

y última clave expuesta en su libro. Esto se debe a que, el filósofo, tras una exhaustiva investigación por un criterio de verdad, perturbado por no encontrar solución alguna, desiste en su afán, descubriendo en ese momento una gran tranquilidad. El hallazgo de la relación entre *epoché* y *ataraxía* es, pues, un descubrimiento casual y afortunado que da al escéptico la clave para resolver la angustiada búsqueda del helenismo, el camino a la felicidad. Entre *epoché* y *ataraxía* hay un nexo inevitable, la una sigue a la otra “como la sombra sigue al cuerpo” (en palabras de Sexto Empírico); y el escéptico será el médico que suministra *epoché*, para equilibrar el alma del enfermo de dogmatismo e ignorancia y que así alcance la *ataraxía*.

Pablo MOLINA ALONSO
pablmoli@ucm.es

RENDUELES, C.: *Sociofobia, el cambio político en la era de la utopía digital*, Madrid, Capitán Swing, 2013, 196 pp.

César Rendueles (1975) creció en Gijón pero vive desde hace casi veinte años en Madrid. Es doctor en filosofía y trabaja como profesor en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la UCM. Cofundador del colectivo de intervención cultural Ladinamo, durante ocho años se encargó de la coordinación cultural del Círculo de Bellas Artes de Madrid. Ha editado textos clásicos de Karl Marx, Walter Benjamin, Karl Polanyi o Jeremy Bentham. En 2013 publica *Sociofobia, el cambio político en la era de la utopía digital*. Lo hace con esta ya segunda edición de la editorial Capitán Swing, uno de los principales referentes de publicación en lo que de teoría cultural y sociología filosófica se trata.

Comienza partiendo de cómo, a raíz de las hecatombes de origen ecológico provocadas por la Oscilación del Sur El Niño (ENSO), las grandes potencias del siglo XIX aprovecharon la situación de desamparo material que crearon dichas catástrofes para aumentar drásticamente la velocidad y la intensidad de su expansión imperial. En la mayor parte del mundo, el capitalismo se impuso literalmente como una invasión militar.

Rendueles utiliza este marco geopolítico para introducir el elemento crítico hacia el fetichismo tecnológico que es el patrón de corte de toda la obra: en contra de la creencia popular de que el aumento de la esperanza de vida en Occidente fue la consecuencia de sofisticados avances médicos y farmacológicos, los expertos coinciden en que el factor más importante fue la generalización de los sistemas de saneamiento. El arma más eficaz contra la enfermedad que ha inventado el ser humano son las cisternas y las alcantarillas. En contrapartida, la acumulación de excrementos en los lugares que carecen de estas instalaciones es uno de los principales problemas urbanos a escala mundial. Dos mil quinientos millones de personas viven literalmente hundidas en su propia mierda, sin acceso a ninguna clase de sistema de saneamiento, ni cloacas, ni pozos negros, ni letrinas. Esta situación se vuelve dantesca en lugares como Kinshasa, una ciudad de diez millones de habitantes sin ningún tipo de gestión de residuos. Se calcula que las personas que viven en lugares sin instalaciones sanitarias ingieren diez gramos de materia fecal al día. No es una cuestión estética o de

comodidad. En la última década han muerto más niños por diarrea que personas en guerras durante la Segunda Guerra Mundial.

Esta percepción del tercer mundo ha arraigado la idea de que la alternativa existente al capitalismo avanzado no es ya la solidaridad conservadora de las comunidades tradicionales sino un continuo infernal de pobreza, corrupción, crimen, integrismo y violencia: es una especie de traducción ideológica de un sesgo cognitivo que los psicólogos llaman “aversión a la pérdida”. Pone el ejemplo de un experimento muy conocido consistente en regalar a algunas personas objetos de distinta clase y preguntarles cuánto estarían dispuestas a pagar para no desprenderse de ellos. A otro grupo de personas se les ofrecen los mismos objetos y se les pregunta cuánto estarían dispuestas a pagar para hacerse con ellos. En términos generales, la gente está dispuesta a pagar más para conservar aquello que considera suyo –aunque se le acabara de regalar hace un minuto y nunca lo hubiera deseado– que para adquirir algo que no considera de su propiedad, aunque se trate exactamente del mismo objeto. Para la teoría de la acción racional esto es absurdo: nos comportamos de forma diferente ante lo que en términos objetivos es la misma situación.

Aquí introduce el salto de nivel directo que se produce de la psicología individual hacia la formalidad política. Dice así que, en analogía con los resultados del estudio, muchos ciudadanos de las democracias occidentales estarían dispuestos a pagar muy poco para obtener un sistema político aquejado de una profunda crisis de representatividad o un régimen económico irracional, inestable e ineficaz. Sin embargo, creen que el precio a pagar por perder todo eso sería altísimo. Vivimos en un estado permanente de pánico a la densidad antropológica, porque la única alternativa que conocemos al individualismo liberal es la degradación de los megaslums o el integrismo. Como si no hubiera nada entre la sede de Goldman Sachs y la Villa 31. Una vez que el ideal de libertad aparece en el mundo es completamente imparabile, ningún proyecto político puede excluirlo. Como le ocurría a Marx, somos incapaces de dejar de apreciar un remanente positivo en la destrucción de los lazos comunitarios, incluso si nos resulta dolorosa. Marx será una referencia constante y no necesariamente apologética durante todo el libro.

La tesis que pretende ilustrar con esta clase de referencias es sencillamente que el capitalismo es imparodiabile. Nada puede sorprender a un mundo que organiza el trabajo, el uso del dinero o la producción de alimentos a través de una especie de competición deportiva generalizada y obligatoria a la que llamamos mercado. La desigualdad material y social, la inestabilidad económica, el racismo o el patriarcado son cuestiones sencillas de resolver, a entender de los anticapitalistas, con apenas un cambio en la propiedad de los medios de producción y algo de ilustración. Los revolucionarios apenas aspiraron a alimentar, educar y llevar la democracia radical a la totalidad de la población mundial, algo, por otra parte, aparentemente factible y deseable dado nuestro nivel de desarrollo tecnológico y político. El poder plantearlo al revés es justamente lo que hace tan estremecedor dicho proyecto: alimentar a la población mundial nos obliga a destruir el mundo tal y como lo conocemos. Rendueles trabaja, siguiendo esta línea, en torno al determinismo tecnológico, en especial el marxista, desde la consideración de que “tiene mala prensa”. Al menos si la tecnología en cuestión es grasienta, humeante, pesada y, en general, analógica. Durante mucho tiempo, las explicaciones del cambio social que tenían en cuenta como un factor crucial la ciencia aplicada fueron consideradas poco sofisticadas y unicasuales (algo malo, al parecer). Hoy el

determinismo tecnológico ha renacido con una fuerza brutal pero restringido a las tecnologías de la información y la comunicación. Nadie está dispuesto a admitir que los avances en los motores de turbo inyección producen transformaciones sociales relevantes –aunque, de hecho, seguramente lo hagan-. En cambio, a juzgar por su impacto en los medios de comunicación, una renovación del *timeline* de Twitter parece la nueva revolución neolítica. Lo que pudiera parecer sarcasmo no es más que rigor empírico del autor. En realidad –considera- un cierto grado de determinismo tecnológico es no sólo plausible sino inevitable, al menos para quienes consideran que las ciencias humanas deben preocuparse también por el descubrimiento de las causas que explican los fenómenos sociales observables y no exclusivamente por su interpretación literaria. Lo que ocurre es que en sociología o en historia se utiliza el concepto de “causa” con mucha más laxitud que en ciencias naturales, donde es prácticamente sinónimo de regularidades universales y matematizables. Aquí existe un importante argumento contra este supuesto ciberfetichismo: el desarrollo tecnológico es compatible con una mayor igualdad en aquellas sociedades comprometidas con la redistribución económica y el igualitarismo. Y esto porque un asunto mucho más concreto y completamente diferente es qué cabe esperar políticamente de la tecnología. El progreso tecnológico ha sido un compañero de viaje de las esperanzas utópicas moderna: cuando Lenin dijo que el socialismo era los soviets más la electricidad estaba expresando una idea profundamente asentada, y no sólo entre la izquierda política. Lewis Mumford resumió muy bien los límites de esta perspectiva: “Las adquisiciones de la técnica jamás se registran automáticamente en la sociedad: requieren igualmente valiosas invenciones y adaptaciones en la política, y el irreflexivo hábito de atribuir a los perfeccionamientos mecánicos un papel directo como instrumentos de la cultura y de la civilización pide a la máquina más de lo que ésta puede dar”.

Marx vuelve a la palestra, y lo hace en tanto en cuanto otorgó un peso importante a la tecnología en el cambio histórico. Sin embargo, por lo que toca a la emancipación socialista, la tecnología desempeñaba un papel puramente preparatorio. Es bastante pesimista: sin avances materiales sustanciales, no es posible ni siquiera plantearse la liberación política. El socialismo necesita un contexto de abundancia material y esa es la oportunidad que abre la revolución industrial. El capitalismo es una especie de ventana para la emancipación que hay que aprovechar antes de que se autodestruya. El determinismo tecnológico contemporáneo plantea exactamente lo contrario que Marx: no considera que se necesiten cambios políticos importantes para maximizar la utilidad social de la tecnología pero sí considera que la tecnología es una fuente automática de transformaciones sociales liberadoras. De ahí que, más que de determinismo tecnológico, haya que hablar de fetichismo tecnológico o, dado que la mayor parte de esta ideología se desarrolla en el terreno de las tecnologías de la comunicación, de ciberfetichismo.

Sobre esta noción Rendueles no escatima en referencias. Marx usaba la expresión “fetichismo de la mercancía” para explicar cómo, en el capitalismo, la naturaleza de algunos procesos sociales muy importantes sólo se muestra por sus efectos en el mercado, de modo que tendemos a pensar como relaciones mercantiles entre bienes y servicios lo que en realidad son relaciones entre personas. Desde este punto de vista las relaciones entre artefactos no sólo estarían sentando las bases materiales para una reorganización social más justa y próspera sino produciendo de hecho esas transformaciones sociales.

Los precios transmiten información relacionada con la escasez y la competencia pero oscurecen la información que tiene que ver con la cooperación, la abundancia o los procesos deliberativos. Insiste en que no hace falta ser un apocalíptico para reconocer que algunas de las mentes más brillantes de nuestro tiempo están dedicando sus capacidades a actividades asombrosamente pueriles.

En general, dice textualmente, “es sencillamente falso que la libre oferta mercantil de información genere una mayor conciencia crítica”. Morozov explica que un descubrimiento fascinante de los dirigentes de la antigua República Democrática Alemana fue que aquellas ciudades que tenían acceso a la televisión occidental estaban más satisfechas con el régimen comunista que aquellas a las que no llegaba la señal televisiva RFA. De hecho, en muchos regímenes autoritarios contemporáneos hay una considerable tolerancia al acceso a bienes de entretenimiento occidentales.

Continuando con la referencia historiográfica a este fetichismo, señala que muchos ilustrados eran escépticos respecto a los efectos de la sociabilidad. Pensaban que el comercio atemperaba la tendencia a que las diferencias políticas y culturales degeneraran en un conflicto abierto. No creían ni mucho menos que el comercio fuera el escenario óptimo de realización de las virtudes humanas. Pero lo consideraban una especie de mal menor, una segunda mejor opción a la guerra por causas políticas o religiosas. En realidad, las herramientas 2.0 no han resuelto el problema de la fragilización del vínculo social en la modernidad o de la fragmentación de la personalidad postmoderna, más bien lo han hecho más opaco mediante la difusión de prótesis sociales informáticas. Tampoco ha aumentado nuestra inteligencia colectiva, sencillamente nos induce a rebajar el listón de lo que consideramos un comentario inteligente.

Los ciberfetichistas, de acuerdo con el autor, consideran que en la red cambian las reglas del juego. Creen que las tecnologías de la comunicación generan un tipo de sociabilidad peculiar a partir del cruce de acciones individuales fragmentarias. La cooperación sería la concurrencia en un espacio comunicativo puro de individuos unidos tan sólo por intereses similares, no es una comunidad basada en lazos personales, o en un proyecto de vida común.

El fetichismo de la red, siguiendo esta concepción, elimina de la ecuación social los grandes conflictos modernos y, de este modo, pretende convertir un inmenso problema en una solución. La ideología californiana ha privado al dilema pragmático revolucionario de sus connotaciones trágicas, que estaban relacionadas con gigantescos enfrentamientos materiales y políticos. Sencillamente ha aceptado el dilema con jolgorio digital. El ciberfetichismo es incapaz de generar compromiso ético, sí. Pero en una época en la que las máquinas definen nuestras relaciones sociales y nadie habla de la lucha de clases, ésa parece una buena noticia, un paso más hacia la sociedad libre de fricción.

Defiende que hay que tener siempre en cuenta que los vínculos sociales son más un flujo que una situación estática: son el subproducto no deliberado de un proceso complejo que es muy complicado de reproducir intencionalmente. Rendueles es explícito: Hay un círculo del infierno reservado para aquellos que piensan que pueden mediar entre Kant y Aristóteles, entre el contractualismo y las éticas de la virtud. Son dos arquitecturas éticas contrapuestas, en cierto sentido complementarias y en cierto sentido contradictorias. Por eso, los socialistas intentaron suturar el hiato entre ambas propuestas con la fantasía del hombre nuevo. Cuando al fin vivamos en una sociedad en la que sea posible un contrato

social racional sin interferencias económicas espurias, aparecerá una versión mejorada del ser humano que deseará desarrollar el proyecto de vida socialista. Esta no es sino una manera folclórica de denominar la plasticidad infinita de la naturaleza humana, uno de los grandes mitos marxistas. El ciberfetichismo, en cambio, parece una forma frívola de desentenderse del problema confiando en que Media Markt suministre la ortopedia tecnológica que suture las opciones éticas.

Sostiene que el hombre nuevo fue un proyecto moral y socialmente catastrófico, pero señala en una dirección interesante. Su fracaso obliga a plantearse justamente la idea opuesta: nuestras características antropológicas, la “naturaleza humana”, por usar un término polémico, es ética y políticamente relevante para un proyecto de emancipación. Si renunciamos a la idea poco razonable de que somos pura arcilla moldeable, nuestras características como especie adquieren relevancia política. Como especie, no sólo tenemos potencialidades, sino también debilidades. La base de los enfoques formalistas es que es posible encontrar procedimientos que permitirían a un grupo de individuos racionales y autónomos llegar a un consenso acerca del tipo de organización social en la que preferirían vivir. Es un ideal loable, pero lo cierto es que la independencia individual es, en el mejor de los casos, un episodio fugaz y no necesariamente afortunado de la vida de la mayor parte de las personas. Nuestra racionalidad está afectada por nuestra vulnerabilidad. Somos animales sometidos a problemas, malestares, enfermedades y discapacidades: sencillamente no podemos sobrevivir sin ayuda de los demás. Una buena razón para desconfiar del comunitarismo es el modo en el que muchas sociedades tradicionales han modulado el cuidado hasta convertirlo en tutela y dominación. Pero una razón aún mejor para desconfiar del capitalismo es el modo en que ha destruido las bases sociales de la codependencia instaurando un proyecto socialmente carcinógeno y nihilista.

Desde un punto de vista estrictamente individual no podemos saber bien lo que queremos. Karl Polanyi afirmaba que en una sociedad de mercado nuestras preferencias están desestructuradas; lo decía en el sentido de que no disponemos de un marco de normas que oriente nuestras prioridades. Es una buena aproximación a la ruina del consumismo. Ni siquiera somos capaces de que nuestras preferencias respeten unos mínimos estándares de coherencia formal, nuestras valoraciones son intrínsecamente ambiguas, no están bien definidas en nuestras cabezas, son conceptos difusos. Por eso la forma en que describimos una misma situación afecta mucho a nuestras decisiones. Así ocurre con la sociabilidad en Internet: el precio a pagar por una concepción formal de la lógica de la preferencia es una rebaja abismal de las exigencias de racionalidad.

Esta es otra de las tesis fuertes del libro: incluso cuando no empleamos el tiempo en vender nuestra fuerza de trabajo o comprar bienes y servicios, nos dedicamos a actividades que han quedado definidas a través del consumo. Cuando, gracias a Internet, los espectadores se han librado de la tiranía de la televisión comercial y han elegido exactamente lo que han querido, se han dedicado a consumir televisión comercial en cantidades industriales. Incluso se han puesto a trabajar gratis, por ejemplo traduciendo y subtitulando series de forma altruista: la posibilidad de elección no nos ha servido para desarrollar y apreciar nuevas formas estéticas sino para consumir masivamente aquello que ya nos ofrecía el mercado, pero ahora identificándolo como un proyecto propio.

La conclusión se condensa en un párrafo: “La modernidad líquida es un entorno extre-

madamente hostil para quienes aspiran a desarrollar una identidad sólida, una subjetividad continua basada en una narrativa teleológica. El triunfador del turbocapitalismo es profundamente adaptativo: tiene distintos roles, diversas personalidades familiares, ideológicas o laborales. Los perdedores también.”

Miguel BALLARÍN BARRACHINA