

## LO PÚBLICO, LO PRIVADO Y LO DOMÉSTICO EN EL CAPITALISMO TARDÍO

Aristóteles no puede concebir la política sin libertad, de modo que filosóficamente la libertad debe preceder al acontecimiento político para que tanto aquélla como ésta puedan ser tales. De ese modo se diferencia radicalmente de Platón, para quien el orden correcto de la sociedad era mucho más importante que la libertad de quienes toman las decisiones y de aquellos sobre los que recaen. Aristóteles, junto con excluir a los esclavos de la política, excluye la esclavitud de la política, haciendo de la política el dominio de la libertad. Ello lo logra mediante la distinción irreductible entre, por una parte, el tipo de autoridad propia del señor privado y doméstico; y por la otra, la que se tiene en la vida pública y política. En el libro primero de la *Política* se lee:

«Resulta evidente que la autoridad de un señor sobre los esclavos no es la misma que la autoridad de un magistrado sobre una república, ni son idénticas todas las formas de gobierno [...] La forma de gobierno que se llama república controla a los hombres que por naturaleza son libres; la autoridad del señor controla a los que por naturaleza son esclavos [...] El término “señor”, pues, connota la posesión, no de una determinada rama del saber, sino de un determinado carácter, y de manera análoga también los términos “esclavo” y “libre” [...] La ciencia del señor es la ciencia de emplear los esclavos, ya que la función del señor no consiste en adquirir esclavos, sino en emplearlos. Esta ciencia, sin embargo, no tiene ninguna importancia o dignidad particular»<sup>1</sup>.

1 Aristóteles, *Política*, en: *Obras*, Ed. Aguilar, Madrid 1973, Libro 1, cap. 2. Para Aristóteles el esclavo es quien «siendo un ser humano pertenece no a sí mismo, sino a otro sí, siendo un hombre, es un artículo de propiedad; y un artículo de propiedad es un instrumento para la acción», o. c., Libro 1, cap. 1254a.

Más adelante encontramos:

«... la vida de hombre libre es mejor que la vida de señorío [...] porque no hay nada especialmente digno en el hacer uso de un esclavo en cuanto esclavo, pues el dar órdenes acerca de los quehaceres serviles no tiene nada de nobleza [...] sin embargo, pensar que todo gobierno ejerce la autoridad del señor es un error, porque hay la misma diferencia entre gobernar hombres libres y gobernar esclavos, como la hay entre los hombres naturalmente libres y los esclavos por naturaleza»<sup>2</sup>.

La ciencia relativa al gobierno de los esclavos consiste en una suerte de administración o buen gobierno del trabajo doméstico, lo que para Aristóteles es radicalmente distinto del gobierno de una república. En Aristóteles el gobierno político no anula la libertad de los mandados, sino que la supone, y sería inconcebible sin ésta. Paralelamente, el gobierno político no se identifica con la buena administración de recursos laborales, ni con el bienestar privado del gobernante, ni con la defensa de la propiedad privada. El dar órdenes acerca de los quehaceres serviles no es materia de gobierno, sino de administración doméstica, en la medida en que esta administración concierne el bienestar privado. Para Aristóteles, el trabajo de gobierno doméstico carece de la dignidad que posee el gobierno político, en el cual las órdenes conciernen el interés público de la república, interés que no es sólo bienestar material, sino un bienestar que tiene que ver con una felicidad y una virtud que sólo se puede lograr por medio del Estado o en él. En Aristóteles, el campo político coincide con el de la libertad, la que incluye a quienes toman las decisiones públicas y a aquellos sobre los cuales las decisiones recaen, pues ambos son igualmente libres. La irreductibilidad del gobierno público a otros tipos de administración lleva a que para Aristóteles la vida pública no pueda ser medida con la vara de la vida privada; la ética de lo político difiere de la ética privada, jamás el bienestar público podrá coincidir con la suma de los bienestares privados. El tipo de dominio que se ejerce políticamente queda así claramente diferenciado del dominio privado (doméstico o corporativo). Este puede realizarse sobre individuos libres (hijos, trabajadores) o sobre esclavos, pero en ningún caso se caracteriza por la libertad, por lo que nunca puede llegar a ser político, aunque bajo él se encuentren todos los habitantes de un Estado. Lo político así perfilado carece de relación con la cantidad de gobernantes o gobernados y se define por ser un dominio sobre terceros que no anula la libertad de éstos y que lleva a la vida buena, lo que contribuye a la felicidad. La polis, que ha de entenderse como unidad política y no sólo como conjunto urbano:

2 Aristóteles, *Obras*, Ed. Aguilar, Madrid 1973, Libro 7, cap. 3.

«habiendo comenzado a existir simplemente para proveer la vida, existe actualmente para atender a una vida buena»<sup>3</sup>.

Al extenderse, como se extiende durante la época moderna, el dominio político a la mayoría o a todas las clases de hombres, se amplía del mismo modo el campo de la libertad, al tiempo que se restringe el de la esclavitud y el del dominio privado del señor. Al establecer fronteras tan nítidas entre el campo de lo político, que es público y libre, y el campo en que el señor ejerce su dominio, Aristóteles establece la base sobre la que se asentará una vertiente de la filosofía política que pone el acento sobre la voluntad pública<sup>4</sup>.

En la época del capitalismo tardío, que es la actual, lo privado ya no se identifica con intereses domésticos (aunque no los excluye necesariamente), sino con intereses corporativos cuyo desarrollo y control tiene lugar mediante procesos automatizados que exigen funcionalidad creciente, no sólo del ámbito público (político y estatal), sino también del ámbito privado doméstico. Cabe plantearse si los sistemas de desarrollo y control de las grandes corporaciones privadas se adecúan a las necesidades del mundo privado doméstico o si éstas se adecúan a los requerimientos de los sistemas automatizados. El conjunto de estos automatismos tiene como finalidad la valorización del capital privado corporativo, lo que muchas veces se realiza gracias a inversiones en la modificación de valores y costumbres domésticas. Lo que se opone inmediatamente a lo privado doméstico ya no es, por tanto, lo público o el Estado, sino lo privado corporativo, actuando en conjunto o separadamente del Estado. Distinguiamos el concepto de privado-doméstico de lo privado-corporativo de la siguiente manera: lo privado doméstico es el grupo inmediato de parentesco, que reside habitualmente en una misma vivienda o que se frecuenta mucho; y lo privado-corporativo es una sociedad que busca aumentar su patrimonio, casi siempre de manera lícita, pero no necesariamente. En la valorización del capital corporativo, la valorización del capital doméstico (propiedad familiar, etc.) juega un rol marginal e instrumental. Lo anterior no sólo repercute en la vida política y estatal, sino que también da lugar a una reestructuración global de todos los ámbitos de lo privado doméstico (capital, costumbres, valores, relaciones, etc.). Como sostiene Habermas:

«A la sociedad tecnificada corresponde un Estado técnico, que suprime las formas tradicionales del poder político en aras de una administración total: el dominio sobre los hombres se resuelve [...] no, desde luego, en una admi-

3 Aristóteles, *Política*, 1252b, en: *Obras*, Ed. Aguilar, Madrid 1973.

4 Rousseau no parece darse cuenta de cuánto le debe a Aristóteles.

nistración de las cosas, sino en una administración de relaciones cosificadas inspirada por la ciencia»<sup>5</sup>.

Más adelante, agrega:

«Los medios determinan los objetivos, o mejor aún, que las posibilidades técnicas fuerzan su propia aplicación»<sup>6</sup>.

La valorización del capital corporativo se lleva a cabo mediante procedimientos técnicos, industriales y postindustriales, que no pueden ser alcanzados sin que previamente lo privado doméstico y lo público se vuelvan altamente funcionales a dichos procedimientos. La mencionada funcionalidad se convierte en objetivo principal y a veces único del Estado y de lo privado-corporativo. Por eso, la mayor amenaza política a los regímenes democráticos contemporáneos no es la instauración de la tiranía política directa, hecho improbable aunque no imposible, sino el ejercicio de la política, dentro de un sistema formalmente democrático, escamoteando la diversidad de opciones bajo el pretexto de que las decisiones son fruto de opciones científicas o consecuencia de una ausencia de opción ligada al imperativo de adaptación a la técnica. A ello se le suele llamar «modernización» en el lenguaje vulgar y en el político. El sistema democrático actual se apoya, quiéralo o no, en la indiferencia de las masas respecto de las opciones políticas que podrían cuestionar el sometimiento de la vida pública y privada-doméstica a la funcionalidad exigida por la valorización del capital y en un régimen plebiscitario donde sólo se elige personas, pero no opciones políticas<sup>7</sup>.

Las democracias contemporáneas tienden a subordinar el control social a la funcionalidad técnica, es decir, no hacen del control una finalidad en sí misma, sino se preocupan de él sólo cuando una ausencia de control puede poner en peligro el sometimiento a la técnica. Por eso las democracias contemporáneas permiten múltiples espacios donde puede haber actos y situaciones de libertad, sin funcionalidad alguna, pero que tampoco son contra-funcionales<sup>8</sup>. En ese

5 Jürgen Habermas, *Teoría y Praxis*. Trad. de Salvador Más y Carlos Moya. Ed. Tecnos, Madrid 1990, p. 322.

6 Jürgen Habermas, *Teoría y Praxis*. Trad. de Salvador Más y Carlos Moya. Ed. Tecnos, Madrid 1990, p. 322, citando a H. Shelsky.

7 Para un discusión al respecto, ver: Jürgen Habermas, «Política científizada y opinión pública», in *Ciencia y técnica como ideología*, Ed. Tecnos, Madrid 1994.

8 En *La urbe como espacio infeliz* sosteníamos que «la funcionalidad, la indiferencia y el monocultivo de la urbe excluyen la construcción de escondrijos, pero en el cumplimiento de su funcionalidad deja lugares tan muertos, desatendidos o repetitivos que se convierten en escondrijos superando todo esfuerzo planificado por negarlos. Sucede, con la urbe, como con las máqui-

sentido conviene distinguir la democracia contemporánea de los regímenes autoritarios o seudodemocráticos de carácter conservador, para los que el control adquiere primacía sobre la funcionalidad, sobreponiendo la preservación (sin discusión ni apertura a nuevas opciones) de valores y formas de vida a la funcionalidad, aun cuando aquellos vayan en detrimento de ésta. Con todo, tanto la democracia contemporánea como la política de los caudillos conservadores escamotean el carácter político de la función de dominio público y de la adaptación a la técnica llamada «modernización». Por un lado, la democracia lo escamotea porque pretende ocultarlo bajo el supuesto de que las decisiones políticas son técnicas y no suponen plantearse problemas de valores; y, por otro, los caudillos conservadores lo hacen porque olvidan que los valores políticos son fruto de opciones y deliberaciones, y no fines predeterminados. Por redundante que pueda parecer, es necesario recordar que la esencia de lo político no es otra cosa que lo político mismo, es decir, la toma de decisiones públicas que recaen sobre los mismos que participan en la constitución de la decisión. A diario se elude lo político en el debate político cuando la pregunta por posibles destinos alternativos a los que conducir a los hombres es sustituida por la pregunta sobre el rendimiento de los medios para llegar a la valorización del capital, como si este fuera el único destino posible.

El principal medio para valorizar el capital es la adaptación de las personas a la técnica. Esta adaptación no consiste sólo en adquirir cierto tipo de habilidades o saber hacer cierto tipo de cálculos, sino también en adquirir cierto lenguaje, actitudes y comportamientos sociales que aseguren la ausencia de conflictos laborales, sociales y políticos. En un primer momento, el principal de los comportamientos buscados para valorizar el capital es el limitar los deseos a los fines alcanzables con los medios disponibles; posteriormente viene la creación industrial de necesidades, de la que hablaremos más adelante. La limitación del deseo no se logra mediante la represión policial, salvo esporádicas situaciones de crisis, sino mediante una educación, continua desde la infancia la vejez, en ese sentido.

nas; hay mecanismos que ya nadie cuida u observa porque nunca fallan. Habiendo infinidad de mecanismos, el fallo de uno pasa desapercibido, tanto más cuanto los demás funcionan y, globalmente, la máquina cumple su fin. Donde mejor es posible esconderse en una urbe sin cobijos es en los puntos de máxima funcionalidad e indiferencia, ya sea mimetizándose o simplemente esperando que en un momento falle o caiga en el olvido, porque alguno de los núcleos de hiperfuncionalidad siempre termina fallando o siendo olvidado. La hiperfuncionalidad, pues, tiene dos caras: por un lado, tiene escasas fallas y es fiable y, por otra, sus fallas son siempre absurdas e impiden el uso de la libertad, sin anularla (embotellamientos porque todos hacen uso de su libertad individual en el espacio hiperfuncional de la vía rápida, pero no se ponen de acuerdo comunitariamente para usarla o preferir vías alternativas. Publicado en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, Salamanca, España, 1997.

La crítica marxista conservadora podría objetarnos que el sometimiento a la técnica no es tal, sino que es sometimiento al capital. La objeción sería falsa, porque hoy en día el capital se valoriza sometiéndose a la técnica industrial y posindustrial de toma de decisiones, de modo que no hay sometimiento al capital sin sometimiento previo de personas, procedimientos y objetos a la técnica. También se nos podría oponer la opinión de Lyotard según la cual las sociedades posmodernas se caracterizan por la ruptura y el cambio y que, por tanto, requieren un aprendizaje más centrado en la capacidad de actuar ante situaciones inesperadas que en procesos acumulativos y continuos<sup>9</sup>. A dicho planteamiento le respondemos que la ruptura y el cambio en las sociedades posmodernas no ponen en entredicho la finalidad de valorar el capital, y que el aprendizaje centrado en el cambio busca justamente la adaptación a las técnicas cambiantes, cosa que no puede realizar la educación tradicional. Si, tal vez, en otra época el capital tuvo una forma de valorización fundamentalmente acumulativa, hoy lo hace tanto por acumulación como ruptura. Una educación que no prepara para esta última no cumpliría con uno de los principales papeles que se le asigna. Parafraseando a Habermas, sostenemos que la educación cae en la paradoja de que surge como forma de facilitar el hacerse dueño de la naturaleza y de la historia humana, pero el resultado es una adaptación ciega del mundo social a un progreso cuyos fines impone la valorización del capital por medio de la técnica. Estamos, pues, en una situación educacional muy distinta del ideal ilustrado, sobre el cual se levantan formalmente la mayoría de los estados-nación contemporáneos, ideal que, mediante la instrucción pública obligatoria, pretendía hacer ciudadanos buenos, leales y libres. Con todo, lo más sorprendente de las democracias avanzadas contemporáneas no es la ausencia de acuerdo tácito o explícito sobre el instrumento técnico convertido en destino inmediato, sino el hecho de que el destino haya dejado de ser una pregunta relevante, siendo que la opción por el destino de valorizar el capital es tan dominante y única como se supone ha sido, en algunas sociedades tradicionales, la opción por fines religiosos o de otra índole.

Habermas identifica con Aristóteles la concepción clásica de la política. Comentando el paso de ésta a la concepción moderna, el filósofo alemán sostiene que con santo Tomás y después con Hobbes se debilita la diferencia entre el dominio sobre la *polis* y el *oikos*:

«La oposición entre *polis* y *oikos* se ha nivelado bajo el denominador común de la *societas*; ésta se interpreta en analogía con la vida familiar y doméstica regulada patriarcalmente, así pues, apolíticamente según criterios aristotélicos»<sup>10</sup>.

9 Jean François Lyotard, *La condición postmoderna*, Ed. Cátedra, Madrid 1989.

10 Jürgen Habermas, *Teoría y Praxis*. Trad. de Salvador Más y Carlos Moya. Ed. Tecnos, Madrid 1990, p. 56.

Profundizando esa línea, pero sustituyendo la legitimidad patriarcal por la adaptación funcional, en la actualidad se tiende a concebir lo político como un instrumento jurídico y administrativo al servicio de lo privado corporativo. De esta manera se funde lo político concebido como el campo de la libertad, con lo político entendido como orden social necesario para la estabilidad de los procesos productivos y la valorización del capital, haciendo de dicho orden el principal objetivo de la política. Sólo que el orden social es ahora un elemento más de la naturaleza que hay que dominar, no oponiéndose a ella, sino mediante el aprendizaje de sus leyes y el encauzamiento de sus fuerzas. Ahora bien, esta tendencia a identificar el dominio público con un servicio al mundo privado-corporativo se opone a la concepción aristotélica de la política, que afirma la irreductibilidad del dominio público al privado, tal como queda expuesto en la *Política*<sup>11</sup>. La administración política, en el sentido clásico, consiste en el buen uso de los recursos comunes y en el buen juicio en los asuntos públicos con la finalidad de acrecentar los espacios de libertad, realización moral y bienestar, así como el incremento, clarificación y selección de las opciones sobre el destino de una comunidad. El concepto clásico de lo político no desconoce la necesidad de una buena administración y mantenimiento del orden. Con todo, en la medida que la política clásica tiene un componente de administración pública, ésta se refiere a la búsqueda y uso de medios coherentes con las opciones, no a la simple adaptación a una opción técnica predefinida.

En las democracias posindustriales, en cambio, se escamotea lo político de la política, transformándola en administración general del interés privado corporativo (que, como sabemos, es distinto del interés privado doméstico). Lo público aparece así como un mal necesario aceptable sólo porque lo privado corporativo resulta incapaz de administrar los conflictos con quienes no se benefician de la valorización del capital o porque la lucha de intereses corporativos llevaría a la destrucción recíproca de éstos. En las democracias posindustriales lo político tiende a convertirse en administración general del interés privado corporativo, lo que requiere mantener un orden social y regular los conflictos de intereses privados mediante procedimientos tecnificados, pues el caos social o el choque descarnado de dichos intereses podría poner en peligro sus posibilidades de satisfacción. En la actualidad se ha desequilibrado la relación espontánea entre lo privado corporativo y lo político. Con todo, quizá no sea tan importante la subordinación de lo moral al interés corporativo como el hecho de que en el capitalismo tardío se tiende a pensar lo privado como valorización del capital corporativo antes que satisfacción de necesidades y antes que valorización del capital doméstico. El Estado, tal como existe hoy, asume como una de sus ta-

11 Aristóteles, *Obras*, Ed. Aguilar, Madrid 1973, p. 1417, Lib. I, cap. 2.

reas principales el que las personas modifiquen algunas de sus costumbres personales y domésticas, de modo que puedan adaptarse a la evolución de los medios técnicos de los que se hace uso en la administración tanto general como particular del interés privado corporativo. Por carecer de legitimidad y de medios intelectuales para ello, el mundo privado-corporativo no puede conseguir que lo privado-doméstico se modifique espontáneamente, al menos sin provocar conflictos sociales que, justamente, bajarían los rendimientos que se busca subir mediante la modificación de costumbres.

Marx sostiene que la infraestructura determina la superestructura, a lo que Habermas replica que en el capitalismo tardío la superestructura tiene un rol preponderante en la valorización del capital. En efecto, en el capitalismo tardío, a diferencia de lo que sucedía en el capitalismo liberal, el ensamblamiento entre Estado (superestructura) y sociedad civil (infraestructura) es fruto de una acumulación de modificaciones de valores y comportamientos, de modo que lo que se ha de modificar resulta cada vez más pequeño en relación a lo modificado en períodos anteriores del capitalismo. Por eso, salvo en clases sociales surgidas con la revolución industrial y algunas comunidades locales, todas cada vez más minoritarias, las nuevas adaptaciones de lo doméstico a los medios técnicos de producción y a las exigencias del Estado son sentidas cada vez más como naturales y espontáneas. Los éxitos acumulados por los intereses corporativos en el sentido de conseguir la adaptación del mundo personal y doméstico a la valorización del capital provienen del desarrollo técnico de los medios para administrar el comportamiento y el pensamiento de individuos y colectividades humanas sin recurrir a la violencia, pero teniéndola como último recurso en caso de que dichos medios fallen.

La interpretación de los problemas políticos en términos de eficacia/ineficacia de los medios técnicos termina soslayando el tema de la libertad de las colectividades, que queda eclipsado bajo el supuesto de que ésta se mide por su rendimiento en lugar de hacerlo por su naturaleza. La libertad es la autodeterminación en la elección del destino y de los medios para llegar a él. Si bien la búsqueda del interés privado no anula automáticamente la libertad ni es condenable por sí misma, numerosos casos contemporáneos demuestran que la valorización del capital es indiferente a la libertad política. El deslizamiento de lo político hacia la administración general de la economía privada corporativa no exige ni la ampliación ni tal vez la mantención de la libertad política (volveremos sobre el tema). Este deslizamiento tampoco amplía el dominio de lo doméstico ni lo libera de un dominio extraño o artificial, pues a lo doméstico se le pide someterse a las mismas exigencias que la *polis*: se le pide a la vida doméstica entera adaptarse a la valorización del capital corporativo mediante la adaptación a los medios técnicos. El aumento de autonomía del mundo privado corporativo respecto de lo político termina sometiendo éste a aquél, a la vez que



ahoga al mundo doméstico. Se libera lo doméstico de la influencia política, pero a cambio se le somete a un fin único: la valorización del capital corporativo <sup>12</sup>.

En las sociedades postindustriales cada uno se ocupa de sí mismo y no tiene en perspectiva el bienestar de la sociedad ni de sus semejantes, lo que no significa que sus acciones estén desligadas de lo político ni que se amplíe lo privado-doméstico <sup>13</sup>. La vida de cada cual sirve hoy intereses que ciertamente no son los del mundo privado si entendemos éste como el núcleo de la familia o el núcleo doméstico (en el cual también hay intereses económicos y financieros). La adaptación de individuos y colectividades a las técnicas de valoración del capital corporativo se lleva a cabo por medio de la integración laboral, la desaparición de las formas de trabajo que no puedan ser contabilizadas para efectos financieros o impositivos, la creación de nuevas ansias mediante tecnologías de incentivo del consumo y, por último, la transformación del «tiempo libre» en tiempo especialmente dedicado del consumo. Por ello, quizá ya no sea cierta la proposición hegeliana (de acuerdo a la interpretación de Habermas) según la cual familia, trabajo y lenguaje son las formas de mediación entre los hombres <sup>14</sup>, pues los tres se hayan hoy «parasitados» por presiones privado-corporativas que estrechan el campo de lo doméstico, de modo que familia, trabajo y lenguaje ya no sirven de mediación, sin que hayan sido substituídas por otras. El estrechamiento del mundo doméstico consiste en que, independientemente de que se fortalezcan sus fronteras, éstas abarcan un espacio valórico, cultural y político cada vez más pequeño, a la vez que disminuye la participación del capital doméstico en el capital total existente en una sociedad. Lo paradójico de la nueva situación es que los fines de lo político despolitizado se cumplen con o sin intervención masiva de los ciudadanos o incluso en la mayor indiferencia de éstos.

La indiferencia concierne la voluntad y esconde que la vida privada casi entera es reapropiada por fines que se deciden fuera del núcleo familiar, fuera

12 Aunque en la época moderna, y más aún en la contemporánea, la acumulación de capital doméstico se incrementa, lo hace en proporción mucho menor que el capital corporativo.

13 Según Habermas, las sociedades de capitalismo tardío presentan síntomas de «privatismo civil» y de «privatismo profesional» centrado en la familia: «Privatismo civil significa que los ciudadanos se interesan por rendimientos fiscales y de seguridad social [...] y participan poco en el proceso de legitimación [...] El privatismo civil corresponde entonces a las estructuras de «lo público» despolitizado. El privatismo familiar y profesional [...] consiste en la orientación de las familias hacia los intereses del consumo conspicuo y del tiempo libre, por una parte, y por la otra hacia la carrera profesional de la competencia por el estatus. Este privatismo corresponde entonces a las estructuras de un sistema de formación y de profesiones regulado a través de la competencia en el rendimiento». Jürgen Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu editores, Buenos Aires 1989, p. 96.

14 Jürgen Habermas, *La ciencia y la técnica como «ideología»*, Ed. Tecnos, Madrid 1984. Trad. de Manuel Jiménez Redondo, p. 12.

del núcleo inmediato del trabajo y fuera del lenguaje comunicativo (que no debe ser confundidos con la producción unilateral e industrial de mensajes). Estos tres aspectos son, más que mediatizados por lo político, intervenidos por el interés privado-corporativo. Lo político ya no es sólo una mediación necesaria para que los intereses privados no se destruyan entre sí, sino que éstos le otorgan el rol de falicitar la adaptación de la sociedad entera a sus intereses, pero no de manera opresiva ni tiránica. Junto a la tecnificación de la política se tecnifica e industrializa la producción de necesidades, haciendo innecesarios o al menos disminuyendo los requerimientos de la intervención política y de la represión tradicional sobre el mundo privado-doméstico. Como afirma Castoriadis, «*el sistema se mantiene porque logra crear la adhesión de la gente a lo que es*», adhesión que no es una simple pasividad<sup>15</sup>. Es cierto que la adhesión puede verse debilitada por lo que Habermas denomina una «crisis de motivación»<sup>16</sup> que puede ser resuelta por una intervención del Estado en el sistema sociocultural. Con todo, Habermas no percibe con suficiente nitidez la existencia de una *industria* creadora de necesidades. La intervención estatal con la finalidad de solucionar las crisis del sistema es cada vez menor en relación a la intervención de instituciones privadas con la finalidad de fabricar industrial y planificadamente necesidades que garantizan la fidelidad a un sistema de consumo de bienes producidos exactamente con los mismos procedimientos industriales. La creación de necesidades es el pilar fundamental de la estabilidad del sistema de valorización tecnológica del capital y de la adhesión de la gente a él. La producción de necesidades no se diferencia hoy de la producción de los bienes que las satisfacen, a pesar de que en uno y otro caso se trata de cosas extraordinariamente distintas. Es muy probable que nunca antes el mundo privado doméstico haya tenido fronteras tan sólidas como en la actualidad, pero la nitidez de sus fronteras es sobre todo formal y no logra evitar el empobrecimiento de su contenido. Nada lo protege de la creación industrial de necesidades, ante las que es más débil que nunca. En una vena similar, Castoriadis sostiene:

«Esta adhesión se mantiene por procesos extremadamente complejos [...] Estos procesos constituyen lo que llamo la fabricación social del individuo y de los individuos –de todos nosotros– en y por la sociedad capitalista instituida, tal como existe. Evocaré solamente dos aspectos de esta fabricación. Uno concierne la instalación en la gente, desde la más tierna infancia, de una relación de autoridad, de cierto tipo de relación a cierto tipo de autoridad. El

15 Cornelius Castoriadis - Daniel Conh-Bendit, *De l'écologie à autonomie*; Ed. du Seuil, Paris 1981, p. 25. «*Le système tient parce qu'il réussit à créer l'adhésion des gens à ce qui est*». Castoriadis subraya.

16 Jürgen Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1989.

otro, la instalación en la gente de un conjunto de “necesidades”, a cuya “satisfacción” serán enyuntados a lo largo de toda su vida»<sup>17</sup>.

Si se dejara que cada actor privado decida su destino autónomamente, se abriría la posibilidad de que se oriente en sentido contrario o simplemente pasivo en relación a la valorización general del capital, de modo que ésta se mantendría inmóvil o incluso negativa. Por eso, el Estado, como administrador general de la sociedad, exige al mundo privado-corporativo y doméstico una funcionalidad que consiste en la adaptación continua a los de los medios técnicos que permiten la valorización del capital. Ahora bien, lo mismo le exige el mundo privado-corporativo al Estado y al mundo privado doméstico. El mundo privado, corporativo y doméstico, no se adapta a lo que se le pide de manera espontánea, sino a través de la administración técnicamente especializada a que somete el Estado a grupos y personas. Pero una vez que lo privado-corporativo se ha sometido a dicha exigencia, le pide lo mismo al Estado y a lo doméstico, de forma que finalmente no se puede saber de dónde provino la exigencia.

Lo privado-corporativo tiene una autoexigencia de adaptación, una suerte de imperativo interno que pretende proveer de sentido todas sus actividades. Estado y sociedad civil ya no buscan finalidades distintas, sino que ambos exigen la valorización del capital mediante medios tecnológicos, diferenciándose en que el primero administra globalmente los intereses privado-corporativos, mientras que esta última carece de dicha capacidad de administración global, la que exige al Estado como condición para considerarlo legítimo. En esta relación entre Estado y sociedad civil, lo doméstico se ensambla con ambos. Con el Estado se ensambla pidiéndole condiciones políticas, sociales, jurídicas y de seguridad para adaptarse a las demandas corporativas sin traumas; con el resto de sociedad civil y especialmente con lo privado corporativo<sup>18</sup> se

17 Cornelius Castoriadis - Daniel Conh-Bendit, *De l'écologie à autonomie*; Ed. du Seuil, Paris 1981, p. 26. «Cette adhésion tien à des processus extrêmement complexes [...] Ces processus constituent ce que j'appelle la fabrication sociale de l'individu et des individus —de nous tous— dans et par la société capitaliste instituée, telle qu'elle existe. J'évoquerai simplement deux aspects de cette fabrication. L'un concerne l'installation aux gens, dès la plus tendre enfance, d'un rapport à l'autorité, d'un certain type de rapport à l'autorité. Et de l'autre, l'installation aux gens d'un ensemble de “besoins”, à la “satisfaction” desquels ils seront par la suite attelés toute leur vie durant».

18 Lo privado doméstico forma parte de la sociedad civil tanto como lo privado corporativo. Habermas afirma: «La “separación” de Estado y sociedad civil, típica de la época liberal del desarrollo capitalista —dice Habermas—, ha sido superada en el estadio del capitalismo organizado en beneficio de un ensamblamiento recíproco [...] la sociedad civil, dejada antiguamente a los individuos privados según reglas del mercado libre, tiene que ser mediada políticamente en muchos sectores». *Teoría y Praxis*, Trad. de Salvador Más y Carlos Moya, Ed. Tecnos, Madrid 1990, p. 216.

ensambla mediante el consumo de satisfactores de necesidades producidas industrialmente.

En la influencia recíproca de lo político y lo privado-corporativo ya no es posible distinguir dos sujetos ni dos voluntades que quisieran influir una en la otra; ni lo político ni lo privado-corporativo se comportan bajo el esquema clásico de la persona, ni siquiera concebida con el modelo de la persona ficticia o jurídica. Ambos actúan como si el acrecentar la adaptación a los medios técnicos fuese una actitud natural, algo que se deduce de las leyes naturales de la vida social de los hombres. La influencia de uno en otro es impersonal y carente de voluntad. Durante la época de capitalismo liberal la influencia de lo privado-corporativo en lo político pudo haber sido objeto de una voluntad explícita, mientras que en la época de capitalismo tardío la influencia de lo político en lo privado-corporativo y de éste en aquél ya no es objeto de discusión ni propósito explícito de una voluntad. La asociación entre uno y otro es fruto de un acuerdo tácito. Sin embargo, los objetivos a seguir por lo político y lo privado-corporativo son fruto de una voluntad constante que oculta su carácter voluntario en una supuesta exigencia externa. Una voluntad que ya no se reconoce como tal y que atribuye sus opciones a exigencias externas está en una situación de mala fe, entendiendo este concepto en sentido sartreano, es decir, como una actitud de negación respecto de lo que es una posibilidad de sí mismo<sup>19</sup>. Como se sabe, lo que la mala fe niega es fundamentalmente la libertad, no de los otros, sino de sí. Esta actitud de negarse la libertad y exigir que se reconozca la negación como natural no puede ser fruto de la comunicación, pues lejos de haber acuerdo de las voluntades para la acción, se trata de esconderse la posibilidad de acción concertada libremente. Con todo, aunque la mala fe no sea fruto de la comunicación, sí lo es de los medios que producen industrialmente mensajes.

La principal necesidad creada es la de adaptación a los medios técnicos de producción (de bienes y necesidades). Por cierto que no es posible distinguir entre necesidad creada y necesidad natural. No es concebible la existencia del ser humano fuera de instituciones sociales, como bien ha demostrado Lévi-Strauss, y cada institución social genera ciertas necesidades y cierto modo de satisfacerlas. Con todo, la diferencia radical entre la creación de necesidades en períodos anteriores y la creación en el período de capitalismo tardío, reside en que en éste existe el propósito de crear necesidades y que son creadas industrialmente. La no adaptación a ellas trae consigo castigos severísimos bajo la

En realidad, el ensamblamiento entre Estado y sociedad civil no es exactamente una mediación porque lo privado-corporativo exige a las instituciones privadas (corporaciones y unidades domésticas) y a lo político lo mismo que éste último exige a lo privado-corporativo.

19 Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1980, I, II, I.

forma de marginalidad y otras exclusiones sociales capaces de provocar desequilibrios y dolores psicológicos tan intensos como la más dura pena corporal. Mediante la industrialización de la creación de necesidades se lleva a la práctica lo que Hobbes creía que era una característica natural del ser humano: la búsqueda incesante que impone el deseo a la inteligencia para que lo provea de medios para alcanzar objetos de un deseo siempre renovado. Como se sabe, Hobbes construye una teoría política sobre la base de una teoría psicológica del deseo, en la cual el poder, alcanzado mediante la inteligencia política, permite alcanzar los objetos de deseo. El deseo de poder, por tanto, carece de límite, por lo que siempre pide su incremento. Ahora bien, se produce la paradoja de que, según Hobbes, el poder sólo se mantiene con el poder, pues un rey «no puede asegurar el poder y los medios para vivir de los que dispone en el presente sin la adquisición de más»<sup>20</sup>.

La valorización del capital puede ser concebida de modo análogo: el capital vale única y exclusivamente mientras satisfaga la expectativa de valer más. El sólo temor de que pierda valor lleva a que las corporaciones quieran desprenderse de él antes de que pierda más valor. A la inversa, la expectativa de que mañana valga más, lleva a adquirir capital y, con ello, a que mañana valga el doble de lo que hubiese valido sin generar la expectativa. El valor de capital es una función del deseo y de la capacidad para generar las necesidades que promete satisfacer. Para ello se requiere que las personas tengan necesidad de adquirir los bienes producidos por el capital y que se comprometan a desearlos (sin compromiso no habría expectativa). El incremento no se alcanza sólo por acumulación, sino también por saltos y por situaciones en que un aspecto del capital queda temporalmente desvalorizado. Para intensificar o expandir el deseo y la expectativa de satisfacción, es necesario que lo político y lo privado corporativo se exijan a sí mismos y a lo privado doméstico un incremento siempre posible en la funcionalidad. Al mismo tiempo se le pide al Estado generar las condiciones políticas para que los deseos puedan ser satisfechos, lo que supone paz, seguridad y estabilidad, como lo vio Hobbes al darse cuenta de que tales son las principales funciones del Estado, pues sin ellas no habría ni industria ni cultura<sup>21</sup>. Ahora bien, durante el siglo diecinueve y principios del veinte, la actividad estatal racionalizada sentó las bases sobre las que el capitalismo tardío asegura la paz, la seguridad y la estabilidad para una mayoría de la población, aunque ciertamente no para toda y al precio de generar otros males, como injusticias, marginalidad, desesperanza y conflictos de dignidad.

20 Thomas Hobbes, *Leviathan*, The Pelican Classics, Great Britain 1980, p. 47. «Cannot assure the power and means to live well, which he has present, without the acquisition of more».

21 Thomas Hobbes, *Leviathan*, The Pelican Classics, Great Britain 1980, Libro I, cap. 13.

El trabajador moderno sirve fines que no le son propios, pero lo hace sin oposición y hasta voluntariamente con tal de satisfacer sus necesidades y, sobre todo, las que le han sido creadas industrialmente. Salvo excepciones, la libertad pública o privada le importa menos al trabajador en la época de capitalismo tardío que la satisfacción de las necesidades creadas industrialmente. Como hemos sostenido anteriormente, la adaptación a los medios técnicos y a la valorización del capital no necesita que los hombres sean libres. Si se permanece en una situación de libertad política, al menos como se la entiende en la modernidad, es porque en la época del capitalismo avanzado, ni lo político ni lo privado ven una amenaza en la libertad *en la medida* en que esta libertad permite una adaptación creciente a los medios de producción de bienes y necesidades. La libertad no es contradictoria con la valorización del capital e incluso puede serle beneficiosa, ya que la mejor y más fiel adaptación a los medios que permiten valorizarlo se logra con una adhesión libre antes que con la simple pasividad ó, peor aun, con la represión.

Los creadores industriales de necesidades tratan, en un primer momento, de hacerlas pasar como si fueran fruto de la libertad. Sólo cuando se ha producido acostumbramiento aparecen como si se dedujeran de la fuerza de las cosas y tuvieran un modo único de satisfacción. Los impulsos que se transforman en necesidades no son radicalmente nuevos, pero tienen la novedad de aparecer ahora como necesarios e independientes de la voluntad. En otras palabras, las necesidades son fruto inicial de la libertad, pero entonces no son propiamente necesidades, sino opciones, y sólo en un momento posterior, por el fenómeno psicológico del acostumbramiento, por el fenómeno ético-político de la mala fe y por institucionalización cultural adquieren su característica de «necesidad». Durante el período inicial de la creación industrial de una necesidad, el objetivo del creador es la conquista de la libertad. Ahora bien, esto no podría llevarse a cabo sin que existan espacios reales de comunicación, entendiendo este concepto como el acuerdo de las voluntades. Ni aun en el estado más perfecto de capitalismo avanzado que fuese posible imaginar se podría escamotear completamente la libertad. La eficiencia en adaptación a la funcionalidad técnica requiere de comunicación y libertad, limitadas, pero reales. En el capitalismo avanzado existen dos tendencias de carácter ético-político ligadas a la etapa en que se encuentra el proceso de creación de cada nueva necesidad. En el momento inicial, se necesita de la libertad para asegurar la eficiencia de la adaptación (que es fruto de la fidelidad espontánea); cuando la necesidad ya está creada, se busca escamotear las opciones mediante la mala fe.

Fruto de lo anterior es la existencia de una libertad real siempre dispuesta a poner en tela de juicio el programa general del capitalismo avanzado, enjuiciamiento que se inicia con el hacer manifiesto que sus tendencias más profundas no son fruto del azar, no responden a la fuerza de las cosas ni se deducen

de la legalidad natural. La manifestación filosófica de la libertad en la época del capitalismo tardío consiste en exponer el carácter ético-político de sus instituciones. La manifestación política de la libertad en el capitalismo tardío es la deslealtad de las masas, las que permanecerían completamente descomprometidas o incluso se rebelarían si no se interviniera industrial y constantemente, pero no autoritariamente, en su voluntad <sup>22</sup>.

En el capitalismo tardío se da la convergencia entre lo privado-corporativo y lo público, entendido esto último como administración general de la administración privada. Dicha convergencia tiende a anular la diferencia clásica entre gobernar una república y someter a un grupo de hombres, como diría Rousseau. En términos aristotélicos es el término de la distinción entre el gobierno de hombres libres y el gobierno doméstico de un señor, así como el fin de la distinción entre la virtud civil y el adaptarse a la valorización del capital privado-corporativo. El deslizamiento de lo político y de lo privado-corporativo hacia la valorización del capital no garantiza ni la libertad política, de naturaleza pública, ni la doméstica, de naturaleza privada, abandonando así dos conquistas fundamentales del mundo moderno: libertad pública y autonomía doméstica. En cambio, una concepción clásica de lo político, que diferencie radicalmente entre los fines de lo público y los requerimientos de la valorización del capital, garantiza: 1) la subsistencia de la libertad política, es decir, de que el gobierno sea ejercido por hombres libres sobre hombres libres; 2) que la administración de la sociedad esté al servicio de fines libremente elegidos; y 3) que exista un dominio privado doméstico, distinto de lo privado corporativo, cuyo contenido es decidido por los concernidos.

En la medida en que los frutos de la modernidad no se agotan en la racionalización del Estado y de lo privado-corporativo, sino que se extienden a lo privado-doméstico bajo la forma de ciertos derechos, la aclaración aristotélica de que el gobierno de una polis es irreductiblemente distinto del dominio de un señor (corporativo o doméstico) resulta compatible con una filosofía política libertaria moderna e incluso contemporánea.

HERNÁN NEIRA

<sup>22</sup> Una discusión sobre la lealtad de las masas con el Estado se encuentra en: Jürgen Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu editores, Buenos Aires 1989.