

***Homo soberanus* y democracia radical: Una nueva especie humana en la sociedad global**

*Pedro García Guirao**

I

Cuando Max Weber publicó en 1904, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, el mundo académico aceptó la emergencia de una nueva especie humana: el *homo oeconomicus*. Ha pasado más de un siglo y la cuestión que ahora deberíamos resolver tiene que ver con la siguiente pregunta: ¿Es todavía el *homo oeconomicus* el sujeto hegemónico del mundo actual?

Con la crisis económica global como marco de reflexión, la intención de este estudio es la de demostrar cómo asistimos, por un lado, al ocaso del *homo economicus* y cómo, por el otro, estamos siendo testigos de la emergencia de una nueva especie humana. El *homo economicus* es el sujeto burgués —un especialista que tiene como única finalidad, como único *ethos*, su profesión. Es un sujeto egoísta, uno que usa a los otros como medio para conseguir sus propósitos y que acaba enfermo, atrofiado, con su carácter corroído a causa de su exclusiva dedicación. El *homo oeconomicus* vive en la *jaula de hierro* del capitalismo casi como una fría e independiente máquina, habiendo olvidado el sentido real de la vida social.

Pero si el *homo oeconomicus* está muriendo, ¿cuál es la nueva especie humana que tiene que sustituirle en el vigente orden global? En oposición al *homo oeconomicus*, presentaremos el nuevo *ethos* que da paso al ciudadano de la sociedad global: el *homo soberanus*. Por definición, el *soberanus* aquí presentado tiene todos los derechos porque es quien hace sus propias leyes. Y tener todos los derechos supone no tener límites de acción; los únicos límites son aquellos puestos por el propio soberano. No obstante, no hay mayor responsabilidad que tener todos los derechos y aun así, reconocer la soberanía de los otros. Los soberanos no tienen omnipotencia de poder precisamente a causa del carácter social e intersubjetivo de los seres humanos;

* Instituto Cervantes de Praga.

son una nueva especie que ha roto la absurda división entre el ciudadano activo y el pasivo, esto es, entre el gobernante y el gobernado.

En el nuevo contexto de los gobiernos globales, la *jaula* también ha cambiado: ya no es la *jaula de hierro* del capitalismo sino la *jaula* del Estado-nación. Frente a los límites del Estado-nación, el *homo soberanus* dependiendo de las formas sociales que le resulten más cercanas, se asociará con otros *homines soberanus*, criticando juntos los conocimientos recibidos, los prejuicios establecidos, los conceptos preconcebidos y las historias imaginadas. Estos *homines soberanus* son los luchadores que se unen en un activo «nosotros», algunas veces en paralelo al Estado y otras veces tocándolo, pero ya sin la tiranía de la economía.

La tarea, por lo tanto, de la que nos encargaremos será la de analizar qué nuevo tipo de democracia corresponde al *homo soberanus* pero también cuál debería corresponderle, es decir, cuál sería la democracia ideal para él. Pero para empezar, analizaremos primero los orígenes del *homo oeconomicus*.

II

Entre las peculiaridades del Occidente Moderno que Weber descifrara estaba aquella que mostraba toda una compleja estructura económica que probablemente había nacido como consecuencia de una cosmovisión determinada. Ahora bien, conviene decirlo ya desde el principio: No existe un nexo completamente causal que nos diga que unas visiones determinadas del mundo generan unas estructuras inherentes a esas creencias. Decimos que no existe un nexo absolutamente necesario entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, no obstante, utilizando una terminología habermasiana, encontramos que sí que hay cierta *afinidad electiva*¹, que queda plasmada en la moderna cultura profesional. Pero, ¿a qué se refiere Weber con la expresión «espíritu del capitalismo»? El autor dirá: «Usamos provisionalmente la expresión «espíritu del capitalismo (moderno)» para referirnos a aquella mentalidad que aspira a la ganancia legítima mediante el ejercicio sistemático y racional de una profesión...»². Después de todo, el espíritu del capitalismo no sólo es una mentalidad, una teoría, sino que es una práctica, un *ethos*, es el *ethos* específicamente burgués. De ahí que nos veamos obligados a clasificar esta especie de hombre: *el homo oeconomicus* moderno. La Modernidad defendida por Weber tenía como elemento esencial el Estado, sustentado por

1 Este término se puede encontrar en, J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa II*, Madrid, Taurus, 1987, p.447.

2 M. WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, [=EP], Madrid, Istmo, 1998.

un derecho positivizado capaz de regular nómicamente el día a día, y por una feroz burocracia especializada como medio de dominación administrativa. Pero hay algo más, también encontramos «individuos impulsados por un deber incondicionado al cumplimiento a fines que el sistema capitalista impone: el dominio técnico-formal de toda la realidad»³. Son individuos con una obligación para con el trabajo que tienen un doble guardián: uno que se refiere al orden mundano y otro que se refiere al orden divino. El primero, vendrá impuesto por el Estado, sus instituciones y, además, por el resto de la sociedad que ha hecho suya la mentalidad capitalista y no tolera otras directrices: «Quien no adapta la conducción de su vida a las condiciones del éxito capitalista sucumbe o no triunfa» (*EP*, p.127). Por su parte, el orden divino es mucho más complejo pero es el que mejor permite señalar el parentesco interno entre determinadas versiones del viejo espíritu protestante y la cultura moderna. Por qué esta extraña unión entre profesión y orden divino, porque para el protestante la profesión es algo impuesto por Dios que puede mostrarnos su gracia y, así, poder estar seguros de nuestra posible salvación.

Ante esa tarea puesta por Dios, sólo queda la resignación del individuo; si la tarea es de su agrado bien, pero si no es del agrado del individuo tendrá que resignarse y permanecer en la profesión puesto que Dios lo ha querido así y nos ha predestinado a vivir en semejante situación. En lo que se refiere al tema de la salvación, el trabajo adquirirá todavía mayor importancia, pues el *ethos* profesional específicamente burgués defendido por la ética protestante apuesta por la profesión como medio de salvación y de estado de gracia.

Antes de seguir con nuestra exposición, es inevitable aclarar que la ética protestante no defendió jamás el afán de enriquecimiento a toda costa, ni a cualquier precio. Podría dar la impresión de que el *ethos* capitalista tenía como finalidad esencial la conquista del poder y del lujo pero, sin embargo, al menos en sus inicios, el *ethos* del *homo oeconomicus* extraído de la ética protestante, nada tenía que ver con el enriquecimiento. El deber profesional, como ya hemos dicho, respondía a causas de orden divino y no de orden propiamente económico; se busca la salvación, no el acaparar el mayor capital posible. Otra cosa bien distinta es que con el paso del tiempo la ética protestante degenerara en el neoliberal capitalismo moderno. Así surge una pregunta esencial: ¿Cuándo se produjo el paso definitivo que llevó al hombre de ser un *trabajador* a ser un *especialista*? La datación exacta de este acontecimiento es prácticamente imposible conocerla, ahora bien, el salto se produjo cuando se abandonó una forma de vida que pretendía imitar a los santos en sus hábitos de mera contemplación y de encierro en monasterios dedicados a tareas

3 Y. RUANO, *La libertad como destino. El sujeto moderno en Max Weber*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, p. 39.

extramundanas. El abandono de ese ideal por otro asentado dentro del mundo y de sus órdenes estuvo motivado por la racionalización de la conducción de la vida dentro del mundo propuesta por la concepción profesional del protestantismo ascético. De esta manera es como el *homo oeconomicus* comenzó a producir un desequilibrio en su vida hasta convertirse en alguien atrofiado puesto que sólo maneja y utiliza un único espacio de actuación: el económico. El desequilibrio lo arroja sin más al primer dogma de la economía moderna:

El axioma primero de la Economía Política consiste en suponer que las relaciones sociales básicas son las relaciones económicas, por medio de las cuales los seres humanos se apropian de los recursos naturales para asegurar su propia supervivencia [...]. [...] Lo importante es que las relaciones sociales entre los seres humanos son, ante todo y en último término, relaciones económicas⁴.

En este punto, el viviente humano siente cómo éste no es su entorno natural ni su sociedad y se produce un proceso definido por las autoridades como enfermedad mental o física, aunque en realidad no es otra cosa que una resistencia a ser asfixiado por la desorbitada potenciación de lo económico. Se trata de una rebelión contra la pérdida del mundo de los deseos, de la imaginación, de lo artístico, de lo genuinamente político, de lo creativo, de lo familiar y, en definitiva, del *mundo de la vida*. Pero no sólo encontramos una atrofia de la imaginación y de la espontaneidad como efectos del trabajo especializado, sino que se producen una serie de *daños colaterales* mucho más serios que minan tanto la salud de los individuos como de la sociedad, y que Habermas engloba bajo el concepto de *costes psicosociales*⁵. Pues bien, diagnosticados los peligros que acechan al *homo oeconomicus*, se hace inevitable y necesario presentar una alternativa al *ethos* del deber profesional. Esa alternativa nos lleva al *homo soberanus*.

III

Al definir la condición política del viviente humano vemos cómo uno de los principales problemas que aparecían en el marco de la gestión de la comunidad era el problema de la representación y de la soberanía. En la nueva sociedad global es necesario poner bajo sospecha la soberbia de todos los políticos profesionales que pretenden hablar en nombre de los demás como

4 A. CAMPILLO, *Contra la economía. Ensayos sobre Bataille*, Granada, Comares, 2001, p. 49.

5 J. HABERMAS, o. c., pág. 470. Cf. G. DELEUZE y F. GUATTARI, *El anti-edipo, capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 1985.

sus legítimos representantes. El ciudadano del mundo no está definido por su pertenencia a una masa en la que se necesita un guía para actuar con cierto orden. Tampoco ese sujeto es una especie de mónada individual sin ventanas ni comunicación con los demás. El nuevo ciudadano del mundo es una identidad hecha de piezas y pertenencias diversas, es un complejo puzzle. Los distintos módulos o compartimentos se dedican a tratar de conciliar la realidad que nos ha tocado vivir: la interlocución entre lo local y lo global, entre el «yo» y el mundo. Esta dialéctica no se da aún de un modo natural puesto que se generan tensiones, sentimientos de desarraigo y pérdida de identidad por la incorporación de nuevas formas de pensamiento y de actuación. Siempre que hay un proceso de cambio, un desarrollo de formas de vida alejadas de las que hasta ahora predominaban, se produce en un primer momento desorientación, sufrimiento, resistencia, violencia, rechazo, pero también esperanza y anhelo porque la transición hacia la nueva sociedad se complete satisfactoriamente lo antes posible. En la sociedad capitalista los representantes sólo podían ser los individuos de clase media y alta, es decir, aquellos que habían recibido una costosa formación y podían dejar de lado sus negocios privados para dedicarse al gobierno de los demás, mientras que el resto, dada su falta de libertad, tenían que contentarse con dedicarse a sus asuntos privados para sobrevivir. Bien por esa falta de libertad o bien por falta de cualificación educativa, las puertas de la representación quedaban selladas para la gran mayoría. Con la sociedad global se da un giro completo a esta injusta situación. Al caracterizar a cada viviente humano como ciudadano del mundo, esto es, como *homo soberanus* uno se hace representante de sí mismo de forma directa o a través del asociacionismo. Pero para ello es condición *sine qua non* que absolutamente todos los seres humanos del mundo sean libres, ya que en la actualidad no lo son. Y recuérdese que Arendt define el *No-ser-libre* desde dos puntos: «Por un lado, estar sometido a la violencia de otro, pero también, e incluso más originariamente, estar sometido a la cruda necesidad de la vida»⁶.

Por ello es necesario llevar a cabo una profunda revisión del «nosotros», por ello el pensamiento político tiene que transformar el antiguo concepto de *ciudadano pasivo* e instaurar el de *homo soberanus* como un naciente ciudadano del mundo, alejado del restrictivo *homo oeconomicus*. En el pasado asistíamos pasivamente al espectáculo de una sociedad dominada por la economía en la que la gran división del trabajo hacía que los individuos se especializaran en una tarea muy concreta negándoseles el resto; el sistema capitalista unificaba a los especialistas, les decía desde niños el camino que forzosamente debían recorrer si querían aspirar a alcanzar determinadas posiciones. Ahora observamos una infinidad de caminos, una constante elección

6 H. ARENDT, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 95.

tras otra, un ejercer la libertad constante, una práctica continua de la esencia de la democracia, un *retorno de lo político* a todos los ámbitos de la vida.

Ese es el *homo soberanus*, el verdadero *político* —no el profesional—, el que se hace cargo del retorno de lo político, el que ejerce una *democracia radical agonística*⁷. Para esto es preciso que el *homo soberanus* extienda la práctica democrática a todos los campos de la vida: uno es ciudadano del mundo en la empresa, en la universidad, en la familia, en el foro y en todos los ámbitos de la vida en comunidad. El *homo soberanus* defiende a ultranza la integridad y la riqueza de los humanos frente a unos derechos civiles y políticos dictados por el liberalismo que no llegan a todos ni se cumplen globalmente. El segundo elemento de democracia radical es su carácter agonístico. En oposición a Habermas y los comunitaristas, Mouffe al igual que Schmitt dirá que la esencia de lo político es el conflicto. Pero es un conflicto distinto al de Schmitt en el sentido de que Mouffe separa el antagonismo del agonismo político. El agonismo político es propio de los «otros», no como exterminio sino como reconocimiento del adversario, no como conflictos exterminadores entre estados-nación sino conflictos entre adversarios (no enemigos a muerte). Son conflictos a resolver de un modo no violento mediante negociaciones y pactos. Pero no nos confundamos, el conflicto no es necesariamente algo exclusivo de la política exterior, ni siquiera de política interior, el conflicto al igual que esta democracia radical aparece absolutamente en todas las esferas de la vida.

El *homo soberanus*, concatenado en la sociedad civil, en la sociedad *política* por excelencia, después de todo, no deja de ser vigilado, no deja de estar bajo los ojos del *gran panóptico*, de una biopolítica que ejerce un poder muy grande sobre él. El Estado capitalista se ha vuelto racista y no quiere que la categoría *homo soberanus* acabe extendiéndose globalmente. Ese Estado racista, caracterizado por Foucault, amparándose en supuestos problemas de salud pública y en la peor burocracia de la historia, quiere cerrar fronteras, quiere volver a colocar en el centro la noción de estado-nación y de identidad nacional tal y como sucedió, no hace tanto, con el auge de los totalitarismos. En oposición a ello, el *homo soberanus* no cree en la gran mentira de que el Estado ejerza un poder absoluto sobre él porque es consciente de que «nunca nos vemos pillados por el poder: siempre es posible modificar su dominio en condiciones determinadas y según una estrategia precisa»⁸. Los nuevos movimientos sociales, las nuevas *políticas*, están tomando como estrategia el

7 Cf. C. MOUFFE, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, soberanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, Paidós, 1999.

8 M. FOUCAULT, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid, Alianza, 2001, p. 171.

ejercer otro poder distinto al político profesional, están planteando algo soñado desde dos siglos atrás: el fin de la política como privilegio del estatismo. El viejo sueño anarquista está siendo repensado bajo la clave de la sociedad global, está siendo adaptado a los nuevos tiempos. Como dirá Deleuze, es como si una complicidad con el Estado se hubiera roto. Vivir la política no significa militar en un partido, significa ser ciudadano del mundo, esto es, estar pendiente de los derechos y de las obligaciones que ese título conlleva. Y en este contexto, a la política (unida al Estado) sólo le quedan dos salidas: seguir vendándose los ojos ante la realidad que está despertando y provocar algún tipo de reacción cruenta a gran escala, o bien someterse a una profunda revisión que probablemente acabará con sus viejos cimientos y reedificando otros renovados, acordes con la época global.