

## La Cuestión de la Paz en el Nuevo Discurso Globalizado sobre la Pobreza<sup>1</sup>

Jorge Dávila\*

Se somete a discusión si el discurso sobre la pobreza, compartido hoy día por las organizaciones mundiales más dominantes —Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Organización de Cooperación y Desarrollo Económico—, contribuye a aclarar la cuestión de la paz o si, más bien, contribuye a oscurecerla. Al efecto se propone una revisión de la manera de concebir la relación entre la cuestión de la paz (o de la guerra) y la cuestión de la pobreza. Esta revisión establece el contraste entre una relación paz-pobreza oriunda de los textos griegos clásicos y una relación paz-pobreza propia de la modernidad ligada al principio de la justicia social. El sentido del nuevo discurso sobre la pobreza aparece en correspondencia con la crisis del principio de justicia social y con la mutación que desde la década de los noventa sufre la justificación del capitalismo.

### INTRODUCCION

En la última década hemos sido testigos de la aparición de un nuevo discurso sobre la pobreza. El punto culminante, por ahora, de ese discurso lo representa un documento titulado “Un mundo mejor para todos”<sup>2</sup> presentado a inicios de julio de 2000. Se trata de un discurso en que sus signatarios afirman: *No podemos permitirnos perder la batalla contra la pobreza*. ¿Quiénes son esos signatarios? Son: el Secretario General de las Naciones Unidas (ONU), el Secretario General de la Organización de Cooperación y Desarrollo Económicos (OCDE), el Director Gerente del Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Presidente del Grupo del Banco Mundial (BM). La *batalla* se fija siete objetivos; el fundamental de ellos: *reducir a la mitad, entre 1990 y 2015, la proporción de personas que viven en la pobreza extrema*. Eso significa, sacar del umbral de vivir (¿o de estar muriendo?) con menos de un dólar diario a la mitad de casi el 30% de la población mundial (hay regiones donde alcanza cerca del 50%). Los firmantes afirman cuáles son las condiciones del éxito de esa batalla: *ante todo, unas voces más elocuentes que*

---

<sup>1</sup> Una primera versión de este texto fue presentada como ponencia invitada para el Coloquio franco-andino *La question philosophique de la guerre et de la paix* celebrado en Lima, noviembre de 2000, organizado por el Departamento de Filosofía de la Universidad de París 8 con el auspicio de la Embajada Francesa en Perú.

\* Centro de Investigaciones en Sistemología Interpretativa, Universidad de Los Andes. Mérida – Venezuela

<sup>2</sup> En [www.paris21.org/betterworld](http://www.paris21.org/betterworld)

*hablen a favor de los pobres, una estabilidad y un crecimiento económicos que beneficie a los pobres, unos servicios sociales básicos para todos, unos mercados abiertos para el comercio y la tecnología y unos recursos para el desarrollo suficientes y bien utilizados. ¿Qué clase de discurso sobre la pobreza es éste? ¿son los citados organismos las voces más elocuentes que hablan a favor de los pobres? ¿a que tipo de guerra pertenece esa batalla?*

## **EL DISCURSO MODERNO SOBRE LA POBREZA**

La modernidad no ha podido vivir sin un discurso sobre la pobreza. En ello la modernidad no es radicalmente diferente de otras épocas; cada una de ellas ha nombrado, de algún modo, la carencia y la privación e incluso ha hecho problema de esa condición humana. Esta época moderna inauguró, sin embargo, una problematización de la pobreza que le es propia y que ha ido sufriendo transformaciones profundas en los dos últimos siglos. Que el modo de nombrar la pobreza y de problematizarla sea diferente en distintas épocas, puede ilustrarse con cierta facilidad si miramos, por ejemplo, la modalidad del discurso de la sociedad tradicional homérica o el modo como la comedia griega lleva al teatro público dicho tema o, también, el modo como queda inscrita en el inicio de la filosofía.

Cuando la mirada de Ulises se abre de nuevo en su tierra, su condición es el límite exacto de la privación y la carencia: un anciano andrajoso mendicante, irreconocible aun para sus más próximos. El apoyo que consigue en la condición humana de Eumeo, su porquerizo, refleja el modo como la sociedad homérica nombra la pobreza y, al nombrarla, realiza la acción de su acogida: Eumeo, cuya condición de vida es la del siervo ultrajado por la ausencia de su amo auténtico, invoca a Zeus hospitalario para declarar ante Ulises, sin reconocerlo y en ese momento confundido en la figura de un extranjero, esta sentencia: *Extranjero, es mi costumbre honrar los huéspedes, incluso si su condición es más miserable que la tuya, pues son de Zeus todos los forasteros y todos los mendigos* (XIV, 56-58). Es a la potencia divina a la que se debe, en la sociedad homérica, tanto la condición de privación y carencia como la salida de esa condición. Mas no debe entenderse tal dependencia humana de lo divino en la forma simplista según la cual lo humano sigue el riguroso cauce de un rígido destino definido por la divinidad. Como bien lo ha mostrado J. P. Vernant<sup>3</sup>, los dioses están presentes en los asuntos humanos hasta en sus contradicciones y sus conflictos o, mejor aún, *tal como aparece en Homero, la sociedad que forman las potencias del más allá prolonga la organización jerárquica de la sociedad humana*. Hay una suerte de tensión, entonces, entre un mundo armonioso y un mundo desgarrado en cada una de las sociedades, la humana y la divina, y en su propia interpenetración. La condición de carencia y privación humana tiene correlato en el mundo divino; la vivencia y liberación de la tensión de la carencia y la privación tiene rostro humano y rostro divino: Eumeo humaniza a Zeus hospitalario tanto como Zeus hospeda dioses desvalidos; Atenea empobrece su

---

<sup>3</sup> La société des dieux in *Mythe et société en Grèce ancienne*, La Découverte, París, 1974; pp. 103-120.

condición divina al envejecer a Ulises. En esa compleja relación, la pobreza, la condición de penuria y dificultad, se mueve oscilando entre una visión trágica y una visión optimista. El rasgo trágico se expresa en la peripecia del héroe devenido pobre; el optimismo en la recuperación de Eumeo de su auténtica condición. Ese optimismo es, por lo demás, como la apertura al prototipo de pobre ejemplificado en la figura del rústico, tal como nos lo describe Philippe Borgeaud<sup>4</sup>; rústico que aparece con la invención de la oposición ciudad–campo en el siglo V.

Precisamente de esa figura del rústico va alimentarse la visión de pobreza que ofrece Aristófanes en su comedia Pluto. La injusta distribución de la riqueza, diríamos con términos contemporáneos, es colocada en la mira del poeta para ofrecer el espectáculo teatral en que el *agroikos* (el rústico, el campesino) ve, como por encanto de cuento de hadas, trastocarse la situación que vive. Si Pluto, dios de las riquezas, retribuye la bondad de Cremilo extendiendo las posesiones a todos, Pobreza, ni dios ni humano<sup>5</sup>, viene a recordar que sin ella se genera un absoluto desorden social y el rompimiento de la armonía; pero un desorden social que, para el comediante, es el exacto simétrico de la riqueza mal habida y mal distribuida. Este discurso de Aristófanes sobre la pobreza presenta ya una problematización con evidente referencia al manejo de la ciudad, a la política. No obstante, prevalece aún la correlación compleja divinidad–humanidad tal que la cuestión de la pobreza se mantiene arraigada en una cosmovisión en la que el orden social no obedece en plenitud a la acción humana.

La aparición del pensamiento filosófico, en medio de la crisis de la Atenas del siglo IV, permitirá plantear el asunto de la pobreza y la riqueza asociado a un orden justo de la *politeia*. En la vida del ciudadano, la pobreza y la riqueza corresponden a extremos indeseables por sus consecuencias en la formación de un alma justa; Platón dirá que *tanto por la riqueza como por la pobreza, se envilecen las artes y degeneran los artesanos...la primera procura la molicie, la pereza y el amor a la novedad; la segunda, además de este mismo afán, la bajeza y la malicia*. Platón y Aristóteles compartirán la visión de que la riqueza, en la medida justa de lo necesario, es, para la ciudad en su unidad, solamente un medio destinado al fin supremo: la justicia<sup>6</sup>. Mientras para Platón la unidad de la ciudad ideal no permitiría más que como degeneración albergar en su seno *una ciudad de pobres y otra de ricos*, para Aristóteles, la democracia y la oligarquía son formas de gobierno vicioso de la ciudad, en la medida en que responden al carácter del gobernante de poseer abundancia de hacienda o de estar en acentuada necesidad, *ninguna de ellas se dirige a lo que conviene a todos en comunidad*.

En estas tres manifestaciones discursivas de Grecia, esbozadas aquí brevemente, a saber, la de la epopeya, la de la comedia y la de la naciente reflexión filosófica, la dualidad pobreza–riqueza denota esencialmente la oposición

---

<sup>4</sup> *Le rustre in L'homme grec* (J. P. Vernant, Ed.), Seuil, París, 1993; pp. 223-237.

<sup>5</sup> En *El Banquete* (203), Platón hace aparecer, en el festín del nacimiento de Afrodita, a Pobreza (*Penía*) como la seductora del dios Recurso (*Poros*) de quien logra engendrar al Amor (*Eros*).

<sup>6</sup> Cf. Platón, *La República* (422a ssq., 550e, 555c,d.) y Aristóteles, *Política* (1280).

abundancia–escasez; vale decir, abundancia o escasez de lo necesario para confrontar las exigencias de la vida (las del *oikos*, las del régimen, las de las *aphrodisía*). Pero la oposición abundancia–escasez se halla inmersa en un sistema de referencia cosmogónico o cosmológico, es decir, referido a un orden al que se *ajusta* la condición humana para realizar el destino o el ideal de ese orden; orden que no es otro que el de la justicia.

Téngase presente que si en estos discursos puede establecerse una relación entre pobreza y paz (o guerra) será sólo en la medida en que, por una parte, la guerra es una de las prácticas que adquieren su sentido por su inscripción en el orden —orden que es tributario de un sentido de justicia— y que, por otra parte, en esa práctica la escasez o abundancia tiene influencia sobre las capacidades humanas. De ese modo se entiende, por ejemplo, la referencia explícita de Platón, en *La República*, a la guerra en relación con la riqueza de la ciudad (¿es ésta necesaria para sostener aquella? —Cf. 422, 423—).

En oposición a estas visiones de la antigüedad destacan las visiones contemporáneas de los discursos sobre la pobreza. El siglo XIX europeo vendrá a iluminar la pobreza con una proliferación discursiva en la que destaca el discurso de la economía política. Se trata, si acudimos a la expresión de Giovanna Procacci, del problema del *gobierno de la miseria*<sup>7</sup>. Fue la crítica al individualismo jurídico, económico y caritativo de inicios del siglo XIX lo que permitió la transformación de la racionalidad política del fenómeno de la miseria. De ser problematizada esta última como un destino individual (lo que a su vez corresponde al esfuerzo individualizador de ver la condición humana ajena a la esfera de la tradición religiosa que imperó en la edad media) pasa a ser considerada en la égida del dominio de la sociedad. Es esta problematización la forjadora de la “cuestión social”. Al tiempo que se distingue que la miseria es un problema para la sociedad, se postula que es la sociedad misma su solución. Al pensamiento liberal que no aceptaba —ni acepta en sus versiones actualizadas desde el keynesianismo americanizado— que en relación con la asistencia hayan derechos naturales, vino a oponerse tanto la convicción de los deberes sociales como la pugna cada vez mayor por instaurar jurídicamente los derechos sociales.

Por supuesto que otra dimensión viene a acompañar todo ese proceso: el problema del trabajo. Con éste, el fenómeno de la miseria alcanza la dimensión de la pasión política desencadenada: el conflicto radica en la pretensión de unir o separar el problema del trabajo y el de la pobreza. La fabricación de la política social, desde la segunda mitad del siglo XIX y en sostenido proceso, vendrá a despolitizar tal problematización para encauzarla en la vertiente de la construcción social de la solidaridad como forma exitosa de la racionalización política del fenómeno de la miseria. Desde entonces, y teniendo como extremos las concepciones radicales del liberalismo y del socialismo, la pobreza rencuentra un nuevo estado de sociedad —saliendo del estado de naturaleza en que la había inscrito el combate de la autonomía

---

<sup>7</sup> G. Procacci, *Gouverner la misère*, Seuil, París, 1993.

contra la tradición y la religiosidad—; pero un estado de sociedad que ahora se hace sinónimo de *exclusión del bienestar* entendido económicamente, esto es, negación de acceso a las riquezas, y de *degradación social* entendida como incapacidad para tejer lazos de relación propios de la ciudad industrial, esto es, desafiación.

Propongo, al menos como hipótesis, que ese doble proceso de politización y despolitización del problema de la miseria tiene su correlato en la cuestión de la paz y de la guerra. Lo que destapa la “cuestión social” es, ni más ni menos, que la percepción de una nueva modalidad de guerra en nuestro proceso civilizatorio. La propia miseria es una condición que atenta contra la paz (pero esta vez se trata de la paz social, la paz de la ciudad) al convertirse en causal indiscutible de la revuelta capaz de engendrar la guerra (pero esta vez, claro está, la guerra cívico-social con potencialidad de extenderse a guerra inter-nacional). Es por ello que la fabricación de “lo social” vino a ser el mayor invento político en relación con la paz que el mismo siglo XIX pudo haber creado. Fue el sustituto racional de la guerra contra la miseria; o mejor, fue la “guerra” política que minimizó el despliegue de la posible guerra cívico-social. La expresión “guerra contra la pobreza”, tan difundida en la segunda mitad del siglo XX, especialmente después de haber sido enunciada por el presidente Kennedy, viene a expresar una desviación inauténtica de aquel sentido político.

Notemos bien las lecciones de esta problematización decimonónica de la pobreza: 1) la individualidad contra la que se forja y la que construye, 2) la conexión con el sentido de la actividad asalariada, 3) el sentido de justicia que descubre y pone en práctica. A estas tres lecciones, que de hecho constituyen la fundamentación y la legitimidad de semejante concepción de la pobreza, me referiré en lo que sigue, intentando mostrar la mutación actual en el discurso globalizado sobre la pobreza.

## **SOBRE LA INDIVIDUALIDAD**

Frente a la pretensión del individualismo que supone un ser moral, independiente, autónomo, que despliega los derechos naturales, la segunda mitad del siglo XIX construye políticamente una modalidad de individuo-en-el-mundo en la que el hombre es considerado un ser social de manera que la materia prima de la personalidad es aportada por factores sociales y la sociedad no es reducible a una construcción artificial a base de individuos. Se puede llamar **individuo socializado** a la figura de esta individualidad. Lo más característico de esta nueva individualidad, que descansa en un compromiso entre el individualismo y el holismo como ideologías (en el sentido que le otorga Louis Dumont<sup>8</sup>), es que la referencia a la totalidad se constituyó de hecho con la salida que se dio al problema del gobierno de la miseria. La realización plena del individuo socializado es la realización de una

---

<sup>8</sup> También la noción de individuo-en-el-mundo pertenece al esquema conceptual de Dumont. *Ideología* quiere decir: *conjunto social de representaciones; conjunto de ideas y valores comunes en una sociedad*. Mientras el *holismo* designa una ideología que valoriza la totalidad social y desprecia o subordina al individuo humano, el *individualismo* hace lo inverso, entendiendo por individuo al *ser moral, independiente y autónomo como se le encuentra en la ideología moderna del hombre y la sociedad*. Cf. L. Dumont, *Essais sur l'individualisme*, Seuil, París, 1983.

sociedad que amplía sin límites el deber social del individuo y los derechos sociales que asegura la sociedad. La constitución del Estado de Bienestar vino a resumir en su esencia esta realización. Pero nunca ha sido plena, la pobreza ha marcado siempre la referencia clara y precisa de su límite y sus limitaciones. Por referencia a la pobreza, entendida ahora como ausencia de bienestar económico y desafiliación social, el individuo socializado puede medir su propia realización. La política social, invento propio del bienestar del individualismo socializado, no puede ser sino medida, medición. La medida de la ausencia de pobreza es la medida de la realización de la sociedad, es la medida de la seguridad del sostén del conjunto, es la medida de su mantenimiento como conjunto, es la medida de su reunión: en una palabra es la medida de la paz interna del conjunto. En la ideología del individualismo socializado destaca la idea de la pertenencia al conjunto y se estima el valor del bienestar económico. Que este último sea el valor central, lo muestra el papel supremo que ocupa el trabajo asalariado en la conformación de la sociedad: se propone ser el distribuidor equitativo de la capacidad del acceso a la riqueza y el núcleo orgánico de la filiación.

Son estos elementos constitutivos de la ideología del individualismo socializado los que se ven trastocados con las últimas mutaciones en el discurso globalizado sobre la pobreza. Me parece que el hilo que permite ver el asunto de manera simple radica en las peripecias que ha sufrido la medición de la pobreza. El afán de medición, propio de la política social, ha llegado al extremo de especificar una variedad inmensa de factores incidentes en la condición de pobreza. En el discurso globalizado está bautizado como la “multidimensionalidad” de la pobreza. Como veremos, esto ha permitido diluir el papel central que jugó el acceso directo a la riqueza en la situación de la persona y, en consecuencia, ha permitido diluir el papel central que jugó la distribución de la riqueza en la constitución del conjunto social. El discurso lo expresa ya casi de modo axiomático: *si el ingreso no es la suma total de la vida humana, la falta de ingreso no puede ser la suma total de la privación humana*<sup>9</sup>.

Lo más relevante de este nuevo discurso sobre la pobreza, a diferencia del sentido preciso que la miseria tenía para la ideología del individualismo socializado, radica en que la misma noción de la pobreza como multidimensionalidad descansa en el vacío (no ocurre así con la privación de riqueza y la desafiliación). Descansa en el vacío porque no se postula un fondo en el que descansen la multiplicidad de factores, la variedad de medidas de la pobreza; la pobreza es traducida a un conjunto de medidas, a un conjunto de factores que, sin fondo de distinción, se ofrece como ilimitado. El gran paso que da el nuevo discurso sobre la pobreza es que el mismo discurso puede colocar a voluntad tales límites. Eso han hecho los organismos internacionales (especialmente el Banco Mundial en los últimos años) erigiéndose en “voces más elocuentes que hablen en favor de los pobres”, como dice el documento que cité al inicio. Así la experticia de los técnicos en pobreza dictaminó

---

<sup>9</sup> PNUD, *Informe sobre desarrollo humano 2000*, Ediciones Mundi-Prensa, Madrid, 2000; p. 17.

los factores relevantes para el “alivio de la pobreza” en diferentes épocas; según informe del Banco Mundial esos factores han sido: *en los años cincuenta y sesenta, la realización de inversiones de gran envergadura en capital físico e infraestructura; en el decenio de 1970, mejorar los niveles de salud y de educación no sólo por su significado intrínseco, sino también en cuanto instrumento para aumentar los ingresos de la población pobre; durante los años ochenta, se propuso una doble estrategia: por un lado, promoción del crecimiento basado en el uso intensivo de la mano de obra mediante la apertura de las economías y la inversión en infraestructura, por el otro, suministro de servicios sociales básicos de salud y educación a la población pobre; en el decenio de 1990 pasaron a ocupar el primer plano el buen gobierno y el sector institucional*<sup>10</sup>.

Este nuevo ejercicio discursivo ha dado todavía un paso más adelante y extremadamente significativo. El Banco Mundial ha preparado recientemente un voluminoso reporte (tres libros) titulado “Voces de los pobres”. Allí la voz más elocuente es la de los mismos pobres filtrada por el prisma de los autores del reporte: según el orden que los expertos imponen a expresiones de pobres de distintas partes del mundo, esos pobres dicen (ellos mismos) que la pobreza es multidimensional. Por supuesto que es esa una manera de convalidar internamente la propia idea del experto; es exactamente el proceso ideológico característico del neoliberalismo tal como lo ha descrito P. Bourdieu<sup>11</sup>.

Pero, el informe “Voces de los pobres” tiene un elemento de mutación discursiva aún más profundo. Se trata de lo siguiente: desde la propia voz del pobre emerge una nueva dualidad que caracteriza el fenómeno de la pobreza; la nueva dualidad se opone a la dualidad ancestral riqueza–pobreza tal como la describí en las problematizaciones de la civilización griega y que, como he intentado mostrar, se sostiene aún en el individualismo socializado. La nueva dualidad propuesta en el referido informe rompe, además, el propio significado del bienestar propio de la sociedad salarial que realizó al individualismo socializado. Tal nueva dualidad es la de ‘malestar–bienestar’ asociado a la dualidad ‘mala vida–buena vida’. ¿Cómo se define y caracteriza esta dualidad? Como pura multidimensionalidad. Con ello se borra ya en profundidad el sentido de la pobreza y la misma noción se ve sustituida por la de malestar. Como resulta evidente, una situación de malestar podrá ser elemento común de ricos y pobres por cuanto remite a un conjunto de factores y no al elemento determinante del acceso a la riqueza.

Pero, el paso más profundo que da el nuevo discurso globalizado sobre la pobreza consiste en que esta multidimensionalidad del bienestar–malestar descansa en una visión psicológica que parece definitoria de un nuevo individualismo. En efecto, de la multidimensionalidad que define el malestar–bienestar se afirma, en síntesis, lo siguiente: *la experiencia del bienestar es psicológica y espiritual; es un*

---

<sup>10</sup> Banco Mundial, *Informe sobre el desarrollo mundial 2000/2001. Lucha contra la pobreza. Panorama general*. Sept. 2000, p. 7.

<sup>11</sup> En *L'essence du neoliberalisme*, *Le monde diplomatique*, marzo, 1998 y *La nouvelle vulgate planétaire*, *Le monde diplomatique*, mayo 2000.

*estado mental de armonía, felicidad y paz mental... envolviendo y permeando las cinco dimensiones del bienestar —las dimensiones material, física y social, la seguridad y la libertad de escoger y de acción— está el bienestar psicológico*<sup>12</sup>. De toda evidencia no se trata de una vuelta al individuo del derecho natural ni, por supuesto, del individuo socializado. Creo que para entender esta nueva construcción discursiva sobre la pobreza, y sus implicaciones en la cuestión de la paz, no se puede dejar de hacer el contraste debido con la idea de la sociedad salarial.

## **SOBRE LA SOCIEDAD SALARIAL**

He resumido en otro trabajo los argumentos según los cuales se puede afirmar que hay una estrecha correlación, tanto en la génesis como en el despliegue, entre la sociedad salarial, el Estado de Bienestar y el gobierno de la miseria<sup>13</sup>. Quisiera subrayar aquí un rasgo esencial de la sociedad salarial. Se trata de *la inscripción del trabajador en un derecho del trabajo que lo reconoce, en cuanto miembro de un colectivo, dotado de un status social más allá de la dimensión puramente individual del contrato de trabajo*. Tal inscripción y reconocimiento es responsable del bienestar económico y de la filiación social; en consecuencia es el mecanismo esencial de la seguridad, de la protección. Al ligar el trabajo asalariado a la cuestión social (al problema del gobierno de la miseria) la sociedad salarial permite que el centro de la protección deje de ser la propiedad. La sociedad salarial rompió con otras modalidades esenciales anteriores de la protección; la protección que propiamente ha de llamarse social (y que radica en la realización de la sociedad salarial desplegada junto al Estado de Bienestar) ya no depende de formas propiamente socio-asistenciales ni de formas de protección por proximidad; formas esas que descansan más fuertemente en los apegos de la persona a una relación de pertenencia local, grupal, o familiar y de amistad<sup>14</sup>. El centro de la protección social se desplaza hacia las instituciones de la seguridad y la asistencia social, demandando de cada quien una relación de solidaridad (en la que descansa profundamente la sociedad) que tiene pretensión de universalidad aun cuando se exprese concretamente en la construcción de la sociedad. Esa pretensión de universalidad de la relación de solidaridad se entiende mejor en el límite dado por la aceptación de sostener la asistencia social (sostener a quienes inscritos en el derecho al trabajo no están percibiendo salario) manteniendo el reconocimiento del asistido como miembro del colectivo.

Este carácter de la solidaridad social propia de la sociedad salarial es boicoteado por el nuevo discurso sobre la pobreza. En efecto, después de la reducción a la individualidad psicológica, ese discurso apela a una concepción del

---

<sup>12</sup> Deepa Narayan et al., *Voices of the Poor. Crying Out for Change*. (Vol. II del estudio realizado para el Banco Mundial), cap. 2.

<sup>13</sup> J. Dávila, *Ni ciudadanía de pobres ni pobreza de Estado. El reto de la fraternidad*. En el libro *Contribución a la Asamblea Nacional Constituyente*, Edic. del Vicerrectorado Académico de la Universidad de Los Andes, Mérida, 1999; pp.87-99.

<sup>14</sup> Cf. Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat.*, Fayard, París, 1995.



pobre según la cual él es responsable de la salida de su propia situación, circunscribiendo semejante responsabilidad a la capacidad de los mismos pobres de organizarse política y productivamente con sus propios *activos* (término transferido del mundo de los negocios que está ahora entre los favoritos de los tecnólogos de la pobreza). El efecto de solidaridad es reducido a la dimensión de los que viven en pobreza; la aspiración de universalidad subyacente al sostenimiento de la asistencia se ve trastocada en inversión productiva opcional para el nuevo individuo des-socializado. El informe del PNUD publicado en 2000 y titulado “Superar la Pobreza” dedica un capítulo (“La organización de los pobres: la base del éxito”) a mostrar esta nueva lógica de superación de la pobreza: los pobres se organizan en grupos de autoayuda, solventan su déficit de recursos con préstamos del ámbito externo, operan el préstamo de manera que genere ingresos ganando con ello lo que, según esta novísima concepción, es el déficit mayúsculo, a saber, su propia organización: *La potenciación de los pobres, que es el primer paso para erradicar la pobreza, supone una reorientación fundamental de las actividades de los donantes: una dependencia mayor y más sostenida de los métodos participatorios. Tiene que permitirse que los pobres asuman la dirección. Sus comunidades suelen requerir una inyección de recursos, pero lo que más necesitan los pobres es mayor capacidad de organización, más poder para determinar la orientación de sus vidas* (capítulo 7, p. 80). El administrador del PNUD, Mark Malloch Brown, lo expresa así: *lo que más necesitan los pobres no son recursos para sus redes de seguridad sino recursos para construir su propia capacidad organizacional*. Los primeros pasos operativos de esta lógica se dieron, en diversos países tercermundistas, desde fines de la década de los ochenta a través de las políticas sociales del programa neoliberal por intermedio de la idea del microcrédito. Hoy día se inscriben fuertemente en la lógica de redes que emula la lógica de la nueva ideología del capitalismo, como veremos más adelante.

En el informe del Banco Mundial titulado “Lucha contra la Pobreza” se resume el aporte del estudio “Voces de los pobres” del siguiente modo: *en el estudio se observa que los pobres demuestran capacidad de iniciativa en su vida personal, pero muchas veces son impotentes para influir en los factores económicos y sociales que determinan su bienestar*. Lo que propone la nueva tecnología de la pobreza es enrumbar esa “capacidad de iniciativa” personal al ámbito político: *la reducción de la pobreza se basa en que los pobres se organicen por sí mismos en la comunidad; ese es el mejor antídoto contra la carencia de poder, fuente básica de la pobreza. Una vez organizados, los pobres pueden influir en el gobierno local y exigirle responsabilidad. También pueden formar coaliciones con otras fuerzas sociales y crear organizaciones más amplias para influir en la adopción de decisiones en los planos regional y nacional. Por tanto, lo que más necesitan los pobres son recursos para desarrollar su capacidad organizacional*<sup>15</sup>. Según esta lógica, entonces, corresponde a los pobres con su propia “capacidad de iniciativa” no sólo salir de su

---

<sup>15</sup> PNUD, *Superar la pobreza*, 2000, p. 74.

propia condición (alcanzar la experiencia psicológica y espiritual del bienestar) sino también hacerse responsables de la realización de su “participación cívica y ciudadana”. Me parece evidente que esta tecnología de la pobreza revierte radicalmente la creencia del discurso revolucionario según el cual la capacidad de organización de los pobres se debe enrumbar hacia la lucha (con o sin armas) contra un orden social estructurado de manera injusta en relación con la distribución de la riqueza. En todo caso, dada la connotación de ilusionismo que puede subyacer al nuevo discurso globalizado sobre la pobreza, es fácil aceptar que él se inscribe en el afán de ocultamiento de la estructura de poder propia de la producción capitalista.

Pero, lo que más importa destacar aquí es el papel que ese discurso juega en la nueva modalidad del gobierno de la pobreza: ya no ocurre como en la sociedad salarial que, colocando al desnudo la condición de la miseria e invocando para su desaparición la transformación social, aspira asegurar la paz cívico–social invocando el espíritu universalista de la solidaridad. La paz cívico–social, en este caso, siempre está en riesgo y el riesgo de su potencialidad es el refuerzo permanente del espíritu de adscripción al colectivo de pretensión universalista. No ocurre así en el nuevo discurso globalizado sobre la pobreza. En este último se acepta que la pobreza (diluida y reducida al individualismo psicologista) convive en plena paz con el orden estructural de la sociedad; se integra la pobreza a ese orden en una suerte de mimesis empobrecida de ese orden estructural. En principio, parece un artificio formidable para la paz cívico–social; la pobreza limita su potencial de desorden, de rebelión, de revuelta: encauzada en las márgenes del proceso cuasi-cívico de la participación desigual puede sentirse co-partícipe del orden que la sostiene. Sin embargo, ¿podrá sostenerse semejante artificio? Creo que sí, pero sólo sobre la base de una fuerza que anule el sentido del principio de la justicia social propio de la sociedad que albergó al individualismo socializado. Esa fuerza está activa y presente; es la profusa diseminación del nuevo discurso sobre la pobreza: las semillas se esparcen desde los grandes centros del poder mundial (financiero, político, académico, comunicacional) hasta las más humildes organizaciones de base que hacen trabajo social con los pobres. Entonces cabe preguntarse: ¿habrá un nuevo sentido de justicia en este nuevo discurso sobre la pobreza o, más bien, nos conduce al vacío de principios de justicia? Si es el segundo caso, el artificio de paz cívico–social que pretende ser estará cumpliendo el papel de un portentoso artificio de guerra tal vez nunca imaginado; la “guerra contra la pobreza” habrá devenido el más activo discurso imaginado para la aceptación pasiva de la muerte de miles de personas acribilladas por el fuego del hambre y la miseria<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> El nuevo discurso sobre la pobreza ya no deja espacio ni siquiera al argumento de los derechos humanos. El Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) que, como hemos visto, es uno de los divulgadores de ese discurso, paradójicamente afirma, en el citado Informe sobre el Desarrollo Humano, lo siguiente: *La tortura de una sola persona suscita una enorme indignación pública. Sin embargo, la muerte de más de 30.000 niños cada día por causas básicamente prevenibles pasa casi inadvertida. ¿Por qué? Porque esos niños son invisibles en la pobreza.* (p. 73). Pero, verdaderamente, no hay paradoja: el PNUD es uno de los emisores del nuevo régimen de visibilidad que se le está dando a la pobreza.

## **SOBRE LA JUSTICIA SOCIAL**

La moral que subyace al individualismo socializado puede entenderse como la moral del trabajo propia del capitalismo desarrollado del siglo XX. Ese es el principio de justificación del capitalismo. La justicia social es el principio de justicia que invoca la crítica del capitalismo y de la cual él mismo se ha alimentado para su justificación. Desde la década de los noventa el capitalismo está viviendo un cambio profundo en su principio de justificación frente a una deslucida y opaca crítica que le deja todo su campo abierto. Quisiera finalizar sugiriendo que en esa mutación el nuevo discurso globalizado sobre la pobreza cumple un papel fundamental para el desvanecimiento de la exigencia de un principio de justicia.

De la moral del ahorro a la moral del trabajo; así puede sintetizarse la mutación de un primer espíritu del capitalismo a un segundo espíritu del capitalismo. La noción weberiana de espíritu del capitalismo ha sido extendida por Boltanski y Chiapello para caracterizar la ideología propia del capitalismo. En su estudio, estos autores postulan la tesis de que estamos en presencia de un nuevo espíritu del capitalismo; en consecuencia de una mutación de la moral del trabajo<sup>17</sup>.

El espíritu del capitalismo está asociado a un principio de justificación que es externo a la propia lógica del capitalismo; *en efecto, el capitalismo es, sin duda, la única —o al menos la principal— forma histórica ordenadora de prácticas colectivas perfectamente desprendida de la esfera moral en el sentido en que ella encuentra su finalidad en sí misma (la acumulación de capital como fin en sí) y no por referencia, no sólo a un bien común, sino incluso por referencia a los intereses de un ser colectivo tal como pueblo, Estado, clase social. La justificación del capitalismo supone, por lo tanto, una referencia a construcciones de otro orden de las que se derivan exigencias completamente diferentes a las impuestas por la búsqueda de la ganancia.* Con el objeto de modelar la lógica de la justificación los autores hacen referencia a su concepto de “ciudad”. Ese concepto responde a la idea según la cual todo arreglo social, sometido a un imperativo de justificación, tiende a incorporar la referencia a un tipo de convención muy general orientada hacia un bien común y que pretende tener validez universal. *El concepto de ciudad está orientado hacia la cuestión de la justicia. Pretende modelar el género de operaciones en las que, en el curso de las disputas que los oponen, se ven involucrados los actores cuando se encuentran confrontados con un imperativo de justificación. Esta exigencia de justificación está indisociablemente ligada a la posibilidad de la crítica. La justificación es necesaria para apoyar la crítica o para responder a la crítica cuando ella denuncia el carácter injusto de una situación. ¿Cómo opera ese concepto para el caso del espíritu del capitalismo? Una ciudad responde a una particular concepción de la grandeza y a un principio de equivalencia o principio superior común que inspira tal concepción de grandeza. Los autores proponen que en la sociedad contemporánea es posible diferenciar seis tipos de ciudad. Esos seis tipos de ciudad son:*

---

<sup>17</sup> Luc Boltanski, Eve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, París, 1999. En adelante, todas las citas son de este texto.

- *La ciudad inspirada; en ella la grandeza es la del santo que accede a un estado de gracia o la del artista que recibe la inspiración. Se revela en el propio cuerpo preparado por la ascética cuyas manifestaciones inspiradas (santidad, creatividad, sentido artístico, autenticidad...) constituyen la forma privilegiada de su expresión.*
- *La ciudad doméstica; la grandeza de la gente depende de su posición jerárquica en una cadena de dependencias personales. En una fórmula de subordinación establecida sobre un modelo doméstico, el lazo político entre los seres es concebido como una generalización del lazo de generación que conjuga la tradición y la proximidad. “Grande” es el primer hijo, el ancestro, el padre a quien se debe respeto y fidelidad y quien acuerda protección y sostén.*
- *La ciudad del renombre; aquí la grandeza no depende más que de la opinión de los otros, es decir, del número de personas que acuerdan su crédito y su estima.*
- *La ciudad cívica; en esta ciudad es “grande” el representante de un colectivo del que expresa su voluntad general.*
- *La ciudad mercantil; en ella es “grande” aquel que se enriquece proponiendo en un mercado concurrente mercancías muy deseadas y pasando con éxito la prueba del mercado.*
- *La ciudad industrial; aquí la grandeza está fundada en la eficacia y determina una escala de capacidades profesionales.*

Se establece entonces una relación entre los tipos de ciudad y los tipos de espíritu del capitalismo: *el segundo espíritu del capitalismo, cuando hace referencia al bien común, invoca justificaciones que descansan en un compromiso entre la ciudad industrial y la ciudad cívica (y, secundariamente, la ciudad doméstica), mientras que el primer espíritu tomaba su apoyo más bien en un compromiso entre justificaciones domésticas y justificaciones mercantiles.* El nuevo espíritu del capitalismo apunta a otro principio de justificación: el conexionismo definido por la relación en red y modelado como la “ciudad por proyectos”. En este principio de justificación alcanza su realización el individuo des-socializado. En efecto, toda referencia a la otredad del individuo se da por su posibilidad de estar conectado en un punto de una red de relaciones que no está definida ni por jerarquía, ni por renombre, ni por apego a la pertenencia a un colectivo. Lo único que cuenta es el ejercicio de las capacidades individuales para estar conectado a un proyecto, pero un proyecto siempre temporal, pasajero, del que siempre es posible desprenderse para buscar la realización de la capacidad individual en otro proyecto. No hay compromiso firme más que con el enriquecimiento de la capacidad de estar conectado.

Se ve cómo el principio de justificación de la ciudad por proyectos tiene la fuerza de inmunidad frente a las exigencias del principio de justicia social. Se desvanece la necesidad de invocar tal principio de justicia en la medida en que la realización de quien se ve formando parte de un conjunto social, que no es tal, lo hace con el supuesto de que cada quien realiza su conexión a la red y lo hace según

su propia capacidad. No se trata, claro está, de un atomismo absoluto; queda el referente de la red y del proyecto que fungen como espacio social compartido de manera virtual.

Ahora bien, creo que es fácil notar que las características que he destacado del discurso globalizado sobre la pobreza están profundamente emparentadas con este principio de justificación. Tal principio de justificación, de acuerdo con la tesis de Bolstanki y Chiapello, está en pleno desarrollo en el mundo empresarial; de hecho, la posibilidad de su modelado obedece a una profusa revisión e interpretación de la bibliografía gerencial. Pues bien, así como la bibliografía gerencial tiene como destino primario despertar el apego a ese principio de justificación por parte de los nóveles gerentes y profesionales de las empresas, me parece que el discurso sobre la pobreza oriundo de las organizaciones mundiales (esencialmente preocupadas por mantener el sistema financiero mundial) tiene como destino despertar el mismo apego por parte de los pobres y de los dirigentes de organizaciones gubernamentales y no gubernamentales que se ocupan de las políticas sociales, especialmente en los países donde la miseria se mantiene o se acrecienta.

En efecto, el discurso contemporáneo sobre la gerencia *pretende ser, al mismo tiempo, formal e histórico, global y focalizado mezclando preceptos generales y ejemplos paradigmáticos*; del mismo modo, el discurso contemporáneo sobre la pobreza se estructura según el mismo esquema e incluso hace eco de la misma terminología técnica, especialmente la referida a redes y proyectos<sup>18</sup>. El edificio ideológico del capitalismo del siglo XXI se está haciendo más firme que nunca: su justificación antaño se ocupaba esencialmente de convencer a asalariados y capitalistas, no había discurso para los desposeídos más allá de la invocación a la moral del trabajo; ahora cuenta en su activo discursivo con un elemento de justificación frente a quienes tienen las más ínfimas posibilidades y responsabilidades en el proceso global de acumulación para motivarlos y comprometerlos con y en las prácticas capitalistas. Y no es un elemento de justificación diferenciador, por el contrario, el principio de justificación del conexionismo hace homogéneos o isomórficos a todos los individuos des-socializados.

Sin duda, la máquina de guerra de la miseria ha encontrado su más alto perfeccionamiento: en cada *batalla contra la pobreza* los pobres pueden seguir muriendo en paz, como los mil millones de personas que, según la ONU, el FMI, la OCDE, el PNUD y el BM, tienen asegurada desde ya una vida-muerte con menos de un dólar diario para el año 2015; un objetivo de la racionalidad guerrera que habla en nombre del desarrollo humano, del derecho humano y de la paz.

---

<sup>18</sup> La responsabilidad que en esta aparente coincidencia tiene la producción académica y universitaria es notable.