

LA IDEOLOGÍA DE LA GLOBALIZACION

(Reflexiones sobre el hambre)

Santiago Alba Rico

(Ponencia leída en el curso de verano sobre Globalización organizado por la Universidad Carlos III en Villablino (León) entre el 7 y el 10 de julio del 2003).

1. Antes de analizar la constelación de conceptos legitimadores que acompañan a la globalización, conviene preguntarse si el concepto de globalización no es ya ideológico, si no se legitima de algún modo a sí mismo, incluso entre aquellos que lo combaten o critican. Aceptando una definición ontológica de la ideología ("la representación necesariamente imaginaria de las propias condiciones de existencia"), como un conjunto de "evidencias" de cuya construcción el sujeto no es consciente y que se imponen a la percepción espontánea, podemos concluir que en alguna medida es así. En su libro "El Materialismo", Carlos Fernández Liria insiste en desenmascarar el comportamiento "hegeliano" de la elaboración espontánea de nuestras representaciones (psicológicas y sociales), hasta el punto de que la dificultad de escapar a Hegel estribaría en el rigor con el que su obra sistematiza, no el curso de la Razón, sino los automatismos de la ideología. Cada vez que no "pensamos", cada vez que no definimos bien un concepto, cada vez que -por así decirlo- nos "dejamos llevar" por el lenguaje, recaemos en Hegel sin saberlo. Una de las características comunes a las representaciones ideológicas y al sistema hegeliano es ésta su potencia de auto-legitimación y *naturalización* de los fenómenos. La globalización, en este sentido, convoca dos representaciones de clara raigambre hegeliana: novedad e inevitabilidad. Desde la izquierda y desde la derecha ("Todo es nuevo, nuevo, nuevo", exclama Blair en 1997) se subraya la radical novedad del mundo globalizado, para juzgar el cual apenas si encontraríamos parámetros de análisis en la historia anterior de la humanidad. El concepto de "novedad" está inscrito, como la espuma en la corriente, en el progreso hegeliano de la Razón; aparte algunos coágulos del Espíritu (las sociedades orientales o los Alpes), cada figura de la Historia transporta una forma inédita y superior irreductible a todas las que le han precedido y de las que ella procede. Novedad, en cualquier caso, es una de las ilusiones "modernas" por antonomasia, indisociable de la idea ilustrada de un progreso lineal e ilimitado y refrendada por la

ininterrumpida renovación de las mercancías en la esfera social del consumo, donde Occidente aquilata sus percepciones. En cuanto a inevitabilidad, no hemos dejado de oír a nuestros gobernantes, desde Aznar a Clinton, responder a los detractores de la globalización que ésta es "inevitable", con la satisfacción inconsciente de quien cree haber encontrado un eslogan publicitario convincente para un producto más bien dudoso. "Todo lo racional es real; todo lo real es racional", es la solución de Hegel a las aporías de la teodicea, solución que encaja muy bien en la atávica espontaneidad neurótica o neurasténica mediante la cual los hombres han tratado siempre de ordenar retrospectivamente la contingencia, pero que es sobre todo la normalidad misma de una sociedad "moderna" en la que la victoria racional sobre la Naturaleza es inseparable de un proceso social tan complejo o tan autónomo que los hombres ya no pueden controlar. Hay que adaptarse a lo inevitable, se nos dice, pero el concepto mismo de adaptación, por contagio biologicista, es hasta tal punto percibido como positivo, que el esfuerzo mismo, la tensión, el dolor de la adaptación iluminan favorablemente el medio, por muy terrible que sea. Si se abunda en el carácter inevitable de la globalización no es solamente para impedir que nos la representemos como "evitable" sino, sobre todo, para que la aceptemos como "razonable" (y el rechazo de la muerte por parte de los occidentales, nuestra ilusión de inmortalidad, está sin duda asentada en nuestra incapacidad para imaginar algo que sea al mismo tiempo inevitable y malo, absurdo, irracional).

2. En este marco hegeliano de percepción, encontramos cuatro posibles definiciones de "globalización":

- semiótica: "Podemos concebir la globalización como un mecanismo que ensancha, intensifica y acelera la interconexión mundial en todos los aspectos de la vida social contemporánea, del cultural al criminal, del financiero al espiritual" (David Held).

- tecnológica: la globalización -como en el análisis de Manuel Castell- se asociaría a la revolución de la tecnología, cuya "autonomía" habría transformado por completo el mundo del trabajo, orientado ahora a la producción de "servicios" y "conocimientos".

- económica: asociada a la doctrina del "neoliberalismo", la globalización se identificaría con la desregularización e hipertrofia del capital financiero y la privatización del sector público.

- política: el marco de las decisiones políticas habría dejado de pivotar sobre el Estado-Nación para tomar cuerpo en toda una serie de instituciones internacionales o transversales a la soberanía nacional (ONU, FMI, OMC, etc.).

Estas cuatro definiciones son relativizables; celebradas o rechazadas, llaman la atención sobre aspectos superficiales, subsidiarios o ilusorios. En

cualquier caso, no describen ningún mundo radicalmente nuevo. La "interconexión" cultural, condición o -mejor- efecto colateral del intercambio generalizado de mercancías, se ha hecho en circunstancias tales que va acompañada de movimientos de reflujo o contracción en términos de identidad étnica y religiosa (se puede hablar de un fenómeno de etnificación general de la resistencia social) y además es inseparable de toda una serie de barreras, a veces muy agresivas, al libre desplazamiento de poblaciones. El cambio tecnológico, con su decisiva transformación de las comunicaciones y el régimen laboral, no parece más importante que otros impulsos históricos anteriores (telégrafo, teléfono, motor de combustión, por no hablar de los viajes aéreos); y delata su falta de autonomía apenas se repara en el carácter sectorial de su desarrollo (se avanza más en el sector militar que en el civil, más en el informático que en el farmacéutico, más en la medicina comercial -dietas o antidepresivos- que en la humanitaria). En cuanto al predominio del capital financiero, es un fenómeno recurrente -según nos cuenta Arrighi- desde la Baja Edad Media y marcaría más bien "la transición de un régimen de acumulación a escala mundial a otro"; lo que no nos debe hacer olvidar, por lo demás, que el peso del trabajo industrial no sólo no ha disminuido en los últimos veinte años sino que ha recuperado, a nivel planetario, rasgos antropológicos dantescos propios de la primera mitad del siglo XIX. Finalmente, la ilusión de una soberanía transnacional encarnada en instituciones y acuerdos internacionales, por encima del Estado-Nación y sus conflictos westfalianos, se desmiente después del 11-S (y sobre todo de la invasión de Irak) sin necesidad de recurrir a la denuncia de la subordinación tradicional de la ONU, el FMI o la OMC a los intereses estadounidenses. En definitiva, la mayor integración de la economía mundial y la pérdida desigual de soberanía por parte de algunos Estados (no por casualidad los históricamente dependientes o colonizados) no debe hacer olvidar que los cambios introducidos por la llamada globalización tienen que ver, como recuerda Hobsbawm, con el alcance y el dominio, pero no con un cambio de paradigma de la estructura socio-económica. "Globalización" es, de algún modo, un eufemismo, con la importancia que sabemos tiene, para la conciencia de nuestra relaciones en el mundo, esa sinonimia púdica que consiste en sustituir un nombre por otro, en no llamar a las cosas por su nombre sino con el nombre de una cosa más blanda, más delicada, más intocable, quizás mejor, pero en cualquier caso inexistente.

Hay una quinta definición de la globalización que recoge todos las "novedades" enunciadas en las anteriores pero anclándolas en el suelo. Dice así: "El capitalismo no puede existir si no es revolucionando de continuo los instrumentos de producción, las relaciones de producción y, consiguientemente, la totalidad de relaciones sociales. Las clases

productivas anteriores tenían, por el contrario, como primera condición de su existencia el mantenimiento, sin variaciones, del viejo sistema de producción. La incesante transformación a fondo de la producción, la ininterrumpida conmoción de todo el sistema social, la inseguridad y el movimiento perpetuos son precisamente los rasgos característicos del capitalismo. Todas las relaciones rígidas y enmohecidas, con su acompañamiento de ideas y concepciones de venerable tradición, quedaron disueltas y las recién constituidas envejecen antes de adquirir consistencia. Todo cuanto era estamental y estable se esfuma; todo lo santo es profanado y los hombres se ven finalmente forzados a contemplar con prosaica frialdad su posición en la vida y sus relaciones interpersonales. La necesidad de colocar sus productos en mercados cada vez más amplios empuja al capitalismo a los más apartados rincones del planeta. En todas partes tiene que afincarse, echar raíces y establecer relaciones. Mediante la explotación del mercado mundial, el capitalismo ha imprimido un carácter global a la producción y al consumo de todos los países. Muy a pesar de los reaccionarios, ha privado a la economía de su base nacional. (...) Los viejos poderes locales y nacionales y el aislamiento económico dejan paso a un comercio universal y a una universal interdependencia de las naciones. Y cuanto acontece en el plano de la producción material, resulta también aplicable a la cultural. Los productos culturales de las diferentes naciones se convierten en bien común. La estrechez y cortedad de miras nacionales se van haciendo imposibles con el tiempo y, a partir de las diferentes culturas nacionales y locales, se va configurando una cultura universal". No obstante las pequeñas modificaciones con las que he querido disfrazar marcas de época, el texto se reconoce enseguida: son Marx y Engels en 1848, en el primer capítulo del Manifiesto Comunista, un panfleto que la mayor parte de los antiglobalizadores repetimos sin saberlo, creyendo que nuestras denuncias son tan nuevas como nuevo creemos el mundo globalizado que combatimos.

3. Es el capitalismo o la "globalización capitalista" y no un concepto aparentemente neutro y virtualmente positivo lo que está en juego, tal y como nos recuerda Alex Callinicos en sus "Nueve Tesis Anticapitalistas". Y por mucho que haya que atender a los cambios cualitativos que la acumulación y la extensión introducen, es necesario no perder de vista la continuidad estructural e ideológica de un sistema económico que sigue siendo esencialmente el mismo desde hace al menos dos siglos. Por lo demás, ya lo veremos, esos cambios "cualitativos" en algún sentido vienen menos a introducir en el mundo figuras nuevas que a restablecer algunas tan antiguas, hasta tal punto pre-modernas, que hemos olvidado ya -tan frágil es nuestra memoria- su existencia.

En todo caso, esta continuidad, como suele ocurrir, es tanto más clara cuanto más nos desplazamos a la derecha. Son precisamente aquéllos que gobiernan nuestro mundo, aquellos que imprimen a la globalización capitalista su ritmo y su eficacia desde la cúspide del poder, los que menos se dejan engañar por la "novedad" del proceso. Así, por ejemplo, el famoso "Proyecto para un Nuevo Siglo Americano" de 1997, firmado -entre otros- por Rumsfeld, Cheney, Perle y Wolfowitz, formulaba con palmario clasicismo la base ideológica de la "globalización": "El concepto de "libre comercio" surgió como un principio moral aún antes de convertirse en un pilar de la ciencia económica. Si uno puede hacer algo que otros valoran, uno debe poder vendérselo a éstos. Si otros hacen algo que uno valora, uno debe poder comprarlo. Esta es la verdadera libertad, la libertad de una persona -o una nación- de ganarse la vida". Esta cita es tan rica en ideología, está tan penetrada de falsas conclusiones, es tan complejamente necia, que haría falta todo un libro para desplegar todas sus amenazas; pero lo que aquí nos importa señalar es que podría tratarse perfectamente de una cita... ¡del siglo XIX! De hecho, en el segundo capítulo del Manifiesto Marx y Engels -que aún no han descubierto la ley del valor- ya responden a este tipo de pretensiones pseudo-ilustradas: "Por libertad se entiende, en el marco de las relaciones de producción capitalistas, el libre comercio, la libertad de comprar y vender. Pero desaparecido el tráfico interesado, desaparece asimismo la libertad de traficar. La fraseología acerca de la libertad de circulación de las mercancías, así como las restantes loas retóricas de nuestra burguesía, tan sólo tienen sentido respecto al tráfico sujeto a trabas y al burgués sojuzgado, pero no respecto a la supresión comunista de este tráfico interesado, de las relaciones de producción capitalistas y de los capitalistas mismos". Naturalmente las objeciones de Marx y Engels al "libre comercio" no son filosóficas; se trata más bien de denunciar que ni ese comercio es "libre" ni es compatible con la libertad -apenas con la vida- de la mayor parte de la población mundial: "En la sociedad capitalista, el trabajo vivo del hombre es meramente un medio para acrecentar el trabajo acumulado. En la sociedad capitalista, el capital goza de autonomía y personalidad mientras que el individuo activo vive en la coerción y la impersonalidad". "Os aterráis de que queramos suprimir la propiedad privada como si no fuese una realidad que en la sociedad actual, la vuestra, se ha suprimido la propiedad privada para el noventa por ciento de sus miembros. La propiedad que existe se basa precisamente en su no existencia para ese noventa por ciento. Lo que nos reprocháis, pues, es querer suprimir una propiedad que tiene como condición necesaria la carencia de propiedad de la aplastante mayoría de la sociedad. Nos reprocháis, en una palabra, el querer

suprimir vuestra propiedad". Y Marx y Engels aclaran inmediatamente sus intenciones: "En efecto, es eso lo que pretendemos".

La libertad de comprar y vender, tan encarecida por mister Peel y por Bush, depende de la libertad política y militar -como se nos recuerda en El Capital- para "imponer cuando haga falta la ley de la oferta y la demanda a punta de bayoneta". Es decir, que esa distribución anti-kantiana de la "propiedad", es inseparable de la guerra en su versión imperialista (como analizaron Lenin, Rosa Luxemburgo o Bujarin). Tampoco eso se les escapa a los ideólogos de nuestra novedosísima "globalización". Así Zbigniew Brzezinski, secretario de Estado de Carter y artífice del concienzudo plan para infligir a la URSS su propio Vietnam en el Afganistán de los 80, escribía en 1997 sin demasiados tapujos ni eufemismos: "El fracaso de su rival, dejó a Estados Unidos en una posición excepcional. Se convirtió simultáneamente en la primera y única potencia global. Y la supremacía global de América recuerda aún, en algunos aspectos, imperios anteriores. (...) Estos imperios basaban su poder en una jerarquía de vasallos, tributarios, protectorados y colonias, y a quienes estaban en el exterior generalmente se los veía como bárbaros. Hasta cierto punto, esta terminología anacrónica no es totalmente inadecuada si pensamos en algunos estados que actualmente se encuentran en la órbita americana". Por su parte, Robert Kagan, firmante también y probablemente redactor del Proyecto para un Nuevo Siglo Americano, autor de algunos de los discursos de la administración Bush e inspirador teórico del régimen, escribe en un libro espeluznante de reciente aparición redactado durante la invasión de Irak: EEUU debe seguir "ejerciendo su poder en un mundo anárquico y hobbesiano en el que el derecho y los usos internacionales han dejado de merecer confianza y donde la verdadera seguridad, la defensa y el fomento de un orden liberal (léase la "libertad de vender y comprar") siguen dependiendo de la posesión y uso del poderío militar". Capitalismo globalizado, es decir: libre comercio y violencia armada, como en el siglo XIX, pero en un mundo *mucho más pequeño*, en el que la superioridad armamentística de uno de los actores imperialistas ejerce un chantaje ininterrumpido sobre la así llamada "comunidad internacional", al tiempo que -y ésta sí es una novedad- amenaza no sólo Estados y vidas individuales sino la existencia misma del planeta.

4. La libertad de "comprar y vender" es, pues, inseparable de la depauperización y la guerra, como sus medios estructurales; y por primera vez, también, del deterioro irreparable de ese límite, de esa condición sin la cual ningún modo de producción es posible: la vida misma. Es decir, la globalización capitalista es un fenómeno de "hambre" global, general, sin fronteras, para el que hasta los obstáculos mismos se vuelven comestibles. A principios de siglo, en otro período de transformaciones tecnológicas -

inauguradas por el telégrafo y el ferrocarril, a los que habían seguido la luz eléctrica, el teléfono y el motor de combustión- Rafael Barrett veía, como Marx, pero en una pincelada, esta relación entre "globalización" y "hambre": "Este miserable que pasa a vuestro lado vestido de harapos, ha sabido esta mañana lo que ocurrió ayer en Corea. Es esto muy hermoso, pero él tiene hambre, y el hambre es su enemigo, como en la edad de las cavernas". Hay que decir, sin embargo, que el "hambre" sólo incidentalmente afecta a los pobres y sometidos; el hambre es hoy una estructura, una ley, una mentalidad. El hambre es el azote del mundo. El hambre de los que no comen y el hambre mucho mayor de los que no dejan de comer. El hambre de los que se saciarían con un cuenco de legumbres y el hambre de los que no tienen bastante con el universo y todos sus planetas. La verdadera ideología de la globalización es el hambre: el derecho a comer *ilimitadamente*.

El hambre no acumula (cosas) y en este sentido sólo una visión superficial puede concebir el capitalismo como un proceso de acumulación ininterrumpido. Se trata, más bien, de un proceso de destrucción generalizada en el que cualquier alto, cualquier conservación, cualquier duración limita el incremento de capital; en el que cualquier solidez -tenga forma de edificio, de mesa o de hombre- pone en peligro la reproducción del sistema. El capitalismo es una guerra total, permanente, contra las cosas librada en la forma misma de la *mercancía*.

Podemos decir que hay tres tipos de cosas: cosas de comer o "consumptibilis", de usar o "fungibilis" y de mirar o "mirabilia" (cosas dignas de ser miradas o "maravillas"). El ámbito de los comestibles es el de la reproducción cíclica, repetitiva de la vida, en el que el hambre *acerca, acelera y destruye* todas las cosas ("aquí", hic et nunc) como puros "medios" para la renovación ininterrumpida de las condiciones biológicas de la existencia; es el ámbito de lo *apeiron* (lo que no tiene fin), que los griegos identificaron con los castigos del Hades (Sísifo, Danaides, Tántalo), como trasposición escatológica de la *ergástula* y las penalidades de la esclavitud. El ámbito de los fungibles es el del *uso*, en el que las manos se apropian *despacio* de lo que ha salido previamente de ellas (instrumentos, herramientas, enseres en general); el ámbito de lo que es útil, duradero, portador por eso de la memoria inconsciente del saber humano, y cuyo retorno por desgaste a la naturaleza se trata siempre de aplazar mediante cuidados, reparaciones y reajustes. Finalmente, el ámbito de las "maravillas" es el de las cosas puestas a cubierto -al menos virtual o convencionalmente- del hambre y del desgaste, como cuerpos de la eternidad expuestos ("allí") a la vista para la apertura de un espacio público o común en el que los hombres puedan elaborar sus precarios universales y configurar sus relaciones simbólicas ("contractuales"); es el ámbito de lo que la mirada, enemiga del

hambre, aleja, retiene y conserva en la distancia, eso que el impersonal "hay" ("ahí) indica en su física trascendencia por contraposición a la inmanencia del "ser" y a la fluencia del "vivir".

Más allá de sus diferencias dietéticas, culturales y de culto, objeto de investigación de antropólogos e historiadores, todas las sociedades del neolítico han coincidido al menos en este mínimo definitorio: todas ellas han mantenido, salvo durante la guerra, la frontera entre estos tres órdenes, el del "consumo", el del "uso" y el del "juicio"; todas ellas han puesto mucho cuidado en distinguir entre comestibles, fungibles y maravillas. El impulso de la cultura -podríamos decir- es un impulso contra el hambre, un impulso ascético de autodisciplina alimenticia o de abstinencia regulada, de renuncia colectiva mediante la cual lo primero que decide una sociedad -y a partir de lo cual se organiza en cuanto tal- es qué puede comerse y qué no. El hombre es el triunfo sobre el hambre. Si hay eso que llamamos "mundo" es porque apartamos ciertas cosas de nuestro apetito, porque renunciamos a comernos ciertos objetos. Este impulso de cultura, mientras ha durado el neolítico, sólo se ha visto desbaratado, como indicábamos, por la experiencia de la guerra, que *igualaba* a todas las criaturas en el rasero de la vida y generalizaba el hambre de tal manera que la división entre los órdenes quedaba provisionalmente borrada en una continuidad biológica -una avalancha- que trataba todas las cosas sin distinción (como ilustra bien la imagen del saqueo) como comestibles. En este sentido el capitalismo representa una excepción y una ruptura respecto del neolítico, pues su "normalidad" económica, encarnada en el jeroglífico de la mercancía, es la indistinción de *los tres órdenes* característica del estado de guerra; y en este sentido puede decirse sin vacilar que el capitalismo consiste en un estado de guerra permanente en el que el hambre triunfa sin tregua sobre el hombre. El capitalismo configura la primera sociedad de la historia (si exceptuamos esas míticas, primitivas, de pura subsistencia cuya existencia ha sido cuestionada por Sahlins) en la que no hay nunca el mínimo de estabilidad suficiente para mantener la división entre cosas de comer, usar y mirar; una sociedad, pues, pre-neolítica, en la que todas las criaturas por igual (hombres, máquinas, obras de arte) operan como puros "medios" de reproducción de la vida; una sociedad fluida, siempre incompleta, desmoronada por el asalto del futuro, en la que no es posible encontrar ya cosas *acabadas* (las únicas susceptible de pensamiento y de uso). Es a esto a lo que llamamos, sin darnos cuenta de lo que decimos, una "sociedad de consumo"; es decir, no una sociedad de intercambio generalizado sino de destrucción generalizada en la que no es que se trate a los hombres como "cosas": en ella, mucho peor, se tratan todas las cosas -incluidos los hombres- como comestibles. Una sociedad de consumo es una sociedad de canibalismo total, una "sociedad de langostas", una sociedad-

plaga a la que parece admirable representarse el mundo -con todos sus fungibles y maravillas- no como una *plaza* sino como un *plato*. El desprecio por los hombres ha sido una constante de la historia; lo que caracteriza al capitalismo, mucho más allá, es su desprecio por las cosas, por lo fenoménico en sí mismo. Es la primera sociedad de la historia que lleva inscrita en su seno, al mismo tiempo, la conservación de todas las desigualdades y la eliminación *de todas las diferencias*. Es decir, es la primera sociedad -al margen de la propaganda y la manipulación- ontológicamente *indiferente*. No hace ninguna diferencia entre una manzana y un niño, porque tiene hambre para comerse a los dos.

El capitalismo, que *fetichiza* incluso los comestibles bajo la forma mercancía, trata hasta los fetiches como *cosas de comer*. Primero lo convierte todo en "maravillas" (aisladas en el escaparate, dotadas de su propio valor, eidos relucientes de una felicidad siempre intangible) e inmediatamente -o simultáneamente- convierte incluso las "maravillas" en puros comestibles destinados a la destrucción. El hambre global se lo come todo y cada vez más deprisa: los hombres, los animales, los electrodomésticos, las casas, los libros. Se come incluso las representaciones. Se come incluso las imágenes: nos hemos comido ya un millón de veces las imágenes *repétidas* del derribo de las Torres Gemelas y la propia repetición, que inscribe nuestra mirada en el *apeirón* de la reproducción de la vida, nos impide aprender nada de ellas o sentir nada a partir de ellas: es lo que yo llamo "los efectos colaterales de la satisfacción estética" en el marco de una percepción configurada inconscientemente por una síntesis a priori de hambre y destrucción.

El uso es lentitud; el juicio es inmovilidad. El hambre es rápida. La "libertad de vender y comprar" es inseparable de la apertura de nuevos mercados; y los mercados se abren mediante diferentes procedimientos, unos extensivos y otros intensivos: la conquista territorial, que ha recobrado de nuevo toda su vigencia, pero sobre todo a través de "la permanente revolucionización tecnológica" de la que hablaba Marx, reflejada en la obsolescencia programada, la obsolescencia simbólica y la mercantilización de la vida misma. Esta "revolucionización tecnológica" impone como una necesidad estructural la velocidad creciente, la rapidez siempre ampliada del hambre, la imposición del tiempo acelerado del hambre y de la guerra como tiempo de la percepción social misma. El capitalismo es un régimen de catástrofe permanente, en el que las cosas han sido sustituidas por mercancías que *pasan*, cada vez más deprisa, sin que podamos nunca retenerlas lo suficiente como para usarlas o mirarlas. Nada dura lo bastante. Se comprende fácilmente qué significa en términos ecológicos el ritmo de destrucción que exige el establecimiento cada mañana de un *mercado completamente nuevo y aumentado*, pero no son menos desdeñables las consecuencias sociológicas y políticas. Un

mundo siempre nuevo no es un "mundo" y no lo es precisamente porque la novedad ininterrumpida impide la memoria cristalizada en las cosas y en los acontecimientos. La insistencia en el carácter "histórico" de cada evento difundido por los medios de comunicación, fabricantes de noticias-mercancía (un "partido histórico", "una reunión histórica", "una caída histórica de la bolsa", "un discurso histórico"), corresponde culturalmente a esta permanente renovación-destrucción de las cosas en el mercado y paradójicamente sitúa los acontecimientos *fuera de la historia*. El uso periodístico del término "histórico" equivale a "sin precedentes", "radicalmente nuevo", "autorreferencial" y cada vez que lo empleamos nos representamos el acontecimiento en cuestión aislado bajo una vitrina, donde podemos "consumirlo" repetidamente, desconectado del pasado del que surge y sin conexión tampoco con ningún futuro que pudiera desprenderse de él, como una insignia o un bombón. "Histórico" en este sentido quiere decir *fuera del tiempo*, fuera de todo proceso de producción y, en consecuencia, *sin historia*. En esta sucesión rapidísima de acontecimientos "históricos" discontinuos, moldeados por el fetichismo de la mercancía, el periódico de ayer es ya Historia, describe un mundo tan antiguo como el de 1945 o el del siglo XVI, se sume en el olvido de los archivos y las hemerotecas, donde es sólo competencia de los investigadores y especialistas. Que podamos almacenar y conservar todo lo acontecido es paradójicamente indisociable del hecho de que *nadie recuerde nada al día siguiente*, como después de una borrachera. No es extraño, por tanto, que el capitalismo globalizado haya globalizado sobre todo la pérdida de memoria; no es extraño, además, que haya acabado con los relatos, con las condiciones mismas de todo *relato*: nuestra sociedad es *la imposibilidad de Ulises*, cuya resistencia al olvido se inscribe en la larga duración de un viaje y sus etapas sucesivas. Pero sin cosas, sin memoria, sin acontecimientos, sin relato, bajo el imperio-viento, bajo el imperio rápido del hambre global, no sólo la cultura tal y como la hemos conocido mientras ha durado el neolítico: tampoco *la política* es posible.

5. Cosas de comer, cosas de usar, cosas de mirar: una frontera ininterrumpidamente borrada por el hambre capitalista. Pero podemos dividir también los objetos, desde otro punto de vista, entre *bienes generales* y *bienes universales*. Hay ciertas cosas de las que decimos que las *hay* y que lo que importa, lo que nos basta, es que *las haya*: las estrellas, por ejemplo, o la belleza o el color azul. Incluso para el ciego es imprescindible que haya sol en el cielo. Incluso para el jorobado o el contrahecho es importante que haya belleza en el universo. Lo mismo ocurre con la virtud: menos importante que el hecho de que todos lleguemos a ser virtuosos lo es el que *haya siempre*, siga habiendo, buenos *ejemplos*. De un segundo tipo de cosas, por el

contrario, podemos decir que sólo cuentan si llegan a poseerse, que tienen que ser generales precisamente porque no pueden ser universales (como la belleza o la moral). Así la libertad o la comida: de nada sirve que haya pan en palacio si yo no puedo comérmelo; de nada sirve que haya libertad en la corte del sultán si yo peno en sus mazmorras. El sol, pues, es un bien universal; el pan un bien general. De lo universal basta un *ejemplar* -o un *ejemplo*- para que el hombre se sienta satisfecho. En relación con lo general, en cambio, basta una excepción para que ya no haya *tranquilidad*. De los bienes universales basta un ejemplo para que la humanidad permanezca tranquila; bienes generales son aquéllos, por el contrario, de los que no se puede privar a un solo hombre sin que la humanidad misma (la razón) permanezca *intranquila*. Los bienes universales lo son en la medida en que ningún hombre puede apropiarse de ellos; los bienes generales lo son en la medida en que deben particularizarse, sin excepción, en todos y cada uno de los hombres. De ahí que el conjunto de los bienes generales circunscriba el campo del *derecho* mientras que el conjunto de los bienes universales circunscribe más bien el campo de los *hechos*. De la santidad basta un *ejemplo*. De la electricidad no basta un *ejemplo*. La luz eléctrica es un derecho inalienable, *natural*, de la humanidad por mucho que nuestros antepasados no la conocieran. La humanidad está permanentemente descubriendo, ampliando, tanto sus derechos naturales como sus hechos universales -ese es el único progreso real que existe. Ese progreso tiene un límite o, mejor dicho, dos. El primero es, por así decirlo, ecológico y tiene que ver con la evidencia siempre olvidada, confiados como estamos en nuestro *derecho a comer ilimitadamente*, de que la condición misma de todos los bienes generales no es un bien general sino un hecho universal; es decir, que de la tierra sólo existe un *ejemplar*. No podemos generalizar el uso del coche privado, pero podemos vivir sin él; el coche privado, pues, no es un bien general, no puede ser objeto de ningún derecho y de algún modo, cada vez que lo usamos, deberíamos ser conscientes de estar haciéndolo *contra todo derecho*. El otro límite son *los hechos mismos*. Nadie tiene derecho a reclamar su derecho sobre un hecho. Es decir, nadie puede reclamar al gobierno o a Dios, en nombre de sus derechos individuales, el derecho a haber nacido en otro siglo, el derecho a casarse con un hombre o una mujer hermosos ni el derecho a ser virtuoso. Tampoco, por supuesto, el derecho a poseer, explotar o gestionar una estrella.

Que la historia haya sido la historia de la lucha de clases quiere decir sobre todo que a lo largo de la misma y por diversos procedimientos -esclavismo, feudalismo, capitalismo- una minoría de hombres ha monopolizado mediante alguna forma de violencia el conjunto de los bienes generales. Esto es desgraciadamente normal. Pero sólo el capitalismo, por primera vez, en

virtud del hambre ampliada y crecientemente veloz que rige su movimiento, pretende al mismo tiempo generalizar contra la supervivencia misma de la tierra bienes que sólo pueden ser "colectivos" (como el coche) y privatizar en cambio los bienes universales de los que depende, no ya nuestra supervivencia individual, sino nuestra supervivencia racional. Entre las prácticas intensivas para abrir nuevos mercados, más allá de la obsolescencia programada y la simbólica, se ha llegado al punto de mercantilizar, mediante el sistema de patentes, el *hecho* mismo de la vida. Si en algún sentido podemos hablar de una globalización -porque globaliza la forma mercancía en aberrantes extremos de ciencia ficción- es en la medida en que se trata del primer sistema de clases que no se conforma con privar a la mayoría de los hombres de su derecho a los bienes generales sino que pretende privar a la humanidad misma de sus bienes universales. El hambre ya no tiene límites: todo es mercancía: el genoma, las semillas, el agua, las ondas, incluso el derecho a contaminar (Inglaterra, que emite menos gases del máximo permitido por las normativas internacionales, vende a EEUU, que lo sobrepasa ampliamente, la diferencia). ¿También el color azul? Nos escandalizaría, sin duda, la idea de que cinco hombres de Nueva York registrasen como propiedad suya el color azul de manera que cada vez que nos pusiésemos una camisa azul o cada vez que nuestro hijo utilizase un lápiz azul para dibujar un barco o cada vez que un poeta utilizase la palabra azul tuviésemos que pagar una cantidad en concepto de derechos. Bien, eso es lo que ocurre ya con las semillas y nadie parece demasiado escandalizado. Pero ocurre de alguna manera también con el color azul: cinco hombres han registrado en Nueva York los motivos y diseños tradicionales -en los que el azul ocupa un lugar preponderante- de los güipiles que los indígenas guatemaltecos vienen cosiendo y poniéndose desde hace siglos. Es decir, se ha privatizado el patrimonio colectivo de un pueblo, cada uno de cuyos individuos tendrá ahora que pagar a esos cinco hombres cada vez que quiera mezclar el azul con el rojo, tal y como hacían sus padres y sus abuelos, en la superficie de un tejido.

(Digamos de paso que la desconfianza post-moderna en los "universales", el triunfo del relativismo y la hipertrofia del discurso sobre los derechos individuales, tiene sobre todo que ver con esta brutal agresión capitalista al reino de los *hechos*, amenazado por un hambre global que se come por igual las cosas de comer y las cosas de mirar -y de pensar).

Lo único que todavía no se ha privatizado es la virtud. ¿O sí? A tenor de los discursos sobre el Bien y el Mal de nuestros dirigentes, podemos casi afirmar que el *copyriht* ha alcanzado también a la honestidad y los buenos sentimientos y que no sólo se ha privado de facultades morales a la mayor parte de la población mundial sino que, en algún sentido, se hace pagar por

ellas a la minoría occidental que aún puede permitirse ese precio: la ignorancia consciente, la indiferencia, la cobardía y el silencio.

6. Libertad de "comprar y vender". ¿Qué clase de libertad es ésta? Hay que imaginarse a Dios, el primer día de la creación, como el banquero de un juego de mesa, repartiendo entre las criaturas diversos objetos y una cierta cantidad de billetes. A uno le dio trigo, a otro manzanas, a otro zapatos, a otro casas y a todos les dio 100 dólares y luego la libertad para que se intercambiaban estos productos a través de ese medidor de equivalentes que es el dinero: el juego era justo y divertido y permitía -oh maravilla- que después de la circulación del dinero y de las mercancías, cada uno de los hombres tuviese trigo, manzanas, unos zapatos y una casa y conservase además sus 100 dólares.

Dios podía haber hecho las cosas así. Pero prefirió hacer otra distribución más divertida aún. Dio a unos pocos el dinero y a los otros la facultad de producir trigo, manzanas, zapatos y casas; y luego les dio la libertad de intercambiar sus objetos de valor sin ninguna restricción y, como era un Dios celoso y vigilante, amenazó con fulminar con su rayo a cualquiera -Estado u organización- que pretendiese limitar la libertad de los hombres para comprar con su dinero a otros hombres o la libertad de éstos para venderse a sí mismos. Durante mucho tiempo algunos hombres habían capturado a otros y los habían vendido contra su voluntad en un mercado llamado de esclavos; aunque tarde, al final acabó por descubrirse que esto no era *moral*. La humanidad entonces se perfeccionó mucho y muy rápidamente: lo *moral* -tal y como nos dicen Kagan y Rumsfeld en el documento arriba citado- es que los hombres se vendan a sí mismos *por propia voluntad*. Y para eso había que asegurarse de que capital y hombres concurriesen libremente a un mercado libre al que unos llevaban libremente el hambre de hombres que les había dado Dios -materializado en su dinero- y otros llevaban libremente el hambre de pan que les había dado también Dios -en el estuche de un cuerpo capaz de trabajar. Esta distribución de Dios el primer día de la creación ha dado como resultado un juego mucho más apasionante y sobre todo mucho más libre y honesto: porque después de la circulación del dinero y de las mercancías, 1.500 personas poseen la riqueza equivalente al PIB de todos los países llamados "en vías de desarrollo" y 1.500 millones de personas viven, por su parte, con dos dólares diarios. Pero naturalmente, allí donde la libertad de comprar y vender está asegurada, a nadie se puede culpar: la diferencia entre ricos y pobres es el buen o mal uso que los hombres hacen de su libertad.

En mi libro "La ciudad intangible" decía que históricamente los hombres habían definido la libertad de cuatro maneras. En las antiguas sociedades guerreras y esclavistas (como las africanas que describe Meillasoux), "libre"

era todo aquél que tenía familia, de manera que no podía ser capturado o, de serlo, un pariente podía pagar su rescate. En este sentido, la libertad era indisociable de la pertenencia a una tribu o comunidad de parentesco; había que verse reducido a la "individualidad" -identificada con la extranjería y la naturaleza- para estar expuesto a la dependencia, la subordinación y el cautiverio. En la Atenas clásica, la libertad estaba más bien asociada a un "lugar", a un "afuera" fuera de las casas que estaba, sin embargo, dentro de la ciudad, ese "agujero" del que se burlaba el persa Ciro donde la isonomía, la palabra y la desnudez designaban el descubrimiento del "espacio público", contrapunto e inversión de la reproducción sexuada y la producción económica. Es esa chapuza indispensable e irrepetible que conocemos como "polis". Del interior de ese espacio, como su consecuencia y su negación, surgió un tercer concepto de libertad, ligado a una ley racional y a sus imperativos morales; de Sócrates heredamos, en efecto, la libertad de defender, contra la familia y contra la "polis", la justicia y la verdad por encima de lo *to simpherion*, lo "conveniente" para la propia comunidad. Finalmente, una cuarta forma de libertad, nacida en las asociaciones gremiales de la Edad Media, condicionaba la misma a la posesión de los propios instrumentos de trabajo y a la introducción de nuevas formas en el mundo, completas y acabadas, en cuanto que "trabajador libre".

¿Qué ha quedado de todo esto? La libertad de comprar y vender es el resultado de haber despojado al hombre de su familia, su "polis", su compromiso moral y sus instrumentos de trabajo. De todas estas restas emerge justamente el "individuo" antiguo, el extranjero de las sociedades guerreras, el solitario "natural" o, lo que es lo mismo, el esclavo. ¿Qué queda de un hombre cuando se le despoja al mismo tiempo de la tierra, el espacio público, la razón y los medios de ganarse la vida? ¿Qué se libera cuando se libera al hombre de todas estas formas históricas de libertad? *El hambre libre*. Me permito citar este pasaje de mi libro: "Concebida como *relación* (pertenencia a una familia), como *espacio* (pertenencia a la *polis*), como *obligación* (la ley) o incluso como *producción* (los instrumentos del "oficio"), la libertad siempre ha sido interpretada como una forma de reconocer un "mundo", una trascendencia "mundana", y de regular un compromiso *allí fuera*. Es necesaria una "revolución" radical para que, de pronto, la libertad deje de definir un compromiso con el exterior para pasar a afirmar, al contrario, un compromiso *con uno mismo*. Esa "revolución", inseparable del proceso material en virtud del cual relaciones de subordinación, reciprocidad y usufructo son sustituidas por relaciones de igualdad jurídica, propiedad e individualismo, desplazando el eje de vertebración social desde el ámbito de las relaciones de los hombres con los hombres (a través de las cosas) al de las relaciones de los hombres con las cosas (las mercancías), ha consistido desde el punto

de vista antropológico en "liberar" a los hombres precisamente de la familia, de la polis, de la ley y del "oficio", en diferentes grados según las regiones y su funcionalidad global. Es así como la "modernidad" ha generado un "individuo" irreductible y desnudo. ¿Qué es lo que le queda ahora? Le queda justamente voluntad, apetitos, "hambre" -ese *fames* latino que uno de forma abusiva se sentiría tentado a relacionar etimológicamente con *famulus*. Le queda todo eso que el mundo pre-capitalista asociaba a lo *idiotes*, a lo privado, a las "servidumbres" de la reproducción de la vida.(...) Ahora bien, un "individuo" que lo es porque no tiene ni relaciones ni espacio ni obligaciones ni instrumentos de producción, un "individuo" en el que lo único que se ha liberado -porque es lo único que contiene- es el "hambre", ¿dónde lo saciará? ¿De qué manera afirmará los derechos de su voluntad? El espacio liberado para el "hambre" libre, réplica e inversión del *ágora* griego, generaliza y multiplica hasta la *hybris* ese rasgo que resume al mismo tiempo el *ponos* de las sociedades más rudimentarias y el placer privado de los *famuli*: el más puro, bárbaro e ininterrumpido "consumo", en lo que constituye la primera experiencia histórica de una sociedad *verdaderamente* primitiva, como nunca conoció la Economía de la Edad de Piedra: una bulímica, gigantesca -es decir- *cultura de pura subsistencia* que devora material y simbólicamente, junto a selvas y automóviles, animales y casas, *la cultura misma*. El "mundus" (capitalista), al contrario que el "mundo", para funcionar sólo necesita una desigual distribución de "hambre" y de dinero".

6. Conclusión: más allá de los peligros ecológicos, si la idea de sociedad implica un acto de abstinencia mediante el cual los hombres deciden que pueden comerse y qué no, la sociedad misma está en peligro. Es necesario un nuevo "contrato social" y un nuevo acto de abstinencia global. Esa decisión es la condición originaria de toda posibilidad de democracia. Y esta democracia originaria, fundacional, constituyente, es incompatible con el capitalismo y su hambre libre generalizada.