusado a los grandes capitales de generar perjuicios o de destruir de forma directa las industrias locales. Con frecuencia se utiliza el ejemplo de las grandes cadenas de hipermercado para argumentar estas cuestiones.¹³ Es probable que la presencia de estas grandes cadenas determine el cierre de los pequeños comercios, que no podrán competir contra esos gigantes. Sin embargo, los pequeños negocios no cerrarán porque se hayan instalado en la zona los grandes almacenes, sino porque los clientes preferirán comprar en estos últimos, previsiblemente, a precios menores.

Sin duda, en este caso específico el cierre de los pequeños negocios no es causado por la llegada en sí de las grandes tiendas sino por el interés individual de los compradores que legitiman los nuevos negocios con su preferencia por comprar en ellos. Es decir, los clientes deciden aprehender los valores de la tradición de discurso del mercado en vez de defender,

¹³ Para un análisis de esta idea, ver el documental de Robert Greenwald (2005).

bajo otro cúmulo ideológico, el orden comercial tradicional de la zona. Si los clientes se mantuvieran fieles a los almacenes pequeños, de ningún modo se podría derrumbar la pequeña empresa ni los grandes capitales tendrían la posibilidad de expandirse por todo el mundo. El problema es no ser consecuentes con las secuelas lógicas de una decisión, e incorporar la responsabilidad social como virtud cívica.

Hay que aclarar que victimización y complicidad —cuyo alcance en este análisis toma sentido sólo una vez que han sido unidos y reconocidos por el sujeto, de modo que la acción es el motor del cambio de situación— no apuntan a enfocar en cada uno de los componentes del conjunto social a los culpables de una situación particular. Se desea, simplemente, ampliar el alcance del poder, desde la óptica foucaultiana, y recordar su cualidad social a partir de la realidad de una necesaria legitimización desde los distintos estratos, a fin de formar la cohesión colectiva necesaria y el consenso que permita que una cuestión particular se naturalice. Se trata de apuntar a la causalidad de los actos y valores reproducidos en conjunto, a partir de la arbitrariedad del orden social, sus axiomas y variables desde la perspectiva compleja. Asimismo, la víctima-cómplice se forja en un contexto de discursos intersubjetivos y culturales, del que ella misma forma parte, pero sin opción a intervenir en la creación y reproducción de esos discursos.

En otras palabras, el poder hegemónico, en su necesidad de construir canales de legitimación y consenso, deja el camino abierto —desde la persuasión, la manipulación, la fuerza o la vía electoral— para la solidificación de actitudes y formas sociales de actuar que sirvan de complicidad a su interés particular, con lo que genera adhesión en distintos grados o simplemente tolerancia, incluso en sectores excluidos.

Estas proposiciones se oponen a los enfoques que restringen el malestar a las imposiciones externas o el orden rígido de un sistema-mundo particular, y se convierten en una posibilidad de contrarrestar los análisis lineales que apuntan a la dominación imperialista o económica per se. La complejidad social impone un estrato de fuerzas complementarias, las cuales incluyen a todos los sectores y naturalizan conceptos desde la propia construcción de las subjetividades. Es necesario, entonces, recuperar la crisis desde el inicio, desde la conformación axiomática. A menudo se ha fallado en la necesidad de este orden, pues se buscan coartadas simplistas que, culpabilizando a unos, libre de pecados a los propios.

La lógica de la víctima-cómplice apunta a ser coherente y realista en la explicitación de las incoherencias del orden naturalizado. Así, se enfoca en demostrar la posibilidad de participación en el automalestar. Es en este sentido donde los valores deseados y la moral colectiva desempeñan un papel fundamental. ¿Verdaderamente la justicia o la igualdad son fines sociales ansiados colectivamente en un orden donde prevalece lo individual? En todo caso, ¿es coherente pregonar estos valores sin contrarrestar antes los niveles axiomáticos de exclusión?

La construcción de la razón como sistema lógico necesitará de la incorporación de datos que propicien el sentido crítico permanente, mediante la significación y resignificación de los conceptos en los cuales se asientan las sociedades y determinan valores normativos que se expanden en el tejido social. Albert Einstein opinaba que era más fácil desintegrar un átomo que un preconceito, y advertía acerca de la necesidad de buscar elementos en la imaginación a la hora de apuntar hacia la ciencia.

En este sentido, la tarea del científico crítico, preocupado por el cambio social, debe apuntar hacia la denuncia de posibles canales de legitimación de los focos de malestar por parte de las víctimas. Por supuesto, una vez descrita esta situación subyace la libertad democrática, la independencia de deseos; incluso si alguien prefiere vivir en el malestar, sumirse en él y reproducir la insatisfacción permanente de buscar metas cíclicas y, por ende, imposibles.

En el transcurso de las socializaciones, los individuos aprehenderán las nociones axiomáticas normativas en las que se asienta el orden social. Una vez más, en el desarrollo cognoscitivo habrá oportunidades de apelar a la racionalidad o sucumbir a la racionalización, al tiempo que el poder real tenderá lazos persuasivos para mantener el *status quo*. En esta disyuntiva aparecen las categorizaciones de víctimas-cómplices, lo que posibilita, consciente o inconscientemente, la reproducción y continuidad del poder real, sus axiomas y su orden establecido.

Se pueden estipular cuatro categorías puras:

Víctima-cómplice por miedo. Un ejemplo claro de esta condición es la legitimidad social necesaria para desarrollar contextos mafiosos. El ciudadano sucumbe al contexto de amenaza o persuasión física y termina por dar libre albedrío al desarrollo de la situación, ya sea que se “haga de la vista gorda”, evite la denuncias o tome la coyuntura como algo habitual que no está al alcance de sus manos cambiar; así, la justicia o

la democracia, y sus ámbitos de supuesta libertad, se ven restringidos a su vez por el accionar mafioso y la inactividad de sus víctimas. El contexto mafioso termina por incorporar prácticas espurias —corrupción, violencias física y psíquica, impunidad— en los distintos ámbitos de la vida cotidiana. La mafia, como explica Henner Hess (1976), no es una organización ni una sociedad secreta: es un método. Un método para detentar el poder.

Víctima-cómplice por necesidad. Esta categoría se puede ejemplificar con las trampas recursivas del capitalismo de especulación, que en el marco de sociedades muy polarizadas propicia crisis en distintos marcos y ámbitos. Si el mercado y las variables capitalistas se liberan al interés propio —privado e individual— de los diversos colectivos, la especulación en torno a variables laborales y valores de mercado apunta a evitar regulaciones y multiplicar plusvalías. De esta manera, la trampa de la oferta y la demanda y la mano invisible del mercado justifica la maximización de la brecha entre ganadores y perdedores. En el marco del trabajo, si se mantiene la misma lógica, el trabajador podrá ser contratado para realizar un trabajo X por un sueldo Y. En función del grado de compromiso del empleador, el trabajo X que le reporta un gasto Y podrá repararle un beneficio de $Y \times A$, donde A, si no hay regulaciones suficientes, podrá adquirir grados extremos. De esta manera, el trabajador, ante la necesidad de empleo, retroactivamente y de forma recursiva, será cómplice por necesidad de la rueda capitalista que expande la brecha entre ricos y pobres.

Víctima-cómplice por interés propio. Esta relación muestra el alcance múltiple de la lógica de la víctima-cómplice, pues la búsqueda del interés propio, aunque los fines sean determinados concretamente e incluso alcanzados, puede generar focos de malestar alternativos que, no obstante el rédito y el triunfo, terminen por dilapidar, o al menos afectar negativamente la calidad de vida. Un ejemplo puede ser la recurrente paradoja del establecimiento de las clases altas de las grandes capitales en barrios cerrados y alejados de la ciudad. De modo simple, se puede plantear el caso de una familia que, haciéndose eco del interés individual signado por el mercado y el capitalismo, se apropia de la especulación para beneficio propio. En medio de una sociedad en crisis y polarizada, con altos índices de violencia, la familia se despreocupa del entorno social y disfruta de sus réditos. El crecimiento de la marginalidad da un nuevo paisaje urbano a su hábitat, del que la familia no

se preocupa. Ante el miedo, la tensión y la paranoia, se recluye en un espacio amurallado, de espaldas a la crisis y a la coyuntura. A pesar de la fortuna y el éxito, su vida transcurre en la dualidad de su ambiente particular y privado cerrado y una vida pública en un ambiente amenazante y psíquicamente peligroso.

El paternalismo político, el clientelismo y el caciquismo clientelar constituyen otro claro ejemplo de generación de focos de víctimas-cómplices por interés propio. El dirigente ofrece y distribuye, no en beneficio de los demás, sino para legitimar su poder y mantener el apoyo masivo, pero sin impulsar cambios estructurales o axiomáticos. Esta relación, si bien acarrea ventajas para aquellos que aceptan el trato paternal, implica que las bases estructurales de la sociedad se deben mantener intactas, puesto que, para que el paternalismo perpetúe sus beneficios a favor del líder, la situación estructural de necesidad clientelar se tiene que mantener. En definitiva, de manera recursiva la víctima-cómplice naturaliza su lugar social por un beneficio que siempre será mucho menor al beneficio otorgado al líder; beneficio menor que, a su vez, determina la inmovilidad social para que la situación se pueda mantener.

Víctima-cómplice por ignorancia. Las causas que promueven esta condición son variadas y se relacionan con la construcción de la razón diseccionada. La incorporación de datos falsos (que generen falsas expectativas o expectativas imposibles de cumplir) o el bombardeo de datos incorrectos, tergiversados y manipulados por las campañas propagandísticas (Chomsky y Ramonet, 2002) limitan la capacidad de imaginar órdenes sociales diferentes y modificaciones culturales. Ahí es donde actúa el mundo del consumo y la mercadotecnia mediante la generación de un malestar permanente ante el surgimiento de nuevos productos (ver más adelante el apartado: “¿Creemos cosas absurdas?”).

Las distintas categorías —aunque diferenciadas al modo de tipos ideales weberianos— no se presentan en condición pura, sino que, en el marco de diferentes contextos y distintos ámbitos o campos que construyen la vida social, se presentan en forma plural y conjunta y con diversos grados de acentuación.

Si se considera a la víctima-cómplice, cuando se piensa en la *recursividad organizacional* sobre un foco de conflicto social, es necesario apuntar de manera fundamental a las ideas y valores aceptados y reproducidos por el imaginario colectivo. De este modo es como las víctimas pudieran ser partícipes activas de su propio malestar.

El malestar constante y el realismo trágico

El mundo contemporáneo ha caído en una narrativa incoherente en la que, como explica Morin (1998), el bienestar que promovió la civilización occidental genera malestar: individualismo, anonimato y deterioro psicológico¹⁴ en el sujeto; exclusión, tecnificación, clausura de la ética y destrucción de canales de comunicación interpersonal en la comunidad. No obstante, se mantiene viva la tendencia a cuestionar las instituciones. Como indicó Roiz a fines de los años noventa, los ciudadanos del siglo XXI tendrían que saber que vivirían en una democracia corrupta (ver nota 8 a pie de página).¹⁵ Sin embargo, este autor comete un error: no hay democracia corrupta sino corrompida por los seres humanos que la desarrollan. La culpa no es de los conceptos sino de quien los activa. La democracia es o no es, aunque negar la democracia en el siglo XXI pareciera haberse convertido en un acto subversivo.¹⁶ La corrupción no es desarrollada por el concepto sino por sus agentes.

Lo anterior genera otro problema: si alguien incorpora la certeza de que habitará un ámbito corrupto, se deberá preparar psíquica, racional y moralmente para desarrollarse en una coyuntura de este tipo, donde lo justo probablemente no será un valor a tener en cuenta. Es menester subrayar, entonces, que es en este ámbito corrupto donde los ciudadanos formarán y desarrollarán valores morales, incluso aquellos que, en el presente y en el futuro, se encarguen de gestionar los ámbitos políticos.

¹⁴ Para ampliar acerca de estos conceptos se puede recurrir a los libros de Oliver James (2007; 2008). Este autor estudia las consecuencias psicológicas de la obsesión por el consumo en los países de habla inglesa y analiza la pérdida de calidad de vida y salud a causa de los valores capitalistas.

¹⁵ En este sentido es importante recuperar una queja grave de Roiz: "Crecen las dudas sobre las posibilidades reales de la democracia, sobre sus prestaciones y sobre su promesa de futuro. Se sospecha que esta democracia tan autocomplaciente que ahora reina empieza a mostrar pequeñas corrupciones dictatoriales con resultados prácticos rechazables. Manipulación de los mecanismos de decisión, perversión de los mecanismos electorales, excesivo peso del poder económico, anquilosamiento de las instituciones, sublimación de la virtud pública. En conjunto se percibe una degradación de la moral democrática en circulación que deteriora la calidad de vida de los ciudadanos y que lesiona gravemente a la ciudadanía. Hay que tener en cuenta que el sufrimiento del sujeto en la democracia es en último término sufrimiento moral" (Roiz, 1998a: 25).

¹⁶ El peligro de las advertencias de Held (1987) respecto del prestigio semántico y el poder legitimador de la democracia por sí misma en el mundo contemporáneo es que se clausure el debate sobre los fines mismos de la política contemporánea.

Ante todo esto, es válida la propuesta de Morin acerca de la necesidad de pensar en una *política de la civilización* que no se centre en el bienestar —que reducido a sus condiciones materiales produce malestar— sino en el bienvivir. Para ello es necesario atacar críticamente la carga axiomática del orden social. Al mismo tiempo, es preciso reconocer la complejidad en todo su esplendor, lo que implica la imposibilidad de pensar visiones eufóricas del mundo y soluciones finales para el orden social. Ahí donde un problema se solucione, surgirá otro. Se trata no de correr hacia la armonía, sino de caminar por el sendero de la melodía.¹⁷

El *realismo trágico* surge como un reto para una narratividad coherente, que se debe iniciar, de manera indefectible, desde la comprensión del papel de las ideas en la construcción de imaginarios políticos y sociales para aprehender la realidad simbólica desde una visión crítica del alcance de la razón y el pensamiento. Sobre esta base se debe analizar el alcance del malestar y evaluar si no corresponde a consecuencias inherentes a las ideas axiomatizadas. Los focos de malestar, desde la corrupción hasta el hambre, sólo se pueden perpetuar en el tiempo si existe una tolerancia social amplia para que así suceda. Es necesario ser realistas y no recurrir a la persuasión de la bondad, y reconocer los grados de tolerancia que distintos focos de malestar tienen en toda la ciudadanía y todos los campos sociales.¹⁸

La propia construcción de lo social se inicia con ideas que, en su naturalización, poseen la discordia. Lo social se asienta sobre dos axiomas elementales: por un lado, la idea de Estado como una cuestión natural e indispensable en el orden social;¹⁹ por el otro, la idea de propiedad

¹⁷ Para una diferencia de la utilización teórico política de los conceptos de armonía y melodía se puede ver Fernández-Llebrez (2001).

¹⁸ En este sentido se puede ver el trabajo de Gerald A. Cohen (1999). Se entiende que las incoherencias narrativas no son exclusivas del pensar político, sino en general del pensar social. Incluso, el ámbito académico ha sido corrompido por la lógica de la incoherencia narrativa, naturalizando prácticas que, más tarde, se consideran deleznable si se producen en el ámbito político: corrupción, clientelismo, mercantilización.

¹⁹ A tal punto ha llegado la mitificación del Estado como elemento natural de la sociedad, que en el siglo XXI ni siquiera los considerados anarquistas de derecha se atreven a plantear una disolución total de tal construcción arbitraria. Para comprender los lineamientos generales de mi postura se puede recurrir a Robert Nozick (1988). Aunque Nozick propone la absoluta libertad en la distribución e intercambio de bienes, siempre y cuando se base en el consentimiento de los individuos, incluso aunque existan desigualdades plenas, desestima que se deba ayudar a los más desfavorecidos a mejorar su situación y minimiza el espectro de Estado; en ningún momento se atreve siquiera a plantear la disolución o desaparición del aparato estatal.

privada como cuestión natural al ser humano.²⁰ Este artículo no tiene el objetivo de cuestionar los alcances de estas naturalizaciones, sino explicitar cómo el orden social nace de dos ideas no incluyentes, sino excluyentes. Para que algo sea propiedad de alguien, es necesario que no pueda ser de ningún otro, por lo que el axioma divide entre propietarios y no propietarios.

Del mismo modo, la existencia de un Estado no implica sólo que el más allá de la frontera no formará parte de la integración, sino que la *vida buena* del Estado puede estar por encima de la existencia de la vida buena en los demás. La sociedad no nace del orden, sino del conflicto, que se transforma en inherente. Estas dos ideas centrales del discurso de la realidad social connotarán todos los conceptos surgidos para justificar valores finalistas y normativos: la igualdad o la libertad, por ejemplo, estarán signadas por un orden de exclusión perpetua.

Es importante destacar en este marco ejemplos de qué manera toda la sociedad se ha adscrito la idea de no concebir la igualdad en el desarrollo cotidiano de la vida y sus espacios, con lo que se legitima el orden diferenciado y se estructura como tolerable el clasismo. Para confirmarlo, basta con hacer un recorrido imaginario por distintos espacios de interacción social. Desde los estadios de fútbol o los teatros hasta los hoteles o los aviones de pasajeros están pensados y contruidos de acuerdo con esta lógica espacial diferenciada: primera clase y sucesivas, palcos y gradas, habitaciones y suites. Incluso, lugares de recreación como las discotecas han establecido, dentro del orden natural, lugares diferenciados para gente reconocida como VIP (*very important people*). Por supuesto, no entra en el terreno de lo aceptable pensar un recinto sin incorporar la diferencia en su interior, ni siquiera con el supuesto de que el interior será, a lo largo de todo el espacio, de máxima calidad y comodidad. La propia estructuración de los espacios actúa como una lección disciplinaria de la diferencia, que, aceptada por la comunidad, se naturaliza como lo tolerable y justo.

En definitiva, para pensar críticamente lo político y el cambio social, se debe recuperar una advertencia de Voltaire: “si creemos cosas absurdas, cometeremos atrocidades”.

²⁰ Se puede considerar, desde una visión crítica, que la propiedad privada no es natural ni inherente al ser humano en tanto y en cuanto las facultades biológicas, psíquicas, incluso educativas, el desarrollo personal y el ciclo vital de la especie pueden completarse sin necesidad de sumirse a la propiedad.

¿Creemos cosas absurdas?

Una constante de las ciencias sociales ha sido la certeza de que la falta de ética y la carencia de moral ha sido factor fundamental para construir la coyuntura actual.²¹ Esta idea resurgió con fuerza en los años noventa, cuando la economía de mercado y la democracia capitalista se erigieron como las únicas posibilidades de orden social en Occidente. Esto produjo una racionalización del debate político, que quedó colonizado por variables economicistas. Autores como Ross Poole (1993: 203-204), Alasdair MacIntyre (2001: 181 y ss.) o Charles Taylor (1994), entre otros, se han encargado de advertir acerca de la imposibilidad de consumir una moral de la “vida buena” en el marco mercantil contemporáneo, signado por la especulación. Esto ha sido aceptado incluso por teóricos del mercado y por el exitoso especulador financiero George Soros (2002).

Justamente, Soros reconoce que las bondades del mercado se deben a la falta de escrúpulos: “Los mercados son amorales: permiten que la gente actúe según sus intereses. Imponen algunas normas sobre cómo expresar esos intereses, pero no añaden ningún juicio moral a los intereses mismos. Ésta es una de las razones por las que son tan eficientes” (Soros, 2002: 25). Agrega:

La verdad es que nos ha decepcionado tanto la moralidad que ahora intentamos actuar sin ella. La principal característica del fundamentalismo de mercado y el realismo geopolítico es que ambos son amorales (la moralidad no entra en sus definiciones). Ésa es la razón por la que hemos tenido tanto éxito. Nos ha seducido el hecho de pensar cuántas cosas podríamos conseguir sin consideraciones morales. Hemos idolatrado el éxito. Admiramos a los hombres de negocios adinerados y a los políticos elegidos sin importarnos cómo han llegado allí (Soros, 2002: 194).

Las consideraciones de Soros permiten hacer un diagnóstico rápido acerca de lo *hacible* en el mundo contemporáneo. Por un lado, Soros reconoce la amoralidad del mercado, una vez que él ya lo usó para su

²¹ Ya en el siglo XIX, Arthur Schopenhauer advertía que los principales males del mundo estaban relacionados con la carencia de ética en la política moderna. Carl Gustav Jung, desde la psicología, también consideró que el déficit ético es el mayor déficit del mundo contemporáneo.

propio beneficio. Reconocer la falta de moral no recibe condena social, se puede expresar sin consecuencias. Lo importante, en el análisis de Soros, es la variable económica: ser adinerado sin importar cómo se logre. Asimismo, el abuso de lo financiero y el retroceso del Estado a favor del ámbito privado generan otro problema, puesto que el carácter excluyente del axioma estatal se mantiene igual, mientras que al ampliarse el ámbito privado aumenta el carácter excluyente de la propiedad privada, pues será mucho más aquello tendiente a ser privatizado y, por ende, a tener dueño. En este sentido, el progreso de la ampliación entre la brecha de los más ricos y los más pobres del mundo se explica, en buena parte, gracias a la privatización del mundo y la expansión de las posibilidades de inversión.

Es necesario destacar que el abuso de las estadísticas y el posicionamiento de lo económico por encima de lo discursivo-político pueden generar axiomatizaciones que acentúen el malestar y simplifiquen el foco de conflicto. Ante ello, es menester recordar una proposición fundamental, que resulta determinante a la hora de comprender cómo se debe pensar en otros términos: los pesares humanos nunca son económicos, puesto que el dinero es medio y no fin, aunque se haya naturalizado lo contrario. El ser humano nunca sufre por dinero; si lo monetario aparece dentro del malestar es simplemente porque lo deseado, la verdadera carencia, en el mundo mercantilizado, tiene valor, tiene precio. Sirve para estos efectos retomar las estadísticas sobre la cantidad de personas que sobreviven con un dólar al día²². Esto, que en principio puede parecer trágico, no lo es en absoluto. La cifra en sí no tiene rigor. Lo trágico no es que se sobreviva con un dólar al día, el problema es que, aun en las economías más deterioradas, esa cantidad no alcanza para cubrir las necesidades básicas del ser humano. El problema no es *un dólar*, sino el hambre, las enfermedades, la pauperización de la vida, la violencia.

En un orden cognoscitivo signado por el mercado, valen las advertencias de Ross Poole respecto de la manera como este marco de interpretación genera un conflicto identitario permanente, que se convierte en el gran problema moral de la modernidad: “La vida social

²² En 2001, el Informe sobre Desarrollo Humano del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD, 2001) sentenció que más de mil millones de personas vivían con menos de un dólar al día. En el caso latinoamericano, el Informe de 2004 (PNUD, 2004a) alertaba sobre el hecho de que casi 50% de la población continental vivía con apenas dos dólares diarios.

moderna lleva consigo sus propias contradicciones: genera conjuntos de deseos incompatibles y deseos que nunca podrán ser satisfechos. De modo más fundamental, crea cierto concepto de identidad individual, pero no proporciona los recursos necesarios para sostener esa identidad” (Poole, 1993: 211). El mundo moderno gira en torno a la soberanía del individuo, pero ha destruido las condiciones de esa soberanía por la frustración que genera la proliferación constante de deseos, la debilidad a causa de nuestra obsesión por el poder y la desintegración como consecuencia del individualismo.

Estas cuestiones hacen imposible una “práctica racional de la moral, por lo que es probable que, una vez que esto se comprenda, se desee una sociedad en la que la moral sea posible”. Los valores finalistas del capitalismo constituyen también una callejón sin salida. El objetivo principal es el poder:

El individuo ha de tener como fin supremo el logro de fines para obtener otros fines. Ha de buscar, sin descanso y, no obstante, sin éxito alguno como sucede en el estado de naturaleza de Hobbes, poder y más poder. Objetivo complementario, aunque opuesto, es el del consumo: el capitalismo no puede aumentar su capacidad productiva sin un correspondiente aumento de las necesidades de los consumidores. El individuo se convierte en un consumidor infinito, en quien la satisfacción de una necesidad sirve sólo como preliminar para buscar la siguiente (Poole, 1993: 211-213).

Lo que se alcanza, de esta manera, no es satisfacción, sino frustración.

Al sedimentarse en la vida misma, este discurso trágico normativiza por sí mismo. Ahí es donde las ideas conforman el marco de acción del sujeto. Max Weber sostenía que, si bien son los intereses y no las ideas los que determinan la conducta humana, las ideas generan imágenes del mundo que señalan los rieles a lo largo de los cuales cada acción es impulsada por la dinámica del interés (Goldstein y Keohane, 1993: 11-12). Sin embargo, este planteamiento tiene un gran problema. Los intereses se forjan a partir de ideas que dan armazón lógico a la razón; el interés no existe fuera de la axiomatización ideológica. No hay interés sin idea previa.

El realismo trágico como inicio del cambio social

Ante el contexto de crisis social,²³ es menester estipular nuevos acercamientos a la realidad, la construcción de la ciudadanía y el reconocimiento de focos de malestar. El realismo trágico apunta, en su parte realista, a no ver la coyuntura desde la distancia, sino como una realidad simbólica de la que se forma parte y a la cual se legitima.²⁴ Lo trágico no sólo apunta a la necesidad de olvidar la posibilidad de armonía, de soluciones finales, y buscar un orden melódico,²⁵ sino que al mismo tiempo reconoce la existencia de la víctima-cómplice como necesidad para que la hegemonía se perpetúe. En este sentido, habrá cuestiones que, debido a la elección de una idea y la negación de otras, serán consecuencias inherentes a ésta, y por ende imposibles de ser erradicadas si no se reformulan los principios del imaginario social y político.

El realismo trágico también implica una nueva educación ciudadana que supone comprender que lo político se extiende mucho más lejos de lo institucional. En este sentido, sirven las consideraciones de Carlos Maggi acerca de la necesidad de prestar atención al *producto culto interno*²⁶ como factor preponderante de la calidad de vida y cultura de una comunidad. La suerte de la gente —considerada de forma colectiva— no depende meramente de la orientación política o de la riqueza que tenga un país, sino de los imaginarios políticos y sociales que signen la interrelación entre sus individuos. Si un imaginario no reconoce la posibilidad de cooperativismo y de la erradicación de la violencia extrema como posibilidades políticas, las condiciones de vida de una sociedad no variarán de manera sustantiva porque se encuentren yacimientos de petróleo en su territorio. El producto culto interno de cada sociedad será fundamental para determinar el *deber ser* que se persigue. Toda

²³ Esto en relación con los niveles de estrés, depresión, violencia (psíquica y física) y polarización social en las sociedades occidentales y con la paradoja de que las ciencias sociales se han visto ampliadas con un nuevo debate: la posibilidad de colapso medioambiental y la amenaza de desaparición de la especie.

²⁴ Se trata de aprehender la realidad desde los principios para pensar la complejidad planteados por Edgar Morin: el *principio dialógico*, la *recursividad organizacional*, y el *principio hologramático* (Morin, 1994: 105-107).

²⁵ Para más información acerca del orden melódico, ver Fernández-Llebrez (2001).

²⁶ Maggi publica los domingos su columna “Producto culto interno/externo”, en el periódico uruguayo *El País*.

sociedad democrática con libre circulación de la información tiene el orden social que la mayoría quiere (en tanto lo legitima).

Asimismo, cada orden social determinará ganadores y perdedores,²⁷ y resulta ilógico, tras lo expuesto, la queja simple de apuntar al poderoso como el malvado. ¿Quién puede juzgar, por ejemplo, a Soros tras reconocer que el mercado donde se hizo millonario es amoral y por fuerza implica actitudes deshonestas? ¿Quién puede sostener que la corrupción es un problema grave en el ámbito político de un país donde un gobierno corrupto, periodo tras periodo, es reelegido por el pueblo? ¿Quién se puede quejar del crecimiento de la delincuencia si el orden social excluye hasta la denigración? Los únicos flagelos sociales son aquellos que no son tolerados socialmente desde su raíz; cuántas prácticas espurias y deshonestas se ven día a día en las sociedades occidentales contemporáneas, en ámbitos que están alejados del poder político.

La coyuntura internacional brinda en la actualidad otra muestra de los alcances del pensamiento vigilado, de la naturalización de la defensa del mercado en primera instancia. En este sentido, se pueden destacar nuevas ideas que han sido legitimadas ante la posibilidad de colapso financiero: hoy, a pesar de lo dicho en los últimos años, entra en el campo de lo *hacible* que el Estado sea el garante del sistema financiero privado, que el dinero público se utilice para garantizar las deudas de las instituciones no públicas, que se produzca una socialización de las pérdidas, pero no se cuestiona (ni se condena) la individualización de las ganancias.

Hoy no es improductivo que el Estado gaste sin productividad, porque preservar el sistema financiero es productivo. Por supuesto, en el pasado no fue productivo condonar deudas externas a países cuyas economías se caían, ni ingresaba dentro de lo tolerable el gasto masivo en aspectos sociales que, posiblemente, podrían ser productivos si se les analizaba desde la perspectiva de la prevención del crimen y la

²⁷ No se trata de ganadores y perdedores en división concreta sino desde la pluralidad de campos sociales. De este modo, los ganadores en un campo podrían ser víctimas en otros. Si todo foco de malestar social genera víctimas, será tarea del científico preocupado por el cambio social analizar si existen canales de complicidad de las propias víctimas con las raíces del problema. Si así fuera, será menester establecer una narratividad coherente de las ideas en las que se forja el conflicto y explicarlas con claridad para establecer un debate abierto sobre el proceso de materialización del conflicto. La fuerza potencial del cambio social estará en las propias víctimas y nunca en los que pudieran ser considerados ganadores de un orden de ideas que, comprensiblemente, querrán justificar.

convulsión social. El mercado ya no tiene mano invisible, y hay que ayudarlo porque es el mito axiomatizado en el que se sustenta el sistema y el pensamiento limitado que ha caracterizado a la ciencia política hegemónica. Ahí se establece la base para promover una racionalidad instrumental estrictamente signada por ecuaciones de costo-beneficio. Urge recuperar el buen pensar²⁸ e iniciar un debate que parta de la comprensión de que lo que se malinterpreta como focos de malestar social y conflicto es, simplemente, incoherencia narrativa del metadiscurso de la política contemporánea. Esto permitirá que no se confunda actividad mental con pensamiento, muerte con suicidio, injusticia con consecuencia lógica, ciencia con *management* académico.

Tras esto, y la comprensión de que el orden social se construye entre todos, el realismo trágico mandará a ser coherentes con las consecuencias lógicas de los imaginarios políticos y sociales sedimentados como hegemonía. Se estipularán los valores normativos y finalistas de la vida misma. Este proceso debe partir de la comprensión de una premisa básica: la eutanasia es un derecho legítimo de toda sociedad, y el ciudadano debe elegir por acción o por tolerancia.

Bibliografía

Bourdieu, Pierre

1999 *Meditaciones pascalianas*, Madrid, Anagrama.

Chomsky, Noam e Ignacio Ramonet

2002 *Cómo nos venden la moto*, Barcelona, Icaria.

Cohen, Gerald A.

1999 “Si usted es igualitario, ¿cómo puede ser tan rico?”, en *Revista Argentina de Teoría Jurídica*, núm. 1, noviembre.

²⁸ Según Roiz, en el panorama científico actual existen dos posibilidades para reformar el Estado. “La primera consiste en utilizar técnicas de la ingeniería política que permitan tapar brechas, arreglar desperfectos o solucionar averías de la máquina estatal. [...] La segunda opción proviene de la *teoría política*. Consiste en rebuscar en el fondo del cajón de las ideas para revisar aquel diseño original del Estado [...]. Para esta segunda vía es preciso sumergirse en el pasado hasta volver a los años de las ideas fundacionales. Se trata de estudiar aquella época en que, en pleno auge del *modus hodiernus*, se fue configurando esta institución tan valiosa y de tanto éxito mundial como es el estado moderno [...]. En este caso se hace imprescindible revisar el surgimiento de la *sociedad vigilante* que da carne y sangre al Estado moderno. Un ámbito en el que se ha pasado de ‘vigilar y castigar’ a *vigilancia y paso a la acción*” (2007: 9).

Fernández-Llebrez, Fernando

- 2001 “Pensamiento trágico y ciudadanía compleja: crítica a la razón omnipotente”, en *Foro Interno*, núm. 1, pp. 39-63.

Foucault, Michel

- 1992 *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós.
1993 *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI Editores.

Goldstein Judith y Robert Keohane, eds.

- 1993 *Ideas and foreign policy, beliefs, institutions, and political change*, Ithaca, EUA, y Londres, Cornell University Press.

Gramsci, Antonio

- 1980 *Prison notebooks*, Londres, Lawrence and Wishart.

Grupo Alfa Hogar

- 2008 “Encuesta: conservación de alimentos”, Madrid, noviembre, disponible en: <<http://www.alfahogar.com/fotos/publicaciones/revista/Encuesta%20Alimentos.pdf>>.

Habermas, Jürgen

- 1973 *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu.
1976 “La legitimidad hoy”, en *Revista de Occidente*, núm. 9, pp. 3-12.

Held, David

- 1987 *Modelos de democracia*, Madrid, Alianza Editorial.

Hess, Henner

- 1976 *Mafia y crimen represivo*, Madrid, Akal, col. Manifiesto, serie: Sociología, núm. 19

James, Oliver

- 2007 *Affluenza*, Londres, Vermilion.
2008 *The selfish capitalist: origins of affluenza*, Londres, Vermilion.

Laclau, Ernesto

- 2002 “El análisis político del discurso: entre la teoría de la hegemonía y la retórica”, en *DeSignis*, núm. 2, Barcelona, Gedisa, Federación Latinoamericana de Semiótica, marzo.

Lasswell, Harold D. y Daniel Lerner, eds.

- 1951 *The policy sciences: recent developments in scope and method*, Stanford, Stanford University Press.

MacIntyre, Alasdair

- 2001 *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Barcelona, Paidós.

Morin, Edgar

1994 *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa.

1998 “Una política de civilización”, en *Perspectivas Sistémicas*, número especial II, abril.

Nozick, Robert

1988 *Anarquía, Estado y utopía*, Madrid, FCE.

Panizza, Francisco

2002 “Discurso e instituciones en la reforma de la administración pública uruguaya”, en *Revista Uruguaya de Ciencia Política*, núm. 13, pp. 59-93.

PNUD

2001 *Informe sobre desarrollo humano 2001. Poner el adelanto tecnológico al servicio del desarrollo humano*, México, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Mundi-Prensa Libros.

2004a *Informe sobre desarrollo humano 2004. La libertad cultural en el mundo diverso de hoy*, México, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Mundi-Prensa Libros.

2004b *La democracia en América Latina: Hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos*, Buenos Aires, Alfaguara.

Poole, Ross

1993 *Moralidad y modernidad. El porvenir de la ética*, Barcelona, Herder.

Roiz, Javier

1992a “Actividad mental y pensamiento en la teoría política moderna”, en *Psicología Política*, núm. 4, pp. 27-46.

1992b *El experimento moderno*, Madrid, Trotta.

1998a *La democracia vigilante*, Caracas, Centro de Investigaciones Posdoctorales, col. Cátedra de estudios avanzados.

1998b “La teoría política de Sheldon Wolin”, en *Revista de Estudios Políticos*, nueva época, núm. 101, julio-septiembre, pp. 45-74.

2002 *La teoría política de Hannah Arendt*, Barcelona, Institut de Ciències Politiques i Socials, col. Working papers, núm. 208.

2003 *La recuperación del buen juicio. Teoría política en el siglo veinte*, Madrid, Foro Interno.

2004 “El buen juicio y la identidad ciudadana en un mundo vigilante”, trabajo presentado en el IX Congreso Internacional del Centro Latinoamericano de Administración para el Desarrollo

- llo sobre la reforma del Estado y de la administración pública, Madrid, 2-5 de noviembre.
- 2006 “Maimónides y la teoría política dialéctica”, en *Foro Interno*, núm. 6, pp. 11-38.
- 2007 “Vigilancia y paso a la acción”, en *Foro Interno*, núm. 7, pp. 7-10.
- Rorty, Richard
1989 *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rousseau, Jean Jacques
1980 *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza Editorial.
- Soros, George
2002 *Globalización*, Barcelona, Planeta.
- Taylor, Charles
1994 *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós.

Filmografía

- Robert Greenwald
2005 *Walmart: The high cost of low price*, Brave New Films.

Artículo recibido el 27 de noviembre de 2008
y aceptado el 24 de abril de 2009