

Antonio Campillo

El concepto de lo político en la sociedad global

Herder

Diseño de la cubierta: Claudio Bado

© 2008, Antonio Campillo

© 2008, Herder Editorial S. L., Barcelona

ISBN: 978-84-254-2569-1

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del Copyright está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Imprenta: Reinbook

Depósito legal: B-14.612-2008

Printed in Spain - Impreso en España

Herder

www.herdereditorial.com

A mi hija Inés

Índice

<i>Prólogo</i>	11
1. FÍSICA Y POLÍTICA	21
2. LA INVENCION DE LA HISTORIA UNIVERSAL	57
3. CIUDADANÍA Y EXTRANJERÍA EN LA SOCIEDAD GLOBAL	89
4. HACER LO (IM)POSIBLE	121
4.1. De la vieja a la nueva Filosofía de la Historia	121
4.2. Actuar libremente significa hacer lo (im)posible	125
4.3. Las condiciones físico-biológicas	130
4.4. Las condiciones tecno-políticas	133
4.5. Las condiciones ético-existenciales	138
4.6. Los dos grandes retos de nuestro más inmediato porvenir	141
5. LA VIOLENCIA Y LA LEY	147
5.1. Fuerza, agresividad, crueldad	147
5.2. La violencia y la ley	166
5.3. Las tres grandes ideologías políticas modernas	171
5.4. La violencia en la sociedad global	188
5.5. Tres tesis sobre la violencia	195
5.6. Propositiones finales	205

6. DEL ESTADO SOBERANO	
A LA GLOBALIZACIÓN DEL RIESGO	211
6.1. Nota previa sobre la noción de riesgo	211
6.2. El Estado soberano y la seguridad física	215
6.3. El Estado de bienestar y la seguridad social	227
6.4. El Estado ecológico y la seguridad ambiental	240
6.5. Hacia una política global del riesgo	246
7. EL CONCEPTO DE LO POLÍTICO	
EN LA SOCIEDAD GLOBAL	253
7.1. El doble concepto de lo político	254
7.2. Las cuatro condiciones de la vida humana	256
7.3. Los límites de la filosofía política occidental	259
7.4. La generalización de la política a partir del siglo XIX	264
7.5. Hacia un nuevo concepto de lo político	268
7.6. El nacimiento de la sociedad global	273
7.7. El equilibrio antropológico	276
7.8. La «glocalización»	280

Prólogo

Los siete ensayos aquí reunidos han sido escritos de forma independiente, entre los años 2000 y 2007.¹ Una doble razón me ha llevado a reunirlos en un solo libro. En primer lugar, porque de este modo pueden ser de más fácil acceso para los lectores no especializados. En segundo lugar, porque hay un hilo común que los engarza entre sí, hasta el punto de que pueden ser considerados como siete variaciones de un mismo tema: la necesidad de repensar las categorías políticas, históricas y filosóficas del pensamiento occidental, a la luz de los profundos y acelerados cambios que han dado origen a la sociedad global.

La tradición filosófica, histórica y política de Occidente se ha basado en unos cuantos supuestos que es preciso poner en cuestión, dado que no nos permiten dar cuenta del mundo tal y como lo conocemos hoy, a comienzos del siglo XXI. Comencemos por la distinción ontológica entre *fýsis* y *polis*, que está en la base de todo el pensamiento occidental. No podemos seguir aceptando la vieja disyuntiva que enfrentó ya a los pri-

1. Excepto *Física y política*, que aparece ahora por vez primera, los demás trabajos han sido presentados con anterioridad en sendas conferencias públicas y algunos han sido difundidos a través de Internet. Cinco de ellos han sido editados también en papel: cuatro en diversas obras colectivas y uno, el que da título a este libro, en la revista italiana *Iride*. Al comienzo de cada ensayo, se indica su procedencia.

meros filósofos griegos, entre quienes defendían la estricta continuidad o correspondencia entre el orden físico y el político —y, más concretamente, entre las jerarquías naturales y las sociales—, y quienes postulaban la radical discontinuidad o contraposición entre las leyes de la *fysis* —supuestamente eternas, necesarias y universales— y las leyes de la *polis* —inevitablemente cambiantes, convencionales y plurales. En el primero de los ensayos, *Física y política*, trato de mostrar que entre ambos órdenes se da una relación paradójica, que es a un tiempo de continuidad y de discontinuidad. Las comunidades políticas son un cierto tipo de agrupaciones físicas —o de *foedera naturae*, como diría Lucrecio—, pues comparten con todas las demás la doble condición *objetiva* de la pluralidad y la aleatoriedad, sin la cual no podrían darse nuevas conjunciones de seres y nuevas secuencias de sucesos. Pero, al mismo tiempo, se distinguen de cualquier otra agrupación física porque sólo pueden surgir mediante la autoafirmación *subjetiva* (o, más bien, *inter-subjetiva*) de un «nosotros» que reclama para sí el estatuto *político* (y no meramente biológico) de la *humanidad*, y que por ello mismo se contrapone al «mundo» no humano e incluso a los «otros» grupos humanos. Esta institución política de la diferencia ontológica entre el «nosotros» *subjetivo* y el «mundo» *objetivo* es la condición de posibilidad tanto de la *ley* como de la *verdad*, tanto de los poderes instituidos como de los saberes compartidos.

Hasta ahora, toda comunidad política se ha constituido y afirmado a sí misma diciendo «nosotros, los humanos», y al hacerlo no sólo ha excluido al resto de los seres naturales, sino también a los «otros» grupos humanos, a pesar de que esos otros grupos también se han autoafirmado diciendo «nosotros, los humanos». La gran novedad histórica de las últimas décadas es que todas las comunidades del mundo, sean grandes potencias o pequeñas tribus, se encuentran sometidas a un proceso de

interconexión e interdependencia cada vez más acelerado, de modo que el gran reto político del siglo XXI consiste en construir entre todos —el Norte rico y el Sur pobre, el Occidente judeocristiano y el Oriente islámico y asiático— un «nosotros» de dimensiones planetarias, es decir, una democracia y una ciudadanía realmente *cosmopolitas*.

Durante más de 150.000 años, en ese largo periodo de tiempo que constituye el 95 por ciento de la historia de la humanidad —y que, sin embargo, sigue siendo denominado todavía como «prehistoria»—, las incesantes fragmentación, diversificación y multiplicación de las comunidades políticas tribales dieron origen a toda clase de conflictos y alianzas entre ellas, que las llevaron a extenderse por todos los rincones de la Tierra.

Pero, desde hace poco más de 5.000 años, tras el surgimiento de los primeros Estados estamentales en las grandes cuencas de Eurasia y en algunas zonas de Centroamérica y los Andes, el «nosotros» por antonomasia dejó de nombrar al conjunto de la comunidad tribal y pasó a designar a la clase dominante del Estado-ciudad o del Estado-imperio. A partir de la Grecia antigua, la comunidad política comenzó a ser identificada con el Estado, es decir, con la relación de gobierno entre dominantes y dominados en el marco de un determinado territorio. Esta identificación de lo político con el gobierno coactivo del Estado ha sido una constante en la historia de Occidente desde Platón hasta Hegel, pasando por Hobbes y todo el pensamiento político moderno.

La restricción de lo político al gobierno coactivo de una población y un territorio fue acompañada de la distinción histórica entre los pueblos «salvajes» y los «civilizados», es decir, entre los que viven en «estado de naturaleza» y los que viven sometidos al gobierno «político» o «civil» del Estado. Y no es ninguna casualidad que se haya dado este vínculo entre una

cierta idea de la política y una cierta idea de la historia, puesto que el gobierno coactivo del Estado se instituyó mediante la conquista y la dominación de unos pueblos por otros. Los que se autodenominaron «civilizados» se consideraron por ello mismo legitimados para sojuzgar, gobernar y domesticar a los «salvajes». Por eso, tanto Atenas como Roma trataron de construir un imperio que se extendiera a todo el Mediterráneo; y, a partir de 1492, los Estados de Portugal, España, Francia, Holanda e Inglaterra trataron de construir sendos imperios que se extendieran a los siete mares del mundo. Así es como Europa occidental comenzó a proclamarse a sí misma como la vanguardia y la guía de la historia de la humanidad. En el ensayo *La invención de la Historia Universal*, trato de mostrar los límites de este universalismo que hemos heredado de la Ilustración y planteo la necesidad de repensar el proyecto universalista tras los cambios históricos que han tenido lugar en los dos últimos siglos.

Uno de esos cambios tiene que ver con las migraciones. El *homo sapiens* es un *homo viator*. La especie humana es una especie migratoria, dado que surgió por vez primera en África y en los últimos 80.000 años se ha extendido por toda la Tierra. Las recientes investigaciones de la genética de poblaciones han demostrado que todos los seres humanos actualmente vivientes estamos genéticamente emparentados, puesto que todos somos hijos de unos cuantos emigrantes africanos. La historia de la humanidad es inseparable de la historia de las migraciones. La gran expansión colonial de Europa occidental y su hegemonía sobre el resto del mundo no habría podido producirse sin los millones de europeos que a lo largo de la época moderna emigraron al resto del mundo y diezmaron a las poblaciones nativas. Pues bien, en las últimas décadas está ocurriendo un fenómeno inverso: las poblaciones de las antiguas colonias europeas, víctimas de las crecientes desigual-

dades globales, están migrando de los campos a las megaciudades y de los países empobrecidos a los más ricos del planeta. Estas nuevas migraciones del Sur al Norte son inseparables del nuevo capitalismo neoliberal y de la nueva división transnacional del trabajo, y están dando lugar a una sociedad global cada vez más interdependiente e intercultural.

Sin embargo, la tradición jurídico-política occidental y, en particular, el Estado-nación moderno no están preparados para enfrentarse a esta nueva realidad, puesto que han concebido la comunidad política como una comunidad cerrada y arraigada, como un vínculo supuestamente natural entre la etnia y la tierra, entre la comunidad de sangre y la comunidad de suelo, y, por tanto, han establecido una rotunda dicotomía entre «nosotros» y los «otros», entre los «nacionales» y los «extranjeros», identificando el estatuto político de ciudadanía con la pertenencia a una sola y definida comunidad nacional. Esta identificación entre ciudadanía y nacionalidad se contradice frontalmente con la realidad de una sociedad global cada vez más mezclada e interconectada, y la incapacidad para afrontar esta contradicción está haciendo que en todos los países, incluidos los que se precian de ser más democráticos, se multipliquen los muros físicos, sociales y simbólicos entre diferentes categorías de seres humanos. En el ensayo *Ciudadanía y extranjería en la sociedad global*, trato de abordar este problema.

Otro de los cambios que han tenido lugar en los dos últimos siglos, y que nos han obligado a revisar y replantear el universalismo ilustrado, tiene que ver precisamente con la manera de comprender la historia de la humanidad. Por lo que llevo dicho hasta ahora, parece evidente que no es posible revisar las categorías políticas modernas sin revisar al mismo tiempo las categorías históricas y filosóficas que las han acompañado, es decir, sin repensar la historicidad humana y la trama de condiciones físico-biológicas, tecno-políticas y ético-existencia-

les que la hacen posible. Esta reflexión sobre la historicidad humana es la que he tratado de llevar a cabo en el ensayo *Hacer lo (im)posible*. No es una reflexión elaborada en abstracto, sino una interrogación sobre nuestro propio presente, sobre la singularidad de nuestra propia experiencia histórica. Como diría Foucault, es una «ontología de la actualidad» o «de nosotros mismos». Si Kant y los intelectuales europeos del siglo XVIII se preguntaban «¿Qué es la Ilustración?», dos siglos después hemos de preguntarnos «¿Qué es la globalización?». Y hemos de hacerlo a partir de la doble brecha que nos constituye y que ninguna de las grandes ideologías políticas modernas (el liberalismo, el socialismo y el nacionalismo) ha logrado superar o trascender: por un lado, la brecha entre el «nosotros» inmortal y el «yo» mortal; por otro lado, la brecha entre el pasado sabido y el incierto porvenir. Toda propuesta ética y política debe comenzar por reconocer el carácter irreductible de esta doble brecha, que es al mismo tiempo la condición de posibilidad de la libertad humana.

Las tres grandes ideologías políticas modernas a las que acabo de referirme no sólo pretendieron superar o trascender esa doble brecha inherente a la condición humana, sino que también pretendieron acabar de una vez por todas con el mal radical que brota de las posibilidades de la libertad: la violencia entre los humanos. En *La violencia y la ley*, que es el ensayo más extenso de este libro, he tratado de llevar a cabo una reflexión general sobre la violencia. Y para ello he creído necesario establecer una distinción básica entre los tres grandes tipos de violencia: la fuerza física, la agresividad biológica y la crueldad moral. Sólo esta última es específicamente humana, puesto que está inseparablemente vinculada a la libertad y a la ley.

En efecto, no hay violencia sin ley, ni ley sin violencia. Todo régimen político establece un cierto reparto y una cierta contraposición entre las formas de violencia prohibidas (general-

mente, las que se cometen de manera individual e imprevista contra algún miembro del «nosotros») y las formas de violencia permitidas e incluso prescritas (generalmente, las que se cometen de manera organizada y colectiva contra los «otros»), aunque esa doble contraposición (prohibido/prescrito y nosotros/los otros) varía según los tiempos y los lugares. Sin embargo, el proceso de modernización y expansión mundial de los grandes Estados de Europa occidental se afirmó y legitimó a sí mismo como un proceso histórico de progresiva pacificación y civilización de todas las relaciones entre los individuos y los pueblos. Las tres grandes ideologías políticas modernas, a pesar de sus muchas diferencias, coincidieron en un punto crucial: pretendieron que era posible abarcar todas las formas de violencia, explicarlas a partir de una sola causa originaria (sea la «guerra de todos contra todos», la «lucha de clases» o la «lucha de naciones») e instituir un determinado régimen político capaz de eliminarlas progresivamente (sea el Estado soberano y librecambista, la sociedad comunista e internacionalista o la libre autodeterminación de todos los pueblos). Tras un análisis crítico de estas tres ideologías, he procurado dar algunas razones para mostrar que la violencia es inabarcable, inexplicable e ineliminable. Pero, al mismo tiempo, he llamado la atención sobre las dos grandes respuestas éticas y políticas inventadas por la humanidad desde su más remoto pasado, y a las que hemos de seguir recurriendo hoy, después de tantos supuestos progresos modernizadores y civilizatorios, para interrumpir la «espiral de la violencia» o evitar que se desencadene: la justicia y el perdón.

El mayor o menor grado de legitimidad de toda institución y, en general, de todo régimen político depende de su mayor o menor capacidad para asegurar la vida y la libertad de los individuos sujetos a su jurisdicción. Pues bien, uno de los problemas que ha pasado a ocupar el primer plano de la refle-

xión política en las últimas décadas es la multiplicación de los llamados «riesgos globales». Estos riesgos han puesto de manifiesto los límites históricos de las tres grandes instituciones del Occidente moderno —el Estado soberano, la economía capitalista y la tecnociencia baconiana—, en parte porque se trata de riesgos globales que no cuentan con instituciones de seguridad colectiva igualmente globales, y en parte también porque no se trata de peligros «externos» o naturales, sino de riesgos «internos» o artificiales, inducidos por los propios Estados soberanos, por la propia economía industrializada y por las propias innovaciones tecnocientíficas. Hace ya más de veinte años que Ulrich Beck llamó la atención sobre este problema, en su célebre libro *La sociedad de riesgo* (1986).

En el ensayo *Del Estado soberano a la globalización del riesgo*, he tratado de abordar esta cuestión. Para ello, he reconstruido las principales transformaciones del Estado moderno, tomando como hilo conductor el modo en que esta institución ha ido respondiendo a tres grandes tipos de «riesgo»: la inseguridad física (vinculada a la violencia armada), la indigencia económica (vinculada a la injusticia social) y el deterioro ecológico (vinculado al crecimiento ilimitado). En el periodo que va del siglo XVI al XVIII, el Estado moderno se legitimó ante todo como Estado soberano, y trató de monopolizar el ejercicio de la violencia armada, tanto hacia el interior como hacia el exterior, para garantizar así la paz social, la defensa militar y la seguridad física de los ciudadanos de pleno derecho, que eran una minoría. En una segunda etapa, que se inicia con las primeras revoluciones políticas y se extiende a lo largo de los siglos XIX y XX, el Estado soberano adopta diversas modalidades (liberal, interventora, republicana, totalitaria, etcétera), hasta que después de 1945 surge el Estado de bienestar: el Estado ya no puede legitimarse si no garantiza tanto la seguridad física como la seguridad social, y si no extiende esa doble garan-

tía a todos los miembros de la nación. Finalmente, en las últimas décadas del siglo XX y la primera del siglo XXI, los ciudadanos comienzan a reclamar del Estado un tercer tipo de protección: la seguridad ambiental.

Ahora bien, los tres tipos de riesgo a los que acabo de referirme no sólo se han ido entrecruzando y retroalimentando en interacciones cada vez más complejas, sino que al mismo tiempo se han ido inscribiendo en redes de relaciones sociales y ambientales de dimensiones planetarias. Por este doble motivo, exceden cada vez más la jurisdicción y la capacidad de actuación de cada Estado aislado. En pocas palabras, el problema de la seguridad colectiva (en su triple vertiente: física, social y ambiental) se ha convertido en un problema político mundial —o, más bien, en *el gran problema político mundial*—, y precisamente por eso sólo puede ser afrontado mediante la constitución de un nuevo régimen político de alcance mundial o cosmopolita.

La constitución de un régimen político cosmopolita exige, entre otras cosas, que revisemos el concepto mismo de lo político, fraguado en la historia de Occidente durante más de dos milenios. Como dije al principio, éste es el tema en torno al cual giran los siete ensayos aquí reunidos, pero es en el último de ellos, *El concepto de lo político en la sociedad global*, en donde he afrontado la cuestión de una manera más directa y sistemática. Por eso, es también el que da título al libro.

En este último ensayo, me he propuesto una doble tarea: por un lado, he tratado de revisar el concepto de lo político elaborado por la tradición filosófica, política y jurídica de Occidente, a la luz de los cambios sociales que en las últimas décadas han dado origen a la sociedad global; por otro lado, he tratado de precisar los rasgos distintivos de esta nueva sociedad, a partir de la experiencia histórica y los instrumentos teóricos heredados del pasado. Para cumplir con este doble propósito,

he partido de dos tesis complementarias: la primera es que el concepto de lo político ha tenido desde la Grecia antigua, y sigue teniendo hoy, dos usos contrapuestos e inseparables –un uso *restringido* a un determinado campo de relaciones sociales y otro uso *generalizado* a todos los campos de la experiencia–, lo que nos permite comprender los procesos históricos de despolitización y repolitización de los diversos campos de interacción social; la segunda tesis –ampliamente desarrollada en mi libro *Variaciones de la vida humana*– es que todas las sociedades humanas cuentan con cuatro relaciones sociales básicas –parentales, económicas, territoriales y simbólicas–, que son irreductibles e inseparables entre sí, y que regulan de forma «cultural» otras tantas condiciones «naturales» de la vida humana: la reproducción sexual, la supervivencia orgánica, la conflictividad inherente a una pluralidad de individuos y grupos que conviven en un mismo territorio, y, por último, la indeterminación genética, la plasticidad neuronal y la desorientación existencial con que venimos al mundo los seres humanos.

A partir de estas dos tesis, en el último ensayo de este libro he llevado a cabo un breve balance de la filosofía política occidental, tomando como hilo conductor la dialéctica entre el concepto restringido y el concepto generalizado de política. A continuación, he propuesto un nuevo concepto de lo político, basado en la autoafirmación del «nosotros» y no en el gobierno coactivo del Estado, para dar cuenta de los cambios históricos de los dos últimos siglos. Finalmente, he esbozado los rasgos distintivos de la naciente sociedad global, entendida como un nuevo régimen histórico-político, y los difíciles retos que plantea a la reflexión y a la acción ético-política.

1. Física y política

1

Cuando decimos que el agua del deshielo corre libremente por la ladera de la montaña, o que el álamo blanco crece libremente a la orilla del río, o que la joven alondra canta y revolotea libremente sobre los campos de trigo, ¿estamos utilizando el adverbio «libremente» en un sentido metafórico?

Si damos por supuesto, como han venido haciendo los filósofos griegos, los teólogos cristianos y los científicos ilustrados, que la libertad es una cualidad exclusiva y distintiva de los seres humanos, atribuírsela también al agua, al álamo y a la alondra sería una errónea proyección antropomórfica (en caso de que pretendiéramos conceder un valor de verdad a esa atribución), o bien una acertada invención retórica (siempre y cuando la entendiéramos como una figura meramente metafórica, adecuada para expresar nuestros sentimientos subjetivos sobre los seres y los sucesos del mundo, pero inadecuada para describirlos o representarlos de forma objetiva).

Ahora bien, ¿acaso es posible establecer una separación tan rotunda entre los seres humanos (que nos autoafirmamos como libres) y los seres no humanos (a los que suponemos no libres)? En segundo lugar, ¿acaso es posible establecer una separación tan rotunda entre la expresión subjetiva, proyectiva o meta-