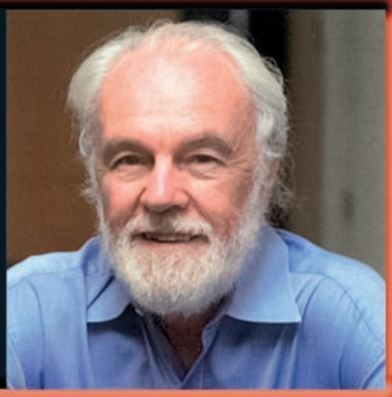
David Harvey

El **cosmopolitismo** y las **geografías** de la **libertad**



Akal Cuestiones de antagonismo

Diseño interior y cubierta: RAG

Traducción de
Francisco López Martín

Reservados todos los derechos.
De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270
del Código Penal, podrán ser castigados con penas
de multa y privación de libertad quienes sin la preceptiva autorización
reproduzcan, plagien, distribuyan o comuniquen públicamente,
en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica,
fijada en cualquier tipo de soporte.

Título original: *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*

© Columbia University Press, 2009

© Ediciones Akal, S. A., 2017
para lengua española
Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España
Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028
www.akal.com

ISBN: 978-84-460-4435-2
Depósito legal: M-8.559-2017

Impreso en España

El cosmopolitismo y las geografías de la libertad

David Harvey

akal
ARGENTINA / ESPAÑA / MÉXICO

Prefacio

El origen de este libro se remonta a las Conferencias de Teoría Crítica de la Biblioteca Wellek que impartí en mayo de 2005 en la Universidad de California (Irvine). Fue un placer y un privilegio compartir mis ideas con todos los asistentes, y quiero dar las gracias a los organizadores y a los participantes por su generosidad, su calurosa recepción y su compromiso intelectual.

En un principio había pensado publicar las tres conferencias sin introducir grandes retoques, pero a medida que las iba revisando veía cada vez más claro que era preciso ampliarlas y expandirlas hasta que tuvieran una forma semejante a su estado actual. Cuando me pidieron que impartiera estas conferencias me sentí sorprendido y honrado, dada la formidable lista de ilustres intelectuales que me habían precedido en la tarea[1]. La sorpresa se debía en parte a mi condición de geógrafo, y a que estoy acostumbrado desde hace mucho a ocupar el estatus relativamente menor que mi disciplina confiere en el mundo académico. Cuando uno dice en los círculos académicos –o en cualquier otra parte, para no faltar a la verdad– que es geógrafo, se convierte en objeto de miradas perplejas o de comentarios ingeniosos sobre Indiana Jones explorando el Amazonas o de misiones realizadas en regiones gélidas. Sin embargo, precisamente esa clase de clichés cargaron sobre mis hombros la responsabilidad de exponer con la máxima claridad y exhaustividad de

[1] Las Conferencias de Teoría Crítica de la Biblioteca Wellek se imparten todos los años en la Universidad de California (Irvine), bajo los auspicios del Critical Theory Institute. Se celebran desde 1981 y, amén de David Harvey, entre la nómina de conferenciantes invitados cabe citar los nombres de Donna Haraway, Talal Asad, Angela Davis, Homi Bhabha, Gayatri Ch. Spivak, Judith Butler, Jean-François Lyotard o Peter Sloterdijk *[N. del E.]*.

la que fuera capaz en qué consistiría una teoría crítica elaborada desde la geografía y de explicar el papel que dicha teoría crítica podría tener en el ámbito de las ciencias sociales y de las humanidades en general. Para lograrlo debía enfrentarme a una serie de dificultades relacionadas con la materia y abordar la cuestión de forma más extensa de lo que había podido hacerlo en las tres conferencias originales. Nuestra misión intelectual, como dijo Einstein en cierta ocasión, es «explicar las cosas con sencillez, pero sin simplificarlas». Espero haber estado a la altura de ese imperativo. Con el paso de los años he tenido el enorme privilegio de trabajar con una serie de amables colegas que tenían muchas cosas que decir sobre la geografía crítica como disciplina intelectual. Las reuniones esporádicas del Grupo Internacional de Geógrafos Críticos siempre han resultado estimulantes, y a medida que otras disciplinas, como la antropología y los estudios críticos, han ido tomando conciencia de que las ideas sobre el espacio, el lugar y el entorno eran cruciales para desarrollar su trabajo, el terreno en el que puede operar una teoría crítica geográfica se ha ido ampliando considerablemente.

A lo largo de los años he tenido la enorme suerte de participar en un gran número de debates –en forma de conferencias, seminarios, presentaciones y mesas redondas– desarrollados en los ámbitos de las más variadas disciplinas. Esa misma diversidad hace que me resulte difícil dar las gracias a personas concretas por lo mucho que he aprendido en ellos. De ahí que quiera agradecer públicamente la importancia que ha tenido para mí ese diálogo continuado, y declarar sin ambages que este libro es en la misma medida el producto de ese compromiso colectivo que el resultado de mis esfuerzos personales. Pese a todo, cometería un grave error si no agradeciera en concreto el extraordinario estímulo que para mí supone impartir clases en el Graduate Center de la City University of New York (CUNY), donde colegas afines y estudiantes de antropología, geografía, sociología y otras disciplinas colaboran no sólo para dedicarse con un enorme grado de compromiso a la investigación crítica, sino también para crear un ambiente de aprendizaje verdaderamente solidario.

Prólogo

El concepto de libertad ha tenido una importancia capital en la historia de lo que podríamos llamar La Ideología Estadounidense, y ha dado lugar a toda clase de consecuencias materiales. En el primer aniversario de los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001, por ejemplo, el *New York Times* publicó un artículo de opinión con la firma del presidente George W. Bush. El presidente confesaba su «determinación a defender los valores que alumbraron nuestra nación», dado que «un mundo en paz y cada vez más libre resulta conveniente para los intereses a largo plazo de los Estados Unidos, refleja los imperecederos ideales norteamericanos y une a los aliados de los Estados Unidos». El artículo concluía afirmando que la humanidad «tiene ahora la oportunidad de ampliar el triunfo de la libertad sobre sus enemigos ancestrales», no sin antes añadir, por si la idea no había quedado clara, que «los Estados Unidos no dudan a la hora de asumir la responsabilidad de encabezar esta gran misión»[1]. Tales sentimientos estaban en sintonía con la tendencia imperante en los Estados Unidos a interpretar los acontecimientos del 11 de Septiembre como un ataque contra un valor tan distintivamente estadounidense como el de la libertad, y no contra los principales símbolos del poder militar y financiero estadounidenses. En las semanas inmediatamente posteriores a los atentados, el gobierno de Bush señaló una y otra vez su intención de encabezar una campaña genuinamente norteamericana para «ampliar el triunfo de la libertad sobre sus enemigos ancestrales». Al cabo de dos años, cuando se demostró que las razones formales alegadas para la invasión de Irak, organizada como respuesta a

[1] G. W. Bush, «Securing Freedom's Triumph», *New York Times,* 11 de septiembre de 2002, p. A33.

los ataques del 11 de Septiembre, carecían de base real, Bush recurrió con frecuencia cada vez mayor al argumento de que la «libertad» de Irak era justificación moral suficiente para la guerra. Llevar la libertad y la democracia a un mundo recalcitrante en general y a Oriente Próximo en particular se convirtió en un tema recurrente en los discursos de Bush.

El primer ministro del Reino Unidos, Tony Blair, adoptó una postura más cosmopolita. Cuando habló ante el Congreso de los Estados Unidos en julio de 2003, poco después de que supuestamente la misión en Irak hubiera llegado a su fin, introdujo un matiz amistoso en el hincapié de Bush en los valores estadounidenses. «Circula el mito –afirmó Blair– de que nosotros amamos la libertad, mientras que otros la odian; que nuestro apego a la libertad es un producto de nuestra cultura; que la libertad, la democracia, los derechos humanos y el imperio de la ley son valores estadounidenses, o valores occidentales. Sin embargo, honorables congresistas, nuestros valores no son valores occidentales; nuestros valores son valores universales del espíritu humano»[2]. A partir de ese momento, Bush modificó sus estrategias retóricas. En un discurso pronunciado en noviembre de 2003 ante un selecto grupo de personalidades británicas reunidas en Whitehall (Londres), declaró: «Expandir la libertad es la tarea de nuestra época. Es la tarea de nuestro país. Desde los Catorce Puntos [Woodrow Wilson] hasta las Cuatro Libertades [F. D. Roosevelt] y el discurso de Westminster [Ronald Reagan], los Estados Unidos han puesto su poder al servicio de ese principio. Creemos que la libertad es el dictado de la naturaleza. Creemos que la libertad es el propósito de la Historia. Creemos que los logros y las conquistas de la humanidad se deben al ejercicio responsable de la libertad. Y creemos que la libertad, a la que tenemos en tan alta estima, lejos de ser únicamente para nosotros, es el derecho y la capacidad de todo ser humano»[3].

En el discurso de aceptación de su candidatura a la presidencia, que pronunció en septiembre de 2004 durante la Convención Nacional del Partido Republicano, Bush desarrolló un poco más el argumento. «Creo que los Estados Unidos están llamados a encabezar la causa de la libertad en el nuevo siglo. Creo que en Oriente Próximo millones de personas suplican por su libertad en silencio. Creo que, si se les diera la oportunidad, escogerían la forma de gobierno más honorable que ha concebido el ser humano. Creo todas estas cosas porque la libertad no es un regalo de los Estados Unidos al mundo: la libertad es el regalo que hace el Todopoderoso

---

[2] T. Blair, discurso ante el Congreso de los Estados Unidos, 18 de julio de 2003, «History Will Forgive Us», disponible en internet: http://politics.guardian.co.uk/speeches/story/0,11126,1008150,00.html

[3] G. W. Bush, «Both Our Nations Serve the Cause of Freedom», *New York Times,* 20 de noviembre de 2003, p. A14.

a los hombres y las mujeres de este mundo». Y en su primer discurso como presidente reelecto del país, pronunciado en enero de 2005, Bush abundó en el tema: «Avanzamos con la absoluta convicción de que la libertad acabará triunfando. La historia no avanza en un sentido inevitable; los acontecimientos no se producen sin más, lo que cuenta son nuestras elecciones. Tampoco nos consideramos una nación elegida; Dios actúa por voluntad propia y toma sus propias decisiones». Aunque «a lo largo de la Historia la justicia fluye como las mareas», tiene además «una dirección manifiesta, marcada por la libertad y el Creador de la libertad»[4].

La transición de los valores genuinamente estadounidenses a los valores humanos universales, los valores otorgados por la naturaleza y, finalmente, el diseño inteligente del Todopoderoso resulta interesante desde un punto de vista retórico y sustancial. En el último discurso, es evidente que Bush se veía a sí mismo conduciendo a los Estados Unidos en su gran misión para lograr que se materializaran los planes de Dios. A partir de ahí, las grandes decisiones podían proyectarse sobre un marco rígido e inflexible en el que se invocaban con frecuencia los absolutos del bien y del mal, y la necesidad de hacer justicia aplastaba cualquier otra consideración sobre la complejidad de lo real. El recurso excesivo al militarismo deriva en parte de esta circunstancia; como dijo el vicepresidente Cheney, «con el mal no se negocia: hay que vencerlo».

Sin embargo, otro elemento que resulta llamativo en estos discursos –y Bush pronunció muchos de ellos incluso antes de los acontecimientos del 11 de Septiembre– es el descarnado contraste entre la nobleza y la elevación moral de sus declaraciones universales y la cruda realidad de los hechos: la tortura y el asesinato de prisioneros por parte de los Estados Unidos en Bagram (Afganistán); las degradantes fotografías de Abu Ghraib; la negación de los derechos de la Convención de Ginebra a cualquier persona a la que el gobierno de Bush considerara combatiente ilegal o enemigo; las terribles imágenes de prisioneros con grilletes en los pies, encarcelados sin juicio durante años en Guantánamo; la negativa del ejército estadounidense a llevar registros de las «muertes colaterales», cuyo número se cree que superó las cien mil en el primer año de la ocupación de Irak; la «entrega» de sospechosos elegidos arbitrariamente (y, al parecer, muchas veces de manera errónea) a países donde se practica la tortura en los interrogatorios. Las pruebas demuestran que estas violaciones de los derechos humanos y de la decencia, lejos de ser el resultado de algunas «manzanas podridas» dentro del ejército, como afirmaba el gobierno, son sistemáticas. En 2005, Amnistía Internacional condenó al gobierno

---

[4] G. W. Bush, «Acceptance Speech to Convention Delegates in New York», *New York Times,* 3 de septiembre de 2004, p. P4; «The Inaugural Address: The Best Hope for Peace in Our World Is the Expansion of Freedom in All the World», *New York Times*, 21 de enero de 2005, pp. A12-13.

de Bush por sus «atroces violaciones» de los derechos humanos en Afganistán, Irak y Guantánamo. En los Estados Unidos, la Ley Patriota (Patriot Act) restringió las libertades civiles, mientras que en el extranjero el gobierno, pese a sus nobles pronunciamientos en sentido contrario, no dejó de apoyar a gobiernos represivos, autoritarios e incluso implacablemente dictatoriales (como los de Uzbekistán, Pakistán y Argelia, por nombrar únicamente a tres) cuando convenía a los intereses estadounidenses.

Desde luego, resulta tentador desechar los discursos de Bush considerándolos imposturas retóricas y rarezas suyas. Si lo hiciéramos, cometeríamos un grave error. David Brooks, un articulista conservador del *New York Times,* sostiene –y con razón– que hay que tomárselos completamente en serio. No debemos dar por supuesto, dice Brooks, que los Estados Unidos reales son «un país de descerebrados donde impera la avaricia, el derroche, la televisión y la falta de reflexión», y que ese lenguaje altisonante «es una mera cortina de humo bajo la que se ocultan los intereses petroleros, o el ansia de riquezas, o la sed de poder, o la pasión por la guerra»[5]. Aunque no cabe duda de que dicho discurso sirve en parte para disimular esos propósitos venales, Brooks tiene toda la razón al insistir en que no es una «mera» cortina de humo. Desde un punto de vista histórico, los ideales expuestos por Bush tienen amplias resonancias políticas tanto entre las elites como entre las masas estadounidenses.

Consideremos, por ejemplo, el historial de los presidentes con los que Bush se sentía más identificado: el Woodrow Wilson de los Catorce Puntos, el Franklin Delano Roosevelt de las Cuatro Libertades y Ronald Reagan. En el discurso que pronunció en Whitehall, Bush hizo mucho hincapié en que el último presidente de los Estados Unidos que se había alojado en el palacio de Buckingham había sido Woodrow Wilson, «un idealista, sin ninguna duda». Bush contó que en una cena ofrecida por el rey Jorge V en 1918 «Woodrow Wilson hizo una promesa. Con la moderación típica de los estadounidenses, prometió que la ley y la justicia serían las fuerzas que llegarían a imperar en todo el mundo». Sin embargo, estamos hablando del mismo Woodrow Wilson cuyo fiscal general puso en marchas las infames «redadas Palmer» contra inmigrantes y «anarquistas» que culminaron en las ejecuciones de Sacco y Vanzetti (hoy día rehabilitados). El gobierno de Wilson aplastó sin contemplaciones la huelga general declarada en Seattle en 1918 y expulsó del país a sus líderes, los «Rojos», enviándolos a la Unión Soviética. Encarceló a Eugene Debs por realizar una denuncia pública de la guerra y aumentó el grado de intervencionismo en Centroamérica haciendo que marines estadounidenses permanecieran en Nicaragua durante más de una década. La

[5] D. Brooks, «Ideals and Reality», *New York Times,* 22 de enero de 2005, p. A15.

política de gran potencia que subyacía al idealismo de Wilson era cualquier cosa menos agradable. Lo que Wilson quería decir en realidad cuando prometía una y otra vez llevar la libertad al mundo entero era lo siguiente: «Como el comercio no sabe lo que son las fronteras nacionales y los empresarios insisten en ampliar el mercado al planeta entero, la bandera de su país debe seguirlos, y se deben derribar las puertas que las naciones les cierren en las narices. El poder político debe salvaguardar las concesiones obtenidas por el poder económico, aunque sea necesario atropellar la soberanía de los países reacios. Hay que obtener o implantar colonias, para que no quede sin rastrear ni explotar un solo rincón del mundo que pueda resultar de utilidad»[6].

La disposición de Bush a violar «la soberanía de los países reacios» y la enunciación de una estrategia militar de «ataques preventivos» (que transgrede la doctrina de las Naciones Unidas) allí donde los intereses estadounidenses (comerciales o militares) estén amenazados se asienta firmemente en la tradición wilsoniana, al igual que su frecuente asociación de la libertad individual y la democracia con el libre mercado y el libre comercio. La invocación realizada por Wilson de un principio jurídico enunciado en el siglo XVII, conocido como *res nullius,* en su comentario sobre la implantación de colonias es también elocuente. El principio, empleado por John Locke para justificar la colonización de los Estados Unidos, afirma que quien pueda volver más provechosas y productivas las tierras deshabitadas o «no utilizadas» se puede apropiar legítimamente de ellas. Lo importante es que las tierras resulten más productivas. Así fue como justificaron los ingleses la apropiación de tierras irlandesas en el siglo XVII (del mismo modo que en los Estados Unidos del presente se puede recurrir al mecanismo de la expropiación para sacar más rendimiento de las tierras, por ejemplo para levantar en ellas supermercados). «A veces se nos acusa de tener una fe ingenua en el poder de la libertad para cambiar el mundo», declaró Bush en su discurso de Whitehall; «si no estamos en lo cierto –añadía– será por haber leído demasiado a John Locke y Adam Smith». Aunque cuesta imaginarse a Bush leyendo a cualquiera de esos autores, su interés por situarse en sintonía con la tradición del pensamiento liberal de los siglos XVII y XVIII no puede ser más evidente.

Al «salvar al capitalismo de los capitalistas», como dijo él mismo, Roosevelt tampoco dudó en lanzar toda clase de ataques preventivos dentro y fuera de sus fronteras nacionales contra el poder sindical y contra gobiernos democráticos. Prescindió de todas las garantías constitucionales en nombre de la seguridad, al meter ilegalmente a 120.000 estadounidenses japoneses en campos de concentra-

---

[6] Citado en N. Chomsky, *On Power and Ideology,* Boston, South End Press, 1990, p. 14 [ed. cast.: *Sobre el poder y la ideología,* trad. C. Alegría y D. J. Flakoll, Madrid, Antonio Machado Libros, 1989].

ción. Su enunciación de las «Cuatro Libertades» como base para un nuevo orden mundial se apoyaba firmemente en concepciones liberales sobre el individualismo y el derecho a la propiedad privada, dos principios consagrados posteriormente por la Declaración Universal de los Derechos Humanos adoptada por las Naciones Unidas e incorporada en las cartas de una serie de instituciones internacionales (las Naciones Unidas y lo que actualmente se conoce como las instituciones de Bretton Woods, como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional) concebidas desde un principio para consolidar la libertad de mercado y para funcionar como instrumentos al servicio del poder imperial estadounidense. Ese poder contaba con el respaldo de una coalición (de la que después surgiría la OTAN) formada por lo que actualmente se conoce como «Coalición de voluntarios», cuyo objetivo era preservar a cualquier precio, en mitad de una guerra fría contra la expansión del comunismo, la estabilidad económica y política de un capitalismo siempre propenso a las crisis. La Declaración Universal de los Derechos Humanos estaba concebida claramente para dejar en evidencia a la Unión Soviética. Las políticas que entonces se pusieron en marcha culminaron, después de la muerte de Roosevelt, en la peculiar combinación del generoso (pero interesado) Plan Marshall en el extranjero y del antidemocrático macartismo en casa. Los Estados Unidos insistieron en la necesidad de que las potencias europeas emprendieran un proceso de descolonización, pero sólo para reemplazar los regímenes imperiales europeos por formas distintivas de neocolonialismo estadounidense. El derrocamiento, apoyado por los Estados Unidos, de gobiernos elegidos democráticamente en Irán en 1953 y en Guatemala en 1954 (por mencionar sólo dos casos de una lista que cuenta con ejemplos abundantes), y su disposición a apoyar a cualquier dictador que adoptara una línea anticomunista confirmó el desprecio estadounidense por la soberanía de los países díscolos y por el ordenamiento jurídico internacional. Por su parte, la dedicación de Reagan a la causa de la libertad pasó, entre muchas otras cosas, por atacar el poder de los sindicatos, por desmantelar numerosas formas de protección social, por rebajar los impuestos a los ricos, por provocar escándalos desregulatorios y medioambientales dentro de sus fronteras, por el llamado «Irangate» (venta ilegal de armas a Irán para financiar a la Contra nicaragüense), por el apoyo activo a una serie de dictaduras militares y por la violación sistemática de los derechos humanos en casi toda Latinoamérica.

En su mordaz análisis de los tres momentos cruciales de la globalización estadounidense a lo largo del siglo XX, Neil Smith establece una conexión entre las diferentes manifestaciones de la versión norteamericana de la marcha hacia la libertad[7]. Smith subraya la continuidad entre los Catorce Puntos de Wilson, las

[7] N. Smith, *The Endgame of Globalization,* Nueva York, Routledge, 2005.

Cuatro Libertades de Roosevelt y la fase actual de lo que llama «el desenlace» de la globalización. La repetición, a lo largo de un siglo como mínimo, de un esquema en el que la retórica más noble convive con las prácticas más sucias sobre el terreno es tan perturbadora como evidente. La invocación de la Ilustración y de esa versión tan particular llamada «el excepcionalismo estadounidense» (la idea de que los Estados Unidos es un país diferente a todos los demás, inherentemente bueno y, por lo tanto, ajeno a cualquier clase de limitación externa) nos coloca en terreno resbaladizo, pues en nuestros tiempos postmodernos es habitual atribuir muchos de nuestros males actuales a la arrogancia, los errores y las omisiones del pensamiento ilustrado. Sin embargo, como dice Foucault, no podemos hacer que la Ilustración desaparezca con sólo desearlo. «Debemos liberarnos –escribe– del chantaje intelectual que nos obliga a estar a favor o en contra de la Ilustración»[8]. Nuestra única opción es aceptar el hecho de que todos, en un sentido o en otro, somos los herederos de sus consecuencias. Una idea que, por lo demás, dista de ser propia de Occidente, puesto que Mao, Nehru, Nasser, Nyerere y Nkrumah (por nombrar sólo a alguno líderes políticos importantes del mundo postcolonial) participaban de esta tradición exactamente igual que figuras como Gandhi, Frantz Fanon o Edmund Burke, que se oponían a ella.

En los Estados Unidos, como señala Neil Smith, el liberalismo ilustrado que es inherente a «la economía política de Adam Smith, el cosmopolitismo de Kant, el voluntarismo de Rousseau, el empirismo práctico de Hume y, por supuesto, la política jurídica de la propiedad y los derechos de John Locke» no es «la antítesis política del conservadurismo contemporáneo, sino su columna vertebral». «Con las enigmáticas aspiraciones de Kant a la ciudadanía cosmopolita como telón de fondo, Locke y Smith fueron la doble base intelectual sobre la que se alumbraron una serie de creencias interconectadas» sobre la igualdad y la libertad que «sirvieron de anclaje al florecimiento político del capitalismo y al concepto que la sociedad burguesa tenía de sí misma y de su individualismo». Se trata de las creencias y de las leyes y prácticas político-económicas que Woodrow Wilson representaba y que el presidente Bush prometió imponer –por las buenas o por las malas, de manera violenta o de forma pacífica– al resto del mundo[9].

Por supuesto, la persistencia de esta corriente de pensamiento en la tradición política estadounidense ha encontrado oposición y nunca ha sido hegemónica. El nacionalismo populista ha dominado y ha actuado con frecuencia como poderoso

---

[8] M. Foucault, «What Is Enlightenment?», en *The Foucault Reader,* P. Rabinow (ed.), Harmondsworth, Penguin, 1984, p. 45 [ed. cast. en: *Sobre la Ilustración,* trad. J. de la Higuera, E. Bello y A. Campillo, Madrid, Tecnos, 2003].

[9] N. Smith, *The Endgame of Globalization,* cit., pp. 30-31.

contrapeso de los compromisos internacionales de corte liberal. El aislacionismo de la década de 1920, alimentado en aquel momento desde las filas del Partido Republicano, era un freno para el internacionalismo wilsoniano (el Senado rechazó el ingreso en la Liga de las Naciones), al igual que las políticas imperialistas de las potencias europeas. El republicanismo de George W. Bush, que al principio adoptó la forma de nacionalismo populista, se proponía evitar los compromisos internacionales, como la «construcción nacional» que el gobierno de Clinton había promovido en Kosovo y (desastrosamente) en Somalia. Bush se burlaba abiertamente de esa política exterior y de una forma de liberalismo que a finales de la década de 1960 era partidaria de gestionar los mercados (tanto en casa como en el extranjero) mediante una fuerte intervención estatal dentro de sus fronteras y mediante costosas aventuras (incluidas guerras declaradas en Corea y Vietnam) fuera de ellas. La posterior defensa adoptada por Bush del idealismo de corte liberal e internacional propugnado por Wilson, que incluía intentos de democratización y construcción nacional en Afganistán e Irak, teñida con la retórica de la libertad individual, supuso un giro político de la máxima importancia en lo tocante a la expresión de esta corriente de pensamiento en la política exterior estadounidense. Los atentados del 11 de Septiembre y la posterior declaración de una guerra global contra el terror permitieron movilizar el nacionalismo popular *a favor* del internacionalismo wilsoniano. Ese es el significado real de la extendida idea (aceptada únicamente en los Estados Unidos) de que el mundo experimentó un cambio radical tras el 11 de Septiembre. Tampoco debemos olvidar que ese es el punto en que los neoconservadores querían situarse. Sus ideas, durante tanto tiempo minoritarias, ahora podían ser las dominantes en el seno del gobierno, aunque no fueran hegemónicas en el conjunto del país. En cambio, importantes segmentos del Partido Demócrata, junto con la derecha tradicional republicana, se sienten a gusto con los conceptos de proteccionismo y aislacionismo, hasta el punto de plantearse la posibilidad de poner fin al experimento de Irak, abandonando el país a su negra suerte. Conservadores acérrimos como William Buckley, perfectamente conocedores de que la firme tradición de no intervencionismo en los asuntos ajenos se remonta al menos a Edmund Burke, criticaron de manera feroz la aventura de Irak.

Bush y los neoconservadores no son los únicos que apuestan por un nuevo orden mundial basado en la libertad. Los neoliberales y los neoconservadores coinciden en señalar que el edificio político-económico del orden mundial ha de levantarse sobre los cimientos del libre mercado, el libre comercio y la defensa a ultranza del derecho a la propiedad privada. El utopismo neoliberal que ha barrido el mundo desde mediados de la década de 1970 devorando un país tras otro, hasta el punto de que los partidos políticos de izquierda y numerosas instituciones

internacionales de importancia capital (como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional) han abrazado sus principios fundamentales, parte de la premisa de que la defensa a ultranza del derecho a la propiedad privada, el libre mercado y el libre comercio son los elementos que mejor garantizan la libertad personal e individual. Es una idea en la que Bush y Clinton podrían coincidir con tanta facilidad como Thatcher y Blair. Este telón de fondo permite comprender en parte las justificaciones ofrecidas por Bush de la guerra preventiva contra Irak y de la implantación de un programa para democratizar Oriente Próximo. Según Bush, debemos «aprovechar el incomparable alcance de nuestra fuerza y de nuestra influencia para crear un contexto internacional de orden y apertura en la que el progreso y la libertad pueden florecer a lo largo y ancho del planeta». Los Estados Unidos carecen de pretensiones imperiales, asegura. Su objetivo radica simplemente en «buscar una paz justa, para que la represión, el resentimiento y la pobreza den paso a la esperanza de la democracia, el desarrollo, el libre mercado y el libre comercio». Para lograrlo, los Estados Unidos deben «promover la moderación, la tolerancia y las demandas innegociables que plantea la dignidad humana: el imperio de la ley, la limitación del poder del Estado, el respeto a las mujeres, la propiedad privada, la libertad de opinión y la justicia equitativa»[10].

Una vez más, resulta tentador considerar que esta retórica no es más que la máscara amable del neofascismo autoritario en el interior de las fronteras del país y del imperialismo militarista fuera de ellas. Aunque es indudable que esas oscuras corrientes han circulado por la política estadounidense y entre algunos elementos del gobierno de Bush, creo que sería un profundo error considerar que todo se reduce a eso. Para empezar, esa no es la idea que tienen de sí mismos la mayoría de los ciudadanos estadounidenses, cuya tradición libertaria se inflama con tanta facilidad al escuchar esa retórica. Tampoco puede explicar otros aspectos de la política norteamericana, marcados por su enorme generosidad, tanto pública como privada, hacia el resto del mundo. El amplio apoyo del que goza la idea de «hacer el bien en el mundo» y la costumbre de embarcarse en obras filantrópicas y caritativas (procedan estas de la Fundación Gates, de la Fundación Soros o de los programas de ayudas de emergencia del Estado) no siempre está bien orientada (ni las ayudas suelen concederse a cambio de nada), pero considerarla una simple máscara que oculta propósitos malvados sería forzar mucho las cosas.

Si minusvaloramos las ideas que proclama Bush, perdemos de vista algo que me parece muy importante: todos los proyectos universalizadores, sean de corte liberal, neoliberal, conservador, religioso, socialista, cosmopolita, humanitario o comunista, chocan con graves problemas cuando se encuentran con las condicio-

[10] G. W. Bush, «Securing Freedom's Triumph», cit.

nes específicas de su aplicación. Las frases más elevadas y los ideales más nobles se derrumban convertidos en excusas chapuceras, alegatos imprevistos, malentendidos y, con frecuencia, confrontaciones y recriminaciones violentas. Si el intento estadounidense de democratizar Irak se ha topado con problemas, lo mismo cabe decir del esfuerzo de la OTAN en estabilizar Afganistán y del empeño de las Naciones Unidas en implantar la democracia y el imperio de la ley en el nuevo Estado de Timor Oriental. En este sentido, Gran Bretaña tuvo problemas en Chipre, la India y Kenia; Francia, en Egipto; la Iglesia católica, en Latinoamérica; la Unión Soviética, en Europa central y Afganistán; China, en el Tíbet; y los sandinistas, con los indios misquitos en la costa atlántica. La lista de ejemplos podría ser muy extensa. Son historias desalentadoras que dejan mal sabor de boca. De ellas se deriva una comprensible renuencia a abrazar soluciones universales e ideales utópicos. Nos invitan a ser precavidos antes de apresurarnos a elaborar algún proyecto universalizador alternativo, como el de una nueva gobernanza cosmopolita o algún sistema internacional basado en la universalidad de los derechos humanos. Cunde el escepticismo, y no sólo entre los postmodernos y los seguidores de pensadores como Foucault, que rechazan explícitamente cualquier intento metateórico de solución universal por considerarlo una utopía negativa. Existe una reserva generalizada a este respecto en los movimientos sociales que se dan cita en el Foro Social Mundial. Por una parte, estos movimientos insisten en que «es posible otro mundo» y en que hay una alternativa al imperialismo y al capitalismo neoliberal; por otra, muchos de ellos se resisten con todas sus fuerzas a elaborar una alternativa global y a plantearse la posibilidad de articular una forma global de poder organizado. A su juicio, ese camino les conduciría a embarcarse en un proyecto que está condenado a fracasar, a empeorar los problemas en lugar de aliviarlos, e incluso a crear una forma de autoritarismo peor aún que la imperante. El nuevo orden mundial, nos dicen, surgirá de los millones de microproyectos que aparecen en todo el planeta cuando la gente trata de hacerse cargo de las circunstancias concretas de su vida diaria y busca formas prácticas y tangibles de mejorar su suerte.

Aunque más adelante pondré en cuestión esa idea, es de suma importancia entender las razones por las que los proyectos universales y los planes utópicos que en apariencia tienen las mejores intenciones suelen fracasar. La incapacidad clamorosa y evidente del gobierno de Bush de estar a la altura de su noble retórica nos invita a reflexionar sobre este problema general. El primer paso de este proceso consiste en calibrar hasta qué punto se debe esa incapacidad a la falta de comprensión de las circunstancias particulares con las que se encuentra la aplicación del proyecto democratizador. Los ejemplos en los que esas circunstancias parecen constituir lo esencial del problema son innumerables. Analizándolo en retrospecti-

va, la mayoría de los comentaristas coincide en que los artífices del proyecto de implantar una democracia remotamente parecida a la de los Estados Unidos en el Irak ocupado carecían, por desgracia, de los conocimientos necesarios sobre la historia, la geografía, la antropología o las tradiciones religiosas iraquíes que hubieran permitido tener alguna posibilidad de éxito. No es de extrañar que «sucedieran cosas» (por citar las memorables palabras de Donald Rumsfeld) y que la situación en Irak se volviera incontrolable al cabo de poco tiempo. Pero esta clase de explicación se vuelve igualmente incontrolable cuando llegamos a este punto. La premisa subyacente es que se podía haber tenido un conocimiento previo de las circunstancias que habría garantizado el éxito. Sin embargo, cabe preguntarse qué clase de conocimiento habría sido ese, dónde se lo podría haber encontrado y qué grado de seguridad habría tenido.

Se habla a menudo de la vital importancia de contar con un conocimiento adecuado de las condiciones circunstanciales y locales. Por ejemplo, Jeffrey Sachs, especialista en economía del desarrollo, ha tenido la amarga experiencia de entender que las teorías sistémicas de su disciplina (derivadas, por supuesto, de los principios económicos universalistas de Locke y Adam Smith) no se pueden aplicar sin «un firme compromiso con la historia, la etnografía, la política y la economía del lugar donde trabaje el consejero profesional»[11]. Sin un conocimiento adecuado de la geografía (que Sachs identifica ante todo con el conocimiento del medio físico y la localización relativa), de la historia, de la antropología, de la sociología y de la política, estamos condenados a idear soluciones clamorosamente erróneas para acabar con problemas tan extendidos como la pobreza mundial y el deterioro medioambiental. No obstante, Sachs mantiene intactos los principios universales. Las circunstancias afectan únicamente a su aplicación. En cambio, Seyla Benhabib aprecia una tensión –a saber, una serie de contradicciones internas– entre la universalidad de las teorías de los derechos humanos y su aplicación en diferentes contextos culturales. Estamos destinados a «vivir atrapados en un tira y afloja permanente entre la visión de lo universal y la adhesión a identidades culturales y nacionales particularistas». Benhabib señala además que las teorías universales tienen orígenes particularistas y siempre llevan la marca de sus orígenes. A fin de cuentas, fueron varones parisinos quienes proclamaron «los derechos del hombre». Cuando la Constitución de los Estados Unidos, tomada frecuentemente como modelo para cualquier punto del planeta, adoptó el famoso encabezamiento de «Nosotros, el pueblo», lo que hizo fue expresar las ideas de «una comuni-

---

[11] J. Sachs, *The End of Poverty: Economic Possibilities for Our Time,* Nueva York, Penguin, 2005, pp. 80-81 [ed. cast.: *El fin de la pobreza: cómo conseguirlo en nuestro tiempo,* trad. R. García y R. Martínez, Barcelona, Debolsillo, 2007].

dad humana concreta, circunscrita en el espacio y en el tiempo, que compartía una cultura, una historia y un legado particulares; sin embargo, ese pueblo se convirtió en un cuerpo democrático al actuar en nombre de lo "universal"»[12]. Según Benhabib, entre lo universal y lo particular se da una relación tensa, dinámica y a menudo contradictoria. El concepto de libertad que Bush está proyectando sobre el resto del mundo lleva inevitablemente la huella de las circunstancias de su origen particular en la historia de los Estados Unidos. Por lo tanto, en cualquier intento de convertir esa formulación particular, extraída de un lugar y un momento concretos, en la base de una política universal siempre se da un momento de imperialización. Señalar este hecho no significa considerar que sea ilegítima la formulación de cualquier principio universal de esta clase, sino reconocer que la traslación de un hallazgo local al plano de norma universal es un proceso complejo que requiere de comprensión y capacidad para generar consenso, y que nunca puede instaurarse mediante una imposición violenta, como la defendida por la teoría del «humanismo militar» con la que se justificó la intervención militar de la OTAN y el bombardeo de Serbia[13].

El actual renacimiento del interés por el cosmopolitismo de Kant como visión unificadora para la democracia y la gobernanza globales puede ser objeto de un señalamiento similar. Martha Nussbaum, una de las grandes defensoras del retorno a la moralidad cosmopolita como una nueva forma de estar en el mundo, ofrece junto a esa defensa un argumento a favor de la creación de una estructura educativa (y una pedagogía) completamente nueva, que resulte apropiada para la deliberación política racional en un mundo globalizado. «Lamentablemente, en nuestro país abunda una tremenda ignorancia sobre el resto del mundo», ha dicho Nussbaum. Esa ignorancia es fundamental para entender por qué «los Estados Unidos no son capaces de verse con los ojos del otro y, por lo tanto, se ignoran igualmente a sí mismos». Nussbaum insiste sobre todo en la idea de que «para dirigir este diálogo global, tenemos que conocer no sólo la geografía y la ecología de otros países *–un aspecto que entrañaría una revisión a fondo de nuestros planes de estu-*

---

[12] S. Benhabib, *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 16, 44 [ed. cast.: *Los derechos de los otros*, trad. G. Zadunaisky, Barcelona, Gedisa, 2006].

[13] Se puede encontrar una perspectiva crítica en N. Chomsky, *The New Military Humanism: Lessons from Kosovo*, Monroe, Common Courage Press, 1999 [ed. cast.: *El nuevo humanismo militar: las lecciones de Kosovo,* trad. B. Ruiz de la Concha, México, Siglo XXI, 2002]. U. Beck, *Cosmopolitan Vision*, Cambridge, Polity Press, 2006, pp. 127-129 [ed. cast.: *La mirada cosmopolita, o, la guerra es la paz (Der kosmopolitische Blick, oder, Krieg ist Frieden),* trad. B. Moreno Carrillo, Barcelona, Paidós, 2005], adopta una visión mucho más pragmática al respecto, aunque mucho menos entusiasta que en los comentarios iniciales.

dios–, sino también las tradiciones y las creencias de sus pueblos, ya que únicamente de esta forma seremos capaces de respetarlas cuando hablemos con ellos. Una educación cosmopolita ofrecería el trasfondo necesario para esta clase de deliberación» (las cursivas son mías)[14].

La apelación de Nussbaum a una comprensión apropiada de los aspectos geográficos, ecológicos y antropológicos recuerda las ideas de Kant. Según el pensador alemán, si los jóvenes quieren entender mejor el mundo, deben tener conocimientos de antropología y geografía. «La recuperación de la ciencia de la geografía –escribió– crearía esa unidad de conocimiento sin la que todo saber no deja de ser fragmentario»[15]. Según Kant, ese conocimiento, además de científico, debe ser popular (es decir, accesible a todos) y pragmático (es decir, útil). En su propia labor como docente, Kant combinaba la enseñanza de la lógica, la metafísica y la ética con la de la geografía y la antropología. Es evidente que Kant intentaba –aunque infructuosamente, como veremos luego– practicar lo que predicaba. Sin embargo, en el amplio debate que suscitó la apelación de Nussbaum a una recuperación de la moralidad cosmopolita, el papel crucial de la educación en la antropología, la geografía y las ciencias medioambientales no fue objeto de examen. En ningún momento intenta Nussbaum determinar en qué consistiría una «educación cosmopolita» en esos ámbitos. Tampoco se plantea la posibilidad, tan importante para Benhabib, de que los principios cosmopolitas deban someterse a una modificación ni a una reformulación radicales (como en el caso de la teoría de los derechos humanos) a la luz de las particularidades geográficas, ecológicas y antropológicas.

Si Nussbaum hubiera prestado más atención a esas formas de conocimiento, podría haber descubierto un aspecto inquietante del difícil proceso de constitución de la antropología y la geografía en disciplinas autónomas, a saber, el que sus raíces se encuentren en el colonialismo, el imperialismo, el militarismo y el racismo, y de que se hayan desarrollado en conexión íntima con todos esos elementos. Pese a los intentos de erradicar lo peor de la herencia de esos turbios orígenes, no se han borrado todas las huellas. Pero, además, tenemos que afrontar el hecho igualmente inquietante de que esos saberes no dejan de alimentar, por ejemplo, el aparato militar para monitorizar, teleobservar, apuntar a objetivos y guiar misiles, o para elaborar estrategias de contrainsurgencia. Los conocimientos geo-

---

[14] M. Nussbaum *et al*., *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism,* Boston, Beacon Press, 1996, pp. 11-12 [ed. cast.: *Los límites del patriotismo: identidad, pertenencia y ciudadanía mundial,* trad. C. Castells, Barcelona, Paidós, 2012].

[15] I. Kant, citado en J. May, *Kant's Concept of Geography and Its Relation to Recent Geographical Thought,* Toronto, University of Toronto Press, 1970, p. v.

gráficos y antropológicos están en gran medida moldeados por los marcos institucionales en los que se encuadran; el Banco Mundial, la CIA, el Vaticano y las grandes empresas, así como los medios de información, promueven formas específicas de conocimiento que a menudo difieren radicalmente entre sí (el conocimiento geográfico que proporciona la industria del turismo es muy diferente del que se genera en la Organización Mundial de la Salud). El conocimiento geográfico popular (o la carencia de él) se ha puesto a menudo al servicio de la política más cruda, e incluso ha llegado a alimentar la maquinaria propagandística oficial. Cuando Bush caracteriza el mundo hablando de un «Eje del Mal» que incluye a Irak, Irán y Corea del Norte, o cuando a algunos Estados se les asigna arbitrariamente la etiqueta de Estados «rebeldes» o «fallidos», se construye un mapa concreto del mundo que determina tácitamente el terreno legítimo de la acción militar preventiva, que nadie puede cuestionar sin un contraconocimiento adecuado. Las caricaturas en las que se muestran el mapa del mundo de Reagan o de Bush tienen gracia y son instructivas, pero en ocasiones tienen consecuencias fatales. Y precisamente el signo distintivo de la política exterior estadounidense en particular, como señala Neil Smith, ha sido el interés por ocultar la geografía real de lo que el magnate Henry Luce denominó en 1942 «el siglo estadounidense», porque la ambición geopolítica de los Estados Unidos no se ha centrado en un territorio concreto, sino que ha sido siempre global y universal. Para no poner de manifiesto los objetivos estadounidenses recurriendo a una «geografía sumamente diferente», Luce abogaba por el uso de palabras «majestuosas» como «Democracia, Libertad y Justicia», minimizando deliberadamente con ello toda forma de saber geográfico. Smith concluye afirmando lo siguiente: «Dominar el nuevo orden mundial significaba para Luce no tener que preocuparse por la geografía del planeta. La geografía lo abarcaba absolutamente todo –el siglo estadounidense fue un siglo global– y, por eso mismo, no abarcaba absolutamente nada»[16]. Cultivar la ignorancia geográfica de la que se lamenta Nussbaum ha sido durante muchos años un propósito esencial –aunque encubierto– de la política educativa estadounidense.

No obstante, cuando se demonizan territorios, culturas y pueblos enteros o se los infantiliza considerándolos atrasados e inmaduros, cuando a segmentos enteros de la población del globo terráqueo (África, por ejemplo) se los considera irrelevantes porque no son lo bastante productivos, cuando el estudiado y deliberado cultivo en las masas de la ignorancia geográfica, ecológica y antropológica permite a las pequeñas elites orquestar unas políticas globales que responden a sus intere-

[16] N. Smith, *American Empire: Roosevelt's Geographer and the Prelude to Globalization,* Berkeley, University of California Press, 2003, p. 18.

ses directos, la aparente banalidad e inocencia de los saberes geográficos resulta más insidiosa. No es sólo que el demonio esté en los detalles geográficos (aunque esto ocurra con frecuencia). Lo que es necesario comprender es la naturaleza política de los detalles. Los hallazgos científicos sobre el calentamiento global y los gases de efecto invernadero, por citar un ejemplo reciente y flagrante, se pervierten cuando científicos con dudosas credenciales intervienen en el debate gracias a los recursos económicos que les proporcionan sus suculentos contratos con grandes compañías energéticas. Pero así es como funcionan siempre las estrategias de oposición. Cuando los grupos ecologistas cuestionan el apoyo financiero del Banco Mundial a la construcción de embalses gigantescos, invariablemente sitúan esos proyectos sobre el trasfondo de una serie de condiciones geográficas, ecológicas y antropológicas específicas que les permite destacar las pérdidas y la destrucción que el proyecto entrañaría, lo que contrasta con el típico informe del Banco Mundial en el que el embalse en cuestión aparece como un magnífico símbolo de modernidad que permitirá hacer llegar la electricidad a la agradecida población rural como paso previo a que esta pueda disfrutar de un nivel de vida mucho más avanzado. El meollo del conflicto reside a menudo en decidir cuál de las dos descripciones geográficas, ecológicas y antropológicas es la correcta.

Volviendo a la sugerencia aparentemente inocente de Nussbaum, debemos preguntarnos cómo sería posible incorporar a los proyectos cosmopolitas unas modalidades de conocimiento geográfico que, además de ser invariablemente conflictivas y controvertidas, con frecuencia son también perversas e interesadas. El peligro de que las descripciones geográficas sirvan para alimentar involuntariamente la propaganda política es enorme. Las revisiones de los planes de estudios en materia de geografía, ecología y antropología que Nussbaum invoca en nombre del cultivo de una educación cosmopolita exigen una revisión crítica urgente. Sin embargo, pocas son las voces –y particularmente las que hablan desde posiciones de poder– a las que la cuestión les parece un problema público que debe abordarse con urgencia. Con este libro me propongo abordar explícitamente esa laguna. Me centraré principalmente en el caso de la geografía, dado que ese es el terreno que me resulta más familiar. Pero los solapamientos con la antropología, la ecología y las ciencias medioambientales son innumerables, y no veo razón alguna para respetar esas fronteras ficticias que algunos desearían imponer entre unas disciplinas que tienen tantos puntos de contacto entre sí. Mi objetivo es explorar las posibilidades y las dificultades de alcanzar una educación cosmopolita en geografía –además de en ecología y en antropología– que pueda contribuir –e incluso que tal vez sirva para reformularlo de modo radical– al impulso de construir un nuevo orden intelectual cosmopolita sobre el que se asiente una forma liberadora y emancipadora de gobernanza global.

El propio John Locke reconoció la importancia crucial que tenía para su proyecto universal la asimilación del saber geográfico. «Si desconocen la geografía –escribió– los caballeros ni siquiera entenderán los diarios»[17]. Por desgracia, el presidente George W. Bush ya nos dijo en su día que nunca se tomaba la molestia de leer el periódico.

[17] J. Locke, citado en May, *Kant's Concept of Geography and Its Relation to Recent Geographical Thought,* cit., p. 135.

Primera parte
Valores universales

I La Antropología y la Geografía de Kant

Comienzo con Kant porque es imposible ignorar su influencia en el enfoque contemporáneo del cosmopolitismo. Citaré el fragmento posiblemente más famoso de su ensayo *Sobre la paz perpetua:* «Los pueblos de la tierra se han adentrado a distinta profundidad en una comunidad universal, y esta se ha desarrollado hasta el punto de que cuando se infringe la ley en un único lugar del mundo se siente en todas partes. La idea de una ley cosmopolita no es, por lo tanto, fantástica ni excesiva, sino un complemento necesario para el código no escrito de la ley política e internacional que la transforma en una ley universal de la humanidad»[1].

La concepción de Kant de la ley cosmopolita surge en el contexto de una determinada estructura geográfica. La naturaleza finita del planeta determina unos límites dentro de los cuales los seres humanos, en virtud de su propiedad común de la faz de la tierra, se ven obligados a adaptarse los unos a los otros, aunque a veces lo hagan con violencia. Los humanos tienen el derecho inherente, si desean ejercerlo, de moverse por la superficie terrestre y de asociarse entre sí (por medio del comercio, por ejemplo). Los medios de transporte (Kant menciona el barco y el camello) facilitan el aumento de los contactos a través del espacio. Sin embargo, en el esquema de Kant se da por supuesto que la superficie de la tierra está dividida en Estados soberanos que tenderían, a largo plazo, a la democracia y la república. Sus habitantes poseerían derechos claros de ciudadanía dentro de sus fronteras y las

[1] I. Kant, *Kant: Political Writings,* Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 107-108 [ed. cast.: «Tercer artículo definitivo hacia la paz perpetua. El *derecho cosmopolita* debe limitarse a las condiciones de la hospitalidad universal», en I. Kant, *Sobre la paz perpetua,* trad. y ed. K. Zulueta, Madrid, Akal, 2012, pp. 71 ss.].

relaciones entre Estados estarían reguladas por la necesidad cada vez mayor de establecer una paz perpetua a causa de la creciente interdependencia creada por el comercio. La probabilidad de guerra entre Estados se reduciría por dos motivos. Primero, en un Estado democrático sería necesario obtener el consentimiento de la misma ciudadanía que tendría que cargar con el peso de las consecuencias. La costumbre de los soberanos, los emperadores y la nobleza de declarar guerras motivados por su prestigio o por su grandeza personal quedaría restringida. Segundo, los trastornos que la guerra ocasionaría al comercio serían mayores, y mayores también las pérdidas, a causa de la elevada dependencia mutua entre Estados. La ética cosmopolita dicta que los individuos (a los que se les presume la ciudadanía de un Estado) tendrían derecho a ser tratados con hospitalidad cuando cruzasen una frontera claramente delimitada (sobre todo cuando lo hiciesen con la intención de comerciar): «La hospitalidad es el derecho de los extranjeros a no ser tratados como enemigos cuando llegan a tierra ajena. Es legítimo negarse a recibirlos siempre que ello no les cause su destrucción; sin embargo, no se permite tratarlos con hostilidad cuando ocupen su espacio de forma pacífica. Lo que uno solicitaría no sería el derecho a permanecer indefinidamente como visitante. Se haría necesario un contrato de especial benevolencia para otorgar a un extranjero el derecho a considerarse habitante en igualdad de condiciones durante un tiempo determinado. El único derecho que tienen todos los hombres es a una estancia temporal y a asociarse. Y lo poseen en virtud de su propiedad común de la superficie de la tierra, un planeta por el que no pueden dispersarse infinitamente, razón por la cual, en última instancia, habrán de tolerar su presencia mutua»[2].

El derecho cosmopolita queda, por lo tanto, circunscrito. «El derecho a la hospitalidad –señala Benhabib– ocupa el espacio que queda entre los derechos humanos y los derechos civiles, entre el derecho a la humanidad en nuestra propia persona y los derechos que acumulamos en tanto que pertenecemos a una república determinada»[3]. Esta formulación da por supuesta la existencia de la autoridad de un Estado soberano (preferiblemente democrático y republicano) sobre un territorio que le es propio. En lo referente a la ciudadanía, la territorialidad del Estado se considera un espacio absoluto (es decir, fijo e inamovible y con fronteras claras). Sin embargo, el derecho universal (es decir, desarraigado) a la hospitalidad abre los espacios absolutos de todos los Estados, siempre en condiciones muy específicas.

---

[2] I. Kant, citado en S. Benhabib, *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens,* Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 27 [ed. cast.: *Los derechos de los otros,* trad. G. Zadunaisky, Barcelona, Gedisa, 2006].

[3] S. Benhabib, *The Rights of Others,* cit.

Pese a que la formulación de Kant de la ética cosmopolita ha sido objeto de abundante análisis y debate, nadie se ha ocupado de explorar las implicaciones de sus presupuestos sobre la estructura geográfica de su cosmopolitismo. El único debate de consideración que he podido encontrar se centra en el papel que representa la propiedad común de un planeta finito en la justificación de Kant para el derecho cosmopolita. El consenso parece ser que «la superficie esférica de la tierra es la condición de la que parte la justicia, pero no cumple el papel de premisa justificativa moral en la que basar el derecho cosmopolita»[4]. Esta conclusión es comprensible porque, de llegar a otra distinta, se estaría cayendo en una falacia naturalista o, todavía peor, en un burdo determinismo ambiental (en la idea de que la estructura espacial –la forma esférica del planeta– tiene poderes causales directos). No obstante, el problema no se soluciona relegando las circunstancias geográficas al estado de mera «condición de la que parte la justicia». Es como si la naturaleza del espacio geográfico no tuviese influencia alguna en los principios que a él se aplican. Aunque las circunstancias materiales (históricas y geográficas) puedan ser contingentes, eso no significa necesariamente que la caracterización de dichas circunstancias en forma de conocimientos antropológicos y geográficos sea irrelevante para la formulación de la ética cosmopolita. Nussbaum y el propio Kant, como veremos más adelante, son de la clara opinión de que las circunstancias importan. Una opinión que comparten, al parecer, con Foucault. Así pues, ¿por qué importan y de qué manera?

Kant, cuyas enseñanzas filosóficas se concentraron en la lógica, la metafísica y la ética, también enseñaba habitualmente geografía y antropología. ¿Existe alguna clase de relación entre estas enseñanzas? Sus obras sobre antropología y, en especial, sobre geografía han permanecido, por regla general y al menos hasta épocas recientes, ignoradas o relegadas por insignificantes en comparación con sus tres principales críticas. Su Antropología, sin embargo, se ha traducido a varios idiomas y ha sido objeto de cierto estudio. Foucault, por ejemplo, tradujo la Antropología al francés en 1964, con la promesa de analizarla en una publicación posterior. Nunca llegó a cumplir su promesa, aunque sí dejó un amplio comentario que por fin se ha puesto a disposición del público. La Geografía de Kant es muy poco conocida (curiosamente, Foucault apenas la menciona). Cuando consulto a alguna autoridad kantiana al respecto, casi invariablemente obtengo la misma respuesta: «es irrelevante», «no se la puede tomar en serio», «carece de interés». Hasta el momento no existe ninguna edición en inglés (aunque sí se ha publicado una de la Parte I en forma de tesis doctoral, firmada por Bolin). Por fin, en 1999,

[4] *Ibid.,* p. 33.

apareció una versión en francés y está prevista una traducción al inglés[5]. Por el momento no se ha realizado ningún estudio serio de la Geografía de Kant en lengua inglesa, aparte del de May, acompañada de incursiones ocasionales de algún geógrafo para comprender el papel de Kant en la historia del pensamiento geográfico (aunque no se realiza en ellas ningún intento de vincularla con su metafísica ni su ética). La introducción de la edición en francés de su Geografía sí hace un intento de evaluación, y un reciente congreso, en el que se reunieron filósofos y geógrafos de lengua inglesa, parece prometer al fin un examen serio de los problemas que plantea la Geografía[6].

Este abandono histórico de la Geografía no se corresponde con la valoración del propio Kant. De hecho, se desvivió por conseguir que la universidad le permitiese enseñar geografía en lugar de cosmología. Impartió clase de geografía en cuarenta y nueve ocasiones, mientras que de lógica y metafísica lo hizo en cincuenta y cuatro, y de ética y antropología fueron cuarenta y seis y veintiocho, respectivamente. Sostenía explícitamente que la geografía y la antropología determinaban las «condiciones de posibilidad» de todo conocimiento. Consideraba estas dos áreas de conocimiento una preparación necesaria –una «propedéutica», como las denominaba– para todo lo demás[7]. Por lo tanto, aunque la antropología y la geografía se encontraban en un estado «precrítico» o «precientífico», era necesario prestarles especial atención a causa de su papel fundamental. ¿De qué otra forma podemos interpretar, si no, que Kant fuera tan insistente en compaginar la geografía y la antropología con la metafísica y la ética? Aunque fracasó estrepitosamente en su misión, es evidente que consideraba importante convertir la antropología y la geografía en disciplinas más críticas y científicas. La pregunta es: ¿por qué lo creía así?

En su introducción a la Antropología, F. Van de Pitte ofrece una respuesta a esta pregunta. Conforme Kant reconocía que «la metafísica no puede seguir el

---

[5] R. Bolin, «Immanuel Kant's *Physical Geography*», R. L. Bolin (trad. y ed.), tesis de máster, Department of Geography, Indiana University, 1968; I. Kant, *Geographie (Physische Geographie),* París, Bibliothèque Philosophique, 1999; J. May, *Kant's Concept of Geography and Its Relation to Recent Geographical Thought,* Toronto, University of Toronto Press, 1970. [La traducción al inglés a la que se refiere el autor apareció finalmente, en versión de Olaf Reinhardt, en la colección «The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant» de Cambridge University Press: «Physical Geography», en *Kant: Natural Science,* E. Watkins *et al.* (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 434-679 *(N. del T.)*].

[6] Véanse las aportaciones críticas contenidas en el volumen, editado por Stuart Elden y Eduardo Mendieta, *Reading Kant's Geography,* SUNY series in Contemporary Continental Philosophy, Albany, State University of New York Press, 2011.

[7] J. May, *Kant's Concept of Geography and Its Relation to Recent Geographical Thought,* cit., pp. 132-136.

método de la matemática pura», advertía que «el auténtico método de la metafísica es en esencia el mismo introducido por Newton en las ciencias naturales». La metafísica debía basarse en un entendimiento científico de la experiencia humana. Sin embargo, si la metafísica debía partir de la experiencia, ¿dónde encontraría entonces los principios inmutables a partir de los cuales podría construir su edificio con seguridad? Como afirmó el propio Kant, las variaciones en las preferencias y otros aspectos del hombre confieren al flujo de la experiencia un cariz incierto y engañoso. «¿Dónde encontrar puntos fijos en la naturaleza que el hombre no pueda modificar y que puedan proporcionarle indicaciones de a qué orilla puede arribar a descansar?».

Kant, según Van de Pitte, recurrió a las obras de Rousseau para encontrar la respuesta. En ellas descubrió que «como el hombre puede considerar todo un abanico de posibilidades y elegir entre ellas la más deseable, es capaz por ello de esforzarse por hacer de su mundo y de sí mismo una materialización de sus ideales». Esto podría deberse a que los seres humanos poseen la capacidad de pensar racional (aunque la mera posesión no garantiza su uso adecuado). Pero esto, a su vez, también significaba que la metafísica podía dejar de ser puramente especulativa y operar «en términos de principios absolutos definidos con claridad y derivados del potencial del hombre»[8]. Sin embargo, ¿cómo podía establecerse el potencial del hombre si Dios y la cosmología tradicional no eran capaces de proporcionar la respuesta?

En varios puntos de su formulación de la ética cosmopolita, Kant sostiene que la ética surge de la naturaleza o de la naturaleza humana (que en ocasiones parece fusionar). La ética cosmopolita no se basa, por lo tanto, en la pura especulación o en el idealismo. Kant (a diferencia del presidente Bush) se niega a recurrir a ninguna idea del designio divino. La atención que Kant dedica a la geografía y la antropología tiene entonces más sentido. Si la teología y la cosmología ya no lograban proporcionar respuestas adecuadas a la pregunta «¿Qué es el hombre?» (y de ahí la determinación de Kant de eliminar la cosmología del currículo y sustituirla por la geografía), entonces había que recurrir a una disciplina más científica. ¿Y de dónde provendría esa «ciencia del hombre», si no de la antropología y la geografía? La distinción entre geografía y antropología descansaba, según Kant, en la diferencia entre el «conocimiento externo» obtenido mediante la observación del lugar del hombre en la naturaleza y el «conocimiento interno» de las subjetivida-

---

[8] I. Kant, citado en J. May, *Kant's Concept of Geography and Its Relation to Recent Geographical Thought*, cit., p. 137; I. Kant, citado en F. Van de Pitte, «Introduction», en I. Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View,* La Haya, Martinus Nijhoff, 1974, p. xiii; véase también J. Zammito, *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology,* Chicago, University of Chicago Press, 2000.

des (que a veces, en la práctica, se aproxima a la psicología). Esta dualidad arrastra una pesada carga, pues respalda las distinciones, supuestamente claras, entre objeto y sujeto, hecho y valor y, en última instancia, ciencia y poesía, que desde entonces han asediado el pensamiento occidental. Kant empezó primero a enseñar geografía (en 1756) y gran parte de lo que examina en ella se refiere a los procesos físicos que afectan la superficie de la tierra y la vida humana que esta sustenta. Esto indica cierta atracción inicial por una teoría subyacente de determinismo ambiental como base científica segura para la reflexión metafísica (como veremos más adelante, muchos de los ejemplos que aduce en su geografía reflejan esta tendencia). Su posterior giro hacia la antropología (materia que comenzó a impartir en 1772) y el hecho de que en sus últimos años le prestase mucha más atención (hasta el punto de preparar la publicación de sus textos sobre la disciplina) sugiere que fue concediendo cada vez mayor relevancia en su proyecto filosófico al conocimiento de las subjetividades internas. «A consecuencia de ello –sugiere un provocativo Foucault– la idea de contar con una perspectiva cosmológica que organizase la geografía y la antropología por adelantado, cumpliendo el papel de referencia única tanto para el conocimiento de la naturaleza como para el conocimiento del hombre, habría de dejar espacio a una perspectiva cosmopolita con valor programático, en la que el mundo se concibiese más como una república por construir que como un cosmos preexistente»[9]. Resulta significativo que los pasajes finales de la Antropología traten la cuestión de la ley cosmopolita directamente, mientras que en la Geografía no se hace mención alguna al tema.

Analicemos, pues, las implicaciones de su Antropología en primer lugar. La obra consiste en una exploración detallada del ser genérico (se adelanta, por lo tanto, al examen de ese concepto que realiza Marx en sus *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*). Su propósito es bien claro. No sólo debemos comprender nuestra naturaleza pasada y actual como especie humana: también debemos entender lo que podemos llegar a ser en virtud de nuestras capacidades. La naturaleza humana no es inmutable, sino cambiante, y al estudiar esa evolución podemos conocer en parte el destino de la especie humana. Foucault, en su comentario, se muestra tan admirado por la capacidad de Kant para formular estas preguntas como crítico con sus respuestas. «El hombre no es sencillamente "lo que es", sino "lo que hace de sí mismo". ¿Y acaso no es este precisamente el campo de investigación que la antropología define como propio?», se pregunta Foucault. La Antropología es, por lo tanto, a juicio de Foucault, un texto esencial en relación con las tres grandes críticas de Kant. Amy Allen resume así la argumentación de Foucault:

---

[9] M. Foucault, *Introduction to Kant's Anthropology*, ed. Robert Nigro, Los Ángeles, Semiotext(e), 2008), p. 33 [ed. cast.: *Una lectura de Kant,* trad. A. Dilon, Madrid, Siglo XXI, 2010].

> De este modo, Foucault sugiere que la Antropología (tal vez sin pretenderlo) rompe el marco de la filosofía crítica, revelando la especificidad histórica de nuestras categorías *a priori,* su enraizamiento en instituciones y prácticas lingüísticas y sociales históricamente variables. La lectura que hace Foucault de la Antropología de Kant sugiere, por lo tanto, que en el sistema de Kant se encierra la semilla de su propia transformación radical, una transformación que Foucault asumirá en su propio trabajo y que lo llevará a pasar de la concepción de lo *a priori* como universal y necesario a la concepción de lo *a priori* como histórico, con la consiguiente transformación del sujeto trascendental que sirve como condición de la posibilidad de toda experiencia al sujeto condicionado por su propio enraizamiento en unas circunstancias culturales, sociales e históricas específicas[10].

Esta transición del pensamiento desde un sujeto humano incorpóreo a uno enraizado es crucial, y el vehículo que la hace posible se encuentra, en primera instancia, en la Antropología. Las ideas de Kant sobre el ser de nuestra especie no se recogen tan sólo en su Antropología, por lo que, llegados a este punto, se hace necesaria cierta contextualización. Por regla general, Kant rechaza la noción de que el ser humano es intrínsecamente bueno. No apela a ninguna figura del buen salvaje ni de la inocencia divina. «La insensatez, la vanidad, la malicia y la destructividad más infantiles –afirma– están en la raíz de todo»[11]. La Ilustración, sostiene en su célebre ensayo sobre el tema, depende de «que el hombre deje atrás la inmadurez en la que vive», que define como la incapacidad de emplear el entendimiento «sin la guía de otro». Sólo unos cuantos, sugiere, «han logrado liberarse de la inmadurez y avanzar con audacia en su propio camino», mientras que los prejuicios de toda clase (incluso los nuevos, creados en el transcurso de la revolución) «harán las veces de la correa que controla a las masas no pensantes». El progreso de la Ilustración depende de «la forma más inocua» de libertad: «La libertad de hacer uso público de la propia razón en todas las cuestiones». Aunque vivimos en una era de ilustración, no vivimos en una era ilustrada. Esta forma de pensar aparece en los pasajes finales de la Antropología. Las personas, afirma,

> no pueden *prescindir* de la convivencia pacífica, ni, sin embargo, *evitar* el ser constante y recíprocamente antagonistas; por consiguiente, que se sienten destinadas por la

---

[10] M. Foucault, «Commentary of Kant's Anthropology from a Pragmatic Point of View», trad. Arianna Bove, disponible en internet: http://www.generation-online.org/p/fpfoucault1.htm; A. Allen, «Foucault and Enlightenment: A Critical Reappraisal», *Constellations* 10, 2 (2003), pp. 180-198.

[11] M. Nussbaum, «Kant and Stoic Cosmopolitanism», *Journal of Political Philosophy* 5 (1997), pp. 1-25, esp. p. 8.

> naturaleza, mediante la recíproca y forzosa sumisión a leyes emanadas de ellas mismas, a formar una coalición, constantemente amenazada de disensión, pero en general progresiva, en una *sociedad civil universal (cosmopolitismo);* idea inasequible en sí que no es un principio constitutivo […], sino sólo un principio regulativo: el de perseguirla diligentemente como destino de la especie humana, no sin fundada presunción de la existencia de una tendencia natural a ella […] [Tendemos a] presentar la especie humana no como una especie mala, sino como una especie de seres racionales que tiende a elevarse del mal al bien en un constante progreso entre obstáculos; según lo cual su voluntad es, en general, buena, pero el llevarla a cabo está dificultado por el hecho de que la consecución del fin no puede esperarse del libre acuerdo de los *individuos,* sino tan sólo de una progresiva organización de los ciudadanos de la Tierra dentro de la especie como un sistema unificado cosmopolíticamente[12].

El objetivo de la antropología de Kant –redactada, tal como él recalca, desde un «punto de vista pragmático»– es, por lo tanto, determinar «las condiciones de posibilidad» para ese «principio regulativo» que pueda llevarnos desde un estado de insensatez y vanidad infantiles, desde la violencia y la ruda brutalidad, hasta «nuestro destino», que sería una sociedad cosmopolita y pacífica. Esto conlleva un análisis de nuestras facultades cognitivas, de nuestros sentimientos (de placer y desagrado) y del deseo (la influencia en el trabajo de Foucault es evidente). También conlleva una reflexión sobre cómo y por qué las prácticas humanas transforman en «carácter» las dotes naturales (los «temperamentos»). Kant escribe: «No se trata aquí de lo que la naturaleza hace del hombre, sino de lo que este *hace de sí mismo;* pues lo primero es cosa del temperamento (en que el sujeto es en gran parte pasivo), y únicamente lo último da a conocer que tiene un carácter»[13]. Aunque esto introduce una desafortunada dicotomía entre nuestro ser «animal» y nuestro ser «civilizado», también abre la puerta al trabajo continuo de una perpetua transformación del carácter. Pheng Cheah resume el argumento de Kant de la siguiente forma:

> Como criaturas naturales con pasiones e inclinaciones sensuales, somos, al igual que las cosas y los animales, seres de un mundo que simplemente se nos otorga y al

---

[12] I. Kant, «An Answer to the Question: "What is Enlightenment"», en I. Kant, *Political Writings,* cit. [ed. cast.: *Contestación a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?,* trad. B. Espinosa, R. Rodríguez y C. Roldán, Madrid, Taurus, 2012]; I. Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View,* La Haya, Martinus Nijhoff, 1974, pp. 249-251 [ed. cast.: *Antropología en sentido pragmático,* trad. J. Gaos, Madrid, Alianza, 1991, pp. 290-293].

[13] I. Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, cit., p. 203 [ed. cast. cit.: p. 238].

> que estamos ligados por las mismas leyes mecánicas de causalidad que gobiernan todos los objetos naturales. Sin embargo, como sujetos morales somos agentes racionales que se autolegislan. Pertenecemos a un ámbito trascendente de libertad que creamos para nosotros mismos, un mundo que abarca todos los seres racionales gobernados por leyes universales que establecemos por medio de nuestra razón. El mundo moral es suprasensible e infinito porque no está sujeto a la casualidad ciega de la contingencia sin sentido que caracteriza a la existencia humana finita […] La cultura proporciona un puente al mundo trascendente de la libertad porque minimiza nuestros lazos naturales al potenciar la aptitud humana para la autodeterminación, […] libera la voluntad humana de la tiranía de los deseos naturales y orienta las capacidades humanas hacia fines racionales mediante la formación de la voluntad en función de una imagen racional[14].

Por supuesto, la idea general de que «el hombre se hace a sí mismo» está muy presente en la tradición marxista. Se aprecian ecos de la definición trascendente que hace Kant de la libertad en Marx cuando este dice: «Ciertamente, el reino de la libertad comienza sólo donde cesa el trabajo determinado únicamente por la necesidad y las consideraciones mundanas» y asegura que tal cosa «queda más allá del reino de la producción material»[15]. Examinando las diferencias existentes entre culturas y caracteres nacionales, Kant reflexiona sobre hasta dónde hemos progresado en la transformación del temperamento en carácter mediante el trabajo de la cultura. El texto es desenfadado, está lleno de anécdotas y en ocasiones hasta resulta divertido por los estereotipos nacionales que evoca. Esta circunstancia, sin embargo, no debe distraernos de la seriedad de los fines de Kant. Los seres humanos han hecho de sí mismos hombres diferentes en diferentes lugares y han producido culturas diferentes. Nuestra tarea –y a este respecto, sin duda, los argumentos de Kant van directa y poderosamente al grano– consiste en aplicar el buen juicio y la inteligencia a este proceso: «Así como la facultad de descubrir lo particular que corresponde a lo universal (de la regla) es el *juicio,* la de dar con lo universal que corresponde a lo particular es el *ingenio.* La primera se endereza a la observación de diferencias entre lo múltiple en parte idéntico; la segunda, a la identidad de lo múltiple en parte diverso. El talento más eminente en ambas está en observar incluso las menores semejanzas o desemejanzas. La facultad correspondiente es la *agudeza (acumen),* y las observaciones de esta índole dícense *sutilezas;* las cuales,

---

[14] P. Cheah y B. Robbins (eds.), *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998.

[15] K. Marx, *Capital,* vol. 3, Nueva York, Penguin, 1981, pp. 958-959 [ed. cast.: *El capital,* 8 vols., trad. V. Romano, Madrid, Akal, 2000].

cuando no hacen adelantar el conocimiento, llámanse *agudezas* vacías o *argucias* vanas *(vanae argutationes)*»[16].

Las formulaciones del propio Kant, juzgarlas con este baremo tan grandilocuente, parecen a menudo excesivamente toscas (cuando no agudezas vacías o argucias vanas). A lo largo de la Antropología nos topamos con afirmaciones cargadas de prejuicios raciales, sociales, sexuales y nacionales. Sus ideas sobre la naturaleza de la mujer y el carácter femenino indignarían hasta a la feminista más moderada (aunque probablemente hicieran las delicias de algunos fervientes evangélicos). Intentando comprender las diferenciaciones que claramente se dan dentro de nuestra especie, Kant acuñó la idea (a la que esperaba una trayectoria desafortunada) de que la cuestión de la raza debía tratarse sobre bases puramente científicas. Sus consideraciones en torno a las raíces de la identidad nacional también son problemáticas: «Por la palabra *pueblo (populus),* entiéndese el *conjunto* de seres humanos unidos en un territorio, en cuanto constituyen un *todo.* Aquel conjunto, o parte de él, que se reconoce unido en un todo civil por un origen común, dícese *nación (gens);* la parte que se exceptúa de estas leyes (el conjunto inculto dentro de este pueblo), dícese *plebe (vulgus),* cuya unión contra ley es el *amotinarse (agere per turbas);* una conducta que le excluye de la cualidad de ciudadano de un Estado»[17].

Por lo tanto, no todos los residentes son aptos para ser llamados ciudadanos. Todo depende, según Kant, de la «madurez» del individuo, un concepto normativo del comportamiento racional que Foucault desafía abiertamente en su ensayo *¿Qué es la Ilustración?*[18]. ¿Debemos excluir de la ciudadanía, se pregunta Foucault, a personajes como Baudelaire en virtud de lo que Kant sin duda consideraría su inmadurez irracional? ¿Y qué ocurre cuando –como sostienen Kant y casi todos los pensadores de la Ilustración– a las mujeres se las considera inmaduras por definición y, por lo tanto, incapaces de participar en la vida publica?

No obstante, la definición y la importancia para la humanidad de la idea de nación basada en la ascendencia común llevan a Kant a una de sus conclusiones más importantes. El único gobierno mundial posible habría de adoptar la forma de monarquía despótica porque tendría que eliminar y suprimir las diferencias nacionales basadas en la ascendencia común dentro de cada configuración territorial. Un gobierno mundial de esa clase se opondría, en resumen, a la naturaleza y a la condición

---

[16] I. Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View,* cit., p. 96 [ed. cast. cit.: *Antropología en sentido pragmático,* p. 117].

[17] *Ibid.,* p. 225 [ed. cast. cit.: p. 263].

[18] M. Foucault, «What Is Enlightenment?», en *The Foucault Reader,* P. Rabinow (ed.), Harmondsworth, Penguin, 1984 [ed. cast. en: *Sobre la Ilustración,* trad. J. de la Higuera, E. Bello y A. Campillo, Madrid, Tecnos, 2003].

humana. La única forma de gobierno cosmopolita viable sería la basada en una federación de Estados-nación independientes (a poder ser democráticos y republicanos). Esta idea puede ser buena o mala, pero es importante entender que Kant llega a ella a partir de su muy cuestionable concepción antropológica del Estado-nación como una sociedad civil basada en la ascendencia común (por no mencionar la exclusión de los «elementos problemáticos» –se definan como se definan– del derecho a la ciudadanía). Este presupuesto también contribuye a explicar el motivo por el que el derecho cosmopolita a cruzar las fronteras está sujeto a una serie de limitaciones y por qué el derecho a la hospitalidad debe ser temporal. La residencia permanente para extranjeros contradice el requisito de la ascendencia común. Por lo tanto, quienes, al igual que Benhabib, deseen ampliar los derechos de los inmigrantes de forma significativa, deberán presentar una reñida batalla a las restricciones del marco cosmopolita de Kant. Sin embargo, el auténtico problema reside en los cuestionables cimientos antropológicos de los argumentos kantianos. Pero si rechazamos las bases antropológicas de Kant, como creo que deberíamos hacer, surge la cuestión de cuáles son o cuáles deberían ser los cimientos antropológicos adecuados para comprender las estructuras territoriales de la asociación humana. Es más, sería razonable preguntarse si la ética cosmopolita requiere cimientos antropológicos. En pocas palabras, tanto Nussbaum y Foucault como Kant creen que es así.

Al examinar la Geografía de Kant surgen problemas todavía más profundos. Es comprensible la falta de interés que esta suscita entre los estudiosos de Kant, ya que su contenido es poco más que una deshonra intelectual y política. Como señala R.-P. Droit, leerla «supone una auténtica conmoción», pues parece «una mezcolanza increíble de comentarios dispares, de conocimientos fragmentarios, de curiosidades inconexas»[19]. La idea de que esta obra pudiera proporcionar unos cimientos sólidos para la reflexión metafísica resulta sencillamente absurda. Sin duda, Kant pretende filtrar las historias más absurdas y evidentemente falsas de las que aparentan alguna credibilidad, pero aun así nos lega un batiburrillo de materiales más dignos de hilaridad que de credibilidad científica. Sin embargo, todo ello tiene un lado todavía más siniestro. Mientras que la mayor parte del texto se dedica a exponer hechos peculiares de la geografía física (de hecho, sus conferencias se titulaban así), sus comentarios sobre el «hombre» en el sistema de la naturaleza resultan de lo más perturbador. Kant repite sin rodeos toda clase prejuicios sobre las costumbres y hábitos de diferentes pueblos. Veamos un ejemplo:

> En los países cálidos, los hombres maduran con mayor rapidez en todos los aspectos, pero no llegan a la perfección de las zonas templadas. La humanidad alcanza

[19] R.-P. Droit, «Kant et les Fourmis du Congo», *Le Monde,* 5 de febrero de 1999.

su máxima perfección en la raza blanca. Los indios amarillos están algo menos dotados. Los negros son muy inferiores y algunos de los pueblos de las Américas están incluso muy por debajo de ellos.

Todos los habitantes de tierras cálidas son de una pereza extraordinaria, además de pusilánimes, rasgos que también caracterizan a los pueblos que viven en el norte remoto. La pusilanimidad engendra superstición y en las tierras gobernadas por reyes conduce a la esclavitud. Los ostoyak, los samoyedos, los lapones, los groenlandeses, etc., se asemejan a los pueblos de las tierras cálidas en su pusilanimidad, su pereza, su superstición y en la querencia por las bebidas fuertes, pero carecen de los celos característicos de estos últimos, pues el clima de las regiones donde habitan no estimula demasiado sus pasiones.

El exceso y también el defecto de transpiración espesa la sangre en demasía y la hace viscosa […] En las tierras montañosas, los hombres son tenaces, alegres, valientes, amantes de la libertad y de su país. Los animales y los hombres que migran a otros países cambian gradualmente a causa del entorno […] Los pueblos del norte que se desplazaron hacia España dejaron allí una progenie que no es tan fuerte ni tan grande como ellos, y cuyo temperamento también resulta muy distinto al de los noruegos y los daneses[20].

Las birmanas visten ropas indecentes y se enorgullecen de quedar embarazadas de europeos; los hotentotes son sucios y se los huele desde lejos; los javaneses son ladrones, timadores y serviles, a veces se muestran coléricos y otras acobardados por el miedo. Es difícil atribuir ninguna clase de madurez ni racionalidad a semejantes pueblos.

Sin duda, esta no puede ser la clase de geografía que tiene en mente Nussbaum. Al proyectarla en un mundo de Estados soberanos, democráticos y republicanos, conjura una imagen amenazadora de hotentotes sucios, samoyedos beodos, javaneses ladrones y estafadores y hordas de birmanas ansiosas por quedar embarazadas de un europeo, todos ellos clamando por el derecho de cruzar fronteras y de que no se los trate con hostilidad. Precisamente es en tales «circunstancias» geográficas donde podemos comprender mejor por qué Kant incluía en su ética cosmopolita y en su noción de justicia el derecho a negar la entrada (siempre que esto no implicase la destrucción del migrante), la naturaleza temporal del derecho a la hospitalidad (siempre que el migrante no causase agitación) y la condición de que la residencia permanente dependiese por completo de un acto de bondad por parte del Estado soberano que, en todo caso, siempre tendría el derecho de negar la ciuda-

[20] I. Kant, *Geographie,* cit., p. 223 (mi traducción del francés); J. May, *Kant's Concept of Geography and Its Relation to Recent Geographical Thought,* cit., p. 66.

dañía a quienes causasen problemas. Es de suponer que sólo a aquellos que den muestras de madurez se les concederá el derecho permanente de residencia. De nuevo, quienes, como Benhabib, luchan a brazo partido para deshacer las restricciones de la ley cosmopolita de Kant en lo referente a los derechos de los migrantes, deberán borrar de la formulación de la ley cosmopolita de Kant el rastro oculto de estos prejuicios geográficos.

Nada de esto ha desaparecido. En el mundo contemporáneo abundan los debates enardecidos sobre los derechos de las minorías y de los migrantes a que se los reciba «sin hostilidad», aunque sea de forma temporal. Existen toda clase de concepciones basadas en prejuicios y estereotipos sobre «los otros» y «los extranjeros», incluso entre las elites políticas con más formación. La negación de los derechos de ciudadanía a los extranjeros bajo el supuesto de su inmadurez y de que no son como nosotros resulta demasiado familiar. Y, aunque las digresiones de Kant sobre la idea del carácter nacional apenas resultan aceptables, la larga tradición de escribir sobre las «peculiaridades» de los ingleses, los franceses, los españoles, los italianos y demás que han observado autores eminentes y muy respetados (como Perry Anderson, Theodore Zeldin, y Luigi Barzini, con el apoyo tácito de obras épicas como *La formación de la clase obrera en Inglaterra* de E. P. Thompson[21]) sugiere que Kant había dado con algo importante. Es más, cuando filósofos políticos de la talla de John Rawls (sobre todo en *El derecho de gentes*) y Michael Walzer (sobre todo en *Las esferas de la justicia*) basan sus argumentos en algo que recuerda a las ideas de Kant acerca del carácter y la cultura nacionales, debemos tomarnos la cuestión del enraizamiento antropológico y geográfico de la filosofía política, cuando no de la política misma, mucho más en serio de lo que desearíamos[22].

Por supuesto, las representaciones geográficas de Kant pueden disculparse como meras citas o ecos de Montesquieu y de otros eruditos con inclinaciones hacia el determinismo ambiental y el racismo, como Hume y Buffon (por no hablar de las ideas populares que Kant escuchó a comerciantes, misioneros y marinos que pasaban por Königsberg). Muchos de los fervientes defensores de la razón y de los de-

---

[21] E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class,* Harmondsworth, Penguin, 1968 [ed. cast.: *La formación de la clase obrera en Inglaterra,* trad. E. Grau, Madrid, Capitán Swing, 2012]; L. Barzini, *The Italians,* Nueva York, Athenaeum, 1967 [ed. cast.: *Los italianos,* trad. E. Barzini, Barcelona, Grijalbo, 1974]; T. Zeldin, *The French,* Nueva York, Vintage, 1984; P. Anderson, *English Questions,* Londres, Verso, 1992.

[22] J. Rawls, *The Law of Peoples with The Idea of Public Reason Revisited,* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1999 [ed. cast.: *El derecho de gentes y «Una revisión de la idea de razón pública»,* trad. H. Valencia Villa, Barcelona/Buenos Aires, Paidós, 2001]; M. Walzer, *Spheres of Justice,* Oxford, Blackwell, 1983 [ed. cast.: *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad,* trad. H. Rubio, México, Fondo de Cultura Económica, 1993].

rechos universales de la época, señala Droit, propagaban con alegría toda clase prejuicios similares, como si las superioridades raciales y las limpiezas étnicas pudieran coexistir sin problema con la ética y los derechos universales (aunque en defensa de Kant se ha de decir que condenó con firmeza y determinación el colonialismo, alegando que era una forma de ocupación sin permiso y, por lo tanto, una vulneración de la ley cosmopolita)[23]. Se pueden aducir, además, toda clase de circunstancias atenuantes: Kant disponía de información geográfica limitada; su asignatura de geografía era introductoria, por lo que sólo pretendía informar y suscitar preguntas más que responderlas; Kant nunca llegó a revisar los materiales para su publicación (el texto que nos ha llegado procede de sus primeras notas –aproximadamente de 1759– combinadas con apuntes de sus alumnos, y hay controversia sobre el grado de fidelidad del texto en comparación con otra versiones posteriores que impartió a finales de la década de 1790)[24]. Además, en cualquier caso, su posterior giro hacia la antropología sugiere un progreso gradual que lo alejó de algunas de las formas más toscas de determinismo ambiental que aparecen en su Geografía.

Sin embargo, el que la Geografía de Kant tenga una genealogía tan incierta y, por si fuera poco, provoque vergüenza ajena no es justificación suficiente para ignorarla. Al contrario, precisamente eso es lo que la hace tan interesante, en especial cuando se la compara con su cosmopolitismo y ética universal, celebrados a bombo y platillo. El desprecio a su Geografía choca con el lugar que el propio Kant le otorgaba como «condición de posibilidad» y como «propedéutica» para todas las demás formas de razonamiento (incluidas su metafísica y su ética). El problema es que Kant no logra en absoluto sacar el conocimiento geográfico de su «estado precrítico» y dotarlo de una esfera racional y científica. Con el paso del tiempo insinuaría el motivo de este fracaso: sencillamente no lograba que sus ideas sobre las causas finales funcionasen en el terreno del conocimiento geográfico. «Hablando estrictamente –escribió (en un pasaje que Clarence Glacken considera esencial)–, la organización de la naturaleza no presenta nada análogo a ninguna causalidad que conozcamos»[25]. Y este problema bloqueó su ambición de construir unos conocimientos geográficos al estilo de las ciencias naturales newtonianas. Si esto es así, su metafísica y su ética carecen de los cimientos científicos sólidos que él mismo consideraba esenciales para su formulación. Regresan a la esfera de la mera especulación con respecto al ser genérico.

---

[23] R.-P. Droit, «Kant et les Fourmis du Congo», cit.

[24] S. Elden, *Mapping the Present: Heidegger, Foucault and the Project of a Spatial History,* Londres, Continuum, 2001.

[25] C. Glacken, *Traces on the Rhodian Shore: Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century,* Berkeley, University of California Press, 1967, p. 532.

Kant deja abierto el problema que plantea Nussbaum respecto a cómo posicionar y construir mejor los conocimientos antropológicos y geográficos en relación a la formulación «adecuada» de una ética cosmopolita, y prácticamente nadie se ha molestado en investigar sobre el tema desde entonces. Casi todos los analistas contemporáneos o bien ignoran esta cuestión o bien (como hacen Seyla Benhabib o Tim Brennan) intentan solucionar alguno de los problemas que Kant dejó sin resolver introduciendo ajustes *ad hoc* en su concepto de ley cosmopolita[26]. Por loables que sean dichos ajustes, estos autores abordan los síntomas, en lugar de los problemas estructurales que subyacen no sólo a las formulaciones originales de Kant, sino a casi todas las obras posteriores sobre el tema. Cabría preguntarse, por lo tanto, qué sería necesario para reconstruir los conocimientos antropológicos y geográficos con vistas a enriquecer el debate sobre la concepción adecuada de la ley cosmopolita. En resumen, ¿cómo debemos responder a la exigencia de Nussbaum de contar con un conjunto adecuado de conocimientos geográficos y antropológicos? ¿Y qué puede significar «adecuado» en las circunstancias actuales? Aunque estas cuestiones puedan parecer abrumadoras, o incluso sencillamente inabordables, eso no debería ser óbice para indagar en ellas.

La postura de Foucault a este respecto es interesante. Da la impresión de que la lectura de la Antropología de Kant lo influyó profundamente y de que la considera claramente propedéutica para la ética de Kant. Sus propios textos denotan la huella de esta influencia por todas partes. Sin embargo, parece que Foucault no leyó los textos de Kant sobre geografía. Lo que sí hizo fue un uso frecuente de conceptos espaciales, como queda patente sobre todo en un ensayo sobre la heteretopía que escribió relativamente temprano y que tardó mucho en publicarse –enseguida hablaremos sobre él–, y en su cuidadosa delineación de las formas espaciales (como su celebrado uso del panóptico) en sus investigaciones sobre las cárceles y los hospitales en textos como *Historia de la locura en la época clásica* y *Vigilar y castigar.* Foucault reconocía que la espacialidad era un concepto clave y, al menos inicialmente, parece haber aceptado la perspectiva de Kant sobre el espacio. Sin embargo, más adelante, tal vez como una crítica a Kant y a sus ideas sobre la heterotopía, mostró su inquietud por el hecho de que «el espacio se trataba como algo muerto, fijo, no dialéctico, inmóvil», mientras que «el tiempo, por lo contrario, era riqueza, fecundidad, vida, dialéctica»[27]. Si «el espacio es fundamental en cualquier forma de vida comunitaria», entonces también debe ser «fundamental en cualquier ejercicio de poder», afirmó. Más sorprendente resulta que, cuando en 1976 los edito-

---

[26] S. Benhabib, *Rights of Others,* cit.; T. Brennan, *At Home in the World: Cosmopolitanism Now,* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1997.

[27] M. Foucault, «What Is Enlightenment?», cit., p. 70.

res de *Hérodote,* la recién fundada revista de geografía radical, le pidieron que aclarase sus ideas sobre el espacio y la geografía, Foucault respondiera con evasivas y respuestas aparentemente deslavazadas a unas preguntas que, en general, eran bastante perspicaces. Al negarse una y otra vez a desarrollar o incluso a especular sobre los fundamentos materiales de su vasto arsenal de metáforas espaciales, Foucault eludió el problema de qué pueda ser un conocimiento geográfico adecuado para sus ideas o para las de cualquiera. Es más, tampoco pudo explicar en términos materiales y tangibles el hecho de que el espacio sea «fundamental para el ejercicio del poder». Y, sin embargo, esto es lo que dijo al final de la entrevista: «He disfrutado de este diálogo porque al final me ha hecho cambiar de opinión. Ahora comprendo que las cuestiones sobre geografía que me ha planteado usted son cruciales para mí. La geografía actuaba como el sostén, como la condición de posibilidad para moverme entre una serie de factores que he intentado relacionar. En lo que respecta a la propia geografía, o bien he dejado la cuestión en el aire o bien he establecido una serie de relaciones arbitrarias […] Sin duda, la geografía debe situarse en el centro de mis indagaciones»[28].

Aquí, Foucault admite para la geografía, aunque a regañadientes, el estatus de «condición de posibilidad» que ya se había asignado a la antropología de Kant. Ahora, por lo tanto, es el enraizamiento geográfico en circunstancias históricas, sociales y culturales específicas –los *a priori* históricos y geográficos, por así decirlo– lo que se debe tener en cuenta. Así pues, ¿cómo debemos entender esta relación entre el *a priori* geográfico y el *a priori* histórico, y qué papel desempeña en la ética de Foucault (por no mencionar su política)? En un intento de encontrar respuestas a esta cuestión, Foucault planteó posteriormente una serie de preguntas a los editores de *Hérodote* sobre cómo podía alcanzarse un entendimiento adecuado de la geografía[29]. Sus preguntas, sin embargo, indicaban que equiparaba el conocimiento geográfico con el estudio de la espacialidad y del orden espacial. ¿Por qué adoptó una visión tan limitada y poco dialéctica sobre lo que podría ser la geografía?

Esta batalla crítica con Kant ofrece algunos apuntes valiosos que permiten, como argumenta May, reconstruir algunos de los supuestos principios de Kant sobre el conocimiento geográfico a partir del corpus general de sus obras. La geografía no era sólo una precursora, como ya hemos visto, sino también, junto con la antropología, un punto final sintético de todo nuestro conocimiento del mundo

---

[28] M. Foucault, «Questions on Geography», en *Power/Knowledge,* C. Gordon (ed.), Londres, Harvester, 1980, p. 77.

[29] Las preguntas y respuestas, junto con diversos comentarios, algunos de ellos muy alejados de mi propia interpretación, se pueden encontrar en *Space, Knowledge and Power: Foucault and Geography,* J. Crampton y S. Elden (eds.), Aldershot, Ashgate Publishing, 2007.

(entendido como la superficie de la tierra en la que mora el hombre). Y Kant veía este punto final como algo más que un simple conocimiento *a posteriori* sobre el mundo: vivir en el mundo es, en cierto sentido, un elemento constituyente de nuestro «destino». Dicho de otro modo, no sólo tenemos que examinar lo que han sido y son la geografía y la antropología, sino también considerar en qué pueden convertirse.

La geografía, sin embargo, considera que el «hombre» es un «objeto natural perteneciente al sistema de la naturaleza». En el siglo XVIII, esto significaba que el conocimiento geográfico era terreno abonado para unas formas de determinismo ambiental con tendencia a degenerar fácilmente (como hemos visto ya en el caso de Kant) en un racismo sin disimulos. Pero la cuestión general que plantea Kant, la de cómo comprender la relación metabólica entre la evolución humana y las transformaciones ambientales, es tan vital ahora como entonces. Que la respuesta de Kant fuese insatisfactoria no es óbice para abordar la cuestión. Además, el ambientalismo no ha desaparecido en absoluto. En las obras contemporáneas de Jared Diamond y Jeffrey Sachs, como veremos más adelante, llega incluso a adquirir una respetabilidad aparentemente científica. Cómo conceptualizar al «hombre» como «objeto natural perteneciente al sistema de la naturaleza» sigue siendo una cuestión esencial, y nuestra forma de tratarla no sólo afectará a los tecnicismos de la aplicación de la ley cosmopolita, sino al destino de toda la humanidad.

Kant, sin embargo, excluye la historia ambiental de la definición de geografía *per se*. Según afirmaba, el conocimiento geográfico sólo se ocupa del estudio del orden espacial. Si se concede a la historia un estatuto autónomo es porque proporciona un relato en el tiempo. Estas dos formas sintéticas de conocimiento –a su vez bastante diferentes de ciencias analíticas como la física y la biología– no se deben confundir entre sí. Si la geografía (junto con otras ciencias espaciales, como la arqueología y la astronomía) sintetiza los descubrimientos analíticos relativos al espacio, la historia sintetiza los descubrimientos analíticos relativos al tiempo. Esta separación del espacio y el tiempo, particularmente respecto a la organización del conocimiento, sitúa a Kant en la tradición newtoniana en lo que se refiere a la naturaleza del espacio y el tiempo. Sin embargo, Kant reconocía la existencia de un problema en la adaptación newtoniana de la teoría cartesiana del espacio y el tiempo. Si el espacio y el tiempo se consideran infinitos, absolutos y vacíos de materia, entonces nuestra comprensión no puede acceder a ellos mediante una experiencia sensorial directa. La respuesta de Kant fue que el espacio y el tiempo son accesibles a nuestras intuiciones, que nuestro conocimiento de ellos es sintético *a priori*. Esto crea en principio toda clase de posibilidades para definir el espacio y el tiempo en términos no absolutos, pero en la obra de Kant nada indica que la intuición humana pueda revelar sobre el mundo de la experiencia ninguna otra verdad científica

salvo la del sistema absoluto newtoniano. En efecto, Kant recurre a Leibniz para apoyar la idea newtoniana absoluta sobre la separabilidad del espacio y del tiempo[30]. Esto, como veremos más adelante, merma gravemente la perspectiva kantiana. La geografía de Kant queda entonces definida únicamente como una forma empírica de conocimiento sobre la ordenación espacial y las estructuras espaciales, y esta definición es la que domina la perspectiva de Foucault en las preguntas que plantea a los editores de *Hérodote.* La definición que Kant hace de la geografía como una «disciplina sinóptica que sintetiza los descubrimientos de otras ciencias mediante el concepto de *Raum* [área o espacio]» ha influido en la historia de la geografía alemana y estadounidense, con resultados desafortunados[31]. Richard Hartshorne, en su obra *La naturaleza de la geografía*, publicada en 1939 bajo el auspicio de la Asociación de Geógrafos Estadounidenses, utilizó las ideas de Kant para descartar por completo la posibilidad de crear una geografía histórica (salvo como estadística comparativa), para desgracia de Carl Sauer, el principal adalid de la geografía cultural e histórica en los Estados Unidos a partir de la década de 1920[32]. Además, la particularidad del posicionamiento espacial viene marcada, según Hartshorne, por la contingencia, y bajo esta definición tan restrictiva, la geografía sólo puede ocuparse de lo único y lo particular. Esto choca frontalmente con la universalidad ligada al concepto de un tiempo unidireccional que podría guiarnos teleológicamente hacia nuestro destino, a saber, la gobernanza cosmopolita. Fred K. Schaefer discutiría más adelante la interpretación que Hartshorne hacía de Kant, afirmando que era perfectamente posible determinar unas leyes universales del orden espacial (mediante la aplicación de modelos geométricos a los patrones de asentamiento, como ocurre en la teoría del lugar central de Christaller y Lösch, por ejemplo), lo cual provocó una serie de acalorados intercambios. Según otra interpretación del esquema kantiano de las cosas, esta defendida por May, la ordenación espacial produce verdades y leyes locales y regionales en lugar de universa-

---

[30] La peculiar solución de compromiso que Kant buscó entre Newton y Leibniz hace que mis afirmaciones sobre el resultado absoluto de los argumentos de Kant resulten controvertidas. Lo importante es la estricta separación que establece Kant entre historia y geografía en su teoría del conocimiento, y el hecho de que la única concepción del espacio y del tiempo coherente con esta circunstancia sea la que los dota de un carácter absoluto. La idea de que Kant aceptó esta concepción absoluta se encuentra, entre otros autores, en E. Casey, «How to Get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time», en *Senses of Place*, S. Feld y K. Basso (eds.), Phoenix, School of American Research Advanced Seminar Series, 1996, p. 14.

[31] J. May, *Kant's Concept of Geography and Its Relation to Recent Geographical Thought,* cit.

[32] R. Hartshorne, *The Nature of Geography: A Critical Survey of Current Thought in the Light of the Past*, Lancaster, Association of American Geographers, 1939; C. Sauer, *Land and Life*, Berkeley, University of California Press, 1965.

les. Estas leyes locales se derivan territorialmente en virtud de las leyes específicas de la ciudadanía dentro de la historia de los Estados-nación a partir del concepto de ascendencia común. Esta concepción newtoniana «absoluta» del espacio (y del tiempo) sirve de marco, por lo tanto, al enfoque territorial antropológico de la ley cosmopolita en Kant, del mismo modo que sirve de marco al enfoque de Rawls y Walzer sobre la justicia local. El mapamundi de Kant equivale a una proyección de Mercator, con las fronteras absolutas de los Estados-nación claramente definidas. Esta perspectiva de entidades absolutas en el espacio apuntala el concepto de Foucault de heterotopía, lo que, a su vez, podría haber inducido al pensador francés a sostener que la metateoría es inadmisible y que lo único que importa es la política de lo contingente y lo local (incluidos los conocimientos locales)[33].

May no nos dice cómo propone Kant vincular las verdades y las leyes locales (como el carácter nacional) con los universales de la razón (la humanidad en abstracto). No obstante, si su interpretación es correcta, entonces los conocimientos geográficos y antropológicos de Kant parecen entrar en conflicto con su ética universal. ¿Qué ocurre, por ejemplo, cuando se aplican los ideales éticos universales a problemas de gobernanza local en un mundo en que los Estados-nación establecen sus propias reglas sobre la base de su carácter nacional? O, peor aún, ¿cómo aplicamos una ética universal a un mundo en el que a algunas personas se las considera inmaduras o inferiores y a otras, indolentes, hediondas o sencillamente indignas de confianza? O bien los apestosos hotentotes, los haraganes samoyedos, los ladrones javaneses y las indecentes birmanas se reforman en consideración al código ético universal (eliminando así cualquier clase de diferencia cultural y geográfica en virtud de una definición normativa de madurez), o bien los principios universales estarían funcionando en distintas condiciones geográficas como un código fuertemente discriminatorio que se hace pasar por un bien universal. Existe una base razonable para colegir que la visión de Kant era la primera, ya que en su famoso ensayo *¿Qué es la Ilustración?* concede gran importancia a la «madurez» humana como condición necesaria para la adecuada participación en un ámbito público en el que ciertas libertades estaban establecidas institucionalmente y quedaban políticamente garantizadas. Sus reglas para excluir de la ciudadanía a los elementos problemáticos dentro de una república democrática soberana también apoyan esa perspectiva. Sin embargo, como ya hemos visto, los principios supuestamente universales que establece en su formulación de la ley cosmopolita conllevan toda clase

---

[33] Para una visión apreciativa de los argumentos de Foucault sobre los conocimientos locales, véase C. Philo, «"Bellicose History" and "Local Discursivities": An Archaeological Reading of Michel Foucault's *Society Must Be Defended*», en *Space, Knowledge and Power,* J. Crampton y S. Elden (eds.), cit., pp. 342-367.

de concesiones ocultas a una cierta versión de las realidades antropológicas y geográficas. Resulta fácil sospechar que es precisamente la atracción del cosmopolitismo kantiano lo que puede sustentar la fachada de adoptar alguna teoría de bondad universal mientras en la práctica se permiten e incluso se justifican innumerables concesiones a exclusiones basadas en prejuicios. Desde este punto de vista se puede incluso afirmar que Bush es un auténtico kantiano.

Se trata pues, como muchos han reconocido, de una dificultad no resuelta en el enfoque kantiano del conocimiento. Hannah Arendt plantea así el problema: «La principal dificultad del juicio es que se trata de "la capacidad para pensar en lo particular", pero pensar significa generalizar y, por lo tanto, sería la facultad de combinar mágicamente lo particular y lo general. Esto sería razonablemente sencillo si lo general –como una regla, un principio, una ley– se da de forma que el juicio se limite a supeditar lo particular. La dificultad, sin embargo, se hace enorme cuando sólo se nos da lo particular para el cual debemos encontrar lo general, porque la norma no se puede extraer de la experiencia ni se puede derivar del exterior. No puedo juzgar un particular por otro particular para determinar su valía»[34].

La respuesta de Kant, como ya hemos visto, es invocar aquella inteligencia aguda que reconoce las sutilezas. El peligro, entonces, estaría en la producción de «agudezas vacías o argucias vanas». La versión de la Geografía de Kant que nos ha llegado no es mucho más que un puñado de particulares anecdóticos para los que todavía no se ha encontrado lo general. Hasta el día de hoy, el conocimiento geográfico continúa en gran medida en ese mismo estado, pese a los esfuerzos más denodados de los geógrafos y otros especialistas por reformarlo. La antropología de Kant, aunque más sintomática, también adolece de profundos fallos. Y la antropología contemporánea, pese a los esfuerzos de los mejores expertos, apenas ha eliminado las «agudezas vacías o argucias vanas» (sobre todo en su llamada «variante postmoderna»). Nada de esto supondría un problema si no fuera porque las consecuencias políticas (como las que se produjeron en Irak, Ruanda, Palestina y Darfur) pueden llegar a ser catastróficas.

Lo que en Kant resulta tan evidente tiene amplias ramificaciones políticas. Los conocimientos geográficos y antropológicos que circulan en el dominio público (sobre todo en los Estados Unidos) o bien son totalmente inexistentes o bien adolecen de los mismos prejuicios que recogía Kant. Abundan los estereotipos sobre los «otros» geográficos y se escuchan a diario comentarios cargados de prejuicios incluso en los círculos más elitistas (no hay más que escuchar cualquier conversación sobre mexicanos, subsaharianos o árabes en las salas de profesores de las

[34] H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy,* Chicago, University of Chicago Press, 1989, p. 76.

universidades, y ya no digamos en la calle, para ver la facilidad con la que se recurre a estereotipos que nadie cuestiona).

De este modo, al gobierno de los Estados Unidos (o a cualquier otro) no le resulta demasiado difícil pintarse como el adalid de los principios universales de justicia, democracia, libertad y bondad mientras en la práctica funciona de un modo totalmente discriminatorio contra otros a los que juzga diferentes, desconocidos o carentes en cierta forma de las cualidades adecuadas o incluso humanas. Bush, por ejemplo, propone su versión de la ética cosmopolita kantiana al mismo tiempo que la conmoción y el terror para los bagdadíes, y los horrores de los miles de muertes de iraquíes y las imágenes sórdidas de Abu Ghraib nos devuelven a lo que en el lenguaje técnico de la teledetección se conoce como «verificación sobre el terreno» de conceptos abstractos en relación con las realidades antropológicas y geográficas.

Por lo tanto, el contraste entre la universalidad del cosmopolitismo de Kant y su ética, así como las particularidades incómodas e intratables de su antropología y su geografía, son de una importancia crucial. Si el conocimiento de estas últimas determina (como sostenía el propio Kant) las «condiciones de posibilidad» de las demás formas de conocimiento práctico del mundo, ¿cómo podremos confiar entonces en el cosmopolitismo kantiano si sus cimientos antropológicos y geográficos son tan sospechosos? Y, sin embargo, existe una forma de verlo como un fructífero punto de partida para el debate. Porque, aunque es posible quejarse continuamente del «daño causado a nuestras vida política por las intensas lealtades faccionarias y locales»[35], también es importante reconocer que las «pasiones humanas» (las cuales, en opinión de Kant, son inherentemente agresivas y potencialmente malvadas) adquieren a menudo una expresión local y perturbadora. Ante esto se hace necesario un esfuerzo inmenso para acercarse siquiera a ese estado cosmopolita del que somos capaces en potencia, al menos a juicio de Kant. ¿Existe, entonces, alguna forma de facilitar ese empeño respondiendo a la petición de Nussbaum de una revisión radical de nuestros currículos para la enseñanza de geografía, ecología y antropología? Kant identifica los problemas pero no logra ofrecer respuestas adecuadas. Aunque viviese en la época de la Ilustración, sin duda aquella época no era, tal como él mismo comprendía, una época ilustrada. Por lo tanto, nos encontramos ante una disyuntiva interesante: podemos rechazar el proyecto de la Ilustración en su totalidad, junto con la retórica de Bush sobre la libertad, como una justificación sórdida e hipócrita del dominio imperialista y la dominación global, o aceptar las verdades básicas que subyacen a la Ilustración (y a su secuela estadounidense), teniendo siempre presente que ese intento de iluminar las conciencias tenía muchas sombras. Y una de las principales áreas de conocimiento que queda por recons-

[35] M. Nussbaum, «Kant and Stoic Cosmopolitanism», cit., citando a los estoicos, p. 10.

truir es la de las conocimientos antropológicos y geográficos «adecuados» que puedan iluminar el camino hacia un futuro auténticamente cosmopolita. Sin embargo, tras todo ello se encuentra un cierto imperativo que aupó la cuestión del cosmopolitismo y el republicanismo federado a un lugar privilegiado entre las preocupaciones de Kant. ¿Por qué, por ejemplo, necesitamos fronteras y por qué sentimos la necesidad de cruzarlas? Llegados a este punto queda claro que las necesidades del comercio y de la propiedad privada son primordiales, lo cual implica que los requisitos legales del capital mercantil y del capital raíz en particular, y tal vez incluso del capital en general, tienen un papel oculto y muy significativo en las formulaciones de Kant.

II

La crítica postcolonial del cosmopolitismo liberal

Estudiar las abstracciones del cosmopolitismo ético de Kant no es lo mismo que asumir la filosofía y las prácticas del liberalismo. Sin embargo, eso es precisamente lo que ha hecho un grupo de autores postcoloniales. Tomando como ejemplo a Eric Stokes, autores tan destacados como Dipesh Chakrabarty y, sobre todo, Uday Singh Mehta han seguido de forma muy brillante esta línea de trabajo en relación con las ideas y las prácticas del liberalismo británico del siglo XIX en la India. Mehta lo ha explicado de esta forma: «Las pretensiones teóricas del liberalismo son con frecuencia transhistóricas, transculturales y, desde luego, transétnicas. El referente ostensible y declarado de los principios liberales es un grupo con fronteras definidas: la humanidad entera. Los derechos políticos que elaboran y defienden –instituciones como la ley, la representación y el contrato– encuentran su justificación en una caracterización del ser humano que prescinde de los nombres, el estatus social, las raíces étnicas, el género y la raza»[1].

El individualismo propio del liberalismo carece de raíces; es un universal consagrado, al modo kantiano, a un cosmopolitismo de la razón y de la acción racional. Esto es tan cierto en la actualidad como en el siglo XVIII. Este fue el espíritu con que el presidente Clinton saludó el ingreso de China en la Organización Mundial del Comercio, al decir que el país asiático estaría a partir de entonces bajo el

[1] U. Mehta, *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-century British Liberal Thought,* Chicago, University of Chicago Press, 1999, p. 51; E. Stokes, *English Utilitarians in India,* Oxford, Clarendon Press, 1959; D. Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference,* Princeton, Princeton University Press, 2000 [ed. cast.: *Al margen de Europa: pensamiento poscolonial y diferencia,* trad. A. E. Álvarez y A. Maira, Barcelona, Tusquets, 2008].

imperio de la ley (como si China no tuviera su propio corpus legislativo). Y, como ya hemos visto, fue la tradición liberal de John Locke y de Adam Smith la que invocó Bush en su discurso de Whitehall al defender la política de expandir la libertad y el libre mercado por todo el planeta. El liberalismo manifiesta de forma rotunda su creencia en una ética universal. Se niega a priorizar (al menos en principio) ningún contexto espacial o temporal: «Al despojar a la naturaleza y al encuentro con ella de todo sentimiento, Locke niega que los apegos locales sean relevantes para la construcción de la identidad política. Los sentimientos de una persona "procedente de" o "perteneciente a" *un lugar determinado*, y los sentimientos constitutivos de su identidad se consideran políticamente irrelevantes. […] Al negar el valor político de las distinciones naturales o geográficas y del apego emocional que producen, Locke y casi todos los autores de la tradición liberal británica que escribieron después de él no pueden reconocer las pretensiones territoriales que sustentan la mayoría de las identidades y los nacionalismos políticos»[2].

La teoría liberal (y los discursos que beben de ella, como el de la economía) bloquea (y en algunos casos reprime deliberadamente) las realidades de la geografía y la antropología, al considerarlas irrelevantes desde el punto de vista de la universalidad de sus concepciones de base. Los factores geográficos y antropológicos sólo adquieren relevancia en el momento de la aplicación de la teoría. Pero la reflexión sobre los resultados reales pone de manifiesto un problema: ¿cómo es posible que liberales eminentes, como John Stuart Mill, se aferren a sus prístinos ideales al tiempo que niegan el derecho de la India a la autodeterminación y a libertades básicas como el gobierno representativo? Como en el caso de Kant, encontramos que el demonio reside en los detalles antropológicos y geográficos que el liberalismo bloquea. «Los detalles estructuran el resultado –señala Mehta– sin violar necesariamente la visión inclusiva que se presume». Para Mill en particular, sostiene Mehta, las condiciones locales «planteaban límites a las aspiraciones científicas de la legislación y la teoría en general». ¿Qué ocurre exactamente con esas «condiciones locales» que justificaban tales limitaciones[3]?

La exclusión de los beneficios del autogobierno podía justificarse de dos formas. La primera consistía en demonizar un espacio y un pueblo determinados, o declararlos «salvajes» o «bárbaros» en casos extremos, como ocurrió con las poblaciones indígenas de los Estados Unidos, consideradas tan próximas a la naturaleza como para que la posibilidad de incorporarlas a cualquier concepto de lo que es un mundo civilizado quedara descartada. En casos extremos (como el que Clayton describe en relación con la isla de Vancouver), eso significaba la eliminación

---

[2] U. Mehta, *Liberalism and Empire,* cit., p. 129.

[3] *Ibid*., pp. 50, 92-93.

de toda mención a la existencia de poblaciones indígenas, y no digamos ya nada de su organización política o de sus derechos[4]. Para justificar su derecho a la propiedad en virtud del trabajo de la tierra, al modo de Locke, los colonos afirmaban que el terreno estaba vacío y era apto para su población. En los casos en que se ofrecían descripciones de las prácticas nativas, estas servían de soporte discursivo y legal dentro del marco liberal para emprender una política de desposesión de los «indignos salvajes». Como a las poblaciones nativas se las consideraba parte de la naturaleza, y como se creía que la subordinación de la naturaleza a los imperativos divinos era fructífera y constituía un elemento esencial de «nuestra» sagrada misión en la tierra, el dominio de las poblaciones nativas era una práctica legítima y noble.

La segunda modalidad, más generalizada en la India, consistía en pensar que la población indígena no estaba lo bastante educada o no era lo bastante madura (la frase de Kant no puede ser más oportuna) para justificar su inclusión en el régimen liberal de derechos y facultades: «La India es una niña a la que el Imperio ofrece la perspectiva de contar con una madre legítima y progresista, y ante la que Gran Bretaña, en calidad de progenitora, está análogamente obligada y es absolutamente competente. Tanto para Mill como para Macaulay este argumento sirve como justificación para negar los derechos democráticos y las instituciones representativas a los indios, así como para imponer otras interdicciones imperiales. El concepto tenía una genealogía distinguida, que en la tradición liberal se remontaba a la idea de Locke según la cual la tutela era una etapa necesaria en la instrucción de los niños para que adquirieran la razón y pudieran expresar su consentimiento contractual»[5].

Esta «infantilización» de pueblos enteros es una imagen muy común. Después de la Revolución de 1789, los franceses le dieron una vuelta de tuerca y argumentaron, al modo de Boissy d'Anglas en 1796, que la inmadurez y pereza de los pueblos colonizados exigía que siempre «se contentaran con estar sujetos a un gobierno sabio y pacífico dirigido por hombres justos y magnánimos que son enemigos de la tiranía»[6]. Rockefeller apeló a esta idea como base de las intervenciones neocoloniales en Latinoamérica (concretamente, en Venezuela, que tenía petróleo). En los primeros años del siglo XX, la tradición liberal acuñó la idea de que esa era «la pesada carga del hombre blanco», un concepto que, más veladamente, no ha dejado de circular en el lenguaje contemporáneo de la ayuda al desarrollo o de las misiones del Cuerpo de Paz, así como en el discurso sobre el «atraso» y el «subde-

---

[4] D. Clayton, *Islands of Truth: The Imperial Fashioning of Vancouver Island*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1999.

[5] U. Mehta, *Liberalism and Empire*, cit., p. 32.

[6] Citado en A. Badiou, *Metapolitics*, Londres, Verso, 2005, p. 131 [ed. cast.: *Compendio de metapolítica (Abrégé de métapolitique)*, trad. J. M. Spinelli, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2009].

sarrollo». Ese mismo discurso ha influido negativamente en el internacionalismo marxista y el desarrollismo radical: pensemos en el deficiente planteamiento sandinista del problema de la incorporación de los indios misquitos al desarrollo nicaragüense en la década de 1980 y en las desastrosas consecuencias que produjo el cínico intento por parte de la CIA de explotar el descontento de los misquitos para integrarlos en la Contra nicaragüense. Esa política de infantilización está implícita en la descripción kantiana de la Ilustración como una condición para adquirir la «madurez» de juicio propia del ser humano (o «la madurez de sus facultades», como dijo J. S. Mill). En cualquier caso, el resultado ha sido, concluye Mehta, insertar una política de la exclusión en el núcleo de las teorías y las prácticas liberales europeas del siglo XIX respecto a la construcción imperial. Las huellas de esas prácticas excluyentes se aprecian con claridad a lo largo de toda la historia del capitalismo liberal y tiñen el proyecto neoliberal contemporáneo.

Eso plantea un problema analítico y epistemológico de mayor calado sobre el papel y el posicionamiento de los saberes históricos, antropológicos y geográficos («los detalles») en la producción de esas políticas exclusivas. Según Chakrabarty, la única base de la negativa de J. S. Mill a garantizar el autogobierno era el argumento historicista de que «los indios o los africanos no eran lo bastante civilizados para gobernarse a sí mismos. Sólo después de pasar por un proceso de desarrollo y civilización (a saber, de dominio y educación coloniales) se los podría considerar aptos para esa tarea. Así pues, el argumento historicista de Mill relegaba a los indios, los africanos y otras naciones "rudimentarias" a ocupar una imaginaria antesala de la historia, convirtiendo a la propia historia en una versión de esa antesala»[7].

Como Europa (u «Occidente» en general) no dejaba de progresar a un ritmo cada vez más rápido, no era difícil justificar que el resto del mundo hubiera de esperar indefinidamente en dicha antesala. Mehta asume parcialmente ese argumento: la concepción de la historia y el progreso están en la raíz del problema. «Al margen de la problemática de la historia universal –escribe–, el cosmopolitismo crea una ética y aspira a ella, pero no formula un programa de acción colectiva paternalista e intervencionista»[8]. Sólo cuando Kant insertó la idea de la historia universal en su argumentación –la idea de que el hombre «se hace a sí mismo» y que el temperamento puede ceder el paso al carácter– el cosmopolitismo moderno se apartó radicalmente del cosmopolitismo puramente ético de los estoicos. J. S. Mill se apartó del liberalismo de Locke exactamente de la misma forma. La idea de progreso histórico, con sus líderes y sus seguidores, produce exclusiones que pueden perpetuarse indefinidamente.

---

[7] D. Chakrabarty, *Provincializing Europe,* cit., p. 8.

[8] U. Mehta, *Liberalism and Empire,* cit., p. 84.

La respuesta de Chakrabarty a este problema consiste en «provincializar Europa». A su juicio, existen espacios alejados de Europa (como la India o Bengala) en los que rigen temporalidades/historias diferentes e igualmente válidas. El progreso puede avanzar de forma desigual y diferenciada, pero no existe una antesala a la que se pueda condenar a un pueblo. Sin embargo, Chakrabarty no intenta justificar la existencia de los espacios distintivos a los que apela; habla de la India o de Bengala como si fueran entidades geográficas autoevidentes, e ignora todas las pruebas de que la idea misma de «la India» era una construcción imperial británica (alimentada y matizada posteriormente por el ascenso del nacionalismo indio). Mehta coincide en señalar «la existencia de temporalidades y formas de vida diversas» en distintos puntos del planeta. Sin embargo, va más allá de Chakrabarty al considerar que, para entender cómo llegó a justificarse el dominio imperial en la teoría liberal, no se deben perder de vista las condiciones y los saberes de la antropología y, sobre todo, de la geografía. En una prosa un tanto tortuosa (lo que siempre es señal elocuente de cierta dificultad conceptual) defiende «una hermenéutica de las formas de vida contemporáneas en el plano espacial cuyas diferencias, al menos a priori, se dan en el mismo plano ontológico y, por lo tanto, deben entenderse desde el punto de vista de una relacionalidad basada en la simultaneidad espacial heterogénea, y no en la linealidad temporal homogénea»[9]. Me parece que con esto quiere decir que el espacio es un elemento discontinuo, social y relacional, y que es tan importante como el tiempo en lo que atañe a la configuración de entidades políticas. La uniformidad del espacio y del tiempo euclideanos y newtonianos (y también kantianos) que sirve de marco a la teoría liberal y a la historia universal era una ficción errónea que permitió a Mill «imaginar que el planeta era una superficie uniforme y conectada, invariablemente disponible para la plantilla rígida del saber». El problema, por lo tanto, radica en el bloqueo al que la antropología y la geografía quedan sometidas en la teoría y la práctica liberales. Según Mehta, la cuestión del espacio y de la geografía «rara vez llega a ser objeto de atención teórica». La teoría política se ve así ante el problema de «unos particulares para los que hay que encontrar el término general», como diría Kant.

Curiosamente, Mehta pasa completamente por alto el enorme trabajo teórico –realizado en parte por geógrafos– que se ha hecho en torno a cuestiones relativas al espacio y la geografía. El que no mencione en absoluto estos análisis se puede considerar, desde luego, un nuevo y lamentable ejemplo de la incapacidad de ir más allá de las fronteras de la disciplina propia, pero, por desgracia, tiene algunos efectos de consideración, pues es exactamente en este punto, y tal vez por esta razón, donde la argumentación de Mehta empieza a presentar graves problemas. Mehta señala una y

[9] *Ibid.,* pp. 108-111.

otra vez las deficiencias de una teoría liberal que es incapaz de apreciar la importancia del lugar, la localización y la geografía para la formación de la identidad política: «Los liberales no han entendido que el territorio es una expresión simbólica y una condición concreta de la posibilidad de crear otra forma de vida (o de la aspiración a lograrlo), y que en los tiempos modernos reúne muchas de las asociaciones que llevan a un individuo a considerarse miembro de una sociedad política. Para invocar una metáfora dominante en la primera teoría liberal, el territorio es el *cuerpo* del sistema de gobierno, que, a semejanza del cuerpo humano, delimita el perímetro en el que se constituye su identidad y se moldea la expresión específica de su autonomía»[10].

En consecuencia, los liberales «eran incapaces de reconocer y apreciar la integridad política de diversas sociedades no consensuales». El imperio que construyeron sobre esas bases estaba casi predestinado a encontrarse con alguna forma de provincialismo y de nacionalismo como respuesta política. Incluso cuando «los opositores nacionalistas invocaban el lenguaje del universalismo liberal, lo enriquecían con las matizadas realidades del paisaje físico e imaginado. Y la geografía era con frecuencia su herramienta más poderosa»[11]. El lenguaje aquí empleado resulta interesante. Encontramos de nuevo el argumento kantiano (e incluso foucaultiano) de la «condición de posibilidad», pero su capacidad para servir como base de un análisis crítico queda de inmediato sepultada bajo una metáfora biológica sumamente problemática que guarda peligrosas asociaciones con el darwinismo social. En el caso de Mehta, la vuelta de tuerca conduce a una reflexión (y a una rehabilitación, en muchos sentidos) sobre la figura de Edmund Burke (el gran opositor de la Revolución francesa y del Imperio británico). Según Mehta, Burke no renunciaba a los universales, pues sostenía que «el territorio o el lugar es una condición fundamental de la identidad política individual y colectiva. De hecho, constituye el terreno en el que llegan a adquirir significado político nociones como deber, obligación, orden y libertad». Mehta continúa así su argumentación: «Burke se toma en serio los sentimientos y los apegos que motivan que los pueblos se sientan –y aspiren a sentirse– "en casa". Esta postura reconoce que la integridad de la experiencia depende íntimamente de su localización y su finitud […]. Con ello, es coherente con los aspectos psicológicos de la experiencia, que siempre derivan su sentido, su intensidad apasionada y dolorosa, de las esferas delimitadas –aunque porosas– de lo familiar, de lo nacional y de relatos similares»[12].

Una y otra vez, en sus exaltados ataques contra la presencia imperial británica en la India, Burke invocaba las realidades de la geografía, una estrategia retórica de

---

[10] *Ibid.,* pp. 119-120.

[11] *Ibid.,* pp. 121-122.

[12] *Ibid.,* p. 21.

la máxima importancia para negar la legitimidad de la ocupación británica. «El territorio o la localización –escribe Mehta– es una metáfora y un hecho físico relevante que capta las condiciones psicológicas y emocionales de los individuos que se consideran miembros de una sociedad diferente […]. Aunque no estén libres de problemas, la historia y la geografía facilitan la creación de ese sentimiento de unidad delimitada, mediante el que la idea de tener algo en común con los demás miembros del grupo llega a ser efectiva y puede ser objeto de modificaciones normativas e institucionales»[13].

Dándole la vuelta de una forma brillante a una serie de tópicos, Burke ve a los imperialistas británicos como a niños salvajes y rebeldes, incapaces de establecer un compromiso maduro, no ya con lo que les resulta radicalmente extraño, sino con lo que les parece simplemente distinto: «El cosmopolitismo de Burke no se basa en la estrategia de nivelar sociedades cuyos apegos afectivos son contemporáneos en una parrilla temporal que las desplace hacia atrás, en razón de sus diferencias, para dar una coherencia lineal a la idea de progreso. Cuando se reconoce, como hace Burke, que la experiencia humana debe su densidad al apasionado compromiso que produce una forma de vida, el cosmopolitismo se enfrenta al problema de entender esas formas de vida como modos contemporáneos de estar en el mundo»[14].

Desde esta perspectiva, Burke construye lo que Mehta denomina un «cosmopolitismo de los sentimientos». En su argumento hay muchos aspectos aparentemente positivos. Por ejemplo, no sería difícil equiparar la idea de esos sentimientos con la búsqueda de Nussbaum de un cosmopolitismo entendido como sistema de creencias y perspectiva moral; como veremos más adelante, por ese camino llega Kwame Anthony Appiah a su concepción de un «cosmopolitismo con raíces». Pero casi todo depende en gran medida de la naturaleza de los sentimientos manifestados. Y a este respecto la mayoría de los elementos que emplea Mehta en su argumentación son tremendamente problemáticos: la apelación a la permanencia y la supuesta «integridad» y «finitud» de la experiencia local; el carácter absoluto de los espacios donde surge ese sentimiento de pertenencia; y, por encima de todo, las «singularidades» del lugar y de la geografía, que, según Burke, únicamente pueden ser objeto de negociación por parte de adultos «maduros» que emprendan un diálogo libre. Es de alabar que Mehta admita que Burke no explica en ninguna parte «las operaciones psicológicas y cognitivas por las que el lugar adquiere su relación crucial con la identidad»[15]. Unas páginas antes, al establecer algunas propuestas

[13] *Ibid*., p. 148.
[14] *Ibid*., pp. 41-42.
[15] *Ibid.,* p. 133.

relacionales que atañen a la naturaleza del espacio, y al reconocer la posibilidad de establecer unas fronteras que nada tengan que ver con los afectos o con ningún sentido de habitar, Mehta señala que los territorios pueden tener fronteras porosas y que, por lo tanto, su significado puede ser fluido en lugar de permanente. Y al apelar a la idea de Frantz Fanon según la cual el espacio es «la zona de inestabilidad oculta donde habita la gente», Mehta admite por un momento la inestabilidad inherente a todos los apegos geográficos y antropológicos. Pero todos esos matices se pierden en el argumento general. Mehta, lógicamente complacido con el ataque de Burke contra el dominio imperial de la India, no se percata de que la estrategia burkeana de favorecer los derechos de herencia («los derechos de los caballeros ingleses de pura cepa») por encima de los derechos universales –como señala, por ejemplo, Hannah Arendt– constituye «la base ideológica de la que el nacionalismo inglés extrajo su curioso sentimiento de superioridad racial» y su «posterior obsesión con las teorías de la herencia y la eugenesia»[16]. Mehta pasa por alto todos esos escollos y llega inexorablemente a la siguiente conclusión: «Los seres humanos no nacen siendo páginas en blanco; heredan una gran cantidad de predisposiciones de un pasado insondable y limitado por las variaciones temporales y espaciales. El emplazamiento en esas coordenadas de referencia otorga a los individuos y las comunidades el sentido de integridad y el autoconcepto que son la condición ineludible no sólo para que la vida se viva –y se pueda vivir– en toda su riqueza, sino para orientar la acción en un sentido moral»[17].

Si entendemos la frase como una conclusión absoluta, lo cierto es que no puede ser más terrible, con su hincapié en la integridad y la inefabilidad de la experiencia, por no hablar de la idea de que la acción moral es *únicamente* posible desde la inserción en la comunidad. Para decirlo suavemente, estamos ante un argumento que despoja de toda autoridad a cualquier forma de crítica basada en universales como la justicia o los derechos humanos. Por su parte, Chakrabarty identifica el peligro y se aparta rápidamente de él. Aunque, por un lado, sostiene que «lo universal y lo analítico producen formas de pensamiento que en última instancia desalojan el lugar de lo local», por el otro admite que «necesitamos universales para realizar interpretaciones críticas de las injusticias sociales»[18]. Si se pierde de vista esto último, se vuelve imposible condenar el comunitarismo excluyente e incluso la violencia fascista. Resulta extraño que Mehta adopte esa postura, dado que es coautor de un artículo tan perspicaz como crítico sobre las actividades de Shiv Sena, un movimiento religioso de corte nacionalista de Bombay al que suele cul-

---

[16] H. Arendt, *Imperialism,* Nueva York, Harcourt, Brace and Jovanovich, 1968, p. 56.

[17] U. Mehta, *Liberalism and Empire,* cit., p. 215.

[18] D. Chakrabarty, *Provincializing Europe,* cit., p. 254.

parse de los gravísimos brotes de violencia que en 1992 y 1993 acabaron con la vida de más de mil personas (en su mayoría musulmanes) y probablemente obligaron a huir de la ciudad a cientos de miles de habitantes[19]. Supongo que no estamos ante la clase de «acción moral» que Mehta apoyaría o toleraría. Pero ¿cómo podemos criticar el sentido de integridad y el autoconcepto de Shiv Sena sin apelar a preceptos morales que han surgido al margen de sus fronteras espaciales y de las pretensiones de sus miembros de ser los únicos habitantes genuinos de Maharashtra? Sin darse cuenta, Mehta ha sustituido la idea de Burke (cargada de connotaciones sobre la superioridad racial) de un derecho de herencia localizado (el *gens* kantiano) por el paternalismo de Mill.

Los sentimientos que expresa Mehta son muy heideggerianos. De hecho, él mismo afirma que la sensibilidad de Heidegger era «acusadamente burkeana»[20]. Mehta no es el único en adherirse a Heidegger. En los últimos tiempos, el filósofo alemán ha adquirido un prestigio considerable entre los pensadores postcoloniales. Chakrabarty, por ejemplo, también intenta comprender la experiencia del imperio liberal triangulando entre los polos de Heidegger y Marx, una operación en la que el primero le sirve para evocar todos los datos de la geografía y de las temporalidades fragmentadas que los imperialistas liberales y –según Chkarabarty– los marxistas han pasado desgraciadamente por alto. Estos autores parecen propugnar que la única forma de resarcirse del universalismo liberal o socialista y, por extensión, de las limitaciones de Kant equivale a saltar de la sartén kantiana para caer en las brasas heideggerianas. Los motivos por los que se recurre a Heidegger para incorporar a la teoría política las realidades de la geografía, evidentemente pertinentes, no dejan de ser un misterio.

Mehta da a entender que las realidades de la geografía pueden subsumirse bajo la relevancia política y psicológica «del lugar y de la historia en cuanto elementos constitutivos de la identidad humana». Esta clase de consideraciones, estén o no inspiradas en Burke, son moneda común incluso entre los conservadores. En su afán por conservar las jerarquías y las genealogías del poder y del privilegio, a muchos conservadores les interesa preservar los medios sociales, culturales y económicos que alimentan esas relaciones sociales. Cualquier amenaza contra ellos debe tomarse en serio y, en la medida de lo posible, rechazarse. Desde esta perspectiva, el geógrafo Carl Sauer construyó en 1938 una feroz denuncia no sólo del colonialismo español sino de los subsiguientes estragos y saqueos cometidos por el neocolonialismo capitalista en toda Latinoamérica. Lamentándose de que «en nuestra

---

[19] M. Katzenstein, U. Singh y U. Thakar, «The Rebirth of Shiv-Sena: The Symbiosis of Discursive and Organizational Power», *Journal of Asian Studies* 56, 2 (1997), pp. 371-390.

[20] U. Mehta, *Liberalism and Empire*, cit., p. 132.

impaciencia por alcanzar los universales» hayamos desatendido burdamente «las complejidades de nuestra propia historia natural», Sauer caracterizaba «la expansión de los gobiernos, el comercio y los pueblos europeos» como el inicio de una «edad trágica» en la que durante apenas siglo y medio se había hecho «más daño a la capacidad productiva del planeta que durante toda la historia de la humanidad»[21]. Después de la Segunda Guerra Mundial, Sauer cesó en sus críticas, seguramente por razones políticas, y únicamente volvió a la carga con *The Early Spanish Main,* un libro que Anthony Pagden caracterizó (en la introducción a una reedición del texto) como una contribución de primera magnitud para entender la cara oculta de los intercambios colombinos. Sauer no era un romántico. Entendía que las sociedades cambian y evolucionan. La tragedia, desde la perspectiva de Sauer, residía en que las extraordinarias posibilidades de la región «se desperdiciaron de manera implacable y estúpida», en gran parte porque Colón «no sabía dónde se encontraba en realidad ni entendía las posibles consecuencias de haber llegado allí». Lejos de ser un geógrafo de talla, Colón era un inculto que inició «un esquema de conquistas y asentamientos que se repitió en toda la América española» y que acarreó unas desastrosas y trágicas consecuencias, «las cuales, pese a todo nuestro racionalismo científico, apenas hemos contribuido a rectificar». Sauer fue el primero en abordar una serie de temáticas que después tuvieron continuidad en las obras de Pagden, Walter Mignolo y otros especialistas en Latinoamérica. La lección era que la experiencia latinoamericana había sido tan genuina y destructivamente postcolonial –pese a todas las diferencias entre ambas– como la del sur de Asia[22]. Según Mignolo, los especialistas en el sur de Asia que han delimitado el ámbito de los estudios postcoloniales no han dado prioridad al hecho de que la razón ilustrada y el liberalismo trabajaran en su propio detrimento, y distan de tener el monopolio de la teorización postcolonial (un caso interesante de hasta qué punto las circunstancias geográficas de la producción de conocimiento tienen un papel significativo en la construcción teórica). Pero también hay que señalar que los especialistas postcoloniales han desatendido por completo las perspectivas críticas y antiimperialistas de un geógrafo tradicional como Carl Sauer, que escribía en la década de 1930.

---

[21] C. Sauer, *Land and Life,* Berkeley, University of California Press, 1965, p. 147.

[22] A. Pagden, «Introduction», en C. Sauer, *The Early Spanish Main,* Berkeley, University of California Press, 1992 [ed. cast. a partir de la edición de 1966: *Descubrimiento y dominación española del Caribe,* trad. S. Mastrangelo, México, Fondo de Cultura Económica, 1984]; W. Mignolo, *Local Histories/Global Designs,* Princeton, Princeton University Press, 2000 [ed. cast.: *Historias locales / diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo,* trad. C. Vega y J. M. López, Madrid, Akal, 2013]; W. Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2003.

Resulta interesante destacar que este argumento cuenta con una versión de izquierdas. Sus representantes más evidentes son el movimiento antiglobalización y sus teóricos. Por ejemplo, en la «teoría del postdesarrollo» de Arturo Escobar encontramos la evidente objeción de que los universales del desarrollismo occidental y de la globalización neoliberal son demasiado insensibles a la diferencia local, y de que mucho de lo que pasa por ser comercio justo presenta una estructura neocolonial y, en consecuencia, es extremadamente explotador (en particular por lo que se refiere a la extracción de los recursos naturales). También hallamos un rechazo total de todos los modelos de desarrollo universales en beneficio de iniciativas locales a partir de las cuales se supone que se pueden construir alternativas al capitalismo globalizador. Escobar propone «una reafirmación del lugar, del anticapitalismo y de la cultura local frente al dominio del espacio, el capital y la modernidad, conceptos esenciales en el discurso de la globalización», convencido de que así «surgirá una teoría del postdesarrollo que hará visible la posibilidad de volver a concebir y reconstruir el mundo desde la perspectiva de prácticas económicas y culturales locales». Escobar apela a los «novedosos debates» que han surgido en torno al tema de la economía y el lugar, en los que «el lugar se afirma frente al dominio del espacio y el anticapitalismo se opone al dominio del capitalismo». Aquí el lugar se conceptualiza como «lo otro» frente al espacio de la globalización. Se supone que el examen de la noción de lugar servirá para «alcanzar una perspectiva que nos permita volver a pensar […] la cuestión de las alternativas al capitalismo y a la modernidad»[23]. Sin embargo, lo que eso plantea de inmediato es la pregunta sobre cómo podemos interpretar razonablemente los conceptos de espacio y lugar como si fueran opuestos, y por qué el espacio se puede vincular con la teoría liberal, la globalización y la modernidad, mientras que el lugar es el ámbito del otro que se le opone. Y, aunque Escobar tiene la cautela de advertir del peligro de «cosificar los lugares, las culturas locales y las formas de anticapitalismo como si fueran entidades "incólumes" o "al margen de la historia"», existe una tendencia abrumadora a considerar que «los modelos locales de la naturaleza y de la economía, y los movimientos sociales vinculados a ellos» son la única fuente del postdesarrollismo. Aquí Escobar no se sitúa muy lejos de Mehta cuando este defiende la lamentable idea de que los sentimientos vinculados al lugar son la única base aceptable del juicio moral. Desde luego, se trata de cuestiones que deben ser objeto de debate. Sin embargo, también es evidente que el aparato conceptual geográfico desplegado –en este caso, la relación apropiada entre espacio y lugar– desempeña un papel crucial a la hora de formular acuerdos políticos y de elaborar posibilidades transformadoras.

---

[23] A. Escobar, «Place, Economy, and Culture in a Post-Development Era», en *Places and Politics in an Age of Globalization*, R. Prazniak y A. Dirlik (eds.), Nueva York, Rowman & Littlefield, 2001.

La apelación de Burke a las realidades de la geografía «tal como él las entendía» como el argumento esencial contra el imperialismo británico y el respaldo de Mehta a la posición de Burke plantean asimismo las cuestiones de cuáles son concretamente esas realidades y de cuál es la mejor forma de representarlas y teorizarlas. A fin de cuentas, si Colón estaba tan terriblemente equivocado, ¿por qué deberíamos dar por supuesto que Burke tenía más razón sobre la India que Bush sobre Irak? Debemos exponer a este respecto otra explicación del mundo postcolonial que simultáneamente apoya y subvierte los argumentos de Mehta, al tiempo que cuestiona seriamente la oposición entre espacio y lugar planteada por Escobar. Según Matthew Edney, la India, entendida como entidad geográfica coherente, fue el producto de la imaginación imperial británica, no de las concepciones indígenas. El momento crucial de ese proceso fue la cartografía del subcontinente realizada por los topógrafos británicos:

> La cartografía era un elemento fundamental del imperialismo británico en la India, no sólo porque constituía un instrumento de información sumamente efectivo que los dirigentes, los gobernadores, los mandos militares y los funcionarios en el terreno manejaban con propósitos estratégicos y tácticos, sino también porque era un elemento relevante de las «estructuras de sentimiento» que legitimaban, justificaban y definían ese imperialismo. Las mediciones y los mapas transformaron el subcontinente, que pasó de ser una región exótica y sumamente desconocida a una entidad geográfica bien definida y cognoscible. El espacio imperial de la India era un espacio de retórica y simbolismo, de racionalidad y ciencia, de dominio y separación, de inclusión y de exclusión. Sus fronteras espaciales horizontales, cuyas acotaciones y divisiones otorgaban sentido político a un espacio por lo demás homogéneo, se fusionaron imperceptiblemente con las fronteras verticales de las jerarquías sociales del imperio. Si el imperio determinaba la extensión del mapa, la cartografía determinó la naturaleza del imperio[24].

La triangulación de la India tenía el propósito de construir e imponer un orden espacial. Al aceptar la separación kantiana entre espacio y tiempo, aniquiló todos los signos de la historia y de la memoria colectiva. Creó un nuevo saber sobre la India que resultó crucial para el aparato disciplinario colonial. «El ingeniero-topógrafo británico observaba el paisaje indio como un cirujano observa a su paciente, como un objeto que había de investigar, medir y pinchar por todas partes, para identificar, entender, ajustar, controlar y curar sus enfermedades e imperfeccio-

---

[24] M. Edney, *Mapping an Empire: The Geographical Construction of British India, 1765-1843,* Chicago, University of Chicago Press, 1990, p. 340.

nes». El subtexto implica que la cultura británica era «racional, liberal, precisa y apropiada», al contrario que las concepciones hindúes (por ejemplo, la de espacialidad), que los británicos consideraban místicas y cosmológicas, aunque les pareciesen elegantes desde un punto de vista matemático y geométrico. Parte del proyecto británico consistía en «liberar la mente» de los hindúes «de los grilletes de la fe irracional». Para ello se invitó a los hindúes a someterse a la lógica de los mapas confeccionados por los británicos, a abandonar cualquier noción de su propia historia y a aceptar la «estructura de sentimiento» que era propia de cualquier inglés digno de ese nombre. El objetivo británico, considerado por casi todo el mundo como un extraordinario hito en los anales de la cartografía, era producir un archivo cartográfico único e uniforme que pudiera utilizarse para gobernar de manera racional y eficaz (lo que incluía, por supuesto, la extracción de riquezas mediante impuestos). Sin embargo, la información elaborada por los británicos «no constituía una verdad perfecta y conocida empíricamente, como ellos creían, sino un saber sobre una realidad socialmente construida que no estaba exento de problemas». Los británicos no falsificaban los datos, pero su concepción espacial del mundo –newtoniana y cartesiana– creó una especie particular de conocimiento homogéneo, universal y ahistórico (¡«organizado y controlado en Londres»!) que era parcial en los elementos que representaba:

> El espacio racional y uniforme de los mapas británicos de la India no era un espacio neutral y libre de valores, sino un espacio marcado por relaciones de poder, por el hecho de que los británicos controlaban (o tenían la capacidad de controlar) el territorio representado y podían imponer a toda la India leyes y reformas como nadie lo había hecho hasta el momento. El espacio imperial era un espacio delimitado por divisiones […] racionalizadas y fijadas por la fuerza de la adjudicación imperial. En este sentido, el espacio imperial utilizaba las divisiones como un mecanismo para establecer una equivalencia entre el espacio abstracto y la realidad concreta del territorio. En una inversión conceptual de la mayor importancia, las divisiones ya no eran vagos ejes de disputa (fronteras) entre ámbitos clave de los gobiernos indios, sino los medios que definían la extensión de dichos gobiernos. Los territorios políticos ya no se definían en relación con los rasgos físicos que los caracterizaban o que los limitaban; no estaban determinados por las complejas interrelaciones «feudales» entre sus gobernantes. Los británicos redujeron el carácter de esos territorios a un espacio matemático uniforme, mientras sometían sus estructuras políticas al «imperio de la ley»[25].

[25] *Ibid*., p. 333.

Administrar un lugar llamado la India a través de la perspectiva del mapa equivalía a administrar una población que supuestamente carecía de historia, de memoria o de cualquier otra señal de identidad excepto su localización en la cuadrícula de un espacio euclidiano uniforme impuesto cartográficamente sobre un espacio muchísimo más complejo. El modo en que los nacionalistas indios adoptaron ese mismo aparato para construir un sentido de identidad nacional es una de las grandes historias de la India colonial y postcolonial. No podían abandonar el mapa y no lo hicieron. Su tarea consistió en descubrir una forma de llenar el mapa que heredaban y dotarlo de un significado propio, aun cuando reprodujera en parte esa «estructura de sentimiento» transmitida por el legado británico. Ahí radican los orígenes del mito del Estado indio, un mito que ha conservado hasta el día de hoy un poder extraordinario en la conciencia política de ese país. Reducido a fragmentos, como señala Partha Chatterjee, el mito de la nación dentro de la cartografía que los británicos dejaron tras de sí aúna la concepción india del espacio, del lugar y de la geografía con una comprensión curiosamente abstracta y moderna del tiempo y de la historia[26].

Aunque Kant fue un pensador anticolonial, demostró su capacidad de adaptación al dominio imperial y colonial de los británicos por medio de su visión racionalista de una ordenación espacial bien alejada de las temporalidades y de las historias. Por lo tanto, en absoluto era tan neutral desde un punto de vista axiológico como parecía. La desarraigada teoría del liberalismo demostró ser aún más perniciosa cuando se la llevó sobre el terreno con la ayuda de una razón cartográfica que trataba el espacio como una entidad abstracta, universal y absoluta. En ese contexto y sólo en ese contexto tiene sentido la idea de que la geografía y el lugar pueden servir de fuente para la creación de una política de oposición. Pero es curioso que tantos pensadores postcoloniales que se ocupan del caso indio recurran a Heidegger para sustentar sus argumentos. Evidentemente, la clase de «realidades geográficas» que Burke tenía en mente, y que Mehta también invoca, por no mencionar el mundo de mitos y orígenes espacio-temporales que presenta Heidegger, son muy diferentes de la racionalidad geográfica de Descartes y Newton. Pero esa no es la única clase de pensamiento de oposición que puede formularse si se otorga relevancia a los conceptos de lugar y geografía. De hecho, existe el peligro de que la teoría postcolonial quede secretamente enclaustrada dentro de una imagen cartográfica de la India legada por el dominio imperial británico, mientras se la trata de llenar al máximo, por decirlo así, con grandes dosis de mitología heideggeriana.

---

[26] P. Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories,* Princeton, Princeton University Press, 1993.

No existe mejor demostración de que ese no es el único camino posible que los ensayos «cartográficos» de Chandra Mohanty. La autora señala que todavía queda mucho por hacer en la tarea de descolonización de la propia teoría postcolonial. Aunque en su investigación parte de una perspectiva feminista y hasta cierto punto universal con el objetivo de reconocer y deshacer las formas «en que colonizamos y objetivamos nuestras historias y nuestra cultura, colaborando con los procesos hegemónicos de dominación y gobierno», Mohanty rechaza la idea de un feminismo universal. En su lugar, prefiere caminar por un sendero a medio camino entre el «extenuante anquilosamiento de la diferencia», por un lado, y las relacionalidades fluidas del poder y de la lucha de las que surgen «cartografías de la lucha» en el plano de lo real y de lo conceptual, por el otro[27]. Su cartografía no es inmutable ni, como en el caso de Mehta, es rehén de «un pasado insondable y limitado por las variaciones temporales y espaciales». Al contrario, estamos ante una cartografía radicalmente diferente de la que impuso el gobierno imperial. El lugar (y el «hogar» en particular) desempeña un papel crucial en nuestra construcción y en nuestra comprensión del mundo, pero las cartografías de la lucha que construimos no están presas en ningún espacio fijo (aunque sólo sea porque, por ejemplo, cuando nos trasladamos del campo a la ciudad, solemos encontrarnos con experiencias y concepciones del mundo radicalmente distintas). Por otro lado, las solidaridades y alianzas –dos conceptos políticos esenciales para Mohanty– se pueden construir –y de hecho se construyen– a través del espacio, convirtiendo las delimitaciones inmutables en fronteras porosas de una manera que permite desplegar las luchas feministas, anticoloniales y anticapitalistas a través del desigual desarrollo geográfico de la dinámica política. En el caso de Mohanty, la búsqueda de la libertad no se localiza en el seno de una geografía inmutable, sino que implica la construcción de una geografía completamente nueva (desde un punto de vista práctico y conceptual) a partir de una serie de principios relacionales de pertenencia que conllevan una definición del espacio y del tiempo completamente distinta a la que sustentan los esquemas de Kant o de Heidegger. Aunque el carácter opresivo de la razón cartográfica empleada por los británicos es evidente, de nada sirve articular una falsa resistencia recurriendo a formulaciones burkeanas o heideggerianas que son igualmente opresivas, a su modo. En consecuencia, miremos donde miremos descubrimos que la forma en que construimos nuestras cartografías conceptuales y elaboramos nuestras geografías reales reviste la máxima importancia. Y en el centro de este empeño está el enigma práctico y teórico de cómo podemos y debemos entender la relación evidentemente problemática entre espacio y lugar.

---

[27] C. Mohanty, *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practising Solidarity,* Durham, Duke University Press, 2006.

III

La tierra plana del utopismo neoliberal

La tierra es plana, un gran éxito de ventas de Thomas Friedman, empieza con el relato de una epifanía experimentada en un campo de golf ubicado en el centro de Bangalore, en el sur de la India. Su compañero, señalando «dos brillantes edificios de cristal y acero en la distancia, justo detrás del primer *green*», indicó que apuntara a IBM o a Microsoft. Tras llegar al decimoctavo hoyo (y después de encontrarse con Hewlett Packard y Texas Instruments en el hoyo noveno), Friedman llamó a su esposa para decirle: «Cariño, la tierra es plana». La globalización del libre mercado y la celeridad de los cambios tecnológicos han creado un mundo en el que casi todo está digitalizado, virtualizado y automatizado. Las ganancias de productividad de los países, las empresas y los individuos que puedan absorber las nuevas herramientas tecnológicas serán espectaculares. Y estamos entrando en una fase en la que más gente que en ningún otro momento de la historia va a tener acceso a esas herramientas […] Creo que, en esta nueva era de globalización, la diferencia en grado será tal, que, con el tiempo, llegará a tenerse por una diferencia de categoría. Por eso he formulado la idea de que la tierra ha pasado de ser redonda a ser plana. Dondequiera que miremos, las jerarquías están siendo cuestionadas desde abajo o están perdiendo su carácter vertical para adquirir un corte más horizontal y colaborativo […] En adelante, cada vez será mayor el número de economías gobernadas desde la base, por los intereses, las demandas y las aspiraciones de la gente, y no por los de una pequeña elite dominante[1].

---

[1] T. Friedman, *The World Is Flat: A Brief History of the Twenty-first Century*, Nueva York, Farrar, Strauss and Giroux, 2005, pp. 3-5, 45-49 [ed. cast.: *La tierra es plana: breve historia del mundo globalizado del siglo XXI*, trad. I. Belaustegui, Madrid, Martínez Roca, 2013].

A lo largo de sus viajes de un país a otro, en los que se reúne con directores generales, genios tecnológicos y expertos de toda clase, Friedman los ve integrándose en redes globales, impulsando el despliegue de las nuevas tecnologías, logrando unos niveles de eficiencia inauditos y –ni que decir tiene– ganando mucho dinero. Describe una serie de cambios tecnológicos y organizativos sin parangón, particularmente en el sector de las tecnologías de la información (llegado cierto punto no tiene el menor reparo en declararse culpable de la acusación de determinismo tecnológico, atribuyendo erróneamente esa teoría a Marx, cuyo *Manifiesto comunista* cita libremente). Todo ello es posible gracias a una serie de importantes reformas macroeconómicas puestas en marcha por «un puñado de líderes en países como China, Rusia, México, Brasil y la India» (a menudo apoyándose en gobiernos autoritarios para conseguir sus objetivos). Un país tras otro se ha visto impulsado a «adoptar estrategias de libre mercado más orientadas hacia la exportación, basadas en la privatización de compañías estatales, la desregulación de mercados financieros, la disminución de las barreras proteccionistas y la introducción de una legislación laboral más flexible». Los líderes de esos Estados tuvieron que afrontar «el hecho irrefutable de que el único vehículo sostenible para sacar a un país de la pobreza es un mercado más abierto y competitivo […] Esa es la única garantía de que nuevos métodos, ideas y tecnologías penetren sin problemas sus fronteras y de que las empresas privadas, e incluso el Estado, tengan la flexibilidad competitiva y los incentivos necesarios para adoptarlos y convertirlos en puestos de empleo y en productos». Sin embargo, para que un país salga adelante debe cumplir otras dos condiciones. En primer lugar, el Estado debe estimular la innovación y estructurar un entorno regulador favorable a los emprendedores y a la responsabilidad y transparencia personales. Construir un clima empresarial favorable es la parte de la fórmula mágica para el éxito económico que puede aportarse «desde arriba». En segundo lugar, ha de darse una transformación paralela en las ideas culturales de la base social. La gente del país debe interiorizar «los valores del trabajo, el ahorro, la honradez, la paciencia y la tenacidad» y estar «abierta al cambio, a las nuevas tecnologías y a la igualdad de las mujeres». Dicho de otro modo, todo el mundo debe abrazar las virtudes burguesas contemporáneas y la ética del trabajo neoliberal para triunfar en un entorno competitivo como el actual[2]. Como ya sucedía con el cosmopolitismo de Kant, en todas partes debemos ser iguales para ser admitidos en el régimen de los derechos y los beneficios universales (y, en este caso, neoliberales).

Friedman ofrece una caricatura tan brillante como excesiva de la visión del mundo neoliberal que impera en la actualidad. La eliminación de toda diferencia

[2] *Ibid.,* 314-315.

geográfica y antropológica resulta llamativa, aunque en ocasiones parece que supongan barreras que se deben superar. Para materializarse, la virtud universal de la libertad necesita de un marco institucional privilegiado –aunque no exclusivo– en que el sistema de la propiedad privada, el libre mercado y el libre comercio vayan de la mano. Este es el supuesto «hecho irrefutable» en el que, según Friedman, deben fundarse todas nuestras esperanzas de tener un futuro decente. El presidente Bush (que no se cuenta entre los políticos favoritos de Friedman) propone un argumento similar: la represión, el resentimiento y la pobreza quedarán en todas partes contrarrestados «por la esperanza de la democracia, del desarrollo, del libre mercado y del libre comercio», que ya han demostrado «su capacidad para sacar de la pobreza a sociedades enteras»[3].

Las teorías de esta clase circulan desde hace mucho tiempo, pero adoptaron su tinte distintivo en 1947, cuando un grupo de lumbreras encabezado por Friedrich von Hayek, Milton Friedman, Ludwig Mises y varios más formaron la Sociedad Mont Pelerin. Proclamaron que los derechos individuales, incluidas la libertad de pensamiento y la libertad de expresión, estaban siendo «progresivamente socavados a lo largo y lo ancho del planeta por la arbitrariedad del poder» y «por el declive de la fe en la propiedad privada y en el mercado competitivo», y añadían que «sin el poder difuso y la iniciativa asociada con esas instituciones es difícil imaginar una sociedad en que se pueda preserva eficazmente la libertad»[4]. El papel del Estado, con su monopolio de la violencia, radica, por lo tanto, en crear y apoyar los derechos de propiedad privada y las prácticas de libre mercado y en promover la integridad del dinero y un buen clima empresarial. Pero el Estado no debería ir más allá, porque, según esa misma teoría, no puede tener información suficiente para cuestionar las señales del mercado (los precios), y también porque poderosos grupos de interés (como los infames *lobbies* de la calle K, que tanto emponzoñan en la actualidad las decisiones políticas de Washington) distorsionarán inevitablemente las intervenciones estatales en su propio beneficio.

Los teóricos neoliberales han sido particularmente propensos a cultivar el mito de la propiedad privada como garantía de libertad. La idea de que la integración de la propiedad privada en un sistema social de obligaciones morales lleva aparejada toda una serie de virtudes, formulada en el siglo XVIII con todo lujo de detalles por autores del calado de Hugo Grocio y Adam Smith, ha dado así lugar a la fetichización de la propiedad, entendida como el derecho individual, ilimitado y exclusivo de hacer exactamente lo que a uno le parece con aquello que posee. En la teoría

---

[3] G. W. Bush, «Securing Freedom's Triumph», *New York Times,* 11 de septiembre de 2002, p. A33.

[4] D. Harvey, *A Brief History of Neoliberalism,* Oxford, Oxford University Press, 2005 [ed. cast.: *Breve historia del neoliberalismo,* trad. A. Varela, Madrid, Akal, 2007].

neoliberal, cualquier limitación al ejercicio de los derechos privados se concibe como una forma inconstitucional de «intervencionismo». Este fetichismo se aprecia nítidamente en la «brillante e innovadora obra» (por seguir citando a Friedman) de Hernando de Soto[5]. Dicho autor, a quien con frecuencia se describe como a un «teórico del tercer mundo» procedente de Perú, en realidad se crio y se formó en Ginebra, y no tardó mucho tiempo en lograr el apoyo de la Atlas Foundation for Economic Research, un centro de estudios estadounidense de ideología neoliberal. Con sus fondos y su asesoramiento, De Soto creó su Instituto Libertad y Democracia en Lima, y pronto se convirtió en una de las principales voces del movimiento neoliberal en el Hemisferio Sur. Respaldado por Margaret Thatcher, Milton Friedman y una serie de luminarias neoliberales en su calidad de pensador indígena, ha publicado varios éxitos de ventas internacionales y ha ejercido una influencia considerable en la teoría del desarrollo (incluida la del Banco Mundial).

De Soto ha sostenido que la pobreza del Hemisferio Sur no es una consecuencia del imperialismo, del neocolonialismo o del capitalismo, sino de una serie de causas exclusivamente internas: la principal barrera para el desarrollo era la falta de claridad en la titularidad de activos, en particular la tierra y la vivienda. La titularidad daría acceso a los mercados de crédito e integraría a los trabajadores de la economía sumergida en el mercado global, lo que pondría fin a la pobreza. La puesta en práctica de las ideas formuladas por De Soto, primero bajo su dirección y después bajo la del gobierno peruano y el Banco Mundial, no produjo los resultados esperados en los 1,2 millones de personas que obtuvieron la titularidad de activos en Perú. El único efecto aparente fue que los adultos trabajaron más horas y sus hijos menos. El logro fue elogiado por el Banco Mundial, por los grandes medios de información y por el propio Thomas Friedman. Sin embargo, como ha mostrado Timothy Mitchell, es probable que esa conclusión tenga mucho más que ver con cómo se contabilizan los datos que con la vida real de los peruanos. Por mi parte, diré que, aunque realmente se hubiera dado ese paso, todavía estaría por demostrar que dicha circunstancia beneficie más a los trabajadores que a los empresarios[6].

La teoría de que la propiedad privada individualizada, como valor universal, es condición necesaria para el desarrollo económico y la reducción de la pobreza carece de base histórica. Gran Bretaña destacó en origen y dominó el mundo del

---

[5] H. de Soto, *The Other Path: The Invisible Revolution in the Third World,* Nueva York, Harper, 1989 [ed. cast. original: *El otro sendero. La revolución informal,* Lima, El Barranco, 1986]; H. de Soto, *The Mystery of Capital: Why Capitalism Triumphs in the West and Fails Everywhere Else*, New York, Basic Books, 2000 [ed. cast.: *El misterio del capital: por qué el capitalismo triunfa en Occidente y fracasa en el resto del mundo*, Barcelona, Península, 2001].

[6] T. Mitchell, «The Work of Economics: How a Discipline Makes Its World», *Archives européennes de sociologie* 46 (2005), pp. 297-320.

capitalismo industrial durante más de un siglo mientras la Corona, la Iglesia, las universidades de Oxford y Cambridge y un puñado de familias aristocráticas controlaban las dos terceras partes de la tierra. En la práctica, la concesión de derechos de propiedades a poblaciones empobrecidas las vuelve presas de la explotación del mercado. Según Julia Elyachar, en Egipto, el efecto de reconceptualizar lo que antes se llamaba «economía sumergida» para convertirla en una «economía de microempresas» de titularidad privada (entre otras medidas recomendadas por De Soto) y de integrarla en estructuras de «microcréditos» no ha sido precisamente positiva. El objetivo de todo este programa es imponer una disciplina de mercado, con sus correspondientes valoraciones, en una cultura tradicional de talleres y extraer valor a un índice de rendimiento más o menos elevado. Los neoliberales aplauden esta clase de proyectos, pero su efecto real, como dice Elyachar, consiste en crear un «mercado de desposesión». Actualmente, estas prácticas están ganando impulso en todo el mundo, conforme los microcréditos van pregonándose como la solución a la pobreza mundial. Concebidos en origen como un plan no comercial para proporcionar cantidades muy pequeñas de capital a un gran número de personas sumamente pobres (en especial mujeres), las instituciones financieras afirman en la actualidad que los microcréditos son un medio para lograr que un gran número de personas entre en el aparato disciplinario del mercado, al tiempo que se obtienen elevados índices de rendimiento (en algunos casos de hasta el 20 por 100). La conversión de un instrumento con raíces filantrópicas en un sistema comercialmente viable de microfinanciación reviste una importancia considerable. Estamos ante un intento de imponer el cambio cultural (el aparato autodisciplinario) sin el que, según Friedman, no es posible crear la tierra plana del neoliberalismo. A su vez, todo esto tiene consecuencias en las prácticas filantrópicas. Tal como informa David Gross, ha surgido una nueva escuela de filántropos (formados en los usos de Wall Street) según los cuales «para luchar efectivamente contra la pobreza hay que crear fábricas donde se paguen bajos salarios a los trabajadores y crear entidades de crédito que carguen unos tipos de interés que muchos estadounidenses considerarían propios de usureros»[7].

La increíble idea de que a los pobres los beneficiará estar sometidos a la disciplina del mercado –y, de paso, a la explotación de los ricos– dista de ser nueva. A

---

[7] J. Elyachar, *Markets of Dispossession: NGOs, Economic Development and the State in Cairo*, Durham, Duke University Press, 2005; D. Gross, «Fighting Poverty with $2-a-Day Jobs», *New York Times*, 6 de julio de 2006, Weekend in Review, p. 4 (cita); C. Brick, «Millions for Millions», *New Yorker*, 30 de octubre de 2006, pp. 62-73; C. Prahalad, *The Fortune at the Bottom of the Pyramid: Eradicating Poverty through Profits*, Filadelfia, Wharton School Publishing, 2006 [ed. cast.: *La fortuna en la base de la pirámide: cómo crear una vida digna y aumentar las opciones mediante el mercado*, trad. E. Sánchez, Barcelona, Granica, 2005].

mediados de la década de 1970, la famosa defensa realizada por John Turner de la idea de inspiración anarquista de que los propios habitantes construyeran sus casas en las favelas y los suburbios de todo el mundo fue igualmente aprovechada por el Banco Mundial de McNamara como la clave para reducir la pobreza y el subdesarrollo. Se suponía que aquel programa alumbraría un capitalismo populista que sería provechoso para todos y eliminaría la pobreza. El programa no logró sus objetivos (aunque algunos intermediarios se hicieron ricos) y la pobreza es peor que nunca, como documentan recientes informes sobre el estado de nuestro «planeta de ciudades miseria»[8]. Recordemos que los acuerdos sobre la propiedad privada sólo tienen la posibilidad de funcionar –tal como afirmaron Grocio y Adam Smith– cuando los «sentimientos morales» que regulan las interacciones sociales tienen la calidad exigida. Los programas de microcréditos no comerciales por los que Muhammad Yunus, su creador, recibió el premio Nobel de la Paz, incorporaban ese elemento moral, a diferencia de los programas de microcréditos comerciales que proliferan en la actualidad.

La incapacidad de los neoliberales para imaginar las consecuencias de imponer derechos de propiedad privada e instituciones de mercado monetizadas a situaciones geográficas, ecológicas y antropológicas divergentes es una de las demostraciones de arrogancia más asombrosas de nuestros tiempos. En 2003, por ejemplo, los Estados Unidos ordenaron la privatización de todos los activos y las empresas públicas del Irak ocupado, la concesión de los derechos de titularidad plena sobre las empresas iraquíes a firmas extranjeras, la apertura de los bancos iraquíes al control extranjero, la eliminación de las barreras a la inversión directa extranjera o a la repatriación de beneficios desde Irak, y la eliminación de casi todas las barreras comerciales. El intento de imponer este fundamentalismo de libre mercado, sin tener en cuenta la complejidad de las estructuras sociales y de la historia de Irak, ha contribuido al desastroso hundimiento de la economía política del país. No obstante, la adopción de más políticas neoliberales, iniciada de forma espectacular con las reformas emprendidas en los Estados Unidos por Reagan y en Gran Bretaña por Thatcher, fue ganando impulso en todo el mundo a partir de la década de 1970. Los Estados socialdemócratas, desarrollistas, intervencionistas y dirigistas que habían dominado el capitalismo mundial desde 1945 hasta mediados del decenio de 1970 fueron reformados paulatinamente, siguiendo los dictados neoliberales. En ciertos casos (como en el Chile posterior al golpe de 1973), los cambios se impusieron de forma violenta; en otros, las reformas neoliberales se aplicaron como parte de la solución a graves crisis financieras. Así, muchos de los «Estados

[8] M. Davis, *Planet of Slums,* Londres, Verso, 2006 [ed. cast.: *Planeta de ciudades miseria,* trad. J. M. Amoroto, Madrid, Akal, 2014].

desarrollistas» del este y del sudeste asiáticos, que antes habían gozado de buena salud económica, fueron obligados a adoptar una neoliberalización parcial mediante la catastrófica crisis de deuda de 1997-1998[9]. En otros lugares, las reformas fueron impulsadas por una mezcla de presiones externas (habitualmente orquestadas por el Departamento del Tesoro de los Estados Unidos a través del control del Fondo Monetario Internacional y del Banco Mundial) y de una serie de dinámicas internas encaminadas a que las elites locales sacaran ventajas político-económicas de las reformas neoliberales.

En otros textos he analizado con detalle el surgimiento del neoliberalismo como supuesta respuesta a la crisis económica de la década de 1970. Aunque en origen la neoliberalización prometía un mundo libre de los excesos intervencionistas del Estado, en la práctica los Estados han contribuido en gran medida a crear un clima empresarial propicio (con frecuencia concediendo ayudas al capital y conteniendo las aspiraciones de los trabajadores), a rescatar a las entidades financieras cuando se han visto amenazadas y a integrar a las empresas con la Administración mediante acuerdos entre entidades públicas y privadas (por no mencionar otras estructuras de gobernanza) o mediante la corrupción legalizada de los procesos electorales (véanse los grupos de presión que operan en Washington). La neoliberalización prometía asimismo un rápido crecimiento económico y una expansión del mercado mundial que redundaría en beneficio de todos. Lo que ocurrió en realidad fue muy distinto. El neoliberalismo fracasó estrepitosamente como estímulo del crecimiento a nivel mundial[10], aunque no dejó de atacar sin piedad numerosas formas de solidaridad social incompatibles con un sistema basado en la responsabilidad personal y la iniciativa individual. Asimismo fue testigo de la progresiva renuncia de los Estados a seguir desempeñando un papel asistencial. La reducción de las barreras comerciales y la creación de mercados globales contribuyeron a crear rápidos cambios en la localización de la actividad económica, lo que explica en parte las dimensiones de la ola de desindustrialización y conmoción social que ha afectado a las comunidades trabajadoras e incluso a ciudades y regiones enteras. El término «deslocalización» se convirtió en moneda corriente. Aunque el incremento del comercio producía ganancias, estas se distribuían de forma desigual, desde un punto de vista social y geográfico. Así, el poder del capital financiero aumentó espectacularmente, mientras que el de los sindicatos disminuyó en gran medida, al impulsar los Estados –y en algunos casos imponer no sin violencia– una mayor

---

[9] Este fragmento procede de Harvey, *A Brief History of Neoliberalism*, cit.; véase también N. Klein, *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*, Nueva York, Metropolitan Books, 2007 [ed. cast.: *La doctrina del shock,* trad. I. Fuentes, Barcelona, Paidós, 2012].

[10] D. Harvey, *A Brief History of Neoliberalism*, cit., cap. 6.

flexibilidad en sus mercados laborales. Por otro lado, los defensores de la fórmula neoliberal llegaron a ocupar puestos de considerable influencia en el ámbito de la educación (las universidades y numerosos centros de estudios creados en la década de 1970 por donantes ricos y grandes empresas), los medios de información, los consejos de administración de corporaciones y entidades financieras, instituciones estatales de la máxima importancia (ministerios de economía, bancos centrales) e instituciones internacionales como el FMI, el Banco Mundial y la Organización Mundial del Comercio, que regulan las finanzas y el comercio a nivel planetario. En resumen, el neoliberalismo alcanzó la hegemonía mundial como discurso universalista y como base de las políticas públicas. Su influencia sobre nuestra manera de interpretar, habitar y entender el mundo es cada vez mayor. En la actualidad, todos somos neoliberales, aunque no lo sepamos.

Este cambio hegemónico, si podemos llamarlo así, permea casi todos los intentos de confrontar lo que significa el término *globalización*. Al subirse al carro de la globalización, toda clase de académicos, responsables políticos y proveedores de información de los grandes medios de información construyen una imagen del mundo que no difiere en lo esencial de la de Friedman (lo cual explica la popularidad de su texto). Desgraciadamente, esto es así incluso en el ámbito de la antropología, en el que un analista tan influyente como Arjun Appadurai ha asumido un papel de primer rango al describir lo que, a su juicio, son las nuevas condiciones de la globalización. Dentro de ese marco debemos entender no sólo lo que denomina «la vida social de las cosas» (es decir, la tendencia mundial a la mercantilización de todo), sino también la producción de paisajes particulares, como los «etnopaisajes», los «tecnopaisajes», los «mediapaisajes» y demás, que ofrecen cierta clase de marco geográfico heurístico mediante el que podemos interpretar la diversidad antropológica que se produce activamente y resulta sostenible en un mundo neoliberalizador. El problema con estas formulaciones no es que sean erróneas *per se* sino que, al presuponer una fuerza singular y sumamente abstracta llamada «globalización» como agente de estos cambios, renuncian a la necesidad de «revelar» el contenido de dicha fuerza, su procedencia, quién la promueve y por qué razones. El planeta se aplana conceptualmente casi por defecto. Para empezar, el cambio lingüístico que nos lleva a pasar de palabras como *capitalismo* e *imperialismo* a otras como *globalización* enmascara las relaciones de poder. Pero en sí mismos esos conceptos son igualmente abstractos y potencialmente planos, porque, a su vez, tienden a enmascarar los discutidos y contradictorios procesos del desarrollo geográfico desigual de las fuerzas de clase que promueven y se resisten a la globalización[11].

---

[11] A. Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996 [ed. cast.: *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la glo-*

Por ejemplo, la idea de que cada vez más economías estarán gobernadas, como sostiene Thomas Friedman, «desde la base, por los intereses, las demandas y las aspiraciones de la gente, no por los de una pequeña elite dominante», queda desmentida por las inmensas concentraciones de poder personal y corporativo (particularmente financiero) que se han producido en muchas zonas del mundo durante los últimos treinta años. Allá donde ha triunfado la neoliberalización (desde los Estados Unidos hasta México, Rusia, Sudáfrica, la India y ahora incluso un país nominalmente socialista como China), ha prosperado la desigualdad social. La neoliberalización ha creado una tierra plana para las corporaciones multinacionales y para los inversores y los emprendedores multimillonarios, y un mundo escabroso, arduo y desigual para el resto de la población. Como observó con gran contundencia uno de los informadores de Friedman, las reformas neoliberales hicieron posible, quizá por vez primera, «quedarse en la India y convertirse en una de las personas más ricas del planeta según *Forbes*»[12].

Los elementos que contribuyen a la restauración y la reconstitución del poder de clase en el mundo entero revisten tal importancia (y se ignoran tan a menudo en los análisis científico-sociales de la globalización) que exigen documentación. El poder de clase es huidizo en sí mismo porque se trata de una relación social que elude el cálculo directo. Pero una condición manifiesta, necesaria y universal para su ejercicio es la acumulación de ingresos y riquezas en manos de unos pocos. La existencia de esa acumulación y concentración en todo el mundo quedó suficientemente recogida en los informes de las Naciones Unidas publicados a mediados de la década de 1990. Entonces se descubrió que el patrimonio neto de las 358 personas más ricas del mundo equivalía a los ingresos combinados del 45 por 100 más pobre de la población, 2.300 millones de personas. Durante los años más felices del llamado Consenso de Washington, cuando el neoliberalismo estaba en la cúspide, las 200 personas más ricas del mundo multiplicaron su patrimonio neto por más de dos en apenas cuatro años, superando en 1998 el billón de dólares. Estas tendencias se aceleraron posteriormente, aunque de forma desigual. El porcentaje de la renta nacional acaparado por el 1 por 100 que percibía mayores ingresos en los Estados Unidos se multiplicó por más de dos entre 1980 y 2000, mientras que el del 0,1 por 100 más rico se multiplicó por más de tres. Los ingresos del percentil 99 subieron un 87 por 100 entre 1972 y 2001, mientras que los del percentil 99,9 subieron un 497 por 100. En 1985, la suma total de la riqueza

---

balización, trad. Gustavo Remedi, Montevideo, Trilce; Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001]; R. Appelbaum y W. Robinson (eds.), *Critical Globalization Studies*, Nueva York, Routledge, 2005, en particular pp. 91-100.

[12] T. Friedman, *The World Is Flat*, cit., p. 50.

de las 400 personas más ricas de la lista *Forbes,* en los Estados Unidos, era de 238.000 millones, con un patrimonio neto medio de 600 millones de dólares, ajustado a la inflación. En 2005, su patrimonio neto medio era de 2.800 millones y sus activos colectivos ascendían a 1,13 billones de dólares, más que el producto nacional bruto de Canadá. En 2006, el 1 por 100 más rico de los estadounidenses acaparó la cuota más alta de la renta nacional de la historia (más del 21 por 100). La desigualdad en la riqueza y en la renta alcanzó niveles desconocidos desde la década de 1920 (lo que tal vez explique por qué el crac financiero de 2008 se parece tanto al de 1929). Este giro se produjo en gran parte a consecuencia del rápido incremento de la compensación a ejecutivos. En 1980, los directores generales cobraban en los Estados Unidos un promedio de unos 1,6 millones de dólares al año (en dólares de 2004). En 1990, la cifra había ascendido a 2,7 millones; en 2004, era de unos 7,6 millones de dólares, después de que en el año 2000 esa cifra llegara casi a duplicarse. Dicho de otro modo, la remuneración de los ejecutivos ascendió un 6,8 por 100 de promedio anual, frente al incremento del 0,8 anual experimentado por la remuneración media de los trabajadores. Después están los directivos de los fondos de alto riesgo, quienes supuestamente desempeñan un papel tan productivo y esencial a la hora de diversificar los riesgos como para que los veinticinco con más ingresos ganaran como mínimo 250 millones de dólares por cabeza en 2005. En 2006, varios de ellos se embolsaron más de mil millones de dólares, y el que más ganó obtuvo 1.700 millones (lo que puso en marcha una repugnante competencia entre las grandes instituciones culturales de Nueva York para que ocupara un sillón en su junta directiva). En 2007, los cuatro directivos más importantes recibieron más de 3.000 millones de dólares por cabeza como remuneración. Los jefes de las empresas de capital de inversión, que pasaron a primer plano en la década de 1990 (su especialidad consiste en adquirir empresas cotizadas en bolsa, reorganizarlas y devolverlas al mercado de valores sacando enormes beneficios) obtenían remuneraciones del mismo nivel. Y para impedir que los *traders* lanzaran sus propios fondos de alto riesgo, los grandes bancos hubieron de elevar la remuneración de sus puestos clave desde los aproximadamente 10 millones de dólares que era lo habitual en el año 2000 hasta unos 50 millones en 2006 (el jefe de Goldman Sachs recibió 52 millones de dólares, y las primas a los *traders* se situaron en un promedio de 685.000 dólares). Las políticas fiscales del gobierno de Bush han multiplicado escandalosamente esas disparidades en los Estados Unidos. La mayoría de los beneficios ha ido a parar al 1 por 100 de la población que percibe ingresos más altos y a quienes viven de los dividendos y plusvalías. La reforma fiscal de 2006 supuso una reducción impositiva de unos 20 dólares para las personas situadas en la zona media de la distribución de rentas, mientras que quienes estaban ubicados en el 0,1 por 100

más rico, cuya renta media es de 5,3 millones de dólares, se ahorraron un promedio de 82.415 dólares[13].

Estas tendencias no se han limitado a los Estados Unidos. Allá donde se han implantado las políticas neoliberales –y esa expansión geográfica ha sido muy irregular– se han generado enormes disparidades en los ingresos y la riqueza. La ola de privatizaciones aplicadas en México a partir de 1988 hizo que en la lista de los hombres más ricos del mundo publicada por *Forbes* en 1994 aparecieran catorce multimillonarios mexicanos, con Carlos Slim a la cabeza en el puesto vigésimo cuarto. En 2005, México, un país con una tasa de pobreza elevadísima, tenía más multimillonarios que Arabia Saudí, y en 2007 Slim superó a Bill Gates y se convirtió en la persona más rica del planeta. Tras las reformas neoliberales aplicadas en la India durante la década de 1990, en la lista *Forbes* aparecían al menos una docena de indios. Pocos años después de introducir en Rusia una serie de reformas del mercado a modo de «terapia de choque», siete oligarcas controlaban casi la mitad de la economía; según *Forbes,* en la actualidad hay unos veintisiete multimillonarios en Rusia, lo que ha creado una base de poder que Putin intenta contener mediante un lamentable pero comprensible retorno al autoritarismo. Los países de la OCDE registraron grandes incrementos de la desigualdad a partir de la década de 1980, al igual que los países de la Europa del este y la Comunidad de Estados Independientes (CEI). Aunque resulta muy difícil obtener datos firmes y concluyentes, en China se perciben abundantes señales de acumulación de enormes fortunas privadas a partir de 1980 (particularmente en el ámbito inmobiliario). La salida a bolsa en el Mercado de Valores de Hong Kong de una empresa inmobiliaria creada en 1997 por un granjero pobre del sur del país ingresó 15.000 millones, «convirtiendo a la familia de Yang Guoqiang posiblemente en la más rica de China». La hija, de veinticinco años, controla el 60 por 100 de las acciones y acumula una fortuna personal de unos 9.000 millones de dólares, más que George Soros o Rupert Murdoch. Las reformas neoliberales de Margaret Thatcher en Gran Bretaña contribuyeron a que el 1 por 100 de la población con ingresos más altos duplicara en el año 2000 el porcentaje de la renta nacional que percibía. Más escandaloso aún es el hecho de que, entre 1997 y 2007, quienes percibían los mayores ingresos en Gran Bretaña multiplicaran por tres su porcentaje de la renta nacional, bajo el

---

[13] Véase United Nations Development Program, *Human Development Report 1996* y *Human Development Report 1999,* Nueva York, United Nations, 1999; E. Dash, «Off to the Races Again, Leaving Many Behind», *New York Times,* 9 de abril de 2006, Business Section, pp. 1, 5; P. Krugman, «Graduates versus Oligarchs», *New York Times,* 27 de febrero de 2006, p. A19; N. Munk, «Don't Blink. You'll Miss the 258th Richest American», *New York Times*, 25 de septiembre de 2005, Weekend in Review, p. 3; J. Anderson, «Fund Managers Raising the Ante in Philanthropy», *New York Times*, 3 de agosto de 2005, Business Section, pp. 1, 3.

gobierno laborista de Tony Blair y la gestión económica de ese gran socialista llamado Gordon Brown. («No nos importa en absoluto que algunas personas se estén haciendo asquerosamente ricas», declaró el ministro laborista Peter Mandelson). Los llamados «Estados desarrollistas» del este y el sudeste asiáticos, que al principio lograron combinar un fuerte crecimiento con un reparto razonable de la riqueza (en particular Corea del Sur, Taiwán y Singapur), han experimentado un incremento del 45 por 100 en los índices de desigualdad desde 1990, sobre todo a partir del feroz ataque financiero lanzado contra sus economías en 1997, con la consiguiente neoliberalización forzada. Las grandes fortunas de un puñado de magnates del comercio de Indonesia salieron ilesas de aquel trauma, que dejó sin empleo a unos 15 millones de indonesios; un grupo comercial con base en Indonesia (aunque técnicamente chino) como el Salim Group es en la actualidad uno de los más ricos del planeta. El único índice de desigualdad que ha disminuido es el interestatal, y ese declive se debe casi por entero al asombroso crecimiento de China, seguida por la India. La renta media per cápita de esos países se ha multiplicado, al igual que las desigualdades internas[14].

En el otro extremo de la escala de riqueza, la neoliberalización ha hecho poco –por no decir nada– para mejorar las condiciones de vida de la mayoría de las poblaciones empobrecidas o marginadas del planeta. La mano de obra mundial disponible para el capital se ha multiplicado por tres desde 1980, hasta alcanzar unos tres mil millones de trabajadores. Una cuarta parte de ese incremento se ha producido a consecuencia del crecimiento de la población (sobre todo en los países más pobres de África, Asia y Latinoamérica), mientras que las otras tres partes se pueden atribuir a un proceso de proletarización acontecido a consecuencia de la incorporación de Rusia, Europa central y China, así como a la mejor integración de la India y de Indonesia en la economía global. El volumen de esos incrementos ha forzado a la baja la remuneración de la mano de obra en todo el mundo, pero, además, la debilidad política de esa mano de obra, repartida ahora por todo el planeta, ha dado a capitalistas de toda clase (desde pequeños productores hasta grandes corporaciones) una oportunidad de oro para imponer una atroz explotación (justificada, como hemos visto, en nombre de la necesidad de reducir la pobreza). Hacia el final de su texto, Thomas Friedman reconoce que «el proceso de aplanamiento ha dejado en la estacada o la asfixia a cientos de millones de personas en todo el planeta». Actualmente, sólo el 2 por 100 de la población india –cuyo

---

[14] D. Harvey, *A Brief History of Neoliberalism,* cit.; E. Arvedlund, «Russia's Billionaires Club Now Totals 27 Members», *New York Times,* 7 de mayo de 2005, p. C1; E. Porter, «Mexico's Plutocracy Survives on Robber-Baron Concessions», *New York Times,* 27 de agosto de 2007, Editorial Observer.

total, según los cálculos de Friedman, ronda en estos momentos los 1.200 millones de personas– participa de esa nueva prosperidad ejemplificada por las vistas desde el campo de golf de Bangalore. El resto de la población india está viviendo en unas condiciones «nada planas» (llenas de dolor y desesperación) o «medio planas» (llenas de ansiedad, esperanza y esfuerzo para alcanzar una posición sólida). A Friedman nunca se le ocurre que, en realidad, su propuesta de solución –continuar el proceso de aplanamiento mediante la extensión de las reformas neoliberales– se encuentra en la raíz del problema, es lo que produce la espiral de desigualdad y el incremento de la inseguridad[15]. Sin embargo, eso es precisamente lo que a la teoría neoliberal se le da tan bien disimular.

Al igual que Edmund Burke apelaba a las realidades de la geografía para criticar las prácticas británicas imperiales en la India, hoy en día se esgrimen las realidades de la geografía, la ecología y la antropología para atacar los defectos de las políticas neoliberales. Según algunos, el problema radica primordialmente en el punto de aplicación. Joseph Stiglitz (en tiempos director del Consejo de Asesores Económicos del presidente Clinton) ha manifestado sin ambages su rechazo ante la forma en que los responsables políticos, particularmente en instituciones financieras extremadamente poderosas como el Departamento del Tesoro y el FMI, aplican indiscriminadamente un enfoque neoliberal ortodoxo «de talla única» sobre el desarrollo económico en todos los puntos del planeta. Abochornado ante la devastación social que esa estrategia produjo en Indonesia en 1998, Stiglitz expresó abiertamente sus críticas al FMI y poco después hubo de cesar como economista jefe del Banco Mundial. No obstante, aunque Stiglitz señala que de resultas del desastre indonesio se favoreció a Wall Street y los intereses financieros de los Estados Unidos, y se exacerbaron las desigualdades sociales y geográficas del país, no se percata de que el incremento del poder de clase ha sido siempre una pieza fundamental del esquema neoliberal. A su juicio, beneficiar a los ricos fue una consecuencia desafortunada de la aplicación de unas estrategias concebidas con otros propósitos, como el de la estabilización económica. Jeffrey Sachs (que formó equipo con Angelina Jolie para hacer buenas obras en zonas empobrecidas de África) está de acuerdo con el diagnóstico de Stiglitz. «La economía actual del desarrollo se parece a la medicina del siglo XVIII, cuando los médicos utilizaban sanguijuelas para extraer sangre a sus pacientes, que solían morir en el proceso». El FMI, el «médico monetario» del planeta, suele prescribir «ajustes del cinturón presupuestario a pacientes demasiado pobres para tener un cinturón». El resultado han sido «disturbios, golpes de Estado y la destrucción de los servicios públicos». En su opinión, el neoliberalismo nunca ha dejado de basarse en «una visión

[15] T. Friedman, *World Is Flat,* cit., pp. 382-383.

simplista, e incluso simplona, del problema de la pobreza. Los países ricos les dicen a los países pobres: "Tenéis la culpa de ser pobres. Si sois como nosotros [o como nosotros imaginamos ser: partidarios del libre mercado, emprendedores, fiscalmente responsables], disfrutaréis también las riquezas del desarrollo económico liderado por el sector privado"»[16]. Ni que decir tiene que esa es exactamente la propuesta de Friedman.

Otras voces objetan que desatender las condiciones culturales en las que puede prosperar el capitalismo lleva a cometer graves errores de interpretación y evaluación. Hasta la crisis de 1997-1998, el notable incremento del crecimiento experimentado en el este y el sudeste asiático se atribuía a los valores «asiáticos» o «confucianos» (del mismo modo que se supone la importancia crucial de los valores protestantes para el desarrollo del capitalismo en Gran Bretaña durante los siglos XVII y XVIII) y a un sistema basado en la confianza y el apoyo mutuo entre hombres de negocios (pues, en los confines de las relaciones patriarcales, la mayoría de ellos eran varones). Este sistema, al que los chinos llaman *guanxi,* despertaba gran admiración por el uso que daba a las tradiciones culturales de los distintos territorios para ser competitivo[17]. Instituciones neoliberales como el Banco Mundial solían mencionar esos ejemplos en sus informes para poner de manifiesto cómo podían funcionar las economías de mercado. Sólo con el estallido de la crisis empezó a criticarse este sistema de relaciones sociales tachándolo de «capitalismo clientelista» (como si la calle K de Washington no estuviera plagada de clientelismo). La solución, según los neoliberales del Departamento del Tesoro y del FMI, pasaba por la «buena gobernanza», por volver a las bases de la propiedad privada, la competición limpia y el funcionamiento adecuado de los mercados. Por supuesto, esa era la solución que más beneficiaba a Wall Street y a los financieros.

Los movimientos sociales expresan críticas de mayor calado sobre la violencia y la inhumanidad de la neoliberalización. Entre ellas, destacan la falta de respeto a las condiciones sociales y ecológicas locales. En una serie de incisivos análisis, voces como las de Walden Bello, Susan George, Arundhati Roy, Samir Amin, Boaventura de Sousa Santos y muchas otras reunidas bajo el paraguas del movimiento altermundialista han expuesto los efectos negativos de la neoliberalización, haciendo especial hincapié en la destrucción concreta padecida en lugares concretos por

---

[16] J. Stiglitz, *Globalization and Its Discontents,* Nueva York, Norton, 2002, pp. 129-130 [ed. cast.: *El malestar en la globalización,* trad. C. Rodríguez, Barcelona, Punto de Lectura, 2003]; J. Sachs, *The End of Poverty: Economic Possibilities for Our Time,* Nueva York, Penguin, 2005, cap. 4 [ed. cast.: *El fin de la pobreza: cómo conseguirlo en nuestro tiempo,* trad. R. García y R. Martínez, Barcelona, Debolsillo, 2007].

[17] A. Amsden, *Escape from Empire: The Developing World's Journey through Heaven and Hell,* Cambridge, MIT Press, 2007.

grupos sociales concretos (como los zapatistas, las poblaciones indígenas y los granjeros hindúes del valle de Narmada, en la India, el movimiento de los campesinos sin tierra del Brasil o el movimiento de mujeres kenianas Cinturón Verde). Si algo ha desafiado el poder jerárquico, ha sido la revolución bolivariana de Hugo Chávez y Evo Morales en Latinoamérica, no los procesos emprendedores que Thomas Friedman tenía en mente[18]. La forma organizativa de los «desafectos» del Foro Social Mundial está mucho más en sintonía con las estructuras horizontales y colaborativas idealizadas por Friedman que con cualquier cosa que pueda encontrarse en Wall Street o en la City londinense, por no hablar del FMI o de la OMC. Los movimientos contra el FMI, la OMC y las reuniones del G8 han subrayado el carácter clasista y neoimperialista de esas instituciones, al tiempo que han hecho hincapié en la insensibilidad de las políticas neoliberales respecto de las condiciones antropológicas, geográficas y ecológicas locales. Sin embargo, la crítica del neoliberalismo no está confinada a los movimientos sociales y de izquierdas. Un politólogo conservador como John Gray, por ejemplo, se ha lamentado de que, «si bien la utopía del mercado libre global no ha incurrido en los costes humanos del comunismo […] con el paso del tiempo a llegado a rivalizar con él en el sufrimiento que inflige». Gray continúa su razonamiento: «Estamos en el umbral no de la era de abundancia que los partidarios del libre mercado tenían en mente, sino de una época trágica, en que las anárquicas fuerzas del mercado y la disminución de los recursos naturales arrastran a Estados soberanos a rivalidades cada vez más peligrosas», lo que acaba por crear «un mundo dominado en la misma medida por la guerra y la escasez que por los benéficos equilibrios de la competitividad»[19]. El espíritu de Edmund Burke sigue vivo.

Los movimientos de oposición al neoliberalismo suelen invocar las realidades de la geografía, la ecología y la antropología para apoyar sus críticas y sus visiones alternativas. Los alimentos locales y la soberanía alimentaria, las geografías autosu-

---

[18] S. Amin, *Beyond U.S. Hegemony? Assessing the Prospects for a Multipolar World*, Londres, Zed Books, 2006; S. George, *Another World is Possible If…*, Londres, Verso, 2003 [ed. cast.: *Otro mundo es posible si…*, trad. B. Wang, Barcelona, Icaria/Intermón Oxfam, 2004]; W. Bello, *Deglobalization: Ideas for a New World Economy*, Londres, Zed Books, 2002 [ed. cast.: *Desglobalización: ideas para una nueva economía mundial*, trad. A. Alcover, Barcelona, Icaria/Intermón Oxfam, 2004]; A. Roy, *Power Politics*, Cambridge, South End Press, 2001; B. Gills (ed.), *Globalization and the Politics of Resistance*, Nueva York, Palgrave, 2001; T. Mertes, (ed.), *A Movement of Movements*, Londres, Verso, 2004; P. Hawken, *Blessed Unrest: How the Largest Movement in the World Came into Being and Why No One Saw It Coming*, Nueva York, Viking, 2007.

[19] J. Gray, *False Dawn: The Illusions of Global Capitalism*, Londres, Granta Press, 1998, p. 207 [ed. cast.: *Falso amanecer: los engaños del capitalismo global*, trad. M. Salomón, Barcelona, Paidós, 2000].

ficientes, las configuraciones biorregionales, los sistemas de comercio locales y el desarrollo de nuevos sistemas de relaciones sociales en nuevas estructuras territoriales forman parte de la retórica de la búsqueda de alternativas. Algunas propuestas abogaban por integrarse en la economía global a través de internet. En otras, como la del Foro Internacional sobre Globalización, se planteaba la posibilidad de crear una nueva geografía constituida por un «sistema planetario de economías formado por empresas de propiedad local que rindieran cuentas a todos sus accionistas», con vistas a superar la alienación respecto de la naturaleza y de nuestros semejantes creada por la neoliberalización y la globalización. Estas propuestas, de tono localista y comunitario, siguen incorporando fuertes elementos del liberalismo, en forma de derecho a la propiedad privada, iniciativa individual e instituciones democráticas, aun cuando las recojan mediante una estructura territorial de relaciones sociales diseñada con mucha mayor proximidad. Sin embargo, dichas propuestas consideran que la producción de otra clase de geografía es un elemento crucial para lograr una sociedad más igualitaria y para crear unas relaciones más satisfactorias con la naturaleza y con el prójimo[20]. Esto plantea la cuestión de hasta qué punto se puede crear una geografía diferente y de quién puede encargarse de esa tarea, lo que a su vez requiere un examen más detenido del carácter inherentemente geográfico del proyecto neoliberal.

¿Por qué, por ejemplo, pese a lo magro de sus logros y a las múltiples críticas de las que ha sido objeto, el neoliberalismo ha conservado tanta influencia, e incluso una posición de dominio? Pues en parte por el poder de *think tanks* neoconservadores y neoliberales, de medios de información controlados por las corporaciones y de muchos segmentos del mundo universitario a la hora de dirigir el debate. El poder y el prestigio de la economía como disciplina y su manera ahistórica y aespacial de teorizar desempeñan asimismo un papel fundamental. Las teorías económicas liberales y neoliberales toman como base la existencia de un mundo habitado por hombres y mujeres desarraigados; productores y consumidores; compradores y vendedores; emprendedores, firmas y megacorporaciones; e instituciones mercantiles y jurídicas supuestamente neutrales pero apátridas. Aunque la teoría económica convencional se ha ocupado desde hace tiempo de explicar las diferencias de riqueza entre las naciones (un problema geográfico/antropológico de gran importancia), es evidente que no ha logrado proporcionar respuestas coherentes, aun cuando la disciplina haya obtenido más recursos, prestigio e influencia en la política pública que el resto de ciencias sociales juntas. Pese a una serie de innovaciones recientes, la explicación dada por la teoría económica sobre las diferencias de riqueza entre las

[20] Citado en tono crítico por D. Robotham, *Culture, Society and Economy: Globalization and its Alternatives,* Nueva York, Sage, 2005, cap. 7.

naciones continúa siendo tan elusiva como siempre, al partir de los términos cerrados (y completamente aespaciales) de sus propuestas básicas[21].

Es evidente que el neoliberalismo produce un desarrollo geográfico desigual, pero lo que no está tan claro es cómo utiliza desarrollos geográficos, antropológicos y ecológicos desiguales (incluidos los producidos por él mismo) para fomentar la universalidad de su proyecto global, centrado no en el bienestar de toda la humanidad, sino en el incremento de su poder de clase. En resumen, el desarrollo geográfico desigual no sólo ha sido el resultado de la neoliberalización, sino la fuerza motriz de su despliegue por todo el planeta. Debemos reflexionar sobre las razones de este fenómeno.

La facilidad y fluidez con que el capital, sobre todo el capital monetario, viaja por el espacio –entre, digamos, Baviera, Bangalore, Birmingham y Botsuana– resulta ilustrativa de la relación dinámica entre espacios, lugares y sistemas ecológicos que se da en la economía global. En este movimiento, pequeñas diferencias en las cualidades (físicas, sociales y políticas) de lugares concretos en relación con las exigencias de la inversión pueden traducirse en ganancias significativas para los inversores. Al mismo tiempo, el incremento del peso del capital fijo y de las inversiones sociales sobre el terreno crea un nuevo paisaje geográfico (un entorno construido y culturas locales, por ejemplo) que exige un compromiso serio para preservar de forma indefinida el paisaje producido por el ser humano. Eso implica el compromiso activo de ciertos intereses capitalistas de clase (a veces en alianza con fuerzas populares locales) con una política que proteja ciertos espacios privilegiados (como el campo de golf de Bangalore) de los feroces vientos de la competencia real.

La competencia entre territorios (Estados, regiones o ciudades) para demostrar que su desarrollo económico o su clima de negocios es superior al de sus rivales se ha intensificado hasta dar lugar a los sistemas de relaciones comerciales más fluidos y abiertos establecidos a partir de 1970. Los Estados o las regiones que obtienen buenos resultados presionan a los demás para que los imiten. Las grandes innovaciones colocan a este o aquel Estado (Japón, Alemania, Taiwán, los Estados Unidos o China), región (Silicon Valley, Baviera, la Tercera Italia, Bangalore, el delta del río de las Perlas o Botsuana) o incluso ciudad (Boston, San Francisco, Shanghái, Singapur, Barcelona, Nueva York o Múnich) en la vanguardia de la acumulación de capital. Pero las ventajas competitivas suelen resultar efímeras e introducen una inestabilidad espacial extraordinaria en el capitalismo global. Los episodios periódicos de crecimiento localizado se han intercalado con intensas fases de destrucción creativa localizada, que normalmente han producido crisis financieras severas

---

[21] P. Krugman, *Development, Geography and Economic Theory,* Cambridge, MIT Press, 1995 [ed. cast.: *Desarrollo, geografía y teoría económica,* trad. A. Comas, Barcelona, Antoni Bosch, 1997].

(y a menudo socialmente devastadoras) en lugares concretos y momentos particulares. Argentina, por ejemplo, se abrió al capital extranjero y la privatización en la década de 1990, y durante años fue la niña bonita de Wall Street, hasta que el capital internacional se retiró a finales de la década y su economía se hundió. El colapso financiero y la devastación social desencadenaron una grave crisis política. Crisis financieras de este tipo han proliferado en todo los países en desarrollo, devastando en poco tiempo algunos gigantes económicos, como Corea del Sur, antes de llevar a una recuperación asociada, como siempre, con una transformación radical del poder de clase. En otros casos, como los de Brasil y México, las repetidas oleadas de ajustes estructurales y austeridad han desembocado en una parálisis económica para el grueso de la población, al tiempo que ha conferido ventajas considerables a las elites político-económicas. El «éxito» alcanzado por algunos en ciertos lugares oculta el hecho de que el neoliberalismo casi nunca ha logrado generar un crecimiento global fuerte y sostenido. Se ha creado la ilusión de que, si lográramos ser tan productivos como los países que en cada momento gozan de las mieles del éxito, también disfrutaríamos de ellas.

A medida que el papel del Estado se va transformando, a medida que deja de velar por el bienestar de sus ciudadanos (bajo la forma de una democracia social paternalista) para crear un clima propicio a los negocios, aumenta la competitividad interterritorial e interestatal, y los compromisos neoliberales se vuelven cada vez más profundos. La descentralización de los poderes políticos se convierte en un añadido muy importante del proyecto neoliberal. Si los municipios, las ciudades, las regiones y los Estados-nación funcionan de manera más o menos autónoma como unidades emprendedoras, entonces la intensificación de la competencia entre ellas las obliga a realizar cada vez más concesiones para crear un clima de negocios propicio y conservar o atraer inversiones y –con suerte– puestos de trabajo. El incremento de la descentralización geográfica del poder político se ha convertido en un rasgo muy importante de la geografía histórica del capitalismo a lo largo de los últimos treinta años. En China, por ejemplo, la descentralización controlada de la toma de decisiones económicas para ponerlas en manos de las regiones, las provincias, los municipios e incluso los pueblos constituyó la base del notable desarrollo económico del país a partir de 1978.

Sin embargo, lo que es necesario ofrecer para crear un buen clima empresarial no es del todo evidente. Es imprescindible disponer de una mano de obra adecuada, pero la demanda capitalista puede abarcar desde empleados complacientes que cobran sueldos bajos hasta personal sumamente cualificado e innovador. Subvencionar a las empresas para que se instalen en el país o se queden en él es otra estrategia conocida; en particular, durante la década de 1980, los gobiernos locales del primer mundo concedieron grandes subsidios procedentes de las arcas públicas al

capital corporativo, contrayendo un grave endeudamiento. La intensificación de la competitividad interurbana suele producir resultados geográficos curiosos. Por ejemplo, la búsqueda de rentas monopolistas lleva a poner un gran énfasis en la mercantilización de las características únicas del entorno urbano (como la herencia cultural). Si esas características (por ejemplo, la Acrópolis) ya no existen, hay que crearlas (por ejemplo, construyendo edificios emblemáticos como el Museo Guggenheim de Bilbao, escenificando eventos culturales únicos, como festivales de cine o de arte, o convirtiéndose en la sede de los Juegos Olímpicos). Las administraciones municipales tratan de acumular un capital simbólico mediante el desarrollo de las llamadas industrias culturales, basadas en el conocimiento o simplemente impulsadas por el espectáculo. El marketing y la venta de la reputación de una ciudad son un gran negocio[22].

Por lo tanto, la intensificación de la competición interterritorial encierra la necesidad de orientar paulatinamente la acción de gobierno (y las estructuras de la gobernanza) hacia la creación de un clima de negocios propicio, sin preocuparse del bienestar de la población local y, en algunos casos, tampoco de las consecuencias fiscales. Y las coactivas leyes de la competencia interterritorial aseguran que no parece haber alternativa. Si la tierra fuera tan plana como dice Friedman, el neoliberalismo no daría resultado.

El neoliberalismo ha supuesto un éxito absoluto, desde un punto de vista material e ideológico, para las clases superiores en casi todo el planeta[23]. Países que han sufrido enormemente, como México, han sido testigos de una reordenación masiva de sus estructuras de clase internas. Con unos medios de comunicación dominados por los intereses de la clase alta, era fácil propagar el mito de que los territorios cosechaban malos resultados porque no eran suficientemente competitivos, lo que allanaba el terreno para introducir aún más reformas neoliberales e incrementar las ayudas a los intereses corporativos. Para alentar el riesgo y la innovación empresariales, claves para el poder competitivo y el estímulo del crecimiento, había que incrementar la desigualdad social (e incluso la superexplotación de la mano de obra) dentro de un territorio determinado. Si las condiciones entre las clases inferiores se deterioran, es porque no logran, normalmente por razones personales y culturales, potenciar su propio capital humano (mediante el compromiso con la educación, la adopción de una ética protestante del trabajo, la sumisión a la disciplina laboral, la aceptación de la flexibilidad y los demás ajustes culturales que recomienda Friedman). Con ello va calando la idea de que los problemas surgen

---

[22] D. Harvey, «The Art of Rent: Globalization, Monopoly and the Commodification of Culture», *Socialist Register* (2002), pp. 93-110.

[23] D. Harvey, *A Brief History of Neoliberalism,* cit., cap. 6.

únicamente a consecuencia de una falta de fuerza competitiva o de errores personales, culturales y políticos. Según este argumento, en un mundo darwiniano sólo los más aptos pueden y deben sobrevivir.

Eso nos plantea un interrogante de primera magnitud. Si los ricos son cada vez más ricos, y si la neoliberalización no genera demasiado crecimiento, entonces la riqueza y los ingresos deben redistribuirse desde la masa de la población hasta las clases superiores o desde las regiones vulnerables hasta las regiones más ricas. Ambos movimientos entrañan lo que yo llamo «acumulación por desposesión»[24], un giro hacia prácticas de acumulación predatorias del tipo de las que acompañaron el surgimiento del capitalismo. Entre ellas se incluye la mercantilización y la privatización de la tierra y de la mano de obra; la expulsión forzosa de poblaciones campesinas de sus tierras (como ha ocurrido en México y la India en los últimos tiempos); la conversión de diversas formas de derechos de propiedad (comunes, colectivos, estatales) en derechos de propiedad exclusivamente privados; supresión de los derechos a los bienes comunes; la supresión de formas alternativas (indígenas) de producción y consumo; la apropiación de activos (incluidos recursos naturales); el comercio de esclavos (que continúa vigente, particularmente en la industria del sexo); la usura; y, lo más desolador de todo, el uso del sistema de crédito y del mecanismo de deuda para adquirir activos de otros, cuya expresión más dramática se encuentra en las ejecuciones hipotecarias que barrieron el mercado inmobiliario estadounidense a partir de 2006.

El objetivo principal de la inmensa ola global de privatizaciones –un principio esencial de los programas de reforma neoliberales– ha sido el de abrir nuevos campos para la acumulación de capital en ámbitos que hasta entonces se consideraban al margen de los cálculos de rentabilidad. Los servicios públicos (agua, telecomunicaciones, transporte), la asistencia social (viviendas sociales, educación, sistema de salud, pensiones), las instituciones públicas (universidades, laboratorios de investigación, prisiones) e incluso la industria bélica (como pone de manifiesto el ejército de contratistas privados que operan junto a las fuerzas armadas en Irak) y el medio ambiente (comercio con los derechos de contaminación) han sido privatizados. La privatización de los ejidos en México durante la década de 1990 forzó a los campesinos a trasladarse del campo a la ciudad o (ilegalmente) a los Estados Unidos en busca de empleo. También China desposeyó a muchos campesinos de sus derechos tácitos a las tierras y transfirió el control de esos activos (incluso en ausencia de los derechos de propiedad privada) a las elites del partido. Los Estados Unidos han recurrido a la expropiación para dedicar determinadas tierras a usos más provechosos,

---

[24] D. Harvey, *The New Imperialism,* Oxford, Oxford University Press, 2003, cap. 4 [ed. cast.: *El nuevo imperialismo,* trad. J. M. Madariaga, Madrid, Akal, 2004].

destruyendo con ello comunidades viables. Los derechos de propiedad intelectual establecidos mediante el llamado Acuerdo sobre los ADPIC dentro de la OMC establece que los materiales genéticos, el germoplasma y todo tipo de productos son propiedad privada. Poblaciones cuyas prácticas han desempeñado un papel crucial en el desarrollo de estos materiales genéticos pueden verse privadas de las rentas económicas de su uso. Algunos ejecutivos de grandes empresas están convencidos de que las patentes y la propiedad intelectual llegarán a tener más valor para una compañía que los bienes raíces, las instalaciones y el equipamiento. Los bienes comunes medioambientales (la tierra, el aire, el agua) y los hábitats se están degradando por la mercantilización a gran escala de la naturaleza (como queda de manifiesto en las agroempresas de capital intensivo). La mercantilización de las formas culturales y de las historias y tradiciones de los pueblos a través del turismo conlleva desposesiones. La industria musical es tristemente célebre por su explotación de las culturas tradicionales y de la creatividad personal. La reversión al ámbito privado de los derechos de propiedad colectiva conquistados tras muchos años de luchas de clase (el derecho a la jubilación, a la protección social, al sistema público de salud) ha sido una de las políticas de desposesión más llamativas perseguidas en nombre de la ortodoxia neoliberal. Los activos se transfieren del ámbito público al ámbito privado, donde a las elites les resulta más sencillo apropiarse de ellas. El poder estatal se emplea con frecuencia para forzar esos procesos, incluso en contra de la voluntad popular.

La desregulación iniciada en la década de 1970 ha permitido que el sistema financiero se haya convertido en uno de los principales centros de actividad redistributiva a través de la especulación, la depredación, el fraude y el robo. El sistema capitalista financiero ha pasado a tener como rasgos esenciales la promoción de las acciones bursátiles, la liquidación de activos mediante fusiones y adquisiciones, la promoción de unos niveles de deuda que reducen a poblaciones enteras, incluso en los países capitalistas avanzados, a la servidumbre (en los Estados Unidos, la deuda de los hogares se ha multiplicado por tres en los últimos treinta años, pese a que los salarios se han estancado), por no mencionar el fraude empresarial y la depredación de los fondos de pensiones. La importancia concedida a los valores de las acciones, resultado de la fusión de los intereses de los propietarios y los gestores de capital en virtud de la remuneración de estos últimos en opciones sobre acciones, llevaron a que se manipulase el mercado, con lo que unos pocos amasaron una fortuna inmensa a costa de la mayoría. El espectacular colapso de Enron fue un caso emblemático de un proceso general que desposeyó a mucha gente de su sustento y de sus derechos de pensión. Tampoco podemos perder de vista los ataques especulativos –como los que desencadenaron la crisis asiática de 1997-1998– lanzados por los fondos de alto riesgo y otras grandes instituciones del capital financiero. Aquellos ataques fueron la avanzadilla de la acumulación por desposesión a

nivel mundial, aun cuando supuestamente conferían a la clase capitalista la ventaja de «diversificar riesgos». Como hemos visto, por encargarse de esas tareas, los directivos de los principales fondos de alto riesgo ganaron de media 250 millones de dólares en concepto de remuneración sólo en 2005, cifra por otro lado insignificante si se la compara con los emolumentos de algunos directivos en 2007, que superaron los 3.000 millones de dólares.

Al margen de la espuma especulativa y a menudo fraudulenta que caracteriza una gran parte de la manipulación financiera neoliberal, «la trampa del endeudamiento» actúa en un plano más profundo como un medio esencial de acumulación por desposesión. La creación, la gestión y la manipulación de la crisis a nivel mundial han dado lugar al exquisito arte de la redistribución deliberativa de la riqueza desde los países pobres hasta los países ricos. Las crisis de deuda en países concretos, tan poco habituales en la década de 1960, se volvieron muy frecuentes en las de 1980 y 1990, hasta culminar en la crisis financiera de 2008, que cogió desprevenida a gran parte de Wall Street, aunque diversificó las pérdidas (en lugar de los riesgos) por doquier. Cuanto más frecuentes eran las crisis de deuda, más se pregonaba que la solución consistía en racionalizar la deuda generando una deuda mayor aún pero mejor estructurada (esa era la estrategia en la que se especializó el FMI y que en la actualidad guía las medidas de los banqueros centrales de todo el mundo). Apenas hubo país desarrollado que no sufriera las consecuencias de unas crisis orquestadas, gestionadas y controladas tanto para racionalizar el sistema como para redistribuir activos desde las economías más pobres y vulnerables hasta las metrópolis financieras. Robert Wade y Frank Veneroso han descrito así los efectos de la crisis asiática de 1997-1998: «Las crisis financieras siempre han dado lugar a traspasos de propiedad y poder, acumulados por aquellos que conservaban intactos sus activos y estaban en posición de generar crédito. La crisis asiática no ha sido una excepción […] pues es indudable que las corporaciones occidentales y japonesas son las grandes ganadoras […] La combinación de devaluaciones masivas, de la liberalización financiera impulsada por el FMI y de la recuperación financiera promovida por ese mismo organismo pueden llegar a producir la mayor transferencia de activos en tiempos de paz, desde propietarios nacionales a extranjeros, de los últimos cincuenta años en todo el planeta, superando ampliamente las transferencias similares a propietarios estadounidenses que se produjeron en toda Latinoamérica en la década de 1980 o en México después de 1994. La situación hace recordar una frase atribuida a Andrew Mellon: "En una depresión, los activos vuelven a sus legítimos propietarios"»[25].

---

[25] R. Wade y F. Veneroso, «The Asian Crisis: The High-Debt Model versus the Wall Street-Treasury-IMF Complex», *New Left Review* 228 (1998), pp. 3-23.

Aunque la crisis financiera de 2008 parece diferente, en realidad encaja perfectamente en esta larga historia. La única diferencia significativa es que resulta más amplia y más profunda. En el pasado se han orquestado crisis y devaluaciones localizadas para facilitar la acumulación por desposesión sin provocar un colapso general o una revuelta popular demasiado violenta. El programa de ajuste estructural gestionado por Wall Street, el Departamento del Tesoro y el FMI –los tres núcleos del complejo imperialista del poder financiero– se ocupa de lo primero, mientras que mantener controlado el descontento le corresponde al aparato estatal del comprador neoliberal (respaldado por la asistencia militar de los poderes imperiales) en el país o en el sector atacado. Sin embargo, en 2008, la crisis que empezó en los Estados Unidos se extendió rápidamente por todo el mundo. La respuesta se ciñó a la vía típica adoptada por el FMI, pero en esta ocasión los gobiernos y los banqueros centrales (en lugar del FMI) rescataron a las instituciones financieras e hicieron que la ciudadanía pagara esos rescates mediante una mezcla de desempleo, recesión, pérdidas en el valor de sus activos (particularmente en la vivienda) y un incremento desmesurado de la deuda nacional. Algunas entidades de Wall Street quebraron o se vieron obligadas a fusionarse con otras, pero las que se mantuvieron en pie son más poderosas que nunca. La regla neoliberal de rescatar a las instituciones financieras a expensas de la gente se aplicó meticulosamente y a un coste inimaginable. Lejos de señalar el final del neoliberalismo, la crisis financiera de 2008 fue, desde el punto de vista de la consolidación de un despótico poder de clase, su culminación, aun cuando eliminara el velo retórico sobre la supuesta dedicación del neoliberalismo a las libertades individuales. ¡Una vez más, los activos volvían a «sus legítimos propietarios»! Falta por ver si esta vez habrá revueltas populares.

Cuando se producen giros radicales como el que aupó a la globalización neoliberal a su actual posición de poder omnímodo, lo más probable es que ese cambio vaya acompañado de toda clase de transformaciones conceptuales, ideológicas, políticas y culturales (aunque no precisamente de las que Friedman tenía en mente). Sousa Santos señala, por ejemplo, que el término «gobernanza», que antes de 1975 apenas se utilizaba, se ha convertido en los últimos tiempos en una forma dominante de pensar la política y de ponerla en práctica. La ideología de la gobernanza se asienta en los ideales de eficiencia y racionalidad de la administración, al aunar a las «partes implicadas» (otra expresión en boga) para elaborar políticas públicas «óptimas» pero «políticamente neutrales». Sin embargo, no estamos sino ante una máscara seductora, que Aihwa Ong, por ejemplo, ha expuesto como la esencia del neoliberalismo. La gobernanza, basada en la idea de «alianzas público-privadas» y en elaborados mecanismos para crear coaliciones de partes interesadas, enmascara las relaciones sociales y de clase que redistribuyen la riqueza y las rentas hacia los más acaudalados mediante un sistema descentrali-

zado e interconectado de poder político-económico organizado[26]. Pero Ong jamás se plantea esa posibilidad, ni se pregunta por ella. El mandato de Michael Bloomberg como alcalde de Nueva York ofrece un ejemplo clásico al respecto. Su condición de multimillonario le permitió comprar la alcaldía sin recurrir a dinero ajeno y anunciar un sistema de gestión «por encima de la política». En efecto, Bloomberg ha racionalizado el gobierno de la ciudad dotándolo de una gran eficiencia y ha realizado numerosas mejoras municipales. Pero su objetivo es lograr que Nueva York sea competitiva a nivel mundial. Innumerables proyectos inmobiliarios de alto *standing* están cambiando la faz de la ciudad. Como hemos visto, en lugar de conceder ventajas a las empresas para que se implanten en la ciudad, prefiere atraer a empresas de alta calidad que puedan permitirse afrontar los costes de instalarse en ella. Aunque no se atreva a decirlo, está aplicando el mismo principio a los ciudadanos. Manhattan se ha convertido a pasos agigantados en un refugio para las clases acaudaladas, compuestas por capitalistas increíblemente ricos y a menudo de carácter internacional, beneficiarios activos de lo que el gobierno «neutral» y «eficiente» de Bloomberg es capaz de ofrecer. Considerar que un proyecto de clase tan sumamente desequilibrado tiene por objetivo una gobernanza eficiente es absolutamente engañoso[27].

David Chandler ha hecho hincapié en el crecimiento paralelo del interés por los derechos humanos que se ha producido con la neoliberalización (en particular por los derechos relacionados con el individualismo y la propiedad privada). Con anterioridad a 1980, señala Chandler, apenas se había prestado atención a la cuestión. A partir de entonces, se han multiplicado los grupos activistas (muchos de ellos transnacionales), las organizaciones no gubernamentales (ONG) y las organizaciones de base comunitaria. Dichas organizaciones llenaron el vacío dejado por la renuncia del Estado a garantizar las prestaciones sociales. En ciertos casos eso ha contribuido a acelerar el proceso, lo que ha convertido a las ONG en «caballos de Troya del neoliberalismo mundial»[28]. Los instrumentos jurídicos debían adaptarse

---

[26] B. de Sousa Santos y C. Rodríguez-Garavito (eds.), *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005 [ed. cast.: *El derecho y la globalización desde abajo: hacia una legalidad cosmopolita,* trad. C. Morales de Setién Ravina, Barcelona, Anthropos, 2007]; A. Ong, *Neoliberalism as Exception: Mutations in Citizenship and Sovereignty,* Durham, Duke University Press, 2006.

[27] J. Brash, «Re-scaling Patriotism: Competition and Urban Identity in Michael Bloomberg's New York», *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development* 35 (2006), pp. 387-432.

[28] D. Chandler, *From Kosovo to Kabul: Human Rights and International Intervention,* Londres, Pluto Press, 2002; T. Wallace, «NGO Dilemmas: Trojan Horses for Global Neoliberalism», *Socialist Register* (2003), pp. 202-219.

a esas condiciones, y los tribunales han adquirido un papel más importante. La importancia de la sociedad civil (por contraposición con el Estado) cada vez tiene mayor eco en los círculos políticos y las prácticas de gobernanza. Actualmente se considera que la capacidad de acción y de organización de la sociedad civil tiene mayor relevancia a la hora de promover el cambio social que los aparatos del Estado. En consecuencia, la necesidad de acceder al poder estatal para arreglar las cosas se considera cada vez menos urgente. Las asociaciones de voluntarios cobran cada vez más importancia, mientras que los partidos políticos están en declive. Todas estas transformaciones están entretejidas y reflejan la profundidad y amplitud de los cambios sociales y políticos asociados con el giro neoliberal.

Las conexiones ocultas de estos cambios con el ascenso del neoliberalismo son razonablemente sencillas de establecer. La insistencia ideológica neoliberal en el individuo como fundamento de la vida político-económica abre la puerta a la creación de un amplio activismo en pro de los derechos individuales. Al centrarse en estos y no en la creación de solidaridades sociales y estructuras democráticas, estos movimientos plantean su oposición en términos neoliberales, es decir, dentro de los límites del aparato jurídico o por medio de formas organizativas centradas en la sociedad civil (entre las que destacan las ONG). Recorrer la senda de los tribunales es costoso en tiempo y dinero, y los jueces suelen favorecer los derechos relativos a la propiedad privada y los márgenes de beneficio sobre los derechos a la igualdad y la justicia social. Sin embargo, a las corporaciones se las considera personas jurídicas (salvo cuando es importante negar ese estatus para evitar cualquier clase de responsabilidad por sus acciones, como ante el Tribunal Penal Internacional). Incluso al Estado se lo considera un «individuo virtual» (la expresión es de Kant) dentro del sistema interestatal (aunque, una vez más, los Estados tienen formas estratégicas de evitar, como hacen los Estados Unidos, su responsabilidad por los «crímenes contra la humanidad»). La frecuente apelación a la acción jurídica refleja el énfasis que pone el neoliberalismo en el imperio de la ley y la preferencia por confiar en los poderes judiciales y ejecutivos antes que en la democracia representativa. La ley sustituye a la política «como vehículo para expresar necesidades en el entorno público». Chandler llega a la conclusión de que «el desencanto de las elites con la gente común y el proceso político las lleva a centrarse en un individuo más poderoso, que presenta su caso ante el juez para que escuche y decida»[29]. Sin embargo, hay cierto margen de maniobra. La ley se puede cuestionar y revisar, y algunos movimientos sociales, como el de los campesinos sin tierra de Brasil, han conseguido importantes reformas del código jurídico gracias a las acciones que han llevado a término. Por otro lado, la ley no es la misma en todos los territorios,

[29] D. Chandler, *From Kosovo to Kabul,* cit., p. 230.

aunque pueda ser universal en sus pronunciamientos. La necesidad de coordinar los acuerdos jurídicos que desbordan las fronteras estatales crea innumerables zonas de incertidumbre. ¿Hasta dónde se extienden las regulaciones sobre seguridad aérea o procedimientos laborales, por ejemplo? En la práctica, las reglas de la Administración Federal de Aviación de los Estados Unidos se aplican a todo el planeta porque las aerolíneas que vuelan en el lucrativo mercado estadounidense deben cumplirlas. Tampoco hay que olvidar que las leyes que regulan el impacto medioambiental o el comercio interestatal se pueden utilizar con muchos otros propósitos, como detener a líderes de la mafia o postergar operaciones destructivas concebidas por promotores capitalistas.

Las ONG realizan en ocasiones un trabajo excelente y promueven políticas progresistas, pero a menudo son elitistas e impermeables a la fiscalización, y están muy alejadas socialmente de aquellos a los que pretenden proteger o ayudar. Sus planes (determinados a menudo por organizaciones donantes muy lejanas) pueden ser opacos. Con frecuencia tratan de integrarse en las estructuras de gobernanza y acaban controlando a sus beneficiarios, en lugar de representarlos. Se atreven a hablar en nombre de quienes no pueden hacerlo por sí mismos, e incluso a determinar sus intereses. Cuando, por ejemplo, las ONG logran prohibir el trabajo infantil en nombre de los derechos humanos universales, pueden socavar economías en las que dicho trabajo resulta esencial para la supervivencia. Con unos padres faltos de alternativas económicas viables, los niños pueden ser vendidos en el mercado de la prostitución (aunque, por supuesto, siempre habrá otro grupo activista que perseguirá la erradicación de ese otro mal). La universalidad presupuesta en el «discurso sobre los derechos» y la indiscutible dedicación de las ONG y los grupos activistas a los principios universales no siempre encajan bien con las particularidades locales y las prácticas diarias de la vida político-económica[30].

Hay otra razón más que explica que una cultura de oposición centrada en los derechos y la movilización organizativa de la sociedad civil haya ganado tanto impulso en los últimos años. La acumulación por desposesión implica un conjunto de prácticas muy distintas a la acumulación alcanzada mediante la expansión del trabajo asalariado en la industria y la agricultura. Este último, que dominó los procesos de acumulación de capital en las décadas de 1950 y 1960, dio lugar a una cultura de la oposición (como la arraigada en los sindicatos y los partidos políticos de la clase trabajadora) que solía orientarse hacia objetivos sociales y democráticos (e incluso hacia la revolución socialista). En cambio, la desposesión actúa de manera fragmentaria y particular: privatizaciones por aquí, degradación ambiental por

[30] M. Edwards y D. Hulme (eds.), *Non-Governmental Organizations: Performance and Accountability,* Londres, Earthscan, 1995; T. Wallace, «NGO Dilemmas», cit.

allá, pérdidas de identidad o crisis financieras en otras partes… Resulta difícil oponerse a estas especificidades y particularidades geográficas sin apelar a principios universales. La desposesión entraña una pérdida de derechos. De ahí la adopción de una retórica universalista de los derechos humanos, la dignidad, las prácticas ecológicas sostenibles, los derechos medioambientales y demás como base para una política de oposición unificada. Los grupos activistas, las ONG y las organizaciones de base comunitaria se han convertido en expertos en la materia y han logrado grandes resultados. Así que la política radical de oposición ha ido tomando esos derroteros.

La apelación al universalismo de los derechos es, sin embargo, una espada de doble filo. Se la puede utilizar con fines progresistas. La tradición ejemplificada por Amnistía Internacional, Médicos sin Fronteras y organizaciones similares no se puede desdeñar como un simple apéndice del pensamiento neoliberal. La historia entera del humanismo (tanto en su versión occidental, de corte liberal, como en sus versiones no occidentales) es demasiado complicada. Sin embargo, los objetivos limitados de muchos discursos sobre los derechos (en el caso de Amnistía, el foco exclusivo, hasta hace muy poco tiempo, en los derechos civiles y políticos, no en los derechos económicos) hace que su asimilación dentro del marco neoliberal resulte extraordinariamente sencilla, aunque sea como cultura de oposición. El universalismo parece encajar particularmente bien con los problemas medioambientales, como el cambio climático, la pérdida de la biodiversidad acarreada por la destrucción de hábitats y cuestiones de tenor similar. Pero sus resultados en el campo de los derechos humanos son más problemáticos, dada la diversidad de circunstancias político-económicas y de prácticas culturales que podemos encontrar en el mundo. Como señala Sousa Santos, el universalismo ha demostrado ser por lo general más efectivo en la defensa del derecho a la diferencia (de ahí su importancia en campos como los derechos de las mujeres y de los indígenas y las políticas identitarias, en los que se han obtenido grandes resultados) que en apoyo del derecho a la igualdad político-económica (que en lo esencial es una cuestión de clase)[31]. Por otro lado, los asuntos relativos a los derechos humanos han sido utilizados como «espadas del imperio» (por citar la mordaz caracterización de Bartholomew y Breakspear)[32]. En términos más generales, podemos concluir con Chandler que «el humanitarismo actual, basado en los derechos humanos, hunde sus raíces en el creciente apoyo unánime que, a partir de la década de 1970, ha

---

[31] B. de Sousa Santos en B. de Sousa Santos y C. Rodríguez Garavito (eds.), *Law and Globalization from Below,* cit.

[32] A. Bartholomew y J. Breakspear, «Human Rights and Swords of Empire», *Socialist Register* XX (2003), pp. 124-145.

recibido la implicación de Occidente en los asuntos internos de los países en desarrollo»[33]. A nivel nacional, el debate político en la arena pública se ha vuelto cada vez más empobrecedor. «Lejos de cuestionar el aislamiento y la pasividad individual de nuestras sociedades atomizadas, la regulación sobre derechos humanos no puede sino institucionalizar esas divisiones». Peor aún, «la visión degradada del mundo social que transmite el discurso ético sobre los derechos humanos sirve, como cualquier teoría de las elites, para sostener la fe de la clase gobernante en sí misma»[34].

A la luz de esta crítica, podemos caer en la tentación de renunciar a toda apelación a los derechos humanos y a la ley, por considerar que está fatalmente viciada, que constituye una imposición insostenible de una ética abstracta e incluso que enmascara la restauración del poder de clase. Aunque es preciso tomar en serio estas ideas, no podemos abandonar el terreno de los derechos para dejarlo en manos de la hegemonía neoliberal. Debemos estar en guardia ante la conexión entre la neoliberalización y la apelación a los universales, a los principios éticos y a los derechos humanos. «Entre dos derechos –como reza la célebre frase de Marx– es la fuerza lo que decide»[35]. Hay que luchar para determinar no sólo qué universales y qué derechos importan, sino también cómo formular e incorporar a la legislación los principios universales y las concepciones de los derechos. Si la restitución de poder a una clase social concreta que se ha producido con el neoliberalismo entraña la imposición de un conjunto determinado de derechos, la resistencia a esa imposición implica la lucha por otros absolutamente distintos[36]. Concretamente, indica que los que de verdad importan no son los individuales, sino los colectivos y las solidaridades sociales creadas en torno a ellos.

Detrás de todas las pretensiones universales está, como siempre, el espinoso problema de cómo explicar las diferenciaciones geográficas, antropológicas y ecológicas. En primer lugar, podemos entender que el problema atañe a la juiciosa aplicación de los derechos neoliberales universales. El economista profesional, sostiene Sachs, «ha de adquirir el compromiso de estudiar a fondo la historia, la etnografía, la política y la economía de cualquier lugar donde trabaje como asesor profesional». Por ejemplo, el FMI, con su plantilla aplicable a todos los casos, «ha pasado por alto una serie de problemas urgentes relativos a la pobreza, la agricul-

---

[33] D. Chandler, *From Kosovo to Kabul*, cit.

[34] *Ibid.,* p. 235.

[35] K. Marx, *Capital,* vol. 1, Nueva York, International Publishers, 1967, p. 225 [ed. cast.: *El capital*, 8 vols., trad. V. Romano, Madrid, Akal, 2000].

[36] Para mis ideas sobre las luchas por los derechos, véase D. Harvey, *A Brief History of Neoliberalism*, cit., pp. 175-182.

tura, el clima, la salud, el transporte, el género y muchas otras patologías que socavan el desarrollo económico. La economía clínica debe formar al especialista en desarrollo para centrarse de forma mucho más efectiva en las principales causas subyacentes de la penuria económica y prescribir remedios adaptados a las condiciones específicas de cada país». La situación geográfica es importante, dado que los países «están profundamente marcados por su localización, sus países limítrofes, su topografía y sus fuentes de recursos»[37]. Muchas organizaciones de base comunitaria, en su intento de desvincularse de la economía global, expresan su descontento con el neoliberalismo apelando a la especificidad de su propia situación geográfica tal como los críticos postcoloniales apelan a Burke y Heidegger para cuestionar los postulados universales del imperialismo liberal.

Kant entendió que las diferenciaciones geográficas, antropológicas y ecológicas desembocaban en la construcción de verdades, leyes, costumbres y exigencias medioambientales de carácter local, e incluso de características nacionales. Dichos constructos son difíciles de reconciliar con pronunciamientos universales sobre derechos, justicia y libertad. La respuesta de Kant fue proclamar el derecho a que los ciudadanos de un país fueran tratados con hospitalidad durante cierto tiempo en tierra extranjera, pero no a quedarse indefinidamente, en particular si no eran bien recibidos por los nativos (aquí radica la principal objeción de Kant al colonialismo). Sus argumentos se basaban en la soberanía y la ciudadanía dentro de los confines absolutos de un Estado republicano determinado territorialmente. El efecto de todo ello es la creación de innumerables exclusiones espaciales (a este respecto al menos, el análisis realizado por Ong de las excepciones surgidas bajo el neoliberalismo resulta esclarecedor). La naturaleza del espacio en que el Estado afirma su soberanía –es decir, sus cualidades absolutas– permitió a Kant concebirlo como un individuo virtual en relación con el resto de Estados que formaban el sistema estatal. La competencia y la cooperación, la guerra y el comercio, el conflicto y la armonía entre esos individuos virtuales llegaron a ser preocupaciones esenciales de la teoría política y de las prácticas geopolíticas. Desde Westfalia hasta la fundación de las Naciones Unidas, pasando por las organizaciones contemporáneas que forman una red global de tipo cooperativo (como el G8, la OMC y agrupaciones surgidas de acuerdos colaborativos como la Unión Europea u otras menos compactas como las de Mercosur o el TLCAN), se realizan continuamente intentos de crear unas reglas de juego adecuadas para regular las relaciones internacionales en tiempos de paz y de guerra, así como los intercambios económicos, culturales y sociales, y los modelos de movilidad de las personas, del capital y de las mercancías que dichos intercambios conllevan inevita-

[37] J. Sachs, *End of Poverty*, cit., p. 81.

blemente. Es evidente que el resultado no siempre resulta armónico, por lo que debemos tener presente el temor de John Gray a la posibilidad de sumirnos en «una época trágica, en que las anárquicas fuerzas del mercado y la disminución de los recursos naturales arrastren a los Estados soberanos a unas rivalidades cada vez más peligrosas»[38]. Una de las respuestas a esta amenaza ha sido reinventar la tradición cosmopolita para trascender, o al menos mitigar, los efectos negativos de las leyes coercitivas de la competitividad interterritorial o interestatal. A continuación nos centraremos en esa posibilidad.

[38] A. Ong, *Neoliberalism as Exception*, cit.; J. Gray, *False Dawn*, cit., p. 207.

IV Los nuevos cosmopolitas

¿Qué conjunto de disposiciones institucionales ofrecería a todos los habitantes de la tierra la esperanza de negociar, a poder ser de forma pacífica, la común ocupación de un globo finito? Esa fue la pregunta que llevó a Kant a embarcarse en su búsqueda cosmopolita. Si la pregunta era profética en 1800, cuando la población mundial no superaba los mil millones de personas, sin duda resulta imperiosa hoy, cuando la población ha alcanzado los seis mil millones y sigue subiendo. Las ventajas y las oportunidades que se derivan del libre comercio se verían restringidas gravemente, afirmaba Kant, a menos que se les ofreciera a los comerciantes que se introdujesen en tierras extranjeras derecho a la hospitalidad. La proliferación de las relaciones comerciales debería comportar el abandono de los conflictos violentos y la búsqueda de formas pacíficas de resolver sus diferencias. El enorme incremento del comercio desde la época de Kant tendría que haber hecho inevitable alguna forma de cosmopolitismo. Lo que Kant no tenía en cuenta, como señala Pheng Cheah, era «el potencial del nacionalismo popular como fuerza emancipadora» en relación a los sistemas del Estado absolutista y el gobierno imperial que prevalecían entonces. Kant no «predijo que la interconectividad material que trajo el capitalismo engendraría la estrecha comunidad política de la nación»[1], aunque fuera pionero en la teoría del carácter nacional y en la idea del sentimiento de pertenencia a una nación a través de una ascendencia común. Kant tampoco cuestionaba la existencia de Estados territoriales soberanos en el espacio absoluto que se pudiesen concep-

[1] P. Cheah, «Introduction Part II: The Cosmopolitical Today», en *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation,* P. Cheah y B. Robbins (eds.), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998, p. 23.

tualizar como «individuos virtuales» dentro del sistema interestatal. Herder, alumno de Kant, buscaba una antropología radicalmente distinta que se centrase en la fuerza unificadora de las solidaridades políticas y económicas construidas en el lugar. A diferencia de Kant, entendía de qué maneras pueden dominar el lugar y las lealtades ligadas a este (como explicarían Burke y, más adelante, Heidegger) sobre la universalidad del espacio abstracto absoluto (como el que se utilizó al cartografiar la India)[2]. El auge del nacionalismo (basado, como Kant debió comprender, en la construcción de un carácter nacional) y su creciente conectividad con el poder estatal y el poder de clase a largo del siglo XIX y a principios del siglo XX obstaculizó en la práctica la adopción del cosmopolitismo, lo cual produjo toda clase de consecuencias destructivas. Después de Kant, el cosmopolitismo permaneció aletargado, como un desafío subyacente tanto para la ética de un liberalismo competitivo sumamente poderoso, con todas sus connotaciones de clase, como para la política ubicua del Estado-nación, basada en el nacionalismo y el poder de clase.

En la actualidad, el cosmopolitismo ha resurgido de la sombras y se ha deshecho de muchas de las connotaciones negativas que arrastraba (desde la época en que a los judíos, los comunistas y los cosmopolitas se los consideraba traidores a la solidaridad nacional, y se los vilipendiaba, en el mejor de los casos, o se los enviaba a campos de concentración, en el peor). La acumulación de problemas padecida por los poderes soberanos del Estado (por ejemplo, a causa de la formación de la Unión Europea y la neoliberalización), que también afecta a la coherencia de las ideas de nación y Estado (a través de los inmensos flujos de capital transfronterizos, de los movimientos migratorios y de los intercambios culturales), ha abierto un hueco para la recuperación del cosmopolitismo como forma de enfocar una serie de cuestiones jurídicas, medioambientales, culturales y político-económicas desde una perspectiva global. En los últimos años han escrito sobre el tema algunos pensadores influyentes, como Nussbaum, Habermas, Derrida, Held, Kristeva, Beck, Appiah, Brennan, Robbins, Clifford y muchos otros.

Por desgracia, el cosmopolitismo ha sido reconstruido desde tantos puntos de vista y tan variados que se ha acabado por enredar las agendas político-económicas y científico-culturales, en lugar de clarificarlas. Ha adquirido tantos matices y significados que resulta imposible identificar ninguna corriente de pensamiento y teorización dominante, fuera de una oposición generalizada a la supuesta estrechez mental que se deriva de la lealtad extrema a la nación, la raza, la etnia y la identidad religiosa. A grandes rasgos, sin embargo, se perciben claramente algunas divisiones de opinión. Como suele suceder, existen diferencias surgidas de la división acadé-

---

[2] Para una explicación de la postura de Herder, véase J. Zammito, *Kant, Herder and the Birth of Anthropology,* Chicago, University of Chicago Press, 2002.

mica del trabajo, de modo que tanto los filósofos (que se preocupan, sobre todo, de los imperativos morales y los principios normativos) como los teóricos culturales y literarios (que se preocupan de las hibridaciones culturales y las críticas al multiculturalismo) y los científicos sociales (que se centran en la legislación internacional y los sistemas de gobernanza global) aportan su propia perspectiva de a qué se refiere el término resucitado. Y, como es frecuente en el mundo académico, estas distintas tradiciones no suelen comunicarse. Resulta más que curioso que tantos cosmopolitas entregados se abstengan de conversar entre sí.

Martha Nussbaum, por ejemplo, construye una visión cosmopolita moral que se opone a las lealtades locales en general y al nacionalismo en particular. Inspirada por Kant y los estoicos, presenta el cosmopolitismo como un espíritu, «un hábito mental», un conjunto de lealtades hacia la humanidad en su totalidad, que se deben inculcar mediante un programa educativo (en el que se incluyan revisiones de los currículos ecológico, antropológico y geográfico que no especifica) que destaque los elementos comunes y las responsabilidades de la ciudadanía global. Frente a esta visión universal, encontramos toda clase de versiones matizadas del cosmopolitismo («arraigado», «situado», «realmente existente», «discrepante», «vernáculo», «cristiano», «burgués», «liberal», «postcolonial», «feminista», «proletario», «subalterno», «ecológico», «socialista», etc.). El cosmopolitismo se particulariza y se pluraliza en el convencimiento de que la lealtad a la categoría abstracta de «lo humano», alejada de compromisos más concretos, es incapaz –en la teoría y no digamos ya en la práctica– de proporcionar ninguna clase de asidero político ante las fuertes corrientes de la globalización y el intervencionismo internacional que giran a nuestro alrededor. Algunos de estos «contracosmopolitismos» aparecieron como reacción a las pretensiones de Nussbaum[3]. La pensadora norteamericana fue acusada, por ejemplo, de limitarse a formular una ideología apropiada para la «aldea global» de las clases capitalistas y dirigentes del neoliberalismo internacional. Sería fácil esgrimir contra ella una famosa frase del *Manifiesto comunista:* «Mediante la explotación del mercado mundial, la burguesía ha dado un carácter cosmopolita a la producción y al consumo de todos los países»[4]. La frase recuerda la crítica de Antonio Gramsci al cosmopolitismo, al que consideraba «un desastroso desapego condicionado culturalmente, vinculado concretamente con el imperialismo, el falso ecumenismo universal de la Iglesia católica y el desarrollo de una clase diri-

---

[3] M. Nussbaum *et al., For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism,* Boston, Beacon Press, 1996 [ed. cast.: *Los límites del patriotismo: identidad, pertenencia y ciudadanía mundial,* trad. C. Castells, Barcelona, Paidós, 2012].

[4] K. Marx y F. Engels, *Manifesto of the Communist Party*, Moscú, Progress Publishers, 1952 [ed. cast.: *Manifiesto comunista*, Madrid, Akal, 2004].

gente intelectualizada y sin raíces». Según señala Craig Calhoun, el cosmopolitismo optimista que se puso tan de moda tras la guerra fría no sólo llevaba a cuestas todas las marcas de su historia como «proyecto de imperios, de comercio a larga distancia y de ciudades», sino que además era un proyecto modelado por las elites que reflejaba «la conciencia de clase de los viajeros frecuentes». Como tal, parecía cada vez más «el último intento de revivir el liberalismo» en una era de capitalismo neoliberal. Resulta demasiado sencillo, añade Saskia Sassen, «equiparar el cosmopolitismo con el globalismo de la clase ejecutiva profesional transnacional». Peor aún es, como señala Rob Wilson, la costumbre de estos tiempos postmodernos de meter en el mismo saco cosmopolita «no sólo las andanzas voluntarias de la autoinvención liberal y los viajes por todo el planeta, sino también esas mezclas menos benignas de migración, nomadismo, diáspora, turismo y flujos de refugiados», además de «los traumas que conlleva la idea del "inmigrante como cosmopolita global", portador de cierta hibridación liberal y liberada, que, por supuesto, los Estados Unidos presenta al mundo como la vanguardia del capitalismo»[5].

Sea como fuere, el universalismo abstracto y etéreo posee esa cualidad opresiva que suele encontrarse en el núcleo de todos los discursos puramente morales. ¿Cómo va el cosmopolitismo a explicar un mundo –y no hablemos ya de solidarizarse con él– que se caracteriza por la división de clases, la diversidad multicultural, los movimientos de liberación nacional o étnica, las diversas formas de identidad política y toda clase de diferencias geográficas, ecológicas y antropológicas? ¿Cómo puede centrar su atención en la alteridad, afrontar el problema de lo que Mehta denomina «desconocimiento» y mostrar sensibilidad hacia diferencias culturales y particularidades geográficas profundamente marcadas? Algunos teóricos influyentes se preguntan, además, por qué es necesario oponer diametralmente al cosmopolitismo la idea de nación y de Estado cuando se necesita una colectividad de Estados (como la federación de repúblicas independientes de Kant) para poder

---

[5] Las ideas de Gramsci están resumidas en A. Anderson, «Cosmopolitanism, Universalism and the Divided Legacies of Modernity», en *Cosmopolitics,* P. Cheah y B. Robbins (eds.), cit., pp. 270-271; C. Calhoun, «The Class Consciousness of Frequent Travellers: Towards a Critique of Actually Existing Cosmopolitanism», en *Conceiving Cosmopolitanism: Theory, Context and Practice,* S. Vertovec y R. Cohen (eds.), Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 86-109 [ed. cast.: «La conciencia de clase de los viajeros frecuentes: hacia una crítica del cosmopolitanismo realmente existente», en Saurabh Dube (coord.), *El encantamiento del desencantamiento. Historias de la modernidad,* trad. J. R. Vázquez de Lara, México, El Colegio de México, 2011, pp. 225-259]; S. Sassen, *Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages,* Princeton, Princeton University Press, 2006, p. 299 [ed. cast.: *Territorio, autoridad y derechos: de los ensamblajes medievales a los ensamblajes globales,* trad. M. V. Rodil, Madrid, Katz, 2010]; R. Wilson, «A New Cosmopolitanism Is in the Air», en *Cosmopolitics,* P. Cheah y B. Robbins (eds.), cit., p. 352.

crear y controlar un orden global auténticamente cosmopolita, sea del tipo que sea. Lo que Cheah y Robbins llaman «cosmopolítica» surge entonces como un intento «de introducir el orden y la responsabilidad intelectuales en este espacio de novedoso dinamismo» del argumento cosmopolita, dentro del cual «no ha habido tiempo todavía para que se desarrolle un léxico suficientemente específico»[6].

En la actualidad, sin embargo, existe una poderosa corriente de opinión que sostiene que el cosmopolitismo cuenta ya con una sólida base material y que lo único que falta es una teoría adecuada que se ajuste a esas realidades. Sorprendentemente, esta perspectiva está muy aceptada tanto entre los teóricos culturales como entre los científicos sociales impresionados por la integración global de las redes financieras, productivas y consumidoras y por los movimientos migratorios masivos que han producido tantas diásporas y tanta mezcla cultural y étnica. Por regla general se acepta que el Estado-nación ya no es un concepto suficientemente sólido para construir sobre él ninguna clase de análisis, y que se necesita una nueva arquitectura teórica para abordar la nueva situación. Lo que se plantea, por lo tanto, es una pregunta importante: ¿se supone que la nueva teoría debe limitarse a reflejar las realidades de las prácticas actuales, o, además, debe analizarlas de forma crítica (y, con suerte, transformarlas)? El cosmopolitismo contemporáneo suele fusionar ambos enfoques. En algunos casos esta mezcolanza resulta productiva, ya que nos permite comprobar, por ejemplo, cómo las transformaciones de la legislación internacional que se han producido bajo las presiones de la neoliberalización desde la década de 1970 han abierto nuevos canales para la crítica política internacionalista y, al mismo tiempo, han reforzado los intereses de clase dominantes. El peligro, sin embargo, estriba en que las críticas aparentemente radicales (como las que se dan en el campo de los derechos humanos) incrementen todavía más y de forma encubierta el apoyo a la neoliberalización y agraven la dominación de clase.

El problema resulta omnipresente en la obra del sociólogo Ulrich Beck. A su juicio, la cosmopolitización es ya un proceso existente y que se ha intensificado en gran medida desde la década de 1990. Se ha visto

> estimulada por la mezcla posmoderna de las fronteras entre culturas e identidades, acelerada por las dinámicas del capital y el consumo, potenciada por el capitalismo que socava las fronteras nacionales, excitada por el público mundial de los movimientos sociales transnacionales, y guiada y alentada por la realidad de la comunicación global (aunque a menudo esto no sea más que otra forma de llamar a los malentendidos) sobre temas fundamentales como la ciencia, el derecho, el arte, la moda, el espectáculo y, por supuesto, la política. La percepción y el debate mundial sobre

[6] *Cosmopolitics,* P. Cheah y B. Robbins (eds.), cit., p. 9.

> los peligros ecológicos o los riesgos globales de naturaleza tecnológica y económica (como los «alimentos Frankenstein») han puesto al descubierto la importancia cosmopolita del miedo. Y, por si necesitábamos alguna prueba de que hasta el genocidio y los horrores de la guerra han adquirido un aspecto cosmopolita, la guerra de Kosovo nos la ofreció en la primavera de 1999, cuando la OTAN bombardeó Serbia para garantizar el respeto de los derechos humanos[7].

Todo esto «exige con urgencia una nueva perspectiva, la actitud cosmopolita, desde la cual podamos aprehender las realidades sociales y políticas en las que pensamos y actuamos». Es necesario «romper con el narcisismo egocéntrico de la perspectiva nacional y la incomprensión anodina que contagia al pensamiento y a la acción», e «ilustrar a los seres humanos sobre la auténtica cosmopolitización interna de sus mundos de vida e instituciones». Un «cosmopolitismo realista», sin embargo, no puede «desarrollarse en oposición al universalismo, el relativismo, el nacionalismo y el etnicismo»; es necesario construirlo como «la suma y síntesis de todos ellos». El nacionalismo y el cosmopolitismo pueden «complementarse y corregirse mutuamente». Beck concluye que la cosmopolitización debe entenderse como «un proceso dialéctico no lineal en que lo universal y lo particular, lo similar y lo distinto, lo global y lo local se deben concebir no como polaridades culturales sino como principios interconectados e imbricados»[8].

Esta intrincada formulación dialéctica resulta difícil de interpretar; cabe sospechar que Beck intenta estar en misa y repicando. En la práctica abandona la dialéctica para celebrar un cambio histórico de paradigma, de un primer a un segundo tipo de modernidad, de una sociedad dedicada a la gestión de la producción a otra preocupada por gestionar los riesgos (tanto sociales como medioambientales), y de una sociedad en la que el principio «el derecho internacional está por encima de los derechos humanos» cede paso a «los derechos humanos están por encima del derecho internacional». La primera modernidad «descansa en el principio de colectividad, territorialidad y fronteras», mientras que la segunda entiende que los sujetos de los derechos humanos son los individuos, no sujetos colectivos como el «pueblo» o el «Estado». Estos derechos «resultan impensables sin la apelación universalista de validez que otorga estos derechos a todos los individuos, sin distinción de estatus social, clase, sexo, nacionalidad o religión». Existen, admite Beck,

---

[7] U. Beck, «The Cosmopolitan Perspective: Sociology in the Second Age of Modernity», en *Conceiving Cosmopolitanism,* S. Vertovec y R. Cohen (eds.), cit., p. 61.

[8] U. Beck, *Cosmopolitan Vision,* Cambridge, Polity Press, 2006, pp. 72-73 [ed. cast.: *La mirada cosmopolita, o, la guerra es la paz (Der kosmopolitische Blick, oder, Krieg ist Frieden),* trad. B. Moreno Carrillo, Barcelona, Paidós, 2005].

zonas pantanosas que permiten el mal uso de los derechos humanos para fines menos puros. Por lo tanto, debemos protegernos contra el «falso cosmopolitismo» que «instrumentaliza la retórica cosmopolita –la retórica de la paz, de los derechos humanos, de la justicia global– para alcanzar fines orientados hacia la hegemonía nacional» (y menciona la guerra de Irak como ejemplo reciente de esta agenda «falsa»)[9]. Su cosmopolitismo, sin embargo, está basado en el universalismo de los derechos humanos individuales.

Cuando los analizamos, estos derechos resultan indistinguibles de los que se otorgan en la teoría neoliberal. Beck no considera otros tipos de solidaridades y derechos colectivos. Aquí la crítica se convierte en justificación. La ideología político-económica del individualismo posesivo queda ejemplificada en un cosmopolitismo supuestamente trascendente. Como los derechos es necesario hacerlos valer, Beck abraza un «humanismo militar» semejante al que defienden los «halcones liberales» en los Estados Unidos y al que la OTAN desató con el bombardeo de Serbia en defensa de Kosovo. Beck apoya incluso el derecho de los gobiernos democráticos (presumiblemente los de los Estados a los que acaba de tachar de irrelevantes e impotentes) a realizar amenazas de guerra preventivas o a adoptar medidas policiales de control (colectivamente mejor que de forma unilateral, como han hecho los Estados Unidos en los últimos tiempos) contra los dirigentes que violen los derechos humanos de sus propias ciudadanías[10]. Cuesta distinguir todo esto de las prácticas de Blair e incluso de Clinton/Bush. La distinción entre el cosmopolitismo falso y el real que plantea Beck es tan arbitraria y difusa como la distinción entre neoliberalización y cosmopolitismo.

Beck también concede gran importancia al supuesto carácter cosmopolita de la Unión Europea. En pocas palabras, los sentimientos nacionales no han desaparecido y, en algunos aspectos, la UE los ha exacerbado, aunque la adopción de un marco jurídico y una moneda comunes (aunque no para todos) y el traspaso parcial de la soberanía del Estado a las autoridades de Bruselas y a los parlamentarios de Estrasburgo sugieren la aceptación de un orden alternativo de las relaciones sociales en un territorio inmenso que en la actualidad abarca numeras lenguas y geografías históricas, desde Polonia hasta Portugal. Gracias a la integración europea, los conflictos armados entre Estados-nación de tradición beligerante son ahora poco menos que impensables y, por lo tanto, esta ha hecho realidad uno de los ideales de Kant: «una *federación pacífica (foedus pacificum)* […] se diferenciaría de un acuerdo

---

[9] U. Beck, «Living in the World Risk Society», Conferencia Hobhouse, London School of Economics, 15 de febrero de 2006.

[10] El respaldo de Beck al humanismo militar viene recogido en R. Cohen, «A Generation of German Pacifists at Odds over the War», *New York Times,* 6 de mayo de 1999, p. A10.

de paz *(pactum pacis)* en que este último pone fin a una guerra, mientras que la primera buscaría el fin definitivo de *todas* las guerras. Esta federación no pretende adquirir ningún poder semejante al de un Estado, sino sencillamente preservar y garantizar la libertad de cada Estado, junto con la de los demás Estados confederados […] [La unión de Estados garantizará] la libertad de cada Estado de acuerdo con la idea de derecho institucional, y el todo se irá expandiendo cada vez más»[11].

Beck, Habermas y otros autores tienden, por lo tanto, a considerar la Unión Europea una especie de estructura cosmopolita kantiana[12]. A partir de ahí reflexionan sobre la posibilidad de ampliar este sistema al mundo entero. El significado de *nación* se ha visto cuestionado en Europa por los movimientos migratorios tanto externos como internos a la Unión. El multiculturalismo evidente de muchos países europeos que fueron en tiempos relativamente homogéneos tanto étnica como lingüísticamente abre la puerta a la posibilidad de que el concepto de nación abarque cualquier cosa, desde una autenticidad que mira al pasado, supuestamente enraizada en los mitos antiguos (como con tanto ardor defienden Le Pen y los movimientos fascistas en Francia), hasta la aceptación inmediata de una avanzada idea de ciudadanía nacional, de un nuevo concepto de pertenencia cultural, como los representados por la selección francesa de fútbol, cuya espina dorsal está formada por inmigrantes que han llegado recientemente al país.

Todo esto le confiere cierto encanto cosmopolita a la evolución de Europa en los últimos años. Sin embargo, también oculta la clase de unión que se ha creado en realidad. Mientras que la UE nació con el grandioso objetivo de hacer la guerra entre Estados tradicionalmente beligerantes cada vez menos probable, sus mecanismos reales de funcionamiento, ya desde el Plan Monnet y la Comunidad Europea del Carbón y del Acero, que se hizo efectiva en 1952, siempre han sido primordialmente económicos. El Tratado de Maastricht, negociado entre los Estados europeos en 1992, no era un acuerdo cosmopolita sino neoliberal. La resistencia al proyecto de Constitución Europea en 2005 se explicaba en una parte importante de la izquierda (sobre todo en Francia, donde el «no» ganó en un referéndum) como un rechazo a su carácter neoliberal (las objeciones de la derecha se debían a la disolución de la identidad nacional y a la pérdida de soberanía del Estado-nación). Evidentemente, dada su naturaleza neoliberal, las instituciones de la UE hacen gran hincapié en los principios jurídicos y políticos de los derechos individuales. Por lo tanto, la UE co-

---

[11] I. Kant, citado en D. Held, *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance,* Stanford, Stanford University Press, 1995, p. 229 [ed. cast.: *La democracia y el orden global: del estado moderno al gobierno cosmopolita,* trad. S. Mazzuca, Barcelona, Paidós, 1997].

[12] R. Fine y W. Smith, «Jürgen Habermas's Theory of Cosmopolitanism», *Constellations* 10, 4 (2003), pp. 469-487.

rresponde en parte al ideal de Beck de un «régimen cosmopolita de derechos humanos», lo cual abre un cierto espacio para la política progresista, sobre todo en lo que respecta a los derechos legales y civiles, en comparación con los económicos. Sin embargo, el régimen de derechos específicos que promueve inhibe cualquier desafío de peso a la marea creciente de la clase capitalista y el poder empresarial.

A este problema, Beck responde que el «auténtico» cosmopolitismo surge tanto del neoliberalismo como de la globalización, aunque sea distinto de ellos. Esto se debe a que la cosmopolitización «comprende el desarrollo de múltiples lealtades, además del aumento de diversas formas de vida transnacional, la emergencia de actores políticos no estatales (desde Amnistía Internacional a la OMC), el desarrollo de movimientos de protesta de ámbito mundial contra el globalismo [neoliberal] y en apoyo de una globalización diferente [cosmopolita]. Han surgido campañas populares por el derecho al trabajo, por la protección del medio ambiente a nivel mundial, por la reducción de la pobreza, etc. Por esa parte, nos encontramos ante los inicios (aunque distorsionados) de un cosmopolitismo institucionalizado, por ejemplo, en la paradójica forma del movimiento antiglobalización, el Tribunal Internacional de Justicia y las Naciones Unidas»[13]. Lo que Sousa Santos llama «cosmopolitismo subalterno» surge de la oposición global a la globalización y el imperialismo neoliberales[14]. Sin embargo, para encontrarle sentido a todo esto –y no tardaré mucho en intentarlo– es necesario un análisis crítico de la intersección de las prácticas y teorías hegemónicas de la globalización neoliberal y el imperialismo con las prácticas supuestamente cosmopolitas. Beck no se ocupa de esto. El resultado, como afirma Alain Badiou de los partidarios de Mitterrand en Francia (a quienes yo añadiría los de Blair en Gran Bretaña), es que cualquier clase de proyecto político revolucionario resulte inconcebible. Los horizontes políticos se ven reducidos a «sermones humanitarios sobre ética» y a la «canonización liberal-demócrata de los derechos humanos como único horizonte posible para la práctica de la política», que viene siendo, básicamente, donde nos deja Beck y donde parece querer colocarse Nussbaum[15]. Si el cosmopolitismo contemporáneo es esto, entonces en realidad no se trata más que de una máscara ética y humanitaria para las

---

[13] U. Beck, *Cosmopolitan Vision,* cit., p. 95.

[14] B. de Sousa Santos, «Beyond Neoliberal Governance: The World Social Forum as Subaltern Cosmopolitan Politics», en *Law and Globalization from Below,* B. de Sousa Santos y C. Rodríguez Garavito (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 29-63 [ed. cast.: «Más allá de la gobernanza neoliberal: el Foro Social Mundial como legalidad y política cosmopolitas subalternas», en C. Rodríguez Garavito y B. de Sousa Santos (eds.), *El derecho y la globalización desde abajo: hacia una legalidad cosmopolita,* trad. C. Morales de Setién Ravina, Barcelona, Anthropos, 2007, pp. 31-60].

[15] A. Badiou, *Metapolitics*, trad. J. Barker, Londres, Verso, 2005, p. 138 [ed. cast.: *Compendio de metapolítica (Abrégé de métapolitique)*, trad. J. M. Spinelli, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2009].

prácticas hegemónicas neoliberales de dominio de clase e imperialismo militarista y financiero. Para Beck resulta inconcebible que, como sostienen Badiou y Rancière, «el motor de la pujante defensa de los derechos humanos y las intervenciones humanitarias [sea] un nihilismo político cuyo objetivo real es acabar con la propia idea de una política de emancipación»[16].

Aunque esto puede parecer un juicio injustamente severo, me temo que se acerca demasiado a la realidad para poder sentirnos a gusto con muchos aspectos del nuevo cosmopolitismo. Pensemos, por ejemplo, en la extensa y destacadísima obra de David Held. Al igual que Beck, Held afirma que las realidades de la globalización requieren necesariamente un viraje hacia las formas de gobernanza cosmopolitas. Tras revisar esas realidades, propone algunos principios esenciales para un sistema global de gobernanza global. Estos principios son: «1) igualdad en valor y dignidad; 2) participación activa; 3) responsabilidad personal; 4) consenso; 5) toma de decisiones colectivas sobre asuntos públicos mediante sistemas de voto; 6) inclusividad y subsidiariedad; 7) elusión de daños graves, y 8) sostenibilidad». Dichos principios se clasifican en tres grupos. Los primeros (del uno al tres) se ocupan de los derechos y responsabilidades de los individuos y son de carácter absolutamente neoliberal; el segundo (de cuatro al seis) determina cuál es la mejor forma de colectivizar las acciones de los individuos, y el tercero (del siete al ocho) señala los fines hacia los que se deberían orientar las decisiones públicas. En última instancia, el cosmopolitismo denota, según Held, «el espacio ético y político que ocupan los ocho principios». A continuación admite que «aunque el cosmopolitismo afirma principios cuyo ámbito es universal, reconoce además que el significado preciso de dichos principios siempre adquiere mayor dimensión en *debates localizados;* en otras palabras, que los asuntos políticos y morales presentan una *complejidad hermenéutica ineludible* que afectará a la interpretación de los principios y a la importancia que se le otorgue a los lazos especiales y a otros temas prácticos» (cursivas mías)[17]. Esta advertencia tiene unas implicaciones inmensas. No sólo presenta la perspectiva de un mundo absolutamente fragmentado, en el que todo, desde la responsabilidad personal hasta la sostenibilidad y la rendición de cuentas, puede llegar a interpretarse de cualquier forma, lo cual despoja de sentido al esquema completo, sino que también pone al descubierto

---

[16] *Ibid*., p. 118; véase también D. Harvey, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford, Oxford University Press, 2005, cap. 5 [ed. cast.: *Breve historia del neoliberalismo*, trad. A. Varela, Madrid, Akal, 2007].

[17] D. Held, «Principles of Cosmopolitan Order», en *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, G. Brock y H. Brighouse (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 10-27; D. Held, «Law of States, Law of Peoples», *Legal Theory* 8, 2 (2002), pp. 1-44.

un problema solapado de Kant, relativo a la posible forma de cuadrar las leyes locales con unos requisitos universales.

Lo que para Held es un simple momento de complejidad hermenéutica localizada constituiría el meollo de la cuestión para cualquier autor de formación burkeana o heideggeriana. La única respuesta que propone Held es postular un «cosmopolitismo por niveles» que refleje las filiaciones locales, nacionales y regionales, pero no intenta comprender cómo se presentarían en la realidad estos niveles ni a qué escalas. Tampoco examina las implicaciones de la «situacionalidad» ni de las «complejidades hermenéuticas» a las que podría ir asociado. Esto supondría tener que hacer frente a las condiciones geográficas, antropológicas y ecológicas previas que tanto Nussbaum como Kant consideran importantes en cualquier formulación de una política cosmopolita. Tras abrir brevemente la caja de Pandora del relativismo geográfico al confesar la existencia de formas locales de complejidad hermenéutica, Held la cierra de golpe con la afirmación injustificada de que sus principios cosmopolitas «delimitan y rigen con eficacia el grado de diversidad y diferencia que se debe encontrar en la vida pública». Esto le permite afirmar (sin base) que «la pluralidad irreductible de modos de vida» que se encuentra en diferentes situaciones geográficas está igualmente representada en su cosmopolitismo y que sus principios son incontrovertibles porque son de una naturaleza con la que «todo el mundo puede estar razonablemente de acuerdo»[18]. El uso que aquí hace de «razonablemente» junto con «estar de acuerdo» resulta revelador. Recuerda mucho a la apelación que hace Kant (y también Burke) a los «individuos maduros» como únicos participantes aceptables en el debate. El elitismo (y potencial desprecio de clase) de esta forma de cosmopolitismo resulta evidente.

Held, sin embargo, necesita otra cosa para que su sistema de gobernanza cosmopolita funcione: «No puede existir una institucionalización adecuada de igualdad en derechos y deberes sin la correspondiente institucionalización de las formas nacionales y transnacionales de debate público, participación democrática y responsabilidad. La institucionalización de los principios cosmopolitas reguladores requiere el fortalecimiento de los ámbitos públicos democráticos». Esta última condición puede considerarse una proposición intensamente radicalizadora. Tres décadas de neoliberalización han reducido en gran medida el alcance y la efectividad de la democracia participativa en muchas partes del mundo (con las notables excepciones de Latinoamérica y Sudáfrica, y la discutible democratización de lo que en su día fue el bloque comunista). El déficit democrático se ha ido incrementando a grandes saltos, sobre todo en los Estados Unidos, donde, mediante una compleja mezcolanza de corruptelas legales e ilegales, ya no queda más democracia

[18] D. Held, «Principles of Cosmopolitan Order», cit., p. 18.

que la del crudo poder del dinero. En realidad, lo que Bush tiene en mente cuando habla de democratizar Oriente Próximo es, según este paradigma, inconcebiblemente corrupto. En gran parte del nuevo cosmopolitismo existe, sin embargo, una tendencia peculiar a dar por hecho que ya se han construido modelos más o menos adecuados de democracia dentro del marco de los Estados-nación punteros y que el único problema que queda es encontrar las formas de diseminar estos modelos por todas las jurisdicciones. Esto es lo que intenta la idea de «cosmopolitismo por niveles» de Held. El grave deterioro del ámbito democrático público y el desplazamiento hacia un poder ejecutivo y judicial que ni siquiera rinde cuentas (con frecuencia enmascarado bajo el término *gobernanza*) dentro de los principales Estados-nación no es objeto del menor comentario[19].

Bajo todas estas formulaciones subyace un problema de comprensión del desplazamiento de la escala espacial de la organización y la actividad capitalista. Gran parte de lo que ahora se aglutina bajo el sello de «globalización» escapa a los confines del Estado-nación y requiere (y en cierta medida ya ha logrado) que el alcance territorial de la ley, los reglamentos y la gobernanza sea más amplio. Este es, en concreto, el caso de los problemas medioambientales, como el calentamiento global, las precipitaciones ácidas, el agujero de la capa de ozono, etc. El cosmopolitismo busca racionalizar estos nuevos sistemas tanto en sus procesos como en su esencia, lo que significa, según Beck, que «el análisis de la cosmopolitización se puede y se debe desarrollar tanto en la dimensión espacial como en la temporal». Sin embargo, él afirma, de forma bastante sorprendente (y en total desacuerdo con Mehta), que la cuestión espacial «ya se ha solucionado» y que ahora queda sólo el problema de la dimensión temporal. Pero cuando analizamos cómo cree que se ha solucionado el asunto de la dimensión espacial, nos encontramos, sencillamente, con la banal idea de que la cosmopolitización «sustituye las relaciones nacional-nacional por modelos relacionales nacional-global y global-global»[20]. Evidentemente, Beck está aceptando, sin darse cuenta, la separación kantiana de espacio y tiempo, y cree que la clase de cuestiones geográficas que preocuparon a Burke o a Mehta (por no hablar de geógrafos y otros analistas del espacio como Lefebvre) carece de relevancia en sus teorizaciones universales.

En este caso, parte de la dificultad reside en encontrar sentido al papel cambiante del Estado-nación. Hace mucho tiempo (desde la enunciación clásica de

---

[19] *Ibid.,* p. 20; el reciente giro hacia la «gobernanza» ha sido subrayado por Sousa Santos, «Beyond Neoliberal Governance», cit.; para un ejemplo más concreto, véase D. Harvey, *Spaces of Capital: Towards a Critical Geography,* Edimburgo, Edinburgh University Press, 2001, cap. 16 [ed. cast.: *Espacios del capital: hacia una geografía crítica,* trad. C. Piña, Madrid, Akal, 2007].

[20] U. Beck, *Cosmopolitan Vision,* cit., p. 76.

C. Wright Mills en adelante) que la imaginación sociológica, junto con gran parte de la teoría de las relaciones internacionales y políticas, adoptó el Estado-nación como marco sólido e incuestionable para el análisis empírico y la teoría social. El reconocimiento tardío de que no constituye (ni ha constituido nunca) un marco geográfico adecuado para la investigación social ni para las relaciones ecológicas ha desencadenado la búsqueda de alternativas. El trabajo de Beck, por ejemplo, se dirige principalmente a los sociólogos y los exhorta a que rompan con su enfoque tradicional, centrado en el Estado, para adoptar un lenguaje más universal. Saskia Sassen, también socióloga, arguye que «la teoría actual no es suficiente para cartografiar la actual multiplicación de actores no estatales y formas de cooperación y conflictos transfronterizos, como las redes globales empresariales, las ONG, las diásporas, las ciudades globales, las esferas públicas transfronterizas y los nuevos cosmopolitismos». El problema es, afirma, que «los modelos y las teorías siguen centrándose en la lógica de las relaciones entre Estados y en las escala del Estado en una era en la que vemos proliferar agentes no estatales, procesos transfronterizos y todos los cambios que eso lleva asociado en cuanto al alcance, la exclusividad y la competencia de la autoridad del Estado sobre su territorio». En medio de esta dispersión, argumenta, las nuevas tecnologías digitales han desempeñado un papel muy importante. Internet también ha «hecho posible una nueva clase de política transfronteriza que puede saltarse la política interestatal», lo que «produce una forma específica de activismo, un activismo centrado en múltiples localizaciones y al mismo tiempo conectado digitalmente a escalas superiores a la local que con frecuencia alcanzan el ámbito mundial»[21].

Las diversas redes especializadas y los dominios de regulación, el derecho, la gobernanza y el activismo político desbordan las fronteras estatales para producir, según Sassen, nuevas espacialidades y temporalidades que alteran las disposiciones actuales. Sassen no abandona el marco del Estado-nación, sino que intenta reinterpretar su papel, al tiempo que reconoce el auge de otros niveles importantes (como habría escrito Held) en la gobernanza y los intercambios globales. Todo esto tiene unas implicaciones extraordinarias para nuestra forma de comprender la ciudadanía. En la tradición cosmopolita estoica nos consideramos simplemente ciudadanos del mundo, pero Kant vino a modificarla de forma sustancial, al dotar de una estructura federal al sistema interestatal y, por lo tanto, inyectar en la mezcla una serie de conexiones entre nación, Estado, soberanía y ciudadanía. Sin embargo, la ciudadanía que antes se ejercía sobre todo en comunidades cerradas ahora presenta múl-

---

[21] S. Sassen, *Territory, Authority, Rights,* cit., p. 338; C. Wright Mills, *The Sociological Imagination,* Nueva York, Oxford University Press, 1959 [ed. cast.: *La imaginación sociológica,* trad. F. M. Torner, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1999].

tiples ubicaciones. Algunas personas tienen doble nacionalidad, otras llevan varios pasaportes y, si hablamos de fidelidades, lealtades y participación, son muchos los que tienen complicadas relaciones simultáneas con más de un espacio de la economía global. Hay residentes en la ciudad de Nueva York, por ejemplo, que tienen importantes puestos oficiales en distritos jamaicanos o chinos. Lo mismo ocurre en el caso de una serie de ejecutivos empresariales y expertos contables/jurídicos que trabajan en distintos países; las autoridades gubernamentales a cargo de la gestión del aparato de las relaciones entre Estados (incluidos los que forman parte de instituciones internacionales, además de los que realizan trabajo policial internacional y trabajan en servicios de inteligencia); el ingente número de trabajadores migrantes, tanto legales como ilegales (trabajadores estos últimos que suelen cumplir roles de ciudadanos activos pese a carecer de estatus político o legal), y los activistas de movimientos sociales con sus redes coordinadas que trascienden fronteras. A. Ong señala con acierto que internamente, un país como China, con su complicada estructura de zonas de desarrollo económico especial de distintas clases y sus distinciones legales entre zonas rurales y urbanas (abolidas no hace mucho), construye un mosaico interno de definiciones de ciudadanía. Benhabib apunta (al igual que Held) a la estructura por niveles de los derechos de ciudadanía que parece surgir más allá de los Estados-nación (por ejemplo, dentro de la Unión Europea). Según dice, hay «varios niveles de organización, asociación y redes de interdependencia» en el mundo, y «la gobernanza de múltiples niveles» puede «suavizar posturas enconadas entre las aspiraciones globales y la autodeterminación local». Si consideramos el mundo desde esta perspectiva, «la cuestión pasa a ser la de la mediación entre estos distintos niveles con el fin de crear mayor convergencia mediante una serie de estándares acordados previamente […] pero a través de iniciativas organizadas, instituidas e interpretadas regional, nacional o localmente»[22].

Aunque en este pasaje encontramos grandes paralelismos con los argumentos de Held sobre «los niveles», Benhabib va más allá, debatiendo con un poderoso grupo de pensadores comunitarios entre los que destaca Michael Walzer, que defiende a las claras una postura burkeana al escribir que «sin duda, los hombres y las mujeres tienen más derechos que el derecho a la vida y el derecho a la libertad, pero aquellos no se derivan de nuestra común humanidad, sino de concepciones compartidas de los bienes sociales; su carácter es local y particular». Walzer subraya la «peculiaridad de las culturas y grupos» y sugiere que, si se la valora («como

---

[22] S. Benhabib, *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens,* Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 112 [ed. cast.: *Los derechos de los otros,* trad. G. Zadunaisky, Barcelona, Gedisa, 2006]; A. Ong, *Neoliberalism as Exception: Mutations in Citizenship and Sovereignty,* Durham, Duke University Press, 2006.

parece creer la mayoría de la gente»), «en algún punto se debe limitar la entrada de elementos procedentes de fuera» y «algo parecido al Estado soberano debe conformarse y reclamar la autoridad necesaria para adoptar sus propias políticas de admisión y controlar –e incluso restringir en ocasiones– el flujo de inmigrantes». Benhabib se opone a esta idea «antropológica» de que los «elementos culturales comunes siempre estarán por encima de las demandas de los derechos humanos». El resultado de todo ello es reducir el ámbito (¿espacial?) dentro del que se pueda reclamar la ciudadanía y limitarlo excesivamente[23].

Es evidente que no será fácil reconciliar la ética universal con los sentimientos indudablemente profundos y los lazos emocionales que existen entre las personas y sus hogares, sus tradiciones locales y toda clase de «comunidades imaginadas» (como la nación). Está claro que, necesariamente, los derechos y deberes humanos van más allá de las fronteras del Estado-nación (o de la jurisdicción territorial). En principio, por lo tanto, el hecho de que Beck se centre en un régimen de derechos humanos cosmopolita parece plenamente justificado. Sin embargo, el problema reside en que su definición de los derechos, al igual que la de Held, es muy estrecha e individualista, demasiado cercana a la ética neoliberal para sentirse cómodo con ella. Se han formulado propuestas muy diversas de posibles concepciones de los derechos en relación con un orden de justicia social. Por ejemplo, en su prestigiosa obra *La justicia y la política de la diferencia*, en la que recurre a la experiencia de los movimientos sociales urbanos, Iris Marion Young define los derechos por contraposición con lo que llama «las cinco caras de la opresión»[24]: la explotación de los empleados tanto en su lugar de trabajo como en su espacio vital; la marginalización de grupos sociales a causa de su identidad; la impotencia (ausencia de recursos para participar de manera significativa en la vida política); el imperialismo cultural (la denigración simbólica de determinados elementos de la población) y la violencia (tanto dentro de la familia como en la sociedad en general). El derecho a aliviar estas opresiones mediante diversas formas de acción colectiva queda fuera de las normas del pensamiento neoliberal. Nussbaum, por su parte, sitúa su pensamiento en la tradición filosófica que va desde Aristóteles hasta el joven Marx de los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* (en los que adopta el concepto kantiano de ser genérico), pasando por Hugo Grocio. Nussbaum toma de este último la idea de que el ser humano debe entenderse «como una criatura que se caracteriza tanto

---

[23] S. Benhabib, *The Rights of Others*, cit., pp. 122-127; M. Walzer, *Spheres of Justice*, Oxford, Basil Blackwell, 1983 [ed. cast.: *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad*, trad. H. Rubio, México, Fondo de Cultura Económica, 1993].

[24] I. Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990 [ed. cast.: *La justicia y la política de la diferencia*, trad. S. Álvarez, Madrid, Cátedra, 2000].

por su dignidad y su valor moral» (ideas, cabe señalar, fundamentales para los zapatistas) como por un «poderoso deseo de camaradería, es decir, por una vida en común, y no de cualquier clase, sino una vida pacífica y organizada de forma racional, junto a aquellos a quienes tiene por sus iguales». Aquí, Nussbaum otorga un contenido específico a los derechos que se derivan del ser genérico. Enumera una lista de «capacidades humanas esenciales» a las que, por lo tanto, se podría esperar que pudiese aspirar todo el mundo. Estas capacidades son:

1. La vida (de una duración normal)
2. La salud física (incluidas la vivienda y la adecuada alimentación)
3. La integridad corporal (libertad para moverse y explorar sin que nadie nos ataque)
4. La libertad de los sentidos, la imaginación y el pensamiento
5. Las emociones (apegos expresivos, amor y cariño)
6. La razón práctica (la capacidad adquirida mediante la educación para identificar fines y medios)
7. La afiliación (relaciones sociales adecuadas, dignidad y respeto por uno mismo)
8. Las relaciones con otras especies (capacidad para interrelacionarse con el mundo natural)
9. La libertad para jugar
10. El control sobre el propio entorno (político y material)

Esta formulación, que contrasta notablemente con la forma en que Held constituye el espacio del pensamiento cosmopolita, se basa más en los resultados que en los procedimientos[25].

En su enunciación del enfoque de las capacidades, Nussbaum hace una serie de afirmaciones dignas de consideración. Como es de esperar, dota a sus argumentos de una profundidad filosófica considerable. Su crítica a la influyente ampliación que hace Rawls de la teoría de la justicia a las relaciones entre Estados en *El derecho de gentes* es mordaz. «Al adoptar la inmutabilidad de los Estados como punto de partida», Rawls impide «cualquier consideración seria de las desigualdades económicas y de poder entre Estados». El resultado es que ratifica «filosóficamente lo que les gusta hacer a las naciones poderosas del mundo, sobre todo los Estados Unidos», con su negativa a «cambiar internamente, tanto en asuntos de derechos

[25] M. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership,* Cambridge, Belknap Press, 2006, en especial pp. 76-78 [ed. cast.: *Las fronteras de la justicia,* trad. A. Santos y R. Vilà, Barcelona, Paidós, 2006].

humanos como en temas medioambientales o de política económica, sea en respuesta a la situación del resto del mundo o a los acuerdos y tratados internacionales»[26]. No se debería, concluye Nussbaum, conceder «respetabilidad filosófica» a semejante «mentalidad soberbia que es, además, culpable de no responder a problemas graves». Benhabib enuncia objeciones similares al nacionalismo excluyente que se desprende de la idea de Rawls según la cual los pueblos y no los Estados «son los actores sociológicos y morales relevantes a la hora de reflexionar sobre la justicia a escala mundial». Los pueblos, al contrario de lo que presume Rawls, no viven en comunidades delimitadas ni caracterizadas por una naturaleza moral claramente identificable marcada por afinidades[27].

Nussbaum cree que su enfoque también hace avanzar nuestra comprensión de los derechos humanos, ya que destaca «muchos de los derechos que también se subrayan en el movimiento de los derechos humanos: libertades políticas, libertad de asociación, la libre elección de la propia ocupación y todo un abanico de derechos económicos y sociales». Las capacidades que define son muy diferentes, sin embargo, de los derechos que suele prescribir el neoliberalismo (la autora también refuta, y de forma explícita, las interpretaciones neoliberales de la Constitución de los Estados Unidos). Asimismo constituyen un espacio cosmopolita muy diferente al que proponen tanto Held como Beck. Las capacidades aportan «una precisión y un complemento importantes al lenguaje de los derechos»[28]. Esta es la precisión de la que tanto carece Beck, quien, de haber adoptado algo semejante a la lista de Nussbaum, sin duda habría evitado su descenso hacia una defensa encubierta de la neoliberalización y su manifiesto apoyo al humanismo militar. Nussbaum afirma incluso que el pluralismo y el derecho a la diferencia quedan protegidos en la lista que proporciona. A este respecto, sin embargo, no pisa terreno firme, aunque sus justificaciones sean mucho más sofisticadas que las afirmaciones que hace Held alegremente al respecto. Aunque es cierto que la libertad de pensamiento y la libertad de asociación son condiciones necesarias para el sostenimiento del pluralismo, están lejos de ser condiciones suficientes, y existen otras capacidades, como el control sobre el entorno político, que también pueden utilizarse fácilmente en un sentido opuesto y excluyente. Es más, Nussbaum no entra a considerar cómo se articulan las diferencias de clase, etnia y género en las estructuras socioespaciales

---

[26] J. Rawls, *The Law of the Peoples with The Idea of Public Reason Revisited,* Cambridge, Harvard University Press, 1999 [ed. cast.: *El derecho de gentes y «Una revisión de la idea de razón pública»,* trad. H. Valencia Villa, Barcelona/Buenos Aires, Paidós, 2001]; M. Nussbaum, *Frontiers of Justice,* cit., p. 236.

[27] S. Benhabib, *The Rights of Others,* cit., p. 77.

[28] M. Nussbaum, *Frontiers of Justice,* cit., pp. 284-285.

(como los guetos, tanto de los ricos como de los pobres) que perpetúan las diferencias (algunas de las cuales, aunque no todas, son injustas e incluso sencillamente inaceptables) por medio de las estructuras geográficas de segregación en la socialización humana. La naturaleza desarraigada y aespacial de su pensamiento se puede someter exactamente a la misma mirada crítica con la que Mehta ha examinado la teoría lockeana y liberal. Pese a todo, Nussbaum plantea otro argumento: algunas capacidades (como la vida y la integridad física) no pueden alcanzarse sin una igualdad total, mientras que otras (como la libertad para jugar y la libertad de los sentidos) necesitan únicamente de un umbral mínimo de igualdad a partir del cual pueden florecer toda clase de diferencias. El enfoque de las capacidades es, por lo tanto, sólo igualitario en parte. Por último, cuenta con la ventaja de que promueve las políticas afirmativas destinadas a conseguir objetivos progresistas en lugar de políticas derivadas de una lista de deberes ante los que muchos retrocederían por considerarlos demasiado pesados.

Persiste, sin embargo, la dificultad de especificar medios concretos para alcanzar resultados tan deseables. «La filosofía es útil para el razonamiento normativo y para establecer estructuras generales de pensamiento», admite Nussbaum, pero «las recetas específicas para su ejecución deben formularse en colaboración con otras disciplinas»[29]. Su plan consiste en presentar una visión moral tan atractiva de la vida buena que cuantos la lean queden convencidos de que deben reflexionar sobre cómo alcanzarla. Y a este respecto hay que elogiarla. Nuestro mundo sería, sin duda alguna, un lugar mejor si su enfoque de las capacidades desbancase a la ética individualista motivada por el mercado de la teoría neoliberal.

Pese a ello, las sugerencias de Nussbaum sobre cómo alcanzar la vida buena son muy problemáticas. No sólo parecen utópicas e ingenuas, aparte de pesadas en el sentido que supuestamente evita su enfoque, sino que, además, algunos de los medios que sugiere resultan contrarios a sus fines. Comienza señalando –correctamente, a mi modo de ver– que, aunque en última instancia somos todos responsables de hacer posibles estas capacidades para todos los demás, en la práctica necesitamos instituciones que se encarguen de una gran parte de esa tarea. Por lo tanto, su proyecto depende en gran medida de la naturaleza y el comportamiento de las instituciones que construyamos. Y aquí es donde empiezan las dificultades. Por ejemplo, Nussbaum elabora de pronto una defensa firme –y de lo más sorprendente– del Estado-nación como institución básica para poner en práctica su enfoque, basándose en el hecho de que «la capacidad de asociarse con otros para otorgarse leyes es un aspecto fundamental de la libertad humana. Ser autónomo en este sentido, lejos de ser una cosa trivial, constituye un factor necesario para la posibi-

[29] *Ibid.,* p. 306.

lidad de vivir una vida humana plena. En nuestro tiempo, como en el de Grocio, la unidad fundamental mediante la que las personas manifiestan este aspecto esencial de la libertad humana es el Estado-nación: se trata de la unidad más grande y más fundamental que todavía ofrece alguna posibilidad a las personas que la habitan de pedir que las cuentas se rindan debidamente […] Por lo tanto, el Estado-nación y su estructura básica son, como ya afirmaba Grocio, un ámbito clave para que las personas ejerzan su libertad»[30].

Lo que creo que Nussbaum quiere decir con eso es que necesitamos alguna forma de organización territorial/geográfica para realizar las capacidades humanas, y la única forma de bajar a la tierra sus abstracciones desarraigadas y universales es mediante ese mismo Estado-nación cuyos poderes acaba de condenar en nombre de un cosmopolitismo con principios. Parece que Beck, Held y Nussbaum chocan con el mismo problema sin advertir su complejidad. En el caso de Nussbaum, su súbita resurrección del Estado-nación como entorno positivo para las asociaciones humanas le permite reafirmar la kantiana «creencia moral de que se debe respetar la soberanía de cualquier nación cuya organización permita la rendición de cuentas, sean sus instituciones completamente justas o no». En tales circunstancias, «no se realizarán intervenciones militares en los asuntos de dicha nación, sino que se negociará con su gobierno debidamente elegido como gobierno legítimo». Indudablemente, este posicionamiento del Estado-nación como mediador crucial pone coto al humanismo militarista y bravucón de Beck, pero no por ello deja de generar tantos problemas como los que resuelve, por todos los motivos que ya hemos analizado. Como los teóricos anarquistas están acostumbrados a señalar, y con razón, existen muchas otras maneras de construir «unidades fundamentales» con la capacidad de rendir cuentas.

Existe una enorme tensión entre el profundo compromiso de Nussbaum con el antinacionalismo y su designación del Estado-nación como institución primaria que permite la realización de las capacidades. Las universalidades de estas últimas quedan expuestas a ser destruidas precisamente por ese derecho a la autodeterminación colectiva dentro del Estado soberano que a Rawls le parece fundamental y al que Nussbaum se opone con tanto ahínco. El deber principal de cada Estado-nación, insiste Nussbaum en un intento desesperado de defender su posición, es promover las capacidades que enumera para alcanzar al menos un nivel mínimo. El siguiente deber se formula a modo de sencillo argumento moral rawlsiano: «Los países deberían dedicar una parte sustancial de su PIB a países más pobres». Estas dos obligaciones morales son cargas pesadísimas y no resulta difícil comprender por qué la gente no está dispuesta a apoyarlas. Nussbaum ni siquiera invoca (a

[30] *Ibid.,* p. 257.

diferencia de un autor como Thomas Pogge en su elaboración de las ideas de Rawls) el principio moral de que existe una deuda con África, por ejemplo, a causa del histórico saqueo colonial y neocolonial al que la sometieron los poderes imperiales, y de la continua extracción de plusvalía mediante mecanismos de comercio y explotación de los recursos. Esta visión del Estado contemporáneo y de la organización capitalista es de una ingenuidad extrema. Nussbaum también afirma que «las corporaciones multinacionales tienen la responsabilidad de promover las capacidades humanas en las regiones donde desarrollan su actividad» y que «las principales estructuras del orden económico global deben estar diseñadas para ser justas con los países pobres y en vías de desarrollo»[31]. Sin embargo, las formas neoliberales en las que se presentan estas disposiciones institucionales están diseñadas específicamente para frustrar las capacidades que Nussbaum desea, porque se han creado en gran medida para sostener y fortalecer el poder de clase y se utilizan para tal fin con maestría. Mediante sus estrategias globalizadoras, las grandes empresas han logrado burlar las normativas cada vez en mayor medida a lo largo de los últimos treinta años. Han bloqueado eficazmente todos los intentos de someterlas a regulaciones internacionales estableciendo su propia organización encargada de la responsabilidad social corporativa (a la que pertenecen casi todas las empresas más importantes del planeta). Cuando no se dedican a meros ejercicios de relaciones públicas, utilizan sus instrumentos de promoción y compromiso social para favorecer sus intereses neoliberales (estableciendo ONG de defensa del mercado, conocidas coloquialmente como MANGO *[market advocacy Non-Governmental Organizations],* por ejemplo). Aunque en ciertas situaciones hacen uso y disfrute de su estatus legal como individuos, se han asegurado de que este se quede a las puertas del Tribunal Penal Internacional, garantizándose así que no se las pueda denunciar por daños medioambientales o por violación de los derechos humanos con respecto a la mano de obra que utilizan o a los productos que fabrican. Se han asegurado de que la responsabilidad corporativa dentro de la Unión Europea sea meramente «voluntaria» basándose en el sorprendente argumento de que tienen que conservar la flexibilidad suficiente para hacer frente a la sensibilidad que requieren las diferencias culturales y geográficas. El apego acrítico de Nussbaum a las ingenuas teorías liberales sobre el Estado, las corporaciones y los mercados entra en contradicción directa con la tradición política y colectivista que se deriva de Aristóteles, Grocio y el joven Marx, y en el que se cimenta su enfoque de las capacidades.

Estos nuevos cosmopolitas fracasan una y otra vez a la hora de basar sus teorías en espacios y lugares de forma efectiva; cuando realizan algún ingenuo intento, son

[31] *Ibid.,* p. 317.

incapaces de ir más allá de los saberes neoliberales, lo que hace que resulte tentador desestimar su enfoque por completo como otra máscara legalista o moral para la pervivencia del poder imperialista y de la elite. En mi opinión, esto sería prematuro. Primero debemos preguntarnos de qué formas se puede formular un proyecto cosmopolita de oposición al neoliberalismo cosmopolita. Lo primero que cabe destacar es que el cosmopolitismo puede surgir de tres formas distintas: a través de la reflexión filosófica, a través de la valoración de los requisitos prácticos y las necesidades humanas básicas, o a través de la fermentación de movimientos sociales dedicados a transformar el mundo cada uno a su modo. Nussbaum se acerca mucho a la primera y apela a la segunda al reconocer la influencia del notable trabajo de Sen sobre las hambrunas y la seguridad alimentaria, pero ignora la tercera. Creo que es vital integrar la diversidad del pensamiento y de las prácticas de los movimientos sociales en el análisis, como hace Iris Marion Young en *La justicia y la política de la diferencia,* en cuyo capítulo final intenta inferir qué virtudes son posibles y razonables a partir de análisis previos de las diversas caras de la opresión tal como se manifiestan en las circunstancias tangibles de la vida urbana contemporánea. Y no especifica sólo lo que resulta imprescindible para la erradicación de la injusticia, sino qué aspecto tendría un resultado virtuoso. De este modo confiere un nuevo significado a conceptos universales, contemplándolos a través de la lente de los movimientos sociales y desde la perspectiva geográfica sobre la vida urbana contemporánea (aunque sea sólo en los Estados Unidos)[32].

Sousa Santos sigue una estrategia similar, aunque dotándola de un carácter más internacionalista (y despojándola del énfasis en las urbes). Las poblaciones excluidas del mundo necesitan, afirma, «un cosmopolitismo subalterno» que exprese sus necesidades y refleje su situación. «Quienes sufren la intolerancia y la discriminación locales necesitan una tolerancia y un apoyo que transcienda las fronteras; quienes viven en miseria en un mundo de abundancia necesitan solidaridad cosmopolita; quienes son considerados ciudadanos de segunda o ni siquiera tienen derecho a la ciudadanía necesitan otra concepción de la amistad nacional y mundial. En resumen, la gran mayoría de la población mundial, excluida de los proyectos cosmopolitas verticalistas, necesita un cosmopolitismo de otro cuño»[33]. Nuestra tarea, como académicos e intelectuales, no es hablar por ellos, sino amplificar la voz de «las víctimas de la globalización neoliberal, sean los pueblos indígenas, los campesinos sin tierra, las mujeres empobrecidas, los habitantes de asentamientos ilegales, los trabajadores de maquilas o los inmigrantes indocumentados». Gran parte de lo que se nos vende como «gobernanza», argumenta

---

[32] I. Young, *Justice and the Politics of Difference,* cit.

[33] B. de Sousa Santos y C. Rodríguez-Garavito (eds.), *Law and Globalization from Below,* cit., p. 14.

con razón, está bajo sospecha porque no se trata de otra cosa que de «la matriz política de la globalización neoliberal», incluso cuando incluye a los pobres o a sus representantes como agentes relevantes. Esta es la forma principal (como se ha demostrado tan claramente en el caso de las microfinanzas) a través de la cual «la hegemonía del capital transnacional y los principales poderes capitalistas se reproducen». Con frecuencia, las tensiones subyacentes entre las lógicas territoriales y capitalistas del poder que Sousa Santos identifica conducen directamente, como ya se ha demostrado, al imperialismo económico, político y militarista[34]. Los movimientos políticos que se produjeron a partir de mediados de la década de 1970 desde «el Estado central hasta la desconcentración/descentralización, desde lo político hasta lo técnico, desde la participación popular hasta el sistema de expertos, desde lo público hasta lo privado, desde el Estado hasta el mercado» han construido el nuevo régimen neoliberal cuyo epítome es el Consenso de Washington. Los silencios que esta matriz de gobernanza guarda con respecto a la justicia social, la igualdad y las concepciones de derechos que van más allá del ideal liberal de autonomía individual son índice, según Sousa Santos, de «la derrota de la teoría crítica»[35]. Young y Sousa Santos establecen una perspectiva crítica que falta en las formulaciones de Beck y Held y que, por desgracia, también es inexistente en las de Nussbaum.

Para conceptualizar de forma más explícita cuál podría ser la esencia del cosmopolitismo subalterno primero hay que caracterizar los movimientos sociales contrahegemónicos que se dan en la actualidad. La llamada «globalización desde abajo» está generando una energía política considerable para la implantación de cambios progresistas en el sistema global. Estas luchas, sostiene Sassen, son específicas y están fragmentadas geográficamente. Se hacen

> globales a través de la multiplicación consciente de las prácticas locales […] Uno de los objetivos de dichas prácticas consiste en la creación de instituciones con un enfoque global que puede originarse en lo local y en las redes de movimientos locales con recursos limitados, y también en los agentes sociales informales. Aquí se da la posibilidad de que actores «confinados» a papeles locales se conviertan en actores implicados en redes globales sin necesidad de que abandonen los trabajos y roles que desarrollan en sus comunidades. Dichas comunidades dejan de percibirse entonces como algo meramente local y pasan a concebirse como microentornos conectados a circuitos globales. No es necesario que a lo largo del proceso adquieran un

---

[34] D. Harvey, *The New Imperialism,* Oxford, Oxford University Press, 2003 [ed. cast.: *El nuevo imperialismo,* trad. J. M. Madariaga, Madrid, Akal, 2004].

[35] B. de Sousa Santos, «Beyond Neoliberal Governance», cit.

> carácter cosmopolita: pueden conservar su orientación local y particularista y seguir comprometidos con sus luchas domésticas y comunitarias, participando al mismo tiempo en una forma emergente de política global. De este modo puede surgir una práctica compartida que cree apoyos, solidaridades, colaboraciones y comunicaciones horizontales y multilaterales[36].

Sassen se niega a interpretar este fenómeno como si se tratara de «la ruta cosmopolita hacia lo global» y prefiere considerarlo «microejemplos de desnacionalización parcial e incipiente» o de «nacionalidad relacional»[37]. Sin duda, Sousa Santos, que muy probablemente estaría de acuerdo con la descripción que hace Sassen, diría que esta es precisamente la forma que debería adoptar y adoptará el cosmopolitismo subalterno. Es importante plantear esta cuestión porque resulta imposible caracterizar el incipiente cosmopolitismo de los movimientos sociales sin analizar su dispersión geográfica y sus especificidades, a menudo extremadamente localizadas, o sin reconocer que su objetivo no tiene que ser necesariamente cambiar el mundo, sino transformar las lamentables condiciones que afectan a un lugar concreto. Si la única forma de que los mineros del carbón de Rusia, los trabajadores de maquilas de Tailandia, los obreros industriales de China, las mujeres sometidas a la trata en Europa y los niños perdidos de Darfur puedan cambiar el mundo es revolucionando el orden global neoliberal, que así sea. No supone ningún problema que la perspectiva cosmopolita subalterna adopte una orientación local y particularista, siempre que se mantenga la conectividad dialéctica con las condiciones globales. Sin embargo, llegado a este punto, la idea de Sousa Santos de que la única función de los intelectuales críticos es «amplificar la voz de las víctimas» supone una barrera para alcanzar un compromiso crítico más profundo. Por vital que sea este papel, incluso el cosmopolitismo subalterno tiene que adoptar un compromiso crítico con la tarea de traducir las demandas particularistas y los compromisos locales a un lenguaje común de oposición al capitalismo neoliberal y a las estrategias imperialistas que subyacen en la raíz de los problemas actuales. A su vez, esto requiere una comprensión más profunda del papel que desempeñan los principios geográficos sobre la construcción del espacio y el tiempo en el desarrollo real de cualquier proyecto cosmopolita. En otras palabras, tenemos que examinar pormenorizadamente el concepto de «complejidad hermenéutica localizada» sobre el que Held pasa de puntillas y responder a la pregunta que Nussbaum deja pendiente sobre qué clase de conocimiento geográfico, antropológico y ecológico es apropiado para una educación cosmopolita.

---

[36] S. Sassen, *Territory, Authority, Rights,* cit., p. 20.

[37] *Ibid.,* p. 311.

Lo mejor del método dialéctico por el que aboga Beck –pero que no sigue– es su capacidad –cuando se lo practica correctamente– de crear una unidad en la diferencia y a partir de ella, gracias a su profunda comprensión de las tensiones y contradicciones que surgen del desarrollo desigual de las luchas localizadas en torno a distintas concepciones de los derechos, las capacidades y la gobernanza. Como ya señaló Kant, para lograr que todo esto sea operativo hay que combinar inteligencia y decisión, elaborar interpretaciones sutiles y perspicaces, en lugar de manejar «agudezas vacías o argucias vanas». Nadie está exento de incurrir en esto último. Por lo tanto, antes de emprender nuestra tarea, debemos adoptar el compromiso moral e intelectual de ayudarnos mutuamente para desarrollar la clase de cosmopolitismos subalternos (así, en plural) que puedan generar una teoría y una política emancipadoras a través de una política de la diferencia. Todo ello nos remite a la idea de un cosmopolitismo localizado y encarnado, «realmente existente», que, en palabras de Bruce Robbins, reconozca «los contextos históricos y geográficos reales de los que surge» y no vea la posible pluralización y particularización de sus propuestas como algo fatal para su alcance global[38]. Sin embargo, para que esto ocurra es necesario que respondamos primero a la pregunta que plantean Nussbaum y Kant y con la que los demás autores que hemos examinado se han topado en un momento dado (a menudo con un sentimiento de frustración, en otras ocasiones con arrogante rechazo): ¿qué conocimientos geográficos, ecológicos y antropológicos serían necesarios para el triunfo de cualquier proyecto cosmopolita decente y, en este caso, subalterno?

[38] P. Cheah y B. Robbins (eds.), *Cosmopolitics,* cit., pp. 2-3.

V La banalidad de los males geográficos

El liberalismo, el neoliberalismo y el cosmopolitismo dejaron de lado la exigencia kantiana de contar con una base adecuada en la ciencia de la geografía. Las pretensiones universales de aquellos son transhistóricas, transculturales; las consideran válidas al margen de su cimentación en las realidades de la geografía, la ecología y la antropología. Las teorías derivadas de dichas pretensiones dominan campos de estudio como la economía (monetarismo, expectativas racionales, teoría de la elección pública, teoría del capital humano), la politología (elección racional), las relaciones internacionales (teoría de juegos), la jurisprudencia (análisis económico del derecho), la gestión empresarial (teoría de la empresa) e incluso la psicología (individualismo autónomo). Estas formas habituales de pensamiento gozan de tanta difusión y aceptación que determinan los términos de la retórica política (particularmente en relación con el individualismo, el derecho a la propiedad privada y los mercados) desplegada en la mayoría de los debates de los grandes medios de comunicación (con los diarios económicos a la vanguardia) y el derecho (incluida la variante internacional de los derechos humanos). Incluso proporcionan las normas básicas en una serie de ámbitos de estudio –como la geografía, la antropología y la sociología– centrados en la investigación de las diferencias.

Hay dos líneas de pensamiento crítico, independientes pero superpuestas, en relación con estas teorías universales. Primero, según la crítica política, las grandes abstracciones y propuestas de dichas teorías están condicionadas por prejuicios de clase o de etnia (eurocentrismo e imperialismo, en el caso del cosmopolitismo). Como Marx escribió no sin sarcasmo, al apelar con tanta frecuencia a la historia de Robinson Crusoe para poner de manifiesto la base natural de sus argumentos universales, los economistas políticos clásicos nunca caían en la cuenta de que Robin-

son era «un británico de pura cepa», que, tras rescatar del naufragio un reloj, un libro de contabilidad, una pluma y un tintero, era perfectamente capaz de llevar las cuentas[1]. La aplicación de estas teorías universales conduce, por lo tanto, al reforzamiento de las estructuras de clase o de poder geopolítico existentes, a la producción de una creciente desigualdad geográfica y social (con todas las tensiones sociales que genera) y al saqueo de los bienes comunes globales. Eso es lo que Marx reveló de forma tan brillante en su deconstrucción de la economía política liberal (el mito de Crusoe y demás) en *El capital.* La segunda línea crítica se centra en los defectos inherentes a toda teoría formulada al margen de las realidades de la geografía, la ecología y la antropología. Si el conocimiento geográfico es verdaderamente una «condición de posibilidad» de las demás formas de conocimiento, ¿cómo es posible que la teoría universal lo ignore tan alegremente? Las dos críticas se entrecruzan cuando, por ejemplo, el tutelaje sobre la India ejercido por el régimen imperial británico en nombre del liberalismo de John Stuart Mill se excusa en razón de las condiciones geográficas y antropológicas (los indios no son aún lo bastante maduros para gobernarse a sí mismos). En este caso, las ideas geográficas y antropológicas enmascaraban la preservación de las estructuras de clase dentro de los aparatos de Estado del Imperio británico, del mismo modo que Bush protegió las rentas y los activos de los multimillonarios en los Estados Unidos al tiempo que supuestamente promovía una cruzada que llevara la libertad universal a territorios tan complejos desde un punto de vista geográfico y antropológico como Afganistán, Irak y Oriente Próximo. En todos esos casos, los recalcitrantes pormenores geográficos parecían frustrar invariablemente una noble misión (¡si los suníes y los chiíes hubieran colaborado racionalmente para construir una democracia neoliberal en Irak, y si los palestinos no tuvieran el mal gusto de votar a Hamás, todo iría a pedir de boca!). El diablo –como, por lo visto, las dificultades– parece ocultarse con demasiada frecuencia en los detalles geográficos y antropológicos.

Los efectos políticos de esta situación deberían causarnos una inquietud profunda. Por ejemplo, en su discurso sobre el estado de la Unión pronunciado en enero de 2003, el presidente Bush afirmó exageradamente que la gran amenaza a la seguridad de los Estados Unidos era un «eje del mal» –nada más y nada menos– constituido por ciertos Estados y sus aliados terroristas, que se estaban «armando para amenazar la paz mundial»[2]. El término «eje» recordaba, por una parte, al lenguaje de la Segunda Guerra Mundial, cuando el «mundo libre» (aunque aliado

---

[1] K. Marx, *Capital,* vol. 1, Nueva York, International Publishers, 1967, pp. 169-170 [ed. cast.: *El capital*, 8 vols., trad. V. Romano, Madrid, Akal, 2000].

[2] G. W. Bush, Discurso del Presidente sobre el estado de la Unión, 29 de enero de 2002, disponible en internet: http:www.whitehouse.gov/news/releases/2002/01/print20020129-11.html.

con la Unión Soviética) se enfrentó y derrotó a «las potencias del Eje», pero, por la otra, indicaba la existencia de un arco geopolítico perfectamente organizado de potencias malignas que amenazaban la paz del mundo en general y los intereses estadounidenses en particular. En un país donde las amenazas extraterrestres y las temibles fuerzas de los imperios del mal fueron elementos característicos de la cultura popular durante los años de la guerra fría, el impacto político inmediato de semejante imagen deja poco espacio a la imaginación. El problema radicaba en que dos de los Estados mencionados por Bush, Irak (gobernado entonces por suníes) e Irán (gobernado por chiíes), se habían enfrentado en una terrible guerra durante la década de 1980, un enfrentamiento en el que los estadounidenses prestaron un amplio apoyo a Irak (la sonrisa con la que Donald Rumsfeld se dio en 1983 un apretón de manos con Sadam Husein resulta simbólica al respecto), pese a los crímenes de guerra perpetrados por Sadam (me refiero concretamente al uso de armas biológicas, al que en aquel momento los Estados Unidos quitaron importancia). Por su parte, el tercer país mencionado por Bush, Corea del Norte, estaba aislado de los otros dos tanto geográfica como políticamente, lo que no impedía que se lo considerase igualmente aberrante y, por lo tanto, que su inclusión estuviera justificada. Por lo visto, fuerzas malignas estaban reuniéndose en aquellos territorios. Designados como centros del mal, había que castigar a aquellos países o, en caso extremo, someterlos por la fuerza de las armas.

Bush no ha sido el único en recurrir a esa estratagema (pues ese es el calificativo adecuado), ni su uso está limitado a los Estados Unidos. El gobierno de Irán suele devolver el cumplido que le dirige los Estados Unidos afirmando que el país estadounidense es la auténtica encarnación del mal. Muqtada al-Sadr, el influyente clérigo chií de Irak, saludó la invasión estadounidense con unas palabras memorables: «El pequeño Satanás ha sido depuesto por el gran Satanás». Ronald Reagan solía referirse a la Unión Soviética como a un «imperio del mal» al que había que rechazar con todas nuestras fuerzas o aplastar sin más. La demonización de Estados como Cuba y Libia (seguidos ahora por Venezuela), la designación de algunos países como «Estados rebeldes» y la minusvaloración incluso de antiguos aliados como representantes de una «vieja Europa» estrecha de miras forman parte de un universo discursivo en el que las alineaciones globales geopolíticas se cartografían y clasifican en términos que sólo distinguen entre bueno y malo, maduro e inmaduro, bárbaro y civilizado, viejo y nuevo, «con nosotros o contra nosotros». Los Estados Unidos cuentan con una larga tradición a la hora de elegir algún territorio completamente desconocido por sus ciudadanos y afirmar que es problemático o que alberga fuerzas malignas, para justificar así intervenciones, sanciones u otras acciones preceptivas. La idea de que es posible llevar a cabo negociaciones internacionales o librar guerras económicas y militares sobre la base de unas concepcio-

nes geográficas y antropológicas tan endebles resulta francamente aterradora. La tensión entre la racionalidad universal ilustrada (que por lo habitual enmascara intereses comerciales más venales, como los que Woodrow Wilson reveló de forma tan explícita) y los detalles geográfico-antropológicos se extiende a gran parte de la agitada historia del mundo desde el siglo XVII.

El papel político que el conocimiento y la ignorancia de la geografía y de la antropología han desempeñado en todo este proceso exige una reflexión seria. Por ejemplo, una encuesta llevada a cabo en los Estados Unidos en 1999 mostró que, cuanto más sabía la gente sobre un país determinado, menos dispuesta estaba a apoyar sanciones económicas o acciones militares en su contra[3]. Curiosamente, la encuesta fue encargada por Exxon, que en aquel momento, con todos sus intereses petrolíferos, estaba desarrollando una campaña para que los Estados Unidos suspendiera las sanciones económicas contra Irán, impuestas tras la crisis de los rehenes y la revolución de 1979. El dudoso origen de la encuesta refuerza la idea de que el conocimiento geográfico tiene implicaciones políticas, por ejemplo en el estado de la opinión pública; en el caso que nos ocupa, Exxon vio perfectamente que el incremento o la disminución del conocimiento geográfico puede tener efectos políticos. Una de las causas de que las operaciones ilegales encubiertas que los Estados Unidos patrocinaron en Centroamérica y el llamado escándalo Irangate le dieran tantos problemas al presidente Reagan fue que muchos grupos eclesiásticos estadounidenses (desde los hermanos moravos hasta la Iglesia católica) tenían vínculos con organizaciones religiosas centroamericanas y, por lo tanto, sabían perfectamente que la mayor parte de los rebeldes, lejos de ser una mera ramificación del comunismo cubano (como sostenía el gobierno de Reagan), buscaba ante todo (con el respaldo ideológico de la teología de la liberación) justicia social. Por su parte, el Departamento de Estado tenía en aquella época la costumbre de emplear mapas donde la marea roja de la revolución inspirada en el modelo cubano se dirigía hacia el norte desde Nicaragua hasta amenazar Texas (¡ahí es nada!). La manipulación de los mapas para crear una sensación de amenaza exterior es una herramienta inveterada de la propaganda política. A partir de ese dato, todo indica que las elites, supuestamente bien informadas, prefieren mantener a la población en la ignorancia geográfica y antropológica, volviéndola fácilmente manipulable. Sin embargo, las propias elites suelen tomar decisiones sobre la base de unas suposiciones geográficas y antropológicas increíblemente simplistas y, a menudo, rematadamente erróneas. Cuando salga a la luz toda la historia sobre la guerra de Irak, lo más probable es que se ponga de manifiesto que las autoridades del Pentágono encargadas de

[3] First International Resources, Inc., *Economic Sanctions Survey,* Fort Lee, First International Resources, Inc., 2000.

tomar las grandes decisiones para iniciar y librar la guerra no tenían la menor idea de lo que iban a encontrarse sobre el terreno y rechazaron alegremente a quienes desde el gobierno (y en especial desde el Departamento de Estado) al menos tenían ciertas nociones de los problemas que habrían de afrontar. En concreto, parece que el presidente Bush estaba demasiado preocupado por cumplir bien su misión de agente de Dios en la tierra como para molestarse en prestar la menor atención a los detalles insignificantes de la geografía o de la antropología. En el caso de que advirtiera que había una diferencia entre suníes y chiíes, debió de pensar que era semejante a la que separa a los metodistas y los baptistas de Texas[4].

Las simplificaciones de esta clase distan de ser una excepción. Robert Cooper, asesor político de Tony Blair, propuso una visión geopolítica del mundo en la que clasificaba a los Estados en tres grandes categorías: premodernos, modernos y postmodernos[5]. Los Estados postmodernos son los que están dispuestos a subsumir sus intereses nacionales en la búsqueda de colaboraciones internacionales constructivas que se atengan a un derecho universal administrado por entidades internacionales efectivas (como el Tribunal Penal Internacional, la OMC y las Naciones Unidas). El Estado moderno, en cambio, persigue únicamente sus propios intereses en competencia con otros Estados y a expensas de ellos, en ocasiones de una forma tan salvaje (pensemos en la Libia o en el Irak de antaño) como para merecer el título de Estado «rebelde». Los Estados premodernos son aquellos donde el imperio de la ley no está asentado todavía dentro de sus fronteras, y cuyas instituciones y estructuras políticas son tan frágiles e inestables que se derrumban ante la menor dificultad. Según Cooper, aún quedaba mucho trabajo por hacer (incluida la influencia ejercida por poderes externos civilizados) para lograr que esos Estados «fallidos» entraran en el marco de un sistema interestatal viable. Evidentemente, Cooper estaba repitiendo las simplistas distinciones acuñadas en el siglo XIX entre sociedades civilizadas, sociedades bárbaras y sociedades salvajes, valiéndose de un lenguaje menos insultante. Los civilizados Estados postmodernos (como los que forman la Unión Europea) tienen sobre sus espaldas la pesada responsabilidad histórica de lograr que los salvajes Estados premodernos (como Afganistán y el Congo) y los bárbaros Estados modernos (como China e Irán) lleguen a formar parte del mundo civilizado (postmoderno). El cosmopolitismo era para Blair la postura filosófica perfecta para poner en marcha una versión postmoderna del imperialismo, con sus doctrinas sobre los derechos humanos universales en primer término (como señaló en su discur-

---

[4] M. Scheuer, *Imperial Hubris: Why the West Is Losing the War on Terror,* Dulles, Potomac Books, 2004.

[5] R. Cooper, *The Breaking of Nations: Order and Chaos in the Twenty-first Century,* Nueva York, Atlantic Monthly Press, 2003.

so ante el Congreso de los Estados Unidos). Las simplificaciones geopolíticas como las de Cooper son útiles en ocasiones, pero por lo general suelen resultar sumamente engañosas. Por lo visto, Cooper (presumiblemente como Blair) no cayó en la cuenta de que para muchos analistas el concepto de Estado-nación ya no puede servir como base para ninguna clase de cosmopolitismo. Por otro lado está el grave problema de cómo lograr que los Estados encajen en categorías tan estrictas. ¿Dónde meter a los Estados Unidos, cuyas posiciones parecen vacilar entre las de un Estado rebelde y un Estado moderno, mientras coquetea en ciertas ocasiones (y siempre para sacar tajada) con una postmodernidad supuestamente civilizada? La mayoría de los países se mueven en esas mismas coordenadas, incluidos aquellos miembros de la Unión Europea en los que Cooper se basa para caracterizar los Estados postmodernos. A fin de cuentas, Francia y Gran Bretaña no son precisamente modelos de obediencia a los ideales del derecho internacional, pese a la presteza con que lo invocan cuando resulta favorable para sus intereses.

Por lo tanto, el conocimiento geográfico y antropológico tiene una importancia política enorme. Eso explica que la lucha sobre la calidad de la información sea un componente esencial del proceso político. Este hecho se pone nítidamente de manifiesto en el caso de la política medioambiental, donde la lucha se libra sobre todo en relación con cuáles son las representaciones apropiadas y fieles de las realidades geográficas y antropológicas. En la larga historia de los proyectos de megaembalses respaldados por el Banco Mundial, esta institución financiera solía presentarlos como intachables regalos de la modernidad a poblaciones rurales atrasadas que los recibían con agradecimiento y les permitiría contar con una red eléctrica, prevenir inundaciones y disponer de agua para crear una agricultura comercial. Quienes se oponían a dichos proyectos solían presentar tablas con datos sobre el desplazamiento de poblaciones enteras, los perjuicios a los derechos de los indígenas y a su forma de vida, la destrucción del medio ambiente, la pérdida de biodiversidad, las imposiciones comerciales y las transformaciones indeseadas en las relaciones sociales, denunciando que los lucrativos contratos para construir los embalses beneficiaban en mayor medida a las corporaciones multinacionales que a los habitantes de la zona. Ante semejante retórica, el Banco Mundial se vio obligado a retirar la financiación, por ejemplo, del enorme proyecto del embalse de Narmada, en la India (proyecto en el que participaba la tristemente famosa Enron, ahora difunta), que no contaba con el apoyo –ni con el conocimiento siquiera– de la mayoría de los habitantes locales. En la actualidad, el Banco Mundial apenas financia proyectos de esa clase[6]. A fecha de hoy, estamos expuestos a controversias simila-

[6] A. Nilsen, «The Valley and the Nation: The River and the Rage», tesis doctoral, Department of Sociology, University of Bergen, 2006.

res, en las que la naturaleza de la información geográfica y antropológica resulta crucial para formular juicios políticos y emprender acciones económicas. ¿Es verdad que el planeta se encuentra sometido a los efectos del calentamiento global? Y, de ser verdad, ¿cuáles son exactamente dichos efectos y dónde se producen? (Evidentemente, muchos piensan que, mientras no les afecte a ellos, la cuestión carece de importancia). ¿En qué medida es todo ello fruto de la acción humana y quién tiene la mayor parte de culpa? ¿Qué se puede y se debe hacer al respecto, y quién saldrá más beneficiado o más perjudicado si se toman las medidas oportunas? ¿Cuáles serán las consecuencias más graves y a qué zonas del planeta afectarán? Para responder a estas preguntas se ha apelado a una gran variedad de especialistas de la comunidad científica; el carácter de las respuestas es crucial desde un punto de vista político. El problema es que todo esto plantea la perspectiva de que la ciencia acabe convertida en «política encubierta», lo cual explica que las fuerzas políticas movilizadas en el gobierno de Bush dedicaran tanto tiempo a tratar de manipular o a desacreditar los hallazgos de la ciencia cuando ofrecían conclusiones inaceptables para ciertos intereses corporativos (fundamentalmente en los sectores de la energía y del transporte)[7].

Incluso cuando las conclusiones inaceptables sobre el calentamiento global o la pobreza mundial son irrefutables, la respuesta habitual es buscar remedios en el marco de la teoría universal del libre mercado y del derecho a la propiedad, acompañándolos de buenas dosis de política imperialista para proteger las estructuras de poder dominantes. En este sentido, se afirma que el problema de la pobreza mundial quedará resuelto cuando logremos difundir el derecho a la propiedad privada y las entidades de microcrédito por todo el planeta (desde Lima hasta Bangladés, pasando por El Cairo), al margen de las circunstancias o de las consecuencias antropológicas o geográficas de dicha estrategia. La creación de un sistema de comercio internacional sobre derechos de contaminación, acompañada por una nueva oleada de innovaciones tecnológicas orientadas al mercado, resolverá los problemas medioambientales de todos los países (esa es la gran contribución pro-mercado y pro-capital riesgo de Al Gore al debate sobre el calentamiento global). Pero ahí, no obstante, radica la paradoja, pues las grandes potencias políticas, con los Estados Unidos y la Unión Europea a la cabeza, que pontifican abundantemente sobre el carácter universal de los principios relativos a la libertad (del mercado), imponen proyectos forestales destinados a la retención de dióxido de carbono a países empobrecidos que se ven obligados a aceptarlos, mientras exportan armas (un negocio que Blair y la «postmoderna» Unión Europea –con Bélgica

[7] M. Hajer, *The Politics of Environmental Discourse: Ecological Modernisation and the Policy Process,* Oxford, Clarendon Press, 1995.

a la cabeza– no han desincentivado en lo más mínimo), modalidades bárbaras de formación contra los insurgentes (una especialidad norteamericana) y formas benevolentes de ayuda (dispensadas a través de los mecanismos del mercado y a menudo ligadas a intereses comerciales privados en los países donantes) a muchos Estados modernos y premodernos. El lucrativo comercio armamentístico que actualmente tiene lugar en África, pagado en gran medida gracias al saqueo de los recursos naturales del continente, es una forma repugnante de violencia neocolonial realizada en nombre del libre mercado. En comparación con ella, el liberalismo paternalista de John Stuart Mill adoptado por el Imperio británico en la India durante el siglo XIX resulta verdaderamente generoso.

Hay que preguntarse cuántos de esos proyectos y supuestas soluciones a problemas como la pobreza mundial o el calentamiento global son el resultado de la ignorancia geográfica y antropológica. La historia de los proyectos de desarrollo económico desplegados por los Estados Unidos y las potencias europeas desde la Segunda Guerra Mundial (y la «guerra» contra la pobreza mundial se ha librado intermitentemente desde entonces) está plagada de ejemplos de planes grandiosos que fracasaron estrepitosamente porque las circunstancias geográficas y antropológicas no fueron entendidas adecuadamente (uno de los mejor documentados es el desafortunado proyecto que en la década de 1950 pusieron en marcha las autoridades británicas en el África oriental para el cultivo del cacahuete). Lo cierto es que el Banco Mundial cuenta con un amplio historial al respecto. Sin embargo, en cierto sentido el éxito es irrelevante, porque, en realidad, los programas destinados a la sostenibilidad medioambiental nada tienen que ver con el medio ambiente, al igual que los programas contra la pobreza nada tienen que ver con la pobreza. El propósito esencial de dichos programas es fortalecer los principios universales en los que se basan el cosmopolitismo liberal, el cosmopolitismo neoliberal y el cosmopolitismo según Blair, para apuntalar las relaciones sociales de poder que dichos proyectos reproducen con tanta eficacia. Cualquier resultado positivo (y, ciertamente, los resultados positivos pueden ser sustanciales en ocasiones) que surja de estos proyectos desde el punto de vista de la mejora de la calidad medioambiental o de la disminución de la pobreza es puramente accidental. Incluso la puesta en marcha de un ambicioso proyecto de redistribución de la riqueza mediante reformas institucionales y programas de asistencia social en los Estados Unidos después de la desastrosa experiencia de la década de 1930 tenía más que ver –como entendió perfectamente el presidente Franklin D. Roosevelt– con salvar al capitalismo de sí mismo que con mejorar la vida del pueblo estadounidense. De ello se sigue que el conocimiento de las condiciones geográficas y antropológicas que pueden dar lugar al éxito o al fracaso no importa demasiado, porque lo que se considera éxito o fracaso poco tiene que ver con la suerte de las personas a las que supuesta-

mente se quiere ayudar. Desde el punto de vista de la empresa Halliburton, por ejemplo, la guerra de Irak ha sido un gran éxito. La guerra contra la pobreza, librada en gran medida bajo el paraguas de los Objetivos del Milenio de las Naciones Unidas, concebidos bajo el liderazgo intelectual supuestamente benévolo de Jeffrey Sachs, tiene la misión imposible de acabar con la pobreza en el mundo sin alterar en lo más mínimo los procesos globales de acumulación de la riqueza.

Por lo tanto, no es de extrañar que haya tan pocos incentivos en el ámbito de las ciencias, incluidas las ciencias sociales (por no mencionar los medios de comunicación o las palestras en las que se moldea la opinión pública), para situar los conocimientos antropológicos y geográficos en la posición «propedéutica» que, según Kant, debían ocupar. En el mejor de los casos, las condiciones geográficas y antropológicas se tienen en cuenta para explicar el fracaso concreto de este o de aquel proyecto en un momento y un lugar determinados, mientras los principios universales se conservan siempre en una posición intocable, fuera de los límites de la crítica. Pese a ello, los defensores y los detractores de las teorías universales se ven invariablemente obligados a comentar de alguna forma las «condiciones de aplicabilidad» –aunque no las «condiciones de posibilidad»– antropológicas y geográficas de sus propios argumentos. Como hemos visto, Martha Nussbaum asegura categóricamente que el cosmopolitismo que propugna sólo puede funcionar si se pone en marcha una nueva estrategia educativa que dote a los estudiantes de unos sólidos conocimientos geográficos, antropológicos y ecológicos, pero se abstiene de indagar en lo que dicha estrategia supondría. David Held introduce los conceptos de «situacionalidad» y «complejidad hermenéutica» locales en su marco cosmopolita kantiano, pero a continuación sigue con sus razonamientos como si eso no implicara nada importante. Seyla Benhabib no ve nada malo en permitir un enorme grado de libertad en las interpretaciones locales de los principios éticos universales, pero aparentemente eso no interfiere en modo alguno en la formulación de los principios universales mismos. Ulrich Beck nos asegura que la cuestión del espacio está completamente resuelta (aunque su observación es simplista a más no poder) y apoya sin problemas una teoría universal de los derechos humanos individualizados en todo el mundo, al tiempo que muestra su inquietud ante la urgencia de plantearse la cuestión del cosmopolitismo del tiempo. Uday S. Mehta, que se opone estentóreamente a los universalismos liberalistas, afirma, sin ninguna clase de justificación, que nadie ha especificado los contenidos de la teoría espacial, y recurre a Burke y Heidegger (dos figuras problemáticas) en busca de las respuestas necesarias. Thomas Friedman, por supuesto, se limita a asumir que la tierra es plana y está conectada por redes horizontales (para emprendedores ricos), y que las realidades nada planas (para el resto de los mortales) son sólo una fase transitoria, una desafortunada manifestación local de atraso cultural que indudablemente

quedará superada con el paso del tiempo. Jeffrey Sachs insiste en que las teorías sistémicas de las economías del desarrollo son perfectas, pero no se pueden aplicar sin «un firme compromiso con la historia, la etnografía, la política y la economía del lugar donde trabaje el consejero profesional»[8]. Señalemos de paso que Sachs sabía poco o nada al respecto cuando participó en la desastrosa «terapia de choque» neoliberalizadora impuesta a la caótica economía rusa en la década de 1990. Desde entonces ha negado cualquier responsabilidad en lo ocurrido, como por otro lado suele ser habitual. Cuando algo funciona porque se dan unas condiciones antropológicas y geográficas especiales, se afirma que es un triunfo de la teoría universal; en cambio, cuando no funciona, se culpa precisamente a esas mismas condiciones. Por ejemplo, cuando en la década de 1990 las economías en desarrollo del este y del sudeste asiáticos registraban cifras notables de crecimiento, el Banco Mundial las exhibía como un triunfo del neoliberalismo propiciado por valores asiáticos como el apoyo mutuo (que el resto de países debían plantearse la posibilidad de emular, como no ha dejado de señalar Friedman, a modo de principio universal), pero cuando se hundieron en 1997-1998 fueron denigradas en todo el mundo como ejemplos de un capitalismo clientelista que había transgredido en tal medida los principios conocidos y eficaces del individualismo neoliberal que había sido necesaria la intervención del FMI para reflotarlas.

Todo esto deja un regusto amargo. Las realidades de la antropología y de la geografía (a las que tendríamos que añadir las de la historia), en lugar de considerarse condiciones sistemáticas de posibilidad para las demás formas de conocimiento, se invocan de manera oportunista para desacreditar ciertas posiciones universales y apoyar otras. La estrategia puede surtir efecto precisamente a causa de la posición natural –que Kant advirtió, aunque no obrase en consecuencia– de los conocimientos geográficos y antropológicos respecto de las demás formas de conocimiento. También resulta conveniente que las realidades de la geografía, la antropología y la historia puedan amalgamarse de manera que sea difícil refutarlas. Aunque la teoría general señale un resultado probable, las particularidades de un lugar y un momento determinados pueden ser tan especiales y extrañas como para que el resultado sea completamente distinto. De ese modo, los principios de la teoría general, como las habituales prescripciones de «ajustes estructurales» realizadas por el FMI (por no hablar de las habituales enseñanzas de las ciencias sociales), quedan protegidos una y otra vez contra toda refutación, al tiempo que los fracasos se explican aduciendo verosímilmente particularidades locales. Según este argu-

[8] J. Sachs, *The End of Poverty: Economic Possibilities for Our Time,* Nueva York, Penguin, 2005, pp. 80-81 [ed. cast.: *El fin de la pobreza: cómo conseguirlo en nuestro tiempo,* trad. R. García y R. Martínez, Barcelona, Debolsillo, 2007].

mento, las circunstancias antropológicas, históricas y geográficas no colaboran con la racionalidad universal de la teoría. Bush tenía razón cuando arrastró al mundo entero a librar una batalla contra la tiranía en Afganistán e Irak (a fin de cuentas, nadie está a favor de la tiranía excepto los tiranos), pero las poblaciones locales no colaboraron como era debido ni estuvieron a la altura de lo que racionalmente cabía esperar de ellas. De hecho, se mostraron hasta tal punto irracionales que se pudo recurrir a John Locke, Adam Smith y John Stuart Mill para justificar que se las colocara bajo el yugo de alguna variedad de tutelaje imperial hasta que alcanzaran la madurez necesaria para reconocer que la tiranía es un mal.

Esta historia, verdaderamente lamentable, hace que cualquier incentivo para tratar a la geografía y a la antropología como disciplinas de la máxima importancia choque con dos grandes obstáculos. En primer lugar, mermaría la capacidad de mostrarse selectivamente oportunista, al quitar la máscara que con tanta eficacia oculta y protege las particularidades del poder de clase o del poder nacionalista de etnia que se ocultan tras la nobleza de los principios universales. En segundo lugar, cuando los teóricos han apostado en esa dirección, han descubierto que la inserción de las perspectivas geográficas y antropológicas perturba el funcionamiento de la teoría universal. La simple introducción de la espacialidad (por no hablar de las dinámicas medioambientales y las estrategias de formación de lugares) en la teoría económica, por ejemplo, tiene un profundo efecto disruptivo en las propuestas fundamentales de dicha disciplina. En 1957, Tjalling C. Koopmans y Martin Beckmann publicaron un artículo que arrojaba «serias dudas sobre la posibilidad de sostener una distribución eficiente de actividades conforme a la ubicación a través de un sistema de precios». La «dificultad básica», afirmaba Koopmans, era que la «dependencia del criterio de decisión de un individuo [conforme a su ubicación] respecto de las decisiones de otros individuos no parece dejar lugar a una distribución guiada por los precios». Al introducir la espacialidad en el razonamiento económico, la lógica de la teoría se derrumba, porque los precios dejan de servir para coordinar actividades de manera óptima y eficiente. Koopmans y Beckmann quedaron tan trastornados por los resultados de su investigación que tardaron varios años en publicarla[9]. Aunque Koopmans obtuvo el premio Nobel, la mayoría de los economistas han evitado tranquilamente la paradoja que descubrió. Sólo recientemente ha vuelto Paul Krugman sobre la cuestión para ofrecer al menos una solución matemática parcial. No obstante, su solución no es completa ni fundacional, y en todo caso ha quedado marginada en el ámbito de la economía

[9] T. C. Koopmans y M. Beckmann, «Assignment Problems and the Location of Economic Activities», *Econometrica* 25 (1957), pp. 53-76; M. Fujita, P. Krugman y A. Venables, *The Spatial Economy: Cities, Regions and International Trade*, Cambridge, MIT Press, 2001.

como un caso especial de aplicabilidad de la geografía, precisamente a causa de sus inquietantes implicaciones. Dada la hegemonía del pensamiento económico, resulta francamente extraño que una disciplina que no puede incorporar a sus proposiciones fundamentales el concepto de espacialidad (una condición indudablemente necesaria para toda actividad económica), por no hablar de las realidades de la geografía o de la antropología, y que aún no ha dado una explicación adecuada sobre el papel de las diferencias geográficas en la riqueza de las naciones (excepción hecha de algunas versiones burdas de determinismo geográfico), tenga una posición tan sumamente influyente en nuestras estructuras de conocimiento, en las políticas públicas y en los medios de información. El hecho de que este aparato teórico acabe cegando el vector de clase de la acumulación capitalista mediante el intercambio mercantil no es enteramente accidental.

La extrema dificultad de incorporar la espacialidad a la teoría general no se limita al ámbito de la economía. Pensemos en la obra de un politólogo tan importante como William Connolly[10]. Su loable propósito es criticar los falsos universales de la teoría política (como la teoría de la elección racional) que protegen la concentración del poder político (particularmente dentro del Estado). Introduce la espacialidad en su argumento como un vehículo para lograr ese objetivo precisamente porque, como Koopmans ya había descubierto, eso pone en apuros las ideas heredadas. Emplea la espacialidad estratégicamente para atacar los universales y defender «un concepto de democracia más cosmopolita y multidimensional, que distribuya las energías y las identidades democráticas por múltiples lugares». Pero cuando se enfrenta al problema de definir lo que puede significar «una espacialización más multifacética de las energías democráticas», apenas se refiere a ninguna clase de geografía o antropología material, y se limita a examinar lo que otros teóricos políticos han dicho sobre el espacio (apenas nada) y el territorio, para concluir que es imposible identificar en el plano teórico «el *lugar* que, aunque no suplante la lealtad al Estado, al menos pueda rivalizar con ella, para que en ciertas ocasiones surja un nuevo "nosotros" que manifieste lealtad política a grupos humanos y aspiraciones que contesten el monopolio del Estado a este respecto». Connolly acepta las consecuencias perturbadoras para la teoría política en general (y para el cosmopolitismo de Kant en particular) de unas espacialidades en continua mutación, pero ante todo ve esta circunstancia como una oportunidad para defender una nueva clase de cosmopolitismo «rizomático» y «fragmentado» en el que internet es el gran vehículo para la implantación de una democracia real. Para comple-

[10] W. Connolly, *The Ethos of Pluralization,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995; W. Connolly, «Speed, Concentric Cultures and Cosmopolitanism», *Political Theory* 28 (2000), pp. 596-618.

tar su proyecto, Connolly necesita saber cómo se generan las espacialidades y las geografías (los lugares reales que está buscando) y qué consecuencias antropológicas tiene ese proceso. Para ello apela a un principio general de «compresión espacio-temporal» que sirva de fuerza disruptiva, pero no advierte que la «aceleración» de la cultura moderna ha sido y continúa siendo el resultado de una alianza entre el capital y el aparato militar, exacerbada por la revolución experimentada por los poderes financieros como una forma de preservar y potenciar determinados poderes territoriales y de clase. Internet no tiene ningún potencial liberador para los aproximadamente mil millones de asalariados que, según el Banco Mundial, luchan por sobrevivir con menos de un dólar al día. Allí donde los conocimientos geográficos y antropológicos tangibles resultan absolutamente esenciales, la teoría política esencial de Connolly se viene abajo. Los conceptos clave de «sitio», «espacialidad», «velocidad», «territorio» y «lugar» únicamente se utilizan como metáforas para problematizar ideas heredadas (en particular la teoría de la elección racional) en el ámbito de las ciencias políticas.

Michael Shapiro, un autor que también procede de la teoría política, se enfrenta con dificultades similares. Su propósito es explorar la ética kantiana de la hospitalidad en el seno de la diferencia global. Tal como señala, Kant «soñaba con un mundo en que la ética de la hospitalidad disminuyera la importancia de las fronteras». El problema es que Kant operó de una forma que «borra en gran medida esa diferencia que la ética kantiana de la hospitalidad global está destinada a valorar». Concretamente, Kant, al adoptar una visión delimitada del espacio (la formulación es mía, no de Shapiro) y tratar el Estado como la única institución relevante, no podía prestar atención a las diferencias (religiosas, étnicas o simplemente de estilo de vida) existentes dentro de los Estados: «Como el mapa moral de Kant delimitaba los Estados en términos de "sociedades humanas" abstractas, carecía de sensibilidad para los pueblos y las naciones que no estaban organizados en forma de Estados. El mapa práctico de Kant es estrictamente geopolítico: no reconoce a las naciones que no sean además Estados […] Al reconocer una pluralidad de "islas", Kant pretendía crear un medio pacífico, un mar tranquilo en el que tales islas pudieran llegar a formar un archipiélago armonioso. Por consiguiente, la paz es para Kant esencialmente una relación entre Estados. Aunque abogaba por una forma de gobierno republicano que impidiera la creación de hegemonías dentro del Estado, en su concepto de la guerra no cabían las disputas territoriales –por ejemplo, las luchas entre colonizadores y pueblos indígenas– dentro de sus fronteras»[11].

---

[11] M. Shapiro, «The Events of Discourse and the Ethics of Global Hospitality», *Millennium* 27 (1998), pp. 695-713.

El problema, como Shapiro ve perfectamente, estriba en reconciliar el cosmopolitismo de Kant con una serie de diferencias antropológicas y geográficas cuya complejidad es mucho mayor que la del sistema de Estados-nación. Sin embargo, en lugar de indagar en la cuestión con los instrumentos de la geografía y la antropología, Shapiro se limita a realizar un estudio autorreferencial sobre la diversidad de metáforas espaciales, geográficas y territoriales desplegadas por las referencias filosóficas habituales (Derrida, Foucault y Lyotard, aunque no, curiosamente, Deleuze y Guattari). Con ello deja de lado el territorio de la producción del espacio y las realidades de la geografía y la antropología (como si lo único que importara fuera corregir las metáforas, en lugar de investigar los procesos materiales que reúnen, disgregan y diferencian a las poblaciones). Si Shapiro hubiera leído la Geografía de Kant, posiblemente se habría preocupado más por la «sensibilidad» del filósofo prusiano hacia las gentes y los lugares. A falta de ello, las reflexiones de Shapiro tienen un carácter erudito, lo que no deja de resultar sintomático, precisamente porque reconoce la importancia potencial de las condiciones antropológicas y geográficas, pero lamentablemente no alcanza a comprender las contingencias que surgen «de las interacciones entre espacio y discurso» en la economía política contemporánea de la globalización.

La atenuación de las fronteras entre antropología e historia alcanzada por el grupo de estudios subalternos de la India puede ofrecer un terreno más propicio en el que plantear estas cuestiones. Su insistencia en tratar de contar la historia desde abajo, tal como afecta a personas de toda condición que viven en lugares reales, ha dado frutos importantes. Pero aunque su enfoque de la historia trasluce gran habilidad y profundidad, su tratamiento de la espacialidad y la geografía resulta curiosamente rígido. Satish Deshpande, uno de los exponentes actuales de esta tradición, constituye un ejemplo instructivo[12]. Este autor investiga las relaciones entre la globalización, una serie de concepciones sobre la nación india y la construcción de la «hinduidad» como locus capaz de dotar de una identidad y un sentido distintivos a todo el subcontinente asiático. Considera que la historia de esas relaciones se halla «estrecha y crucialmente interrelacionada con una determinada geografía», aunque revista asimismo un carácter de clase. Por ejemplo, el modelo de desarrollo secular de Nehru dependía de «una privilegiada elite panindia que por lo general podía permitirse cortar los lazos con sus raíces regionales». Además, dicho modelo entrañaba una particular lógica espacial (cuya historia «no se ha escrito aún») marcada por una serie de «relaciones pluridimensionales de dominación establecidas a lo largo de los ejes regional-interregional, rural-urbano

[12] S. Deshpande, «Hegemonic Spatial Strategies: The Nation-Space and Hindu Communalism in Twentieth Century India», *Public Culture* 10, 2 (1998), pp. 249-283.

y ciudadano-megaciudadano». Sobre el espacio nacional indio se superpuso una geografía social particular. Sin embargo, esa estrategia dio lugar al surgimiento de una serie de movimientos de oposición regionales y étnicos. La hinduidad invocada por el partido nacionalista hindú BJP explota «la vulnerabilidad ideológica del universalismo desarraigado del espacio-nación implantado por Nehru» e intenta «reavivar un compromiso personalizado con una serie de lugares concretos que, sin embargo, están integrados en el espacio social abstracto de la hinduidad». La hinduidad apela a lo que Deshpande denomina «las banalidades sedimentadas de la vecindad, la larga intimidad que conllevan las relaciones de convivencia entre las personas y las familias que viven en un mismo vecindario, por una parte, y entre ellas y su entorno más próximo, por la otra». Las palabras de Deshpande resultan interesantes: la *banalidad* de las experiencias mundanas, locales y cotidianas que se viven en las calles y las zonas residenciales llegan a forjar una serie de realidades que se consideran a partir de entonces «normales» y «evidentes». Todo esto sirve como base para una política (incluidas expresiones patológicas de violencia intercomunitaria) que está muy alejada del cosmopolitismo de Kant. Las «banalidades» de las lealtades geográficas locales alteran el ideal cosmopolita del desarrollismo de Nehru (al igual que las espacialidades alteran la grandiosa armonía de la economía neoclásica o de las teorías de la elección racional).

Esta línea de investigación resulta interesante hasta el momento en que Deshpande busca un modo de entender mejor el papel de la espacialidad. «Una forma de comprender las estrategias espaciales –escribe– consiste en concebirlas como prácticas ideológicas que contribuyen a la construcción de heterotopías». Las estrategias espaciales «tratan de vincular un espacio imaginado con un lugar real de tal manera que esos vínculos unan también a la gente con determinadas identidades y con las consecuencias político-prácticas que conllevan»[13]. La formulación resulta a primera vista atractiva porque al menos invita a plantearse cómo se generan los espacios y los lugares. La invocación del concepto de heterotopía formulado por Foucault tiene además prestigio teórico. Pero esta jugada conceptual acaba debilitando lo que podría haber sido un razonamiento geográfico de enorme riqueza y convirtiéndolo en un ejemplo más de espacio kantiano, cuya rígida banalidad no es mejor que «las banalidades sedimentadas de la vecindad» que se dedica a interpretar. Deshpande descubre que las implicaciones de la heterotopía dependen ante todo del «contexto en el que se ponen al servicio de algo más poderoso que las actividades o las lealtades cotidianas» (es decir, de una fuente de poder que no es local). Si Nehru tenía sus plantas siderúrgicas, la hinduidad tiene sus centros y lugares simbólicos. Tanto las unas como los otros son lugares igualmente heterotó-

[13] *Ibid.*

picos. ¿Y qué? ¿Acaso no hay una estrategia teórica más productiva para hacerse cargo de la geografía y de las complejidades de la espacialidad que la rígida versión foucaultiana de los espacios absolutos?

Ante esta clase de dificultades, resulta comprensible que algunos pensadores hayan optado por rechazar el cosmopolitismo y desmantelar los universales kantianos para convertirlos en conceptos comunitarios, locales, contingentes y basados únicamente en la idea de lugar. Por ejemplo, Michael Walzer elige ese camino cuando propone una teoría de la justicia «radicalmente particularista». Lo que se entiende por justicia, un principio universal, puede variar enormemente –como en efecto sucede– a lo largo y ancho del planeta, sostiene Walzer, e incluso de un vecindario a otro. Esas diferencias suelen convertirse en una fuente manifiesta de conflictos políticos y jurídicos graves. La «justicia local», por emplear la expresión de Jon Elster, es un hecho que atañe a la vida geográfica e institucional, y que merece un examen detenido. Como la concesión de Kant a las leyes locales, aquí parece que nos enfrentemos con un problema insoluble. Estamos atrapados entre un relativismo que nos dice que «no hay grupo cultural que carezca de una teoría de la justicia en la que sus intuiciones éticas encuentren acomodo» y unos «universales morales» que pueden ser igualmente difíciles de aceptar, incluso en el caso de que se los pueda definir. Pero del hecho de que la justicia esté «arraigada en una serie de concepciones sobre las categorías sociales, los honores, los trabajos y todos los elementos que sustentan una forma de vida compartida» no se sigue, como afirma Walzer, que «ignorar esas concepciones equivalga (siempre) a actuar injustamente»[14]. La tentación cosmopolita pasa, desde luego, por volver al sueño de Zenón: crear «una comunidad filosófica y bien ordenada» donde «no existan divisiones basadas en los esquemas de justicia propios de cada lugar» y consideremos que todos los seres humanos son «conciudadanos». Sin embargo, la respuesta comunitaria de Walzer es igualmente utópica, por cuanto se basa en la creencia de que «mi comunidad es siempre lo primero», y carece de una idea nítida de los procesos antropológicos por los que algo llamado «comunidad» puede llegar a ser una entidad viable (por no decir coherente) de juicio político y de acción económica.

Estos argumentos comunitarios abstractos –a menudos forjados por oposición directa a los universales neoliberales, liberales y cosmopolitas– acaban dando invariablemente por supuesta –aunque de manera tácita– la existencia de un mundo

---

[14] M. Walzer, *Spheres of Justice,* Oxford, Blackwell, 1983 [ed. cast.: *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad,* trad. H. Rubio, México, Fondo de Cultura Económica, 1993]; J. Elster, *Local Justice: How Institutions Allocate Scarce Goods and Necessary Burdens,* Nueva York, Russell Sage Foundation, 1992 [ed. cast.: *Justicia local: de qué modo las instituciones distribuyen bienes escasos y cargas necesarias,* trad. E. Alterman, Barcelona, Gedisa, 1994].

geográfico dividido en un mosaico de culturas y comunidades entendidas como una serie de «compartimentos territoriales estancos», por emplear la descripción con que los condena Kwame Anthony Appiah. Nunca tienen en cuenta que los lugares y las formas locales de vida se construyen en virtud de una variedad de procesos socioecológicos entrecruzados que se producen a niveles espacio-temporales muy distintos. En esta teoría política comunitaria no se presta la menor atención a los procesos histórico-geográficos reales que dan lugar a la construcción de lugares y comunidades. Ignorar esos procesos y construir una teoría particularista de la justicia local que conciba los lugares y las culturas como *entes* materiales localizados en un espacio inmutable y absoluto equivale a defender una política fetichista que intentaría preservar indefinidamente –aunque, por suerte, contra todo pronóstico– las estructuras geográficas existentes y las normas sociales de justicia. El cierre de los compartimentos comunitarios siempre da lugar a exclusiones. El efecto sería tan disfuncional como opresivo. En comparación con las formas autoritarias e incluso neofascistas de regulación social que se dan a nivel local, el cosmopolitismo de Kant como norma para intervenir en un mundo violento e insatisfactorio marcado por la diferencia geográfica parece genuinamente liberador. El problema de Walzer estriba en que se abstiene de estudiar cómo se forman y cómo funcionan realmente las «solidaridades locales y particulares». Si eliminamos el supuesto de los compartimentos estancos, veremos que la teoría de Walzer carece de base geográfica o antropológica clara; si lo volvemos a incorporar, sólo puede dar pábulo a la represión.

Al reflexionar sobre una serie de ensayos centrados en la cosmopolítica, el antropólogo James Clifford, que ha criticado desde hace mucho tiempo la costumbre de estudiar las culturas como si fueran compartimentos estancos, ha vuelto en cierto modo a sus propias raíces antropológicas y ha acuñado la expresión «cosmopolitismos discrepantes» para referirse de la forma menos insatisfactoria posible a su ambigua postura respecto al cosmopolitismo. Aunque, por una parte, Clifford admite que vivimos en un mundo cada vez más cosmopolita, por la otra no puede olvidar que «durante muchos siglos, la humanidad ha construido sus sentimientos de pertenencia, sus ideas sobre el hogar, el poder espiritual, el poder físico y la libertad, sobre la base de un continuo de apegos socioespaciales, que abarcan desde valles y vecindarios hasta zonas urbanas caracterizadas por su mayor densidad y un relativo anonimato, y desde comunidades nacionales vinculadas a un territorio hasta afiliaciones que traspasan océanos y fronteras. En todas esas zonas de contacto, la gente adopta estrategias críticas y flexibles para sobrevivir y actuar en un mundo donde el espacio ha sido ya ocupado. Cabe reivindicar esas competencias bajo la etiqueta de "cosmopolitismos discrepantes", y hacerlo no sin esperanza, aunque dicha esperanza esté más asociada con la supervivencia y la capacidad de crear

futuros dignos e interconectados a nivel local que con la posibilidad de una transformación a nivel sistémico»[15].

No obstante, la búsqueda de «futuros dignos e interconectados a nivel local» nos remite a Mehta y Edmund Burke. Este último no negaba la posibilidad de establecer un diálogo entre «individuos maduros» (una expresión donde aparece la sombra de Kant) que pudieran acordar políticas comunes sobre la base de experiencias locales y particulares. De hecho, Burke llegó a plantearse la posibilidad de que ese diálogo diera lugar a transformaciones sistémicas. «El apego al territorio propio, el amor al pequeño grupo al que pertenecemos como parte de la sociedad», escribió, «es el primer principio –el germen, por decirlo así– del afecto por lo público, el primer eslabón de una cadena por la que llegamos al amor por nuestra patria y por la humanidad»[16]. Según Appiah, Burke, lejos de ser hostil al cosmopolitismo, «hace del universalismo, entendido como amor por toda la humanidad, un valor culminante; el amor al grupo al que pertenecemos queda así justificado como el primer paso de un largo recorrido». Lo que aquí se plantea es la posibilidad de un «cosmopolitismo arraigado», y eso es lo que celebra Appiah tan decididamente[17]. La idea parece concordar hasta cierto punto con los sentimientos expresados por Clifford cuando habla de «cosmopolitismos discrepantes» y resulta en cierto sentido análoga al argumento más subversivo en pro de una «globalización desde abajo», cimentada en una política revolucionaria de base local como la respaldada por el antropólogo Arturo Escobar o en el «cosmopolitismo subalterno» predicado por Boaventura de Sousa Santos.

Todos estos «cosmopolitismos matizados», como podríamos denominarlos, comparten la idea de combinar el respeto a las diferencias locales con la imposición de unos principios universales. Desde esa perspectiva, el patriotismo arraigado en lugares geográficos reales y el cosmopolitismo no están necesariamente enfrentados. Al contrario, tienen el potencial, como también sostiene –de manera un tanto sorprendente– Richard Falk, de «compartir un compromiso común para transformar las condiciones imperantes en los Estados y en las regiones, y de forjar una globali-

---

[15] J. Clifford, «Mixed Feelings», en *Cosmopolitics,* P. Cheah y B. Robbins (eds.), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998, pp. 362-370.

[16] E. Burke, citado en K. A. Appiah, *The Ethics of Identity,* Princeton, Princeton University Press, 2005, p. 241 [ed. cast.: *La ética de la identidad,* trad. L. Mosconi, Buenos Aires/Madrid, Katz, 2007].

[17] K. A. Appiah, «Cosmopolitan Patriots», en Nussbaum *et al*., *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism,* Boston, Beacon Press, 1996, pp. 21-29 [ed. cast.: *Los límites del patriotismo: identidad, pertenencia y ciudadanía mundial,* trad. C. Castells, Barcelona, Paidós, 2012]; K. A. Appiah, *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers,* Nueva York, Norton, 2006 [ed. cast.: *Cosmopolitismo: la ética en un mundo de extraños,* trad. L. Mosconi, Buenos Aires/Madrid, Katz, 2007].

zación digna e inclusiva, en función del éxito de las fuerzas sociales transnacionales»[18]. Sin embargo, a diferencia de los críticos postcoloniales de John Stuart Mill, Appiah puede apoyarse en la teoría del filósofo británico como base de su cosmopolitismo porque, a su juicio, es posible combinarla con los rasgos propios de las tradiciones locales existentes (en su caso, las del pueblo asante de Ghana). El «cosmopolitismo arraigado» y el «patriotismo cosmopolita» que Appiah intenta defender están abiertamente arraigados en lealtades locales (es decir, en una versión de las realidades antropológicas y geográficas) y forman la base de un cosmopolitismo global de la diferencia negociada. Este cosmopolitismo «no equivale a un diálogo entre culturas cerradas, estáticas, homogéneas y estrictamente diferenciadas, ni a la celebración de la belleza de una colección de compartimentos estancos». Appiah intenta eludir así la acusación de apostar por una política comunitaria de miras estrechas. Su propósito es encontrar lo que Clifford denomina «la capacidad de crear futuros dignos e interconectados a nivel local». «El localismo –sostiene Appiah– es un instrumento para alcanzar ideales y objetivos universales», y sobre esa base es posible construir «una modalidad de universalismo que sea sensible a las formas en que el contexto histórico puede moldear el significado de una práctica»[19]. En su opinión, esta doble fundamentación (tanto en universales como en particulares) posibilita un genuino «cosmopolitismo liberal». Eso entraña que Locke y Smith actuaron irreprochablemente al cimentar su liberalismo en sus mundos locales, puesto que así es como actúan siempre los liberales en todas partes. Lo importante es la posibilidad de obrar así sin perder de vista las diferencias locales.

Sin embargo, no podemos olvidar el problema de cómo debemos entender las historias y las tradiciones locales. Al decir de Appiah, el orgullo que la pertenencia a la tradición asante inspiraba en su padre desempeñó un papel tan importante como su educación británica y su admiración por Stuart Mill a la hora de cimentar su defensa del derecho de todo ser humano al respeto y la dignidad frente a la arbitrariedad del poder estatal colonial y postcolonial. No obstante, Appiah también señala que el derecho a la propiedad privada es necesario para escapar de la pobreza, y, al hacerlo, prescinde alegremente de las prácticas y las creencias tradicionales del pueblo asante en lo que atañe al derecho a la propiedad común. De manera muy práctica, Appiah se envuelve con el manto de la historia asante de una forma sumamente selectiva y seductora, para demostrar su autenticidad cultural. Sin embargo, por lo que cuenta, ni siquiera está claro que su padre abrazara la doctrina liberal de los derechos humanos por su pertenencia a la tradición cultural asante o

---

[18] R. Falk, «Revisioning Cosmopolitanism», en M. Nussbaum *et al., For Love of Country,* cit., p. 60.

[19] K. A. Appiah, *Ethics of Identity*, cit., cap. 6.

por sus luchas en la Ghana postcolonial. Cuando observamos con más atención dónde nos lleva Appiah, vemos que no hace sino elaborar una apología para la ampliación de las doctrinas liberales, no de las ideas asantes. El núcleo de sus conclusiones pasa por el respeto a los derechos humanos individuales y el libre desarrollo de la individualidad (tal como la caracterizó Stuart Mill), a lo que añade la necesidad de ser tolerantes ante prácticas, valores y creencias sociales, religiosas y culturales diferentes a las nuestras.

Según Appiah, la gran lección antropológica que cabe extraer de todo esto es que «cuando el extranjero deja de ser imaginario y pasa a ser real y estar presente, a tener una vida social en común contigo, te puede gustar o no, puedes estar de acuerdo con él o no, pero, si ambos os lo proponéis, al final lograréis entenderos»[20]. Esta capacidad para entenderse, para establecer un diálogo con individuos maduros que están dispuestos a dejar de lado los estereotipos, desempeña un papel primordial en el «cosmopolitismo arraigado» de Appiah. Por desgracia, eso no tiene efecto alguno en las formas contemporáneas del capitalismo neoliberal, aun cuando ofrezca una salida a la intolerancia religiosa (como la que manifiestan Osama bin Laden y los fundamentalistas cristianos) y a los mezquinos odios que la política identitaria subraya y se esfuerza en combatir a la vez. Las propuestas de Appiah podrían suavizar los conflictos que surgen a consecuencia de las diferencias culturales y religiosas, pero sólo a costa de ignorar las desigualdades político-económicas que suele fomentar el capitalismo (y que el neoliberalismo ha exacerbado). En efecto, Appiah termina dando su apoyo a las prácticas imperialistas liberales y neoliberales que reproducen las desigualdades de clase, mientras nos tranquilizan por lo que respecta a las diferencias multiculturales. Sus propuestas ocupan un lugar central en el diálogo que desde hace tiempo se desarrolla en los Estados Unidos en torno a la identidad, la diversidad, la diferencia y toda clase de discriminaciones, un diálogo en el que se habla de todo lo que hay bajo el sol, como señala Walter Benn Michaels en *The Trouble with Diversity* [«El problema de la diversidad»], excepto de la diferencia que en realidad importa: el poder de clase y las desigualdades sociales que acarrea[21]. Tratar a los otros con respeto no cuesta dinero, señala Michaels; redistribuir los ingresos reales y el poder político sí que lo cuesta. Las propuestas de Appiah nada tienen que decir sobre las inmensas concentraciones de riqueza que se han acumulado en los últimos años en Wall Street, como no sea que debemos estar dispuestos a tolerar también esa diferencia.

---

[20] K. A. Appiah, *Cosmopolitanism*, cit., p. 99.

[21] W. Michaels, *The Trouble with Diversity: How We Learned to Love Diversity and Ignore Identity*, Nueva York, Metropolitan Books, 2006.

No obstante, bajo el cosmopolitismo superficialmente arraigado de Appiah se oculta una historia mucho más compleja, relacionada con identificaciones territorializadas y locales, en la que el nacionalismo ocupa el primer plano a nivel político y la fenomenología del lugar desempeña un papel central a nivel filosófico. En relación con la última, la imponente figura de Heidegger (un autor, como dice Mehta, «muy burkeano») domina el panorama. El apego de Heidegger a la «morada» y al «lugar», junto con su total rechazo a toda forma de cosmopolitismo (capitalista, socialista, moderno), parece colocarlo en una posición diametralmente opuesta a la ética kantiana, al tiempo que otorga una fundamentación fenomenológica y filosófica sustancial a las teorías de la moralidad locales. Y Heideger atrae, como mínimo, tanta atención como Kant en la elite académica. Es indudable que la batalla entre estos dos titanes filosóficos y sus respectivos legados intelectuales sacudirá el próximo milenio de manera análoga a los cismas intelectuales que provocaron los fundadores de la filosofía griega (no hay que olvidar que tanto Kant como Heidegger bebieron abundantemente en diversas fuentes de pensamiento presocrático). Pero ¿puede Heidegger aportar un fundamento metafísico, una voz filosófica, a las tozudas particularidades de la Geografía de Kant?

No obstante, la obra de Heidegger es marcadamente peculiar en un aspecto. La experiencia fenomenológica de los objetos, los lugares, los espacios, el tiempo y las culturas (las lenguas y los mitos) hace del «lugar» la «primera de todas las cosas» y «el ámbito de la verdad del ser»[22]. Heidegger es el teórico más importante de un concepto geográfico fundamental que nombramos con la palabra «lugar». Sin embargo, jamás escribió sobre lugares reales. Aunque su pertenencia a la tradición cultural y lingüística germana es evidente, y sus textos, en especial los que redactó después de la Segunda Guerra Mundial (como «Construir, habitar, pensar»), versaban sobre el problema práctico de cómo sentirnos más apegados al lugar que habitamos en un mundo arrasado por la destrucción, Heidegger no establece nunca una conexión entre sus concepciones metafísicas abstractas y las circunstancias materiales de una geografía realmente experimentada o de un diseño urbano concreto. La excepción más famosa es su invocación de la granja tradicional de la Selva Negra como un lugar en el que es posible «habitar» y «ser» en el mundo. Pero la presentación que hace del caso no dejar de tener un aire romántico. Por otro lado, las condiciones que describe Heidegger no son cualidades materiales del mundo contemporáneo, y ni él ni nosotros podemos volver a ese *Heimat* (como llaman los alemanes al lugar donde viven). En su obra no hay lugar para los conte-

---

[22] M. Heidegger, *Poetry, Language, Thought,* Nueva York, Harper and Row, 1971 [ed. cast. de la conferencia «Construir, habitar, pensar» de la que procede la cita: *Conferencias y artículos,* trad. E. Barjau, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994].

nidos geográficos o antropológicos «reales». Eso ha llevado a sus seguidores a devanarse los sesos para resolver la cuestión de cómo definir las cualidades «auténticas» de los «lugares reales» y qué puede implicar el «arraigo» de la moralidad o de una obra de arte; en resumen, cómo otorgar un sentido más tangible a las abstracciones de Heidegger cuando pensamos en la construcción de los espacios reales. También tenemos que devanarnos los sesos para entender el apoyo de Heidegger a la ideología nazi (y a sus prácticas políticas), así como su negativa a desligarse claramente de ese vínculo. ¿Qué relación existe entre sus adhesiones político-culturales y sus argumentos filosóficos sobre «habitar» en un «lugar»?

Fue Hannah Arendt, cuyo perdurable vínculo con Heidegger demostró ser también un auténtico rompecabezas, quien acuñó la frase «la banalidad del mal» cuando asistió al juicio de Eichmann en Israel[23]. Las conexiones pueden parecer rebuscadas o incluso extravagantes (aunque no más que la intimidad de la relación entre Arendt y Heidegger). Pero ¿qué sucedería si la caracterización del mal realizada por Arendt tuviera alguna conexión subterránea con las banalidades del «habitar», del «lugar» y del *«Heimat»* como constructos sociales esenciales para la condición humana? ¿Y si «las banalidades sedimentadas de la vecindad» de Deshpande fueran tan esenciales para la condición humana (como incluso Foucault acabó reconociendo en relación con el espacio) que constituyeran las precondiciones (la propedéutica kantiana) de todo conocimiento y de toda acción en el mundo (incluidas las de un Eichmann)? Los debates contemporáneos sobre el cosmopolitismo pasan por alto esa posibilidad. Appiah evita hacer la menor referencia a Heidegger, así como a los autores que han desarrollado teorías del lugar y del arraigo basadas en la fenomenología heideggeriana. En *Cosmopolitics,* un libro coordinado por Cheah y Robbins, se lo menciona una sola vez, aunque sus frecuentes apelaciones a un cosmopolitismo «arraigado» son claras y recurrentes a lo largo de todo el libro. No obstante, esa única mención, que figura en el capítulo redactado por Jonathan Ree, resulta de lo más elocuente: «el simple internacionalismo, lejos de superar el nacionalismo, lo expande y lo eleva al plano del sistema». Esa reflexión lo lleva a hablar del «funesto desliz que con el paso del tiempo condujo a Kant a pasar de la idea de cosmopolitismo a la idea de la paz perpetua. Ese cambio provocó que el espléndido ideal de la ciudadanía mundial quedara reducido a no ser más que una concesión hecha de mala gana a la idea de que deberíamos permitir que los extranjeros viajaran a nuestro país sin ser molestados, siempre y cuando no se quedasen demasiado tiempo, una obligación que Kant deducía de un "derecho de todos los hombres fundado en la común posesión de la superficie de

[23] H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil,* Harmondsworth, Penguin, 1997 [ed. cast.: *Eichmann en Jerusalén,* trad. C. Ribalta, Barcelona, Debolsillo, 2006].

la tierra, cuya forma esférica los obliga a soportar que otros hombres subsistan junto a ellos". Al margen de esta deprimente reflexión sobre la sociabilidad humana, *Sobre la paz perpetua* entierra nuevamente los derechos cosmopolitas en los viejos patriotismos que aspiraban a reemplazar»[24].

La evidencia de que los seres humanos viven arraigados en lugares concretos vuelve a remitirnos a la engorrosa realidad del mundo geográfico de la época de Kant, caracterizado por la locura y la agresividad, la vanidad y la destructividad infantiles; un mundo gobernado por los prejuicios, que el cosmopolitismo debía contrarrestar o directamente eliminar en nombre del progreso humano. A partir de ahí, basta dar un pequeño paso para advertir que las geografías, las espacialidades y las lealtades locales no sólo perturban el discurso ordenado del universo racional, sino que pueden socavar la moralidad y la bondad universales, del mismo modo que socavan los fundamentos de la teoría económica, hasta convertirse, tal como sucede con la Geografía de Kant, en la fuente de toda clase de prejuicios, agresiones y maldades, cuya culminación sería el caso Eichmann. ¿Es esa la razón de que a Bush le resultara tan fácil salirse con la suya cuando recurrió a simplificaciones tan banales como la de un «eje del mal», o de que Reagan empleara con tanta naturalidad el lenguaje de los «imperios del mal», mientras los dos hacían repetidamente hincapié en el valor universal de la libertad? La insobornable sinceridad de Heidegger nos lleva precisamente a descubrir la raíz metafísica (intelectual y políticamente hablando) de esos «males» concretos. Irak, Timor Oriental, Ruanda-Burundi, Darfur y, por supuesto, el Holocausto nos indican lo que pueden significar sobre el terreno.

Sin embargo, la historia no termina ahí. Es indudable que Heidegger no pensaba que estuviera fomentando la metafísica del mal intrínseco. Sus acólitos encontrarán inaceptable la equiparación de su metafísica con la banalidad del mal. Desde esta perspectiva, el mal (si puede llamárselo así) se deriva del temible hábito cosmopolita de demonizar espacios, lugares y a poblaciones enteras por considerar que están «al margen del proyecto» (del libre mercado, del imperio de la ley, de la modernidad, de cierta visión de la democracia, de los valores civilizados, del socialismo internacional). ¿Y si Heidegger tuviera razón al insistir en que el cosmopolitismo siempre tiene unas raíces y una localización determinadas? Ese es el supuesto del que partía Burke, y esa es la postura que Appiah defiende enérgicamente en la actualidad. Por su parte, Isaiah Berlin estaba dispuesto a ver en Kant «una imprevista fuente del nacionalismo», y observaba que el ideal kantiano de autonomía de la voluntad, al mezclarse con las doctrinas de Herder y Rousseau, «condujo a

---

[24] J. Ree, «Cosmopolitanism and the Experience of Nationality», en *Cosmopolitics,* P. Cheah y B. Robbins (eds.), cit., p. 77-90.

terribles explosiones» y a formas «patológicas» de nacionalismo[25]. La peculiar versión del cosmopolitismo estadounidense cobra entonces sentido. Dicho cosmopolitismo se basa, citando a T. Brennan, en «un americanismo que no es patriotismo pero que apoya celosamente el mito imperial estadounidense sobre la posibilidad de exportar el espíritu nacional y lo considera (con algunas modificaciones) una aspiración honorable»[26]. ¿No es esa la lógica que manifestó el presidente Bush en el discurso pronunciado en el primer aniversario de los atentados terroristas del 11 de Septiembre? Sin embargo, ese mito sólo puede sostenerse si denuncia y demoniza enérgicamente los «imperios del mal», los espacios resistentes («ejes del mal») e incluso los espacios problemáticos (como Pakistán) donde las fuerzas del bien y del mal parecen librar una batalla interminable.

Esta tensión pone al descubierto que nuestras representaciones dominantes en el plano intelectual se encuentran en un callejón sin salida. Entre las dos posturas se da una terrible simetría, una simetría que no se puede deshacer: no podemos abordar «la banalidad del mal» (tal como se manifiesta en las barbaries cometidas en Timor Oriental, Ruanda-Burundi o Yugoslavia, o en la violencia intercomunitaria que azota no sólo a Oriente Próximo y al sur y el sudeste asiáticos, sino incluso a ciudades como Los Ángeles y París) porque no podemos entender ni abordar la diferencia geográfica y antropológica. Cuando nos enfrentamos a ella, la banalidad de las reflexiones nos abruma. Nussbaum, por ejemplo, arremete contra el derrumbamiento de los valores que se ha producido en los Estados Unidos y la indiferencia de su país ante los objetivos del cosmopolitismo: «Cuando, doscientos años después de la publicación del esperanzador tratado de Kant, vemos que tantas regiones son víctimas de conflictos étnicos, religiosos y raciales; cuando advertimos que los valores de la igualdad, la dignidad de la persona y los derechos humanos defendidos por Kant y por la Ilustración se ridiculizan en ciertos ámbitos como meros vestigios etnocéntricos del imperialismo occidental; cuando, por lo general, vemos que el odio y la agresividad abundan mucho más que el respeto y el amor, llegamos a la conclusión de que el estado de las cosas en muchas partes del mundo invita al pesimismo»[27].

---

[25] I. Berlin, *The Sense of Reality: Studies in Ideas and Their History,* Londres, Chatto and Windus, 1997 [ed. cast.: *El sentido de la realidad: sobre las ideas y su historia,* trad. P. Cifuentes, Madrid, Taurus, 1998].

[26] T. Brennan, *At Home in the World: Cosmopolitanism Now,* Cambridge, Harvard University Press, 1997.

[27] M. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership,* Cambridge, Belknap Press, 2006, p. 257 [ed. cast.: *Las fronteras de la justicia,* trad. A. Santos y R. Vilà, Barcelona, Paidós, 2006]; M. Nussbaum, «Kant and Stoic Cosmopolitanism», *Journal of Political Philosophy* 5 (1997), pp. 1-25.

¡Qué sencillo resulta justificar desde esta perspectiva (como hace Ulrich Beck) los bombardeos de la OTAN en Serbia como un ambicioso intento de erradicar un mal geográfico particular en nombre de la ética kantiana! Hasta es posible respaldar las amenazas del Departamento de Estado contra las autoridades serbias por crímenes contra la humanidad, mientras apoyamos el rechazo de los Estados Unidos a firmar la convención internacional contra esos crímenes para impedir que se abra un proceso judicial contra Henry Kissinger y contra innumerables colegas suyos. ¿Y acaso no estamos todos profundamente agradecidos al presidente Bush por liderar la noble causa de la lucha contra el mal en Irak y acaudillar la gran batalla que traerá la libertad y la democracia al mundo? Llegados a este punto, tenemos que seguir a Kant hasta las regiones inferiores de su Geografía y de su Antropología, si es que queremos tener alguna posibilidad de revelar lo errado del fundamento metafísico otorgado a esa perspectiva geográfica por Heidegger. La única manera de superar ese callejón sin salida, de quebrar la terrible simetría sobre la que ha girado la política desde hace al menos doscientos años, es esforzarse para que se produzca esa «recuperación de la ciencia de la geografía» que no sólo «crearía esa unidad de conocimiento sin la que todo saber no deja de ser fragmentario», sino que además nos proporcionaría mejores herramientas para abordar el problema evidente pero aparentemente intratable de la banalidad de los males geográficos sobre el terreno.

En consecuencia, hay que preguntarse cuáles son los conocimientos geográficos, antropológicos y ecológicos constituidos, y qué relación deben tener con las nobles teorías universales cuya aplicación suele producir unos resultados desastrosos. Por desgracia, carecemos de un marco adecuado de conocimiento geográfico y antropológico histórico que aspire a ser incorporado por las demás formas de conocimiento. Por distintas razones, en estos campos de estudio resulta muy difícil encontrar una respuesta coherente y sustancial a la ambiciosa pregunta planteada por Nussbaum. Aunque la geografía y la antropología disponen de algunos elementos críticos que podrían contribuir a semejante proyecto intelectual, la geografía, en particular, nunca ha dejado de estar al servicio del poder estatal, de la política imperialista y de los intereses corporativos. Aunque las raíces de la antropología se hunden con mayor profundidad en la tradición crítica de la Ilustración, tampoco se libra de esa acusación (como lo demuestra su colaboración en las estrategias desplegadas en Latinoamérica y el sudeste asiático para combatir a la insurgencia durante la década de 1960, así como recientes revelaciones sobre la participación de algunos antropólogos en actividades militares en Irak). Aunque algunos geógrafos (empezando por Alexander von Humboldt) y antropólogos (empezando por Kant y Herder) han trabajado con diligencia en cuestiones de calado, la mayoría de los materiales que han ido acumulándose y reuniéndose en cada una de esas disci-

plinas es incoherente, anecdótico y poco sistemático[28]. La mediocridad, e incluso la banalidad, de las descripciones geográficas, por ejemplo, no es precisamente un elemento que invite a profundas reflexiones filosóficas, aun cuando oculte, como espero demostrar, problemas básicos de comprensión. Si Heidegger hubiera invertido tiempo en describir la banalidad de lugares geográficos reales para explicarnos con ejemplos cómo podríamos habitar mejor en el mundo, probablemente no lo leeríamos con el mismo respeto y atención. Además, está el problema de cómo debemos comprender el racismo geográfico y los prejuicios étnicos que encontramos en los escritos de Kant sobre la materia, así como los repetidos fracasos cosechados por teóricos de toda clase a la hora de enfrentarse a los banales problemas de las antropologías, las ecologías y las geografías materialistas, frente al deleite que muestran en las problemáticas metáforas de la espacialidad. La respuesta habitual pasa por mantener a Kant en su pedestal prescindiendo de sus textos geográficos por considerarlos aberrantes, desafortunados e irrelevantes para sus contribuciones filosóficas, igual que aceptamos que Heidegger puede ser el teórico más importante del espacio aunque no haya escrito ni una sola palabra sobre ningún espacio en concreto.

Por último, también debemos admitir que, si los conocimientos antropológicos y geográficos ocupan verdaderamente una posición «propedéutica» en relación con las demás formas de conocimiento, dichas formas interiorizan modos secretos de incorporar conocimientos geográficos y antropológicos a sus propios enunciados. La conclusión que se debe extraer es que la geografía y la antropología no pueden ser disciplinas autónomas que contribuyan a la comprensión del mundo enunciada por otras materias, puesto que son formas de conocimiento que se filtran por doquier, pese a que pretendamos ignorarlas en sus manifestaciones explícitas. De ello también se sigue que la geografía es demasiado importante para dejarla en manos de los geógrafos, y que la antropología es demasiado importante para dejarla en manos de los antropólogos. Lo contrario también es cierto, pues no hay forma de conocimiento que pueda ser operativa sin partir de unos supuestos explícitos, tácitos o secretos sobre el mundo geográfico y antropológico en el que se despliegan, del mismo modo que tampoco las grandes instituciones de nuestro

---

[28] Las reflexiones más elaboradas sobre el enfoque que la geografía da a estas cuestiones se encuentra en D. Livingston, *The Geographical Tradition: Episodes in the History of a Contested Enterprise,* Oxford, Blackwell, 1993, un estudio de carácter sistemático que, no obstante, termina reduciendo el «cuestionamiento» del que habla el título del libro a un diálogo entre distintas tradiciones; y en D. Gregory, *Geographical Imaginations,* Oxford, Blackwell, 1994, que conecta de manera brillante el pensamiento geográfico crítico con la tradición de la teoría literaria y social, pero que desgraciadamente pasa por alto los problemas que plantea la sólida tradición de investigaciones físicas y matemáticas en la historia de la disciplina.

orden social –trátese del Estado, del ejército, de la seguridad, de la sanidad pública, de las corporaciones, del FMI, del Banco Mundial, de las ONG, de los sindicatos, del Vaticano, de las Naciones Unidas o de los movimientos militantes y revolucionarios– pueden actuar como si estuvieran al margen de las condiciones geográficas y antropológicas. Si la geografía y la antropología describen las condiciones de posibilidad de toda forma de pensamiento (incluida, como advirtió Foucault, la filosofía de Kant) y de acción, de estar y de devenir en el mundo, indudablemente debemos ir más allá de las banalidades y saber más cosas sobre la constitución de tales condiciones de posibilidad.

Segunda parte
Conocimientos geográficos

VI La razón geográfica

Si el demonio se oculta demasiado a menudo en los detalles geográficos cuando nos enfrentamos a las consecuencias imprevistas o al uso intencionado de los nobles principios universales de la libertad y la justicia para propósitos infames como la dominación y la explotación, debemos prestar la máxima atención al uso y la producción de los conocimientos geográficos. Su aparente banalidad da la impresión de que no tiene mucho sentido –si es que tiene alguno– cuestionar lo evidente, cuando resulta que esta evidencia enmascara algo mucho más problemático. Las tretas de la razón geográfica son mucho más sofisticadas y complejas que las de la historia. ¿De qué se ocupa, entonces, la razón geográfica?

Empezaré hablando de lo que los autodenominados geógrafos dicen sobre su trabajo y cómo creen que debería entenderse el conocimiento geográfico. En una conferencia pronunciada en el Consejo Nacional sobre Educación Geográfica de los Estados Unidos en noviembre de 1963, William Pattison identificó lo que denominó «Las cuatro tradiciones de la geografía». Su tesis era que los geógrafos estadounidenses «han conseguido un elevado grado de coherencia» en su trabajo al insertar dichas tradiciones en sus prácticas. Las cuatro tradiciones, señalaba Pattison, son «de suma antigüedad y se han transmitido a la geografía norteamericana como parte del legado general del pensamiento occidental». Por otro lado, Patterson afirmaba (aunque sin presentar pruebas al respecto) que esos principios «los comparten en la actualidad geógrafos de otras naciones». Las cuatro tradiciones que identificó eran «1) una tradición espacial, 2) una tradición de estudios de área, 3) una tradición hombre-tierra y 4) una tradición de ciencias de la tierra»[1].

[1] W. Pattison, «The Four Traditions of Geography», *Journal of Geography* 63 (1964), pp. 211-216.

La tradición espacial, que subraya la importancia de la localización, las distancias, la dirección y los patrones espaciales en la organización de la vida política y económica, se remontaba por lo menos a los griegos. Había sido codificada por la *Geografía* de Ptolomeo en el siglo II a.C. y había alcanzado una expresión histórica concreta con el desarrollo de la cartografía (el tema ha sido estudiado con posterioridad en la espléndida *History of Cartography* [«Historia de la cartografía»] iniciada por David Woodward y J. B. Harley)[2]. Esta tradición adquirió una autoridad suplementaria con la idea de Kant de que la geografía es una ciencia espacial especializada, que se ocupa únicamente del ordenamiento espacial, al margen de la historia. Armada con la geometría como lenguaje distintivo, esta clase de geografía podía aspirar –como hizo con frecuencia– a ser considerada una ciencia con base matemática. Las redes de transporte, las redes fluviales y las redes sociales podían unirse bajo la tutela de las matemáticas del análisis de redes, por ejemplo.

La tradición de estudios de área, nacida con la monumental *Geografía* de Estrabón (un tratado político «dirigido a los estadistas de la Roma de Augusto» evidentemente para contribuir a la mejora), se centraba en la naturaleza de los lugares, su diferenciación y, en consecuencia, sus cualidades únicas. La unicidad se derivaba tanto de la historia como de la localización. La naturaleza cualitativa de los lugares y los pueblos (su cultura o, como Kant prefirió describirlo en su Antropología, su «carácter nacional o local»), no obstante, debía abordarse nomotéticamente a través de un método idiográfico que en principio no podía ser más ajeno a las pretensiones científicas de la geografía como ciencia espacial. Los estudios regionales y los estudios de área han formado siempre un solo pilar en el trabajo geográfico, y la fascinación despertada en los últimos años por el concepto de «lugar» ha insuflado nueva vida a esa tradición.

La tradición hombre-tierra, que se remonta por lo menos a la obra de Hipócrates *Sobre aires, aguas y lugares,* ha procurado desde hace mucho tiempo aclarar la cuestión (que también Kant consideraba esencial) de la posición del hombre en el orden natural. Aunque las respuestas a esa cuestión han sido extraordinariamente diversas –desde el diseño inteligente de Dios (aparentemente abrazado por el presidente Bush) hasta una ideología secular del dominio del hombre sobre la naturaleza, pasando por el determinismo medioambiental–, la tradición de estudios «hombre-tierra» ha desempeñado desde hace mucho tiempo un papel de primer

---

[2] J. Harley, P. Laxton y J. Andrews (eds.), *The New Nature of Maps: Essays in the History of Cartography,* Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2001; y los diversos volúmenes editados como parte del proyecto de historia de la cartografía iniciado por J. B. Harley y D. Woodward y publicado por University of Chicago Press.

orden en la disciplina. En los tiempos de Pattison, por ejemplo, las actas de un congreso financiando por la fundación Wenner-Gren que reunió a geógrafos, antropólogos, filósofos e historiadores, publicadas con el título *Man's Role in Changing the Face of the Earth* [«El papel del hombre en la transformación de la faz de la tierra»], constituyeron toda una referencia en su campo y supusieron un verdadero hito que ha perdurado hasta la actualidad. Los orígenes de esta tradición en el pensamiento occidental han sido estudiados en todos sus pormenores en *Traces on the Rhodian Shore* [«Huellas en la orilla de Rodas»], una obra monumental de Clarence Glacken[3]. Con el paso del tiempo, esta tradición se ha ido fortaleciendo y diversificando significativamente a consecuencia de la creciente preocupación por los problemas medioambientales.

Sin embargo, Pattison señalaba que la tradición de las ciencias de la tierra «nos confronta con una paradoja». El proyecto de crear una geografía física, entendida como una disciplina amplia y autónoma, en el que Kant fracasó tan estrepitosamente, se ha evaporado a medida que han ido apareciendo una serie de ciencias de la tierra especializadas, como la geología, la climatología, la meteorología, la hidrología, la oceanografía, la vulcanología, la paleontología, la geomorfología y algunas más. Las ciencias de la ecología, la botánica y la silvicultura también se han desarrollado hasta convertirse en ciencias independientes y especializadas. Los geógrafos físicos contribuyen al proyecto general de las ciencias de la tierra, aunque únicamente –todo hay que decirlo– de manera secundaria. En consecuencia, esta tradición no desempeña un papel fundamental, y los propios geógrafos han tratado más de una vez (sin éxito) de dejarla de lado. No obstante, el cordón umbilical que une a los geógrafos con las ciencias de la tierra y con las ciencias biológicas es difícil de cortar. No sólo es que la geografía como disciplina (y en particular la geología) naciera con ellas, sino que además continúa sosteniendo su posición institucional al ramificarse –o al subsumirse– en programas científicos medioambientales de mayor alcance. En cualquier caso, los geógrafos no pueden avanzar con un mínimo de profundidad y rigor en el estudio de las relaciones entre el hombre y la tierra ni en los estudios de área sin tener en cuenta algunos aspectos de las ciencias de la tierra y de las ciencias ecológicas.

Pattison concluyó su intervención con la perentoria conclusión de que estas cuatro tradiciones, «aunque se diferencian por su lógica, actúan de manera conjunta». Por otro lado, esperaba que la geografía fuera más capaz de asegurar su «uni-

---

[3] W. L. Thomas (ed.), *Man's Role in Changing the Face of the Earth,* 2 vols., Chicago, University of Chicago Press, 1956; C. Glacken, *Traces on the Rhodian Shore: Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century,* Berkeley, University of California Press, 1967.

dad interior y su inteligibilidad exterior» a través de una «voluntad consolidada de concebir y examinar la disciplina desde el punto de vista de estas tradiciones».

Sospecho que la mayoría de los geógrafos reconocerán en las descripciones de Pattison de esas cuatro tradiciones (por ingenua que sea su formulación) una representación general de los distintos ámbitos de conocimiento (no exentos de superposiciones) en los que tantos ellos como sus colegas suelen trabajar. Pero no siempre resulta sencillo descubrir la presencia de esas cuatro unidades en las actividades reales de los geógrafos. Por todas partes aparecen fragmentaciones. Es evidente que una «disciplina» en la que tienen cabida los sistemas de información geográfica, la paleoecología y la geomorfología de los desiertos, además de la economía política urbana, la teoría espacial postmoderna y *queer* y la estética cultural del paisaje, tiene un problema de identidad. El supuesto de que hay una forma concreta y asentada de entender un ámbito de conocimiento académico unificado llamado «geografía», o que existe alguna definición «esencialista» de su objeto de estudio que todavía no hemos descubierto, ha estado siempre bajo sospecha. Cada vez que un grupo de geógrafos ha intentado imponer una definición esencialista de ese género (como hicieron los especialistas en los estudios de área en los Estados Unidos después de la Segunda Guerra Mundial y como intentaron hacer los teóricos del espacio en la década de 1960 en el ámbito anglófono), los resultados han sido desastrosos. Por lo tanto, Pattison tiene razón en insistir que la pluralidad de perspectivas dentro de la disciplina debería considerarse una fuente de fortaleza más que de debilidad.

Sin embargo, por desgracia, el ecléctico relato de las cuatro tradiciones reunidas bajo el mágico signo de la síntesis pasa por alto una serie de graves dificultades. Para empezar, las cuatro tradiciones no cuadran fácilmente, dado que presuponen, al menos a primera vista, epistemologías radicalmente diferentes y exigen criterios de validación sumamente distintos. En el caso de las tres primeras tradiciones, Pattison aborda tácitamente los conceptos de espacio, lugar y entorno como si fueran primordiales, sin someterlos a escrutinio crítico o intentar al menos una elaboración sistemática de todos sus significados (cuando todos ellos, como veremos más adelante, son términos extremadamente complejos). El tibio intento de tratar las ciencias de la tierra como si tuvieran un carácter inherentemente geográfico pero estuvieran al margen de la disciplina resulta especialmente problemático, aunque también elocuente. Si examinamos el papel que desempeñan los conceptos de espacio, lugar y entorno en la construcción del conocimiento, veremos que distan de ser exclusivos de la disciplina de la geografía. Dichos conceptos desempeñan (de una u otra manera) un papel de primer orden en casi todas las disciplinas, desde la ecología y la biología hasta la antropología, la sociología y la politología. Las humanidades también recurren frecuentemente a ellos. Cabe sostener que se

trata de una pura necesidad, puesto que los conceptos primordiales y universales de esta clase articulan, como vieron perfectamente Kant y Foucault, «las condiciones de posibilidad» de las restantes formas de conocimiento. Son omnipresentes en todas las disciplinas académicas porque ninguna puede prescindir de ellos. La forma en que los geógrafos profesionales los utilizan y los desarrollan se convierte entonces en una cuestión relativamente menor. No obstante, el examen del funcionamiento de esos conceptos en otras disciplinas indica que adquieren significados muy distintos en función del contexto. Esta es la auténtica paradoja que Pattison señala pero no analiza en el caso de las ciencias medioambientales.

Hay que insistir en esta cuestión. Existe una importante diferencia entre los conocimientos geográficos manejados en las diversas ramas del saber académico y los manejados en distintos entornos institucionales (como los aparatos del Estado, el Banco Mundial, el Vaticano, los medios de información, la CIA, el conjunto de la ciudadanía, las fuerzas militares, las ONG, la industria turística, las corporaciones multinacionales y las instituciones financieras). La tensión entre la geografía entendida como disciplina autónoma y la geografía entendida como una forma de reunir, utilizar y entender cierta clase de conocimiento en diversos entornos institucionales es palpable[4]. Los conocimientos geográficos están sumamente dispersos por toda la sociedad y merecen ser estudiados en sus justos términos. Por otro lado, diferentes instituciones exigen y crean conocimientos geográficos radicalmente diferentes. La industria turística, por ejemplo, no destaca en sus folletos las geografías del desamparo social o de las enfermedades endémicas, y en su intento de convencernos para que adquiramos sus productos y servicios no deja de producir toda clase de geografías imaginarias y fantasiosas que no siempre tienen una base real. Una consecuencia importante de esta clase de actividades es que sólo una pequeña parte de los conocimientos geográficos disponibles y utilizados en la sociedad procede de la disciplina de la geografía o del mundo académico en general. Por lo tanto, se necesita una «sociología crítica» de todas estas formas de conocimiento para entender su papel en la gestión, el mantenimiento y la transformación del orden socioecológico. Si queremos implantar una formación geográfica de calidad en los planes educativos que sirva como base para la creación de proyectos cosmopolitas, debemos centrarnos en esta cuestión. La presunta «geografía crítica» que surgió en la década de 1970 y que ahora trabaja en colaboración con la teoría crítica es un ámbito en el que se pueden realizar tales estudios. Los geógrafos profesionales, al reflexionar meticulosamente sobre cómo actúan las «condiciones de posibilidad» del conocimiento geográfico en su propio trabajo, pueden estar en

[4] He examinado la cuestión en D. Harvey, «The Sociological and Geographical Imaginations», *International Journal of Politics, Culture and Society* 18, 3-4 (2005), pp. 211-256.

disposición de contribuir (como lo han hecho ya en algunos casos) a aclarar el papel de los conocimientos geográficos en el mantenimiento o la transformación de un orden socioecológico determinado. En los últimos años se ha llevado a cabo un proyecto significativo consistente en examinar el uso de los conocimientos geográficos al servicio del imperialismo y la administración colonial, y como complemento de la estrategia militar[5].

Creo que Pattison tenía razón al afirmar que las tres primeras tradiciones, con sus conceptos primordiales de espacio, lugar y entorno, constituían el núcleo conceptual de todos los conocimientos geográficos. También tenía razón al señalar que dichas tradiciones se remontaban muy atrás en el tiempo. En cambio, se equivocaba cuando situaba su procedencia en el pensamiento occidental. Los registros históricos, antropológicos y geográficos ofrecen numerosas pruebas de que el arte de la orientación espacial (incluidos sus usos simbólicos y sus técnicas de representación, como la cartografía cognitiva), por poner un solo ejemplo, ha sido esencial para todas las formas de organización social. A partir de ahí, debemos preguntarnos por las operaciones gracias a las que los conceptos geográficos llegan a convertirse en condiciones de posibilidad de todas las formas de conocimiento. Hay que decir que los geógrafos no se han mostrado particularmente interesados en esta cuestión. Tampoco se han mostrado muy activos a la hora de explorar el estatus epistemológico de sus conceptos básicos. Indudablemente, ha habido fases de controversia en torno a conceptos como «región» (¿se trata de realidades físicas, que pueden descubrirse por medio de la investigación científica, o de meros constructos intelectuales que nos permiten reunir una serie de datos sobre el mundo?) y «entorno» (¿se trata de un agente determinante y causativo o de una condición meramente pasiva de la acción humana?). También hubo una breve fase de controversia en torno a la pertinencia de la concepción kantiana de la geografía como ciencia exclusivamente espacial[6]. Pero es difícil eludir la conclusión de que la mayoría de los geógrafos en activo han aceptado complacientemente la definición banal y evidente de su disciplina académica y han trabajado gustosamente dentro de sus limitaciones intrínsecas. Los geógrafos tienen la curiosa costumbre de plantear cuestiones de gran importancia y trivializar las respuestas. Por lo tanto, estudiar a fondo la historia del pensamiento geográfico, en el sentido estricto de documentar lo que los propios geógrafos tienen que decir, no nos descubrirá gran cosa, aunque, como muestra Glacken en su mo-

---

[5] A. Godlewska y N. Smith (eds.), *Geography and Empire,* Oxford, Blackwell, 1997; D. Gregory, *The Colonial Present: Afghanistan, Palestine and Iraq,* Oxford, Blackwell, 2004.

[6] R. Hartshorne, «"Exceptionalism in Geography" Re-examined», *Annals, Association of American Geographers* 45 (1955), pp. 205-244; F. K. Schaefer, «Exceptionalism in Geography: A Methodological Examination», *Annals, Association of American Geographers* 43 (1953), pp. 57-84.

numental obra sobre la historia del pensamiento medioambiental, podemos sacar un gran partido del examen de lo que toda clase de pensadores tienen que decir sobre la acción humana en el orden natural.

No obstante, si queremos entender de forma más comprensiva el papel que pueden desempeñar los conocimientos geográficos, podemos examinar su importancia histórica en órdenes sociales del pasado y en procesos de cambio social y ecológico. El largo proceso de expansión comercial que se inició como mínimo en 1492 (y que en la actualidad conocemos con el nombre de «globalización») dependía, por ejemplo, de la acumulación de ciertas clases de conocimiento geográfico. Esto era tan cierto en el Renacimiento (cuando cartografiar el mundo resultaba crucial para el proyecto de dominarlo) como en la actualidad. A su vez, las concepciones geográficas han influido en las vías de transformación del medio ambiente y del desarrollo político-económico (en virtud, por ejemplo, del reconocimiento de limitaciones medioambientales, la identificación de nuevos recursos y oportunidades comerciales, las ideas sobre la diversidad cultural o el fomento de planes utópicos para nuevas ciudades). Incluso cuando el conocimiento es erróneo, se pueden derivar de él consecuencias tan cruciales como imprevistas. En sus primeras exploraciones, los portugueses buscaban, entre otras cosas, el imaginario reino cristiano del Preste Juan, situado al otro extremo del Islam. Los efectos de esta idea geográfica errónea en la historia mundial fueron sustanciales. Ebenezer Howard creía erróneamente que los males económicos y sociales podían eliminarse mediante una adecuada ordenación del territorio, lo que tuvo consecuencias importantes en los procesos de urbanización que procuraron sustanciar esa creencia. ¿Cómo funciona entonces esta relación dialéctica entre las transformaciones político-económicas y socioecológicas, por una parte, y los conocimientos geográficos, por la otra?

La necesidad de responder a esta pregunta es tan apremiante como siempre. Como hemos visto, la fase más reciente de la globalización ha estado impulsada por el proyecto neoliberal de libre mercado, en que la privatización y la apertura de mercados de todo el mundo al capitalismo emprendedor y multinacional se ha convertido en una fuerza dominante gracias al respaldo militar y comercial de los Estados Unidos. Con la caída del muro de Berlín, el libre mercado pareció triunfar en todo el planeta. La mayor movilidad del capital financiero lo ha dotado de más fuerza, al tiempo que una serie de revoluciones en el transporte, las comunicaciones y las tecnologías de la información han derribado muchas barreras espaciales. Las estructuras y las relaciones geográficas han experimentado una profunda transformación. La configuración geográfica aparentemente inmutable de los poderes político-económicos se ha vuelto más fluida. El resultado ha sido la reterritorialización del mundo y la generación de toda clase de desarrollos geográficos de-

siguales (incremento de las desigualdades geográficas y sociales en la riqueza y el poder, situaciones de inestabilidad política arregladas con parches, resurgimiento de los nacionalismos locales, tensiones medioambientales localizadas). Las diferencias geográficas han adquirido mayor peso porque el capital, extremadamente móvil, está en una posición que le permite moldearlas y aprovecharse de ellas. Asimismo, las tensiones geopolíticas (e incluso las guerras regionales) están tan extendidas como siempre. A consecuencia de ello, muchas de las grandes instituciones del capitalismo global (el FMI, el Banco Mundial, el G7) han tenido que ajustar sus ideas y reconstruir su visión geográfica. Sin embargo, también se han encontrado con una creciente marea de críticas (procedentes de algunos economistas conservadores, como Stiglitz y Sachs, y de ONG e iglesias, por no hablar de las manifestaciones de Seattle, Washington, Bangkok, Melbourne y Génova) contra el desalmado mercantilismo del capitalismo multinacional, sus injusticias y su insensibilidad a las diferencias locales, culturales y geográficas. El problema de aplicar conceptos universales de libertad, justicia, necesidad y dignidad en los espacios abigarrados y las geografías complejas de la divergencia cultural y político-económica no tiene fácil solución. Esto nos remite a la pregunta inicial: ¿cómo debemos entender la compleja relación entre las afirmaciones universales sobre los derechos, la propiedad, la libertad, la democracia y el mercado, por una parte, y las abundantes particularidades geográficas existentes en todo el mundo, por la otra? Si queremos encontrar una respuesta, debemos investigar cómo funcionan una serie de conceptos geográficos esenciales. Y el triunvirato de conceptos (espacio, lugar, entorno) que constituye el núcleo de la razón geográfica (en los consejos tribales, en el Banco Mundial, en las juntas de directivos o en las asociaciones vecinales) es el sitio por donde debemos comenzar. Por lo tanto, a continuación pasaremos a elaborar estos conceptos en mayor detalle. Para ello debemos tener en cuenta la última cuestión que planteaba Pattison: ¿cómo es posible conjugar en el plano de la acción unos ámbitos conceptuales que en apariencia son tan divergentes desde un punto de vista lógico?

VII El espaciotiempo y el mundo

La palabra *espacio* recoge múltiples significados. Ello da pie a confusiones porque los diferentes significados se combinan de formas inadmisibles. Es esencial poner en orden en estas confusiones para aclarar cuestiones fundamentales de toda clase. Por ejemplo, según Alfred North Whitehead, «afirmar que la determinación del significado de la naturaleza se reduce principalmente a la discusión sobre el carácter del tiempo y el carácter del espacio es poco más que una exageración disculpable»[1]. Por mi parte, sostendré que muchos de los términos clave que usamos para caracterizar el mundo que nos rodea –términos como *ciudad, Estado, comunidad, vecindario, ecosistema* y *región*– no pueden entenderse con propiedad sin considerar previamente tanto el carácter del tiempo como el del espacio. Creo que, en este sentido, Kant estaba en lo cierto al considerar que un conocimiento adecuado de la geografía –en este caso, la correcta caracterización del espacio y del tiempo– era una precondición necesaria de todas las formas de investigación humanas y su objetivo último.

En este capítulo describiré a grandes rasgos una concepción del espacio en relación con el tiempo que se sustenta en primera instancia en mi propio trabajo práctico sobre cuestiones relativas a la urbanización y al desarrollo geográfico irregular en diversas escalas (desde el imperialismo hasta las relaciones sociales en las ciudades). Esta concepción procede también de una lectura parcial de la larga historia de los debates filosóficos sobre la naturaleza del espacio y el tiempo, y por el análisis de las investigaciones más recientes de muchos geógrafos, antropólogos, sociólogos y teóricos literarios sobre este tema[2].

---

[1] A. Whitehead, *The Concept of Nature,* Cambridge, Cambridge University Press, 1920, p. 33.

[2] Resumo y amplío aquí mi ensayo «Space as a Key Word», en D. Harvey, *Spaces of Global Capitalism: Toward a Theory of Uneven Geographical Development,* Londres, Verso, 2006, pp. 119-148.

El marco de trabajo al que recurro opera en dos dimensiones. En la primera encontramos tres formas distintivas de entender el espacio y el tiempo: absoluta, relativa y relacional. En la segunda dimensión encontramos otras tres definiciones (elaboradas prioritariamente por Lefebvre): el espacio percibido materialmente, conceptualizado y vivido. Argumentaré que el espacio se constituye por la integración de todas estas definiciones. Estas formas diferentes de entender el espacio han de mantenerse en mutua tensión dialéctica si queremos entender en qué medida los conceptos de espacio y tiempo condicionan nuestras posibilidades, como diría Kant, de comprender el mundo que nos rodea.

La primera dimensión

El espacio absoluto es fijo e inamovible. Este es el espacio de Newton y Descartes. Se entiende el espacio como un marco preexistente, inamovible, continuo e inalterable (la forma más sencilla de visualizarlo es como una cuadrícula) que permite identificar claramente cada objeto concreto y describir con precisión procesos y sucesos. Se da por sentado que inicialmente está desprovisto de materia. Este es el espacio en el que se puede adaptar con más facilidad la geometría euclídea. Se presta a las mediciones estandarizadas y está abierto a la realización de cálculos. Es el espacio de la cartografía catastral, la mecánica newtoniana y sus aplicaciones de ingeniería derivadas. Es un espacio primario de individuación; *res extensa,* como lo denominó Descartes. Por ejemplo, las personas y lo objetos pueden identificarse claramente en términos de la localización única que ocupan en el espacio y tiempo absolutos; en un momento dado, ninguna otra persona puede ocupar exactamente el mismo espacio que yo o que usted. Por lo tanto, la localización en el espacio y

---

Para otras obras geográficas, véase N. Smith, *Uneven Development,* Oxford, Blackwell, 1984; D. Massey, *For Space*, Londres, Sage, 2005; E. Soja, *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory,* Londres, Verso, 1989; Yi-Fu Tuan, *Space and Place: The Perspective of Experience,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1977; R. Sack, *Conceptions of Space in Social Thought: A Geographic Perspective,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1980; R. Sack, *Human Territoriality: Its Theory and Its History,* Cambridge, Cambridge University Press, 1986. Por supuesto, los temas de la espaciotemporalidad han sido objeto de amplio estudio en otras disciplinas; entre mis textos favoritos se cuentan los siguientes: desde la historia, A. Gurevich, *Categories of Medieval Culture*, Londres, Routledge, 1985 [ed. cast.: *Las categorías de la cultura medieval,* trad. (del ruso) H. Kriukova y V. Cazcarra, Madrid, Taurus, 1990]; desde la antropología, N. Munn, *The Fame of Gawa*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986; desde los estudios culturales, S. Kern, *The Culture of Time and Space*, *1880-1918*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1983. He examinado muchas de las obras sobre la cuestión en D. Harvey, *Justice, Nature and the Geography of Difference*, Oxford, Blackwell, 1996, caps. 9 y 10.

tiempo absolutos es el medio que permite identificar la individualidad y la singularidad de personas, objetos y procesos. Los lugares concretos, por ejemplo, se pueden identificar (nombrar) por su localización única en un mapa. Dentro de esta concepción prosperan las mediciones y la calculabilidad. El mundo que el ingeniero cartesiano contempla con sentimiento de dominio es un mundo en el que el espacio (y el tiempo) tiene un carácter absoluto del que en principio se pueden eliminar todas las incertidumbres y ambigüedades, y en el que los cálculos humanos pueden florecer desinhibidamente. Desde un punto de vista social, el espacio absoluto es el espacio excluyente de la propiedad privada de la tierra y otras entidades delimitadas (como fincas, unidades administrativas, planes urbanos y callejeros). Los espacios delimitados se pueden conceptualizar como receptáculos de poder. Un espacio de esta clase es claramente distinguible del tiempo. Una cosa es la ordenación espacial y otra el tiempo absoluto que se despliega linealmente y se extiende hasta el infinito. La historia, desde esta perspectiva, tiene que ser interpretada como algo distinto de la geografía. Este era, como hemos visto, el enfoque de Kant, de modo que aunque a priori se aleja de Newton al cimentar el conocimiento del espacio y el tiempo en la intuición de lo sintético a priori, sigue en la práctica la separación newtoniana del espacio y el tiempo.

El espacio relativo se asocia principalmente con el nombre de Albert Einstein y las geometrías no euclídeas que empezaron a desarrollarse de forma sistemática en el siglo XIX[3]. Este es preeminentemente el espacio de *los procesos y el movimiento*. Aquí, el espacio no puede entenderse independientemente del tiempo. La historia y la geografía no se pueden separar: toda la geografía es geografía histórica, y toda la historia es historia geográfica. Esto exige un cambio lingüístico importante; del espacio absoluto *y* el tiempo absoluto se pasa a un concepto combinado con guion: el espacio-tiempo relativo. El espacio-tiempo relativo de las relaciones de transporte y de la circulación de bienes y dinero parece, y es, muy diferente del espacio absoluto que representa la propiedad privada. La singularidad de localización e individualización determinada por los territorios acotados en el espacio absoluto da paso a una multiplicidad de localizaciones equidistantes, por ejemplo, de alguna localización urbana central en términos del tiempo que se tarda en desplazarse hasta ella. La identidad relativa es múltiple, no singular. Mucha gente puede estar en el mismo lugar relativo al que ocupo, y yo puedo estar en exactamente el mismo lugar que muchas otras personas en relación a alguien concreto. Podemos crear mapas de localizaciones relativas completamente distintos al diferenciar las distancias tomando como medida el coste, el tiempo o el medio de transporte (automó-

[3] R. Osserman, *The Poetry of the Universe*, Nueva York, Doubleday, 1995 [ed. cast.: *La poesía del universo: una exploración matemática del cosmos*, trad. M. García, Barcelona, Crítica, 1997].

vil, bicicleta o monopatín), e incluso podemos desbaratar las continuidades espaciales observando las redes y las relaciones topológicas (la ruta óptima para el cartero en su reparto del correo o el sistema de transporte aéreo que opera a través de nodos clave). Teniendo en cuenta las fricciones diferenciales de los trayectos que aparecen en la superficie terrestre, sabemos que la distancia más corta (en términos de tiempo, coste o energía consumida) entre dos puntos no tiene por qué ser necesariamente la que se mide a vuelo de pájaro. Además, el punto de vista del observador representa un papel esencial en el establecimiento de las perspectivas. La forma en que ve el mundo el típico neoyorquino, como se representa en una famosa portada de Steinberg para *The New Yorker,* se desvanece muy deprisa cuando uno piensa en las tierras al oeste del río Hudson o al este de Long Island.

Toda esta relativización no disminuye o elimina necesariamente la capacidad de individualización o de control, pero indica que se requieren reglas y leyes especiales para los procesos y fenómenos particulares que sometemos a nuestra consideración. La mensurabilidad y la calculabilidad se complican; hay muchas geometrías entre las que elegir. El marco espacial varía según lo que se esté relativizando y según quien lo haga. Cuando Gauss estableció por primera vez las reglas de la geometría esférica no euclídea para resolver el problema de topografiar con precisión en la superficie curva de la Tierra, también ratificó la afirmación de Euler de que es imposible realizar un mapa a escala perfecta de cualquier porción de la superficie terrestre. Si un mapa representa con precisión las direcciones, deformará las superficies (Groenlandia parece mayor que la India en el mapa según la proyección de Mercator). Las distintas proyecciones usadas para dibujar mapas muestran siempre una verdad relativa, aunque sea matemáticamente correcta y objetiva. Einstein llevó más lejos este argumento al señalar que todas las formas de medición dependen del marco de referencia del observador, y nos enseñó que había que abandonar la idea de simultaneidad en el universo físico. Por supuesto, el logro de Einstein fue descubrir los medios exactos para analizar fenómenos como la curvatura del espacio cuando se examinan procesos temporales que tienen lugar a la velocidad de la luz[4].

Sin embargo, surgen dificultades cuando intentamos integrar las interpretaciones de campos de estudio diferentes en un escenario más unificado. El marco espacio-temporal adecuado para representar flujos de energía dentro y a través de sistemas ecológicos puede no ser compatible con el marco que representa apropiadamente los flujos de capital en los mercados financieros globales. Es difícil poner los ritmos espacio-temporales rápidamente cambiantes de la acumulación de capital en el mismo marco espacio-temporal que se necesita para comprender el cam-

[4] *Ibid.,* pp. 125-133.

bio climático a nivel global. Aunque es difícil trabajar con ellas, estas disyuntivas no representan necesariamente una desventaja, siempre que las identifiquemos como lo que son. Las comparaciones entre diferentes marcos espacio-temporales (como en el caso de la elección de una proyección topográfica determinada) puede arrojar luz sobre problemas de elección política. ¿Escogemos una proyección centrada en Nueva York, en Londres o en Sídney? ¿Por qué se representa siempre el hemisferio norte «arriba»? ¿Preferimos un marco espacio-temporal adecuado para seguir los flujos financieros, o el de los procesos ecológicos que estos pueden perturbar, y de hecho perturban con frecuencia? Cuando el segundo gobierno Bush se negó durante ocho años a afrontar los problemas del cambio climático mundial para no afectar al sistema económico, manifestó tácitamente una preferencia por un marco espacio-temporal (el flujo de capital y el ciclo electoral, por ejemplo) sobre otro. Los marcos espacio-temporales relativos tampoco son necesariamente estables. Las nuevas tecnologías de transporte y comunicaciones han transformado histórica y geográficamente las relaciones espacio-temporales. Las distancias relativas de la interacción y la comunicación sociales entre Nueva York, Londres y París han cambiado radicalmente a lo largo del tiempo. Como consecuencia, las localizaciones relativas han cambiado, a veces rápidamente[5].

La idea de que los procesos crean su propio espacio y su propio tiempo es fundamental en la concepción relacional. Esta idea, a nivel teórico, se asocia muy a menudo con el nombre de Leibniz, quien en una famosa serie de cartas a Clarke (a todos los efectos un sustituto de Newton) planteó objeciones enérgicas al punto de vista absoluto que era fundamental en las teorías de Newton[6]. La principal objeción de Leibniz era teológica. Newton parecía dar a entender que Dios estaba contenido dentro de un espacio y un tiempo preexistentes, en lugar de haber sido el artífice del espacio-tiempo mediante la creación de la materia. El punto de vista absoluto reducía la talla de Dios. Nuestra versión contemporánea de esta polémica sería preguntar si el origen del universo en el supuesto *big bang* ocurrió dentro del espacio y el tiempo o fue en sí mismo la creación del espacio-tiempo.

Desde la perspectiva relacional, la materia y los procesos no existen *en* el espacio-tiempo y ni siquiera lo afectan (como en el caso del espacio-tiempo relativo). El espacio y el tiempo forman parte de la materia y los procesos. Whitehead sostenía, por ejemplo, que «el orden fundamental de las ideas es en primer lugar un mundo de cosas en relación; después el espacio, cuyas entidades fundamentales están definidas por medio de esas relaciones y cuyas propiedades se deducen de la natura-

---

[5] La exposición técnica del espacio relativo en geografía tiene su ejemplo más palmario en P. Haggett, *Locational Analysis in Geography,* Londres, Edward Arnold, 1965.

[6] N. Rescher, *Leibniz's Metaphysics of Nature,* Dordrecht, Reidel, 1981.

leza de estas». Es imposible desentrelazar el espacio del tiempo. Se funden en el espaciotiempo (esta vez sin guion). Los recuerdos y los sueños son el material de esta fusión. ¿Cómo podemos comprender las cosas, los sucesos, los procesos, en términos del espaciotiempo relacional que producen? La identificación y la individualización se convierten en algo problemático, cuando no aparentemente imposible. Además, el espaciotiempo relacional implica la idea de relaciones internas, y esto, como ha sostenido Bertell Ollman durante mucho tiempo, es fundamental para los modos de análisis dialéctico[7]. Un acontecimiento, un proceso o una cosa no pueden entenderse recurriendo a lo que existe sólo en un momento dado; al contrario, cristalizan a partir de un campo de flujos en lo que Whitehead llama según el caso «un acontecimiento» o «una permanencia». Pero al hacerlo, recoge en su interior cuanto tiene alrededor en dicho campo de flujos, tanto en el pasado y el presente como incluso en el futuro. Muchos individuos reunidos en una sala para analizar estrategias políticas, por ejemplo, llevan a su debate en ese espacio absoluto una amplia serie de experiencias pasadas, recuerdos y sueños acumulados directa o indirectamente (mediante la lectura, por ejemplo) en su relación con el mundo, así como una amplia serie de expectativas y esperanzas en cuanto al futuro. Bajo el punto de vista relacional, las influencias dispares fluyen de todas partes a todas las demás partes. Tales influencias pueden, al menos momentáneamente, condensarse para formar «mónadas» (el término preferido por Leibniz) o «acontecimientos» o «permanencias» en «momentos» identificables (en términos de Whitehead). Aquí, identidad significa algo bastante diferente del sentido que le damos en el espacio absoluto o incluso en el espacio-tiempo relativo. Se convierte en algo abierto, fluido, múltiple e indeterminado. Las identidades se convierten, en resumen, en «inmateriales pero objetivas». Pero así es como vivimos día tras día.

Las implicaciones de este argumento son de largo alcance. Por ejemplo, la idea de que el tiempo (y la historia) es el ámbito de lo masculino y que el espacio (geografía) es el ámbito de lo femenino –en la que tanto insisten ciertos textos feministas– se cimenta, como admite abiertamente Elizabeth Grosz, en la aceptación del punto de vista cartesiano del espacio y el tiempo como absolutos y separables[8]. La forma en que entendemos la relación masculino-femenino cambia espectacularmente cuando pasamos de la comprensión relativa a la comprensión relacional del espacio-tiempo. Esto es así, sostiene Whitehead, porque la relación de poder en-

---

[7] B. Ollman, *Dialectical Investigations,* Nueva York, Routledge, 1992; A. Whitehead, «La théorie relationiste de l'espace», *Revue de métaphysique et de morale* 23 (1916), pp. 423-454.

[8] E. Grosz, «Bodies–Cities», en *Sexuality and Space,* B. Colomina (ed.), Princeton, Princeton University Press, 1992, pp. 241-254.

tre géneros es anterior a la producción del espaciotiempo bajo la interpretación relacional. Por lo tanto, si el espacio se ha convertido en el ámbito de lo femenino y la historia en el ámbito de lo masculino, sería simplemente porque las relaciones de poder entre géneros han hecho que ocurra así. Sin embargo, dudo seriamente de la utilidad de este tipo de distinciones simplistas, porque la geografía histórica de las relaciones entre géneros ha producido muchos más matices espaciotemporales en casi todos los órdenes sociales que he encontrado o sobre los que he leído. La idea relacional del espaciotiempo también genera interpretaciones completamente diferentes del concepto de «lugar» en comparación con las acotaciones y exclusiones territoriales que pueden construirse tan fácilmente a partir de las concepciones absolutas. Edward Casey, como veremos en el capítulo VIII, basa su argumento sobre la prioridad del «lugar» respecto del «espacio» en una objeción profunda a la vacuidad del espacio presupuesta por la perspectiva absoluta cartesiano/kantiana[9]. Sus objeciones se desvanecen cuando se las confronta con las interpretaciones relacionales. Y si, como sostiene Whitehead, todas las concepciones de la naturaleza surgen de nuestra comprensión del espacio y el tiempo, entonces toda nuestra comprensión de la dialéctica socioecológica, y también nuestra comprensión del lugar, participa de lleno en la formulación de nuestra comprensión del espacio y el tiempo.

¿Qué puede significar esto para la comprensión y la actividad cotidianas? Consideremos algunos ejemplos donde la concepción relacional tiene sentido intuitivamente. Si preguntamos, siguiendo a Whitehead, qué es el tiempo y el espacio de un pensamiento o un recuerdo, nos vemos forzados a encontrar una respuesta material. No podemos encontrar pensamientos y recuerdos haciendo la disección del cerebro de alguien. Parecen sobrevolar en nuestras cabezas sin tomar forma material, aunque es obvio que existe materialmente un cerebro activo como estructura material facilitadora que sustenta los procesos de pensamiento y memorización. Pero aunque los pensamientos y los recuerdos sean inmateriales, fluidos e inestables, pueden tener, y tienen a menudo, una materia sólida y, por lo tanto, consecuencias objetivas cuando mueven a la acción.

En el espaciotiempo relacional, las mediciones directas resultan problemáticas, cuando no imposibles. Pero ¿por qué deberíamos creer que el espaciotiempo sólo existe si es cuantificable y mesurable? Los sueños y los recuerdos no pueden descartarse como irrelevantes por que no podamos cuantificar y medir su espaciotiempo. La incapacidad del positivismo, el empirismo y el materialismo tradicional para

---

[9] E. Casey, «How to Get From Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time», en *Senses of Place,* S. Feld y K. Basso (eds.), Phoenix, School of American Research Advanced Seminar Series, 1996, pp. 13-51.

desarrollar una comprensión adecuada de los conceptos espaciales y temporales más allá de aquellos que pueden ser medidos ha sido durante mucho tiempo una limitación grave en el análisis del papel del espaciotiempo. Las concepciones relacionales nos llevan al punto en el que se mezclan las matemáticas, la poesía y la música; en el que florecen sueños, ensoñaciones, recuerdos y fantasías. Esto, desde el punto de vista científico (en oposición al estético), es un anatema para las personas de inclinación estrechamente positivista o simplemente materialista. El problema está en encontrar representaciones adecuadas para la espaciotemporalidad inmaterial de, por ejemplo, las relaciones sociales y las relaciones de poder. Kant, como hemos visto, reconoció el problema de manera imprecisa. Aunque el espacio absoluto se caracterizaba como real e independiente de la materia en el sistema newtoniano, no existía una forma de obtener una medida material independiente de este al margen de la materia y de los procesos que contenía. Aquí, Kant intentó construir un puente entre Newton y Leibniz incorporando el concepto de espacio en la teoría del juicio estético y lo sintético a priori. Al hacerlo, se topó con algunas contradicciones horriblemente difíciles[10]. Está claro que no fue capaz de reconocer todo el potencial de la concepción relacional de Leibniz. El resurgimiento de la popularidad y la importancia de Leibniz, no sólo como gurú del ciberespacio sino como pensador fundamental respecto a aproximaciones más dialécticas a las relaciones entre mente y cerebro y a las formulaciones de la teórica cuántica, señala un retorno a los puntos de vista relacionales. Muchos pensadores contemporáneos van más allá de los conceptos absolutos y relativos y sus cualidades más fácilmente mensurables, y también más allá del compromiso kantiano. Pero el terreno relacional representa un desafío y grandes dificultades para ser cultivado con éxito. Einstein, por ejemplo, nunca pudo aceptarlo, y rechazó la teoría cuántica hasta el final. Alfred North Whitehead realizó un gran trabajo para potenciar el punto de vista relacional en la ciencia[11]. Los estudios de David Bohm de la teoría cuántica también se enfocan en abundancia en el pensamiento relacional. Gilles Deleuze expresó muchas de estas ideas en sus reflexiones sobre la arquitectura barroca y las matemáticas de los pliegues, inspirándose en Leibniz y Spinoza[12]. Junto con Félix

---

[10] C. Garnett, *The Kantian Philosophy of Space,* Port Washington, Kennikat Press, 1965.

[11] A. Whitehead, «La théorie relationiste de l'espace», *Revue de métaphysique et de morale* 23 (1916), pp. 423-454.

[12] D. Bohm, *Wholeness and the Implicate Order*, Londres, Ark Paperbacks, 1983 [ed. cast.: *La totalidad y el orden implicado*, trad. J. M. Apfelbäume, Barcelona, Kairós, 1992]; G. Deleuze, *The Fold: Leibniz and the Baroque*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993 [ed. cast.: *El pliegue*, trad. J. Vázquez y U. Larraceleta, Barcelona, Paidós, 1998]; G. Deleuze y F. Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987 [ed. cast.: *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, trad. J. Vázquez y U. Larraceleta, Valencia, Pre-Textos, 1998].

Guattari, trazó algunas vías relacionales de análisis muy interesantes en textos como *Mil mesetas*. Las concepciones relacionales han entrado recientemente en la arena política, especialmente a través de los trabajos de Arne Naess en ecología profunda y los recientes textos de Toni Negri sobre el imperio y la multitud; señalemos que ambos autores beben en abundancia del pensamiento relacional de Spinoza más que de Leibniz[13]. Y la teorización de Alain Badiou de «el acontecimiento» como algo fundamental para nuestras concepciones lo ha dirigido hacia un tipo especial de crítica política[14].

Pero ¿por qué y cómo podría yo, como geógrafo, encontrar útil la forma relacional de enfocar el espaciotiempo? La respuesta es simplemente que existen ciertos temas, como el papel político de la memoria colectiva en los procesos urbanos, que sólo se pueden enfocar de este modo. No puedo empaquetar los recuerdos colectivos en un espacio absoluto (situándolas claramente en una cuadrícula o en un mapa), ni puedo entender su circulación de acuerdo con las reglas de la circulación y la difusión de ideas en el espacio-tiempo relativo, por sofisticadas que sean. No puedo entender gran cosa de lo que hace Walter Benjamin en su proyecto sobre los pasajes sin recurrir a las ideas relacionales sobre el espaciotiempo de la memoria. Ni siquiera puedo comprender la idea de la ciudad sin ubicarla en términos relacionales. Si además planteo la cuestión de qué *significan* la basílica del Sacré-Cœur de París, la plaza de Tiananmén de Pekín o la «Zona Cero» de Manhattan, no puedo obtener una respuesta completa sin invocar relacionalidades[15]. Y esto implica asumir las cosas, los acontecimientos, los procesos y las relaciones socioecológicas que han producido esos lugares en el espaciotiempo.

De modo que el espacio (espacio-tiempo y espaciotiempo) ¿es absoluto, relativo o relacional? Sencillamente, no sé si existe una respuesta ontológica a esa pregunta. En mi propio trabajo creo que es las tres cosas. Llegué a esa conclusión hace treinta años y no he encontrado ninguna razón especial (ni he oído ningún argumento) que me haya hecho cambiar de idea. Esto es lo que escribí entonces:

---

[13] A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989; M. Hardt y T. Negri, *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2001 [ed. cast.: *Imperio*, trad. A. Bixio, Barcelona, Paidós, 2002]; T. Negri, *Subversive Spinoza: (UN)contemporary Variations*, Mánchester, Manchester University Press, 2004 [ed. cast.: *Spinoza subversivo*, trad. R. Sánchez, Madrid, Akal, 2010].

[14] A. Badiou, *Being and Event*, Londres, Continuum, 2005 [ed. cast.: *El ser y el acontecimiento*, trad. R. Cerdeiras, A. Cerletti y N. Prados, Buenos Aires, Manantial, 1999].

[15] W. Benjamin, *The Arcades Project*, Cambridge, Belknap Press, 1999 [ed. cast.: *Libro de los pasajes*, trad. L. Fernández, I. Herrera y F. Guerrero, Madrid, Akal, 2005]; para el Sacré-Cœur, véase D. Harvey, *Paris, Capital of Modernity*, Nueva York, Routledge, 2003, cap. 18 [ed. cast.: *París, capital de la modernidad*, trad. J. M. Amoroto, Madrid, Akal, 2008].

> El espacio no es ni absoluto ni relativo ni relacional en sí mismo, pero puede llegar a ser una o las tres cosas simultáneamente dependiendo de las circunstancias. El problema de la conceptualización adecuada del espacio se resuelve a través de la actividad humana respecto a él. Dicho de otro modo, no existen respuestas filosóficas a las preguntas filosóficas que surgen sobre la naturaleza del espacio: las respuestas están en la actividad humana. La pregunta: «¿Qué es el espacio?» da paso, en consecuencia, a la pregunta: «¿Cómo es que diferentes actividades humanas crean y hacen uso de diferentes conceptualizaciones del espacio?». La relación de propiedad, por ejemplo, crea espacios absolutos en los que opera un control monopolizado. El desplazamiento de personas, bienes, servicios e información tiene lugar en un espacio relativo porque necesita dinero, tiempo, energía y cosas parecidas para superar la fricción de la distancia. Las parcelas de terreno también captan beneficios porque contienen relaciones con otras parcelas […] En la forma del alquiler, el espacio relacional se materializa como un aspecto importante de la práctica social humana[16].

¿Existen reglas para decidir cuándo y dónde es preferible un marco espacial u otro? ¿O se trata de una elección arbitraria, sujeta a los caprichos de las prácticas humanas? La decisión de usar una concepción u otra depende ciertamente de la naturaleza del fenómeno que investiguemos o del objetivo político que persigamos. La concepción absoluta puede ser perfectamente adecuada para determinar cuestiones concretas de límites de propiedad y determinación de fronteras en un aparato estatal (de hecho, no es accidental que el punto de vista absoluto adquiriese prominencia, cuando no dominancia, alrededor de la época en que el Tratado de Westfalia, en 1648, estableció el sistema de Estados soberanos europeos), pero no me sirve de nada a la hora de responder qué es la plaza de Tiananmén, la Zona Cero o la basílica del Sacré-Cœur. A la inversa, los aparatos de Estado obsesionados con las identidades, el control y la vigilancia recurren una y otra vez a las concepciones absolutas de espacio y tiempo como algo fundamental en su misión de gobernanza y control eficaz, imponiendo por tanto concepciones absolutas en mucho de lo que es o podría ser relativo o relacional. Por lo tanto, encuentro útil –aunque sólo sea como comprobación interna– esbozar justificaciones para la elección de un marco de referencia absoluto, relativo o relacional. Además, en mi trabajo a veces he dado por supuesta la existencia de cierta jerarquía: el espacio relacional puede abarcar el relativo y el absoluto; el espacio relativo puede abarcar el absoluto, y el espacio absoluto es únicamente absoluto. Pero no recomiendo trabajar invariablemente conforme a ese principio, y mucho menos defenderlo teó-

---

[16] D. Harvey, *Social Justice and the City,* Londres, Edward Arnold, 1973, p. 13 [ed. cast.: *Urbanismo y desigualdad social*, trad. M. González, Madrid, Siglo XXI, 1979].

ricamente. En principio, me resulta más interesante mantener los tres conceptos en mutua tensión dialéctica y pensar constantemente en la interrelación entre ellos. La Zona Cero es un espacio absoluto al mismo tiempo que está localizado en el espacio-tiempo relativo y tiene posicionalidades relacionales.

De aquí derivo la primera determinación preliminar: si queremos comprender el espacio como una condición de posibilidad de todas las formas de conocimiento, hay que mantener en mutua tensión dialéctica las concepciones absoluta, relativa y relacional del espacio.

La segunda dimensión (lefebvriana)

Henri Lefebvre elabora una manera bastante diferente de comprender la espacialidad en términos de la actividad humana. Plantea (casi con toda seguridad a partir de las distinciones de Cassirer entre espacios orgánicos, perceptivos y simbólicos, aunque sin reconocerlo, como suele ocurrir en los círculos intelectuales franceses) una división tripartita: el espacio material (el espacio percibido a través de los sentidos), la representación del espacio (el espacio concebido) y los espacios de representación (el espacio vivido). El segundo conjunto de términos (los enunciados entre paréntesis) no es idéntico al primero, pero en lo que sigue pasaré por alto ese problema. Prestaré más atención a los significados entre paréntesis, ya que se refieren de manera concreta al comportamiento humano y las prácticas sociales[17].

El espacio material es el mundo que perciben nuestros sentidos, tal como estas percepciones surgen de las circunstancias materiales de nuestra vida: por este motivo podemos llamarlo el espacio perceptivo de la experiencia primaria mediado por las prácticas humanas. Tocamos las cosas y los procesos, los sentimos, los vemos, los olemos, los oímos e inferimos la naturaleza del espacio a partir de esas experiencias. Sin embargo, la manera de representar este mundo de percepciones sensoriales es un asunto completamente diferente. Empleamos representaciones abstractas (palabras, gráficos, mapas, diagramas, dibujos, geometría y otras formulaciones matemáticas) para representar el espacio tal como lo percibimos. Al hacerlo desplegamos conceptos, códigos y abstracciones. La correspondencia entre el espacio material percibido por los sentidos y la representación de este siempre se puede cuestionar, y a menudo está cargada de ilusiones peligrosas. Pero Lefebvre, al igual que otros marxistas como Walter Benjamin, insiste en que también tene-

[17] H. Lefebvre, *The Production of Space*, Oxford, Blackwell, 1991 [ed. cast.: *La producción del espacio*, trad. Emilio Martínez, Madrid, Capitán Swing, 2013]; E. Cassirer, *An Essay on Man*, New Haven, Yale University Press, 1944.

mos imaginaciones, miedos, emociones, psicologías, fantasías y sueños. Lo que Lefebvre denomina, con cierta torpeza, espacios de representación se refiere a la forma en que los humanos vivimos –física, afectiva y emocionalmente– en los espacios que encontramos y a través de ellos. Si recorremos de noche una calle oscura podemos sentirnos temerosos o audaces. Una persona puede disfrutar un espacio abierto como un territorio de libertad, mientras que otra, aquejada de agorafobia, se puede sentir tan insegura que sufra un ataque de pánico. Hay a quien le parece bien la apertura de fronteras a los inmigrantes, mientras que otros desearían tenerlas cerradas a cal y canto por motivos de seguridad. Un geógrafo como Yi-Fu Tuan ha centrado gran parte de su trabajo en las divergencias culturales y personales que marcan nuestra vivencia del espacio[18].

La manera en que vivimos en el espacio no se puede predecir a partir de los estímulos materiales ni las percepciones sensoriales, ni tampoco de la forma en que se representa. Sin embargo, esto no quiere decir que las tres dimensiones estén desconectadas. Lefebvre las mantiene en tensión dialéctica. Entre ellas fluyen libremente influencias mutuas y recíprocas. Por ejemplo, la forma en que se representa y conceptualiza un espacio puede afectar (aunque de maneras que no son fácilmente predecibles) a cómo se vive dicho espacio, e incluso a cómo se lo experimenta materialmente. Si he acabado de leer una historia de terror o a Freud, ello sin duda afectará a mis sentimientos cuando recorra una calle oscura y estrecha. Además, mi experiencia física puede resultar potenciada (puedo tener los sentidos en alerta, como se suele decir) precisamente por vivir en ese espacio con miedo o con ciertas expectativas. A la inversa, la extraña espacio-temporalidad de un sueño, una fantasía, un anhelo oculto o un recuerdo perdido, o incluso una excitación peculiar o una punzada de miedo mientras recorro una calle, pueden impulsarme a buscar conceptualizaciones y representaciones que sirvan para transmitir a otros algo de lo que he vivido. El artista Edvard Munch pudo haber sufrido algún tipo de pesadilla. Pasando a través de una serie de conceptualizaciones y códigos de representación produjo un objeto material, *El grito,* abierto a la experiencia sensorial material de otros. Miramos ese objeto –el cuadro– y captamos cierta sensación de lo que pudo haber sido vivir aquel momento de aquella manera. La experiencia física y material de contemplar la ordenación espacial del cuadro está mediada por una serie de representaciones que nos ayuda a comprender la inmaterialidad de un estado mental. Sospecho que la fascinación constante por *Las meninas* de Velázquez (fascinación que llevó a Picasso a realizar una serie interminable de variacio-

[18] Yi-Fu Tuan, *Topophilia: A Study of Environment Perceptions, Attitudes and Values,* Nueva York, Columbia University Press, 1990 [ed. cast.: *Topofilia: un estudio sobre percepciones, actitudes y valores medioambientales,* trad. F. Durán, Barcelona, Melusina, 2007].

nes sobre el tema y a Foucault a usarlo como punto de partida en *Las palabras y las cosas*) se debe a la manera en que la ordenación espacial dentro del espacio absoluto del marco pictórico transmite en parte la sensación de variabilidad en las relaciones de poder social en esa época y ese lugar concretos. Desde luego, así es como T. J. Clark interpreta la marea de reacciones hostiles que fue levantando el famoso *Entierro en Ornans* de Courbet conforme avanzaba desde las provincias hasta París, donde la clase social arrendadora estaba demasiado familiarizada con la naturaleza de las relaciones de clase representadas en el cuadro y le provocaban verdadero miedo[19].

Los espacios y los tiempos de representación que nos envuelven y rodean en nuestra vida cotidiana afectan por igual a nuestra experiencia sensorial directa y a cómo interpretamos y comprendemos las representaciones. Podemos no darnos cuenta siquiera de las cualidades materiales de las ordenaciones espaciales que forman parte de nuestra vida cotidiana porque no nos paramos a pensar en ellas. Sin embargo, a través de las rutinas que seguimos a diario absorbemos cierto sentido de cómo funcionan las representaciones espaciales y construimos para nosotros algunos espacios de representación (como el sentimiento visceral de seguridad en un vecindario conocido o la sensación de estar «en casa»). Lo único que nos llama la atención es ver que algo está radicalmente fuera de lugar. Lo que cuenta realmente es la relación dialéctica entre categorías, aunque si queremos comprenderlas resulta útil cristalizar cada elemento como un momento particular en la experiencia del espacio y el tiempo.

Muchos artistas contemporáneos, utilizando técnicas cinéticas y multimedia, crean espacios experienciales en los que se combinan distintas maneras de experimentar el espacio-tiempo. Por ejemplo, así es como se describe en el catálogo la contribución de Judith Barry a la Tercera Bienal de Arte Contemporáneo de Berlín:

> En sus obras experimentales, la videoartista Judith Barry investiga el uso, la construcción y la compleja interacción de espacios privados y públicos, medios de información, sociedad y géneros. Los temas de sus instalaciones y sus textos teóricos se ubican en un campo de observación desde el que se contempla la memoria histórica, la comunicación de masas y la percepción. En un ámbito situado entre la ima-

---

[19] M. Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, Nueva York, Random House, 1970 [ed. cast.: *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, trad. E. C. Frost, Madrid, Siglo XXI, 2006]; T. J. Clark, *Image of the People: Gustave Courbet and the 1848 Revolution*, Londres, Thames and Hudson, 1973 [ed. cast.: *Imagen del pueblo: Gustave Courbet y la Revolución de 1848*, trad. H. Valentí, Barcelona, Gustavo Gili, 1981].

> ginación del espectador y la arquitectura generada por los medios, Barry crea espacios imaginarios, representaciones alienadas de realidades profanas […] En la obra «Voice Off» […] el espectador penetra en la claustrofóbica estrechez del espacio expositivo, se sumerge más profundamente en la obra y, obligado a moverse a través de la instalación, experimenta impresiones no sólo cinemáticas sino también cinemaestéticas. El espacio de proyección dividido ofrece la posibilidad de establecer contacto con diversas voces. El uso y la audición de voces como fuerza impulsora, así como la intensidad de la tensión psíquica –especialmente en el lado masculino de la proyección–, transmiten la fuerza inherente de este objeto intangible y efímero. Las voces demuestran a los espectadores cómo podemos cambiar a través de ellas, cómo intentamos controlar y la sensación de pérdida que nos invade cuando dejamos de escucharlas.

Barry, concluye el catálogo, «orquesta espacios de tránsito estéticos que dejan sin resolver la ambivalencia entre seducción y reflexión»[20].

A partir de esta descripción podemos ver por qué necesitamos profundizar en nuestra comprensión del espacio y el tiempo. Aquí hay muchas cosas que hacen referencia a las distinciones entre espacio y tiempo absolutos (la estrecha estructura física de la exhibición), el espacio-tiempo relativo (el movimiento secuencial del espectador a través del espacio) y el espaciotiempo relacional (los recuerdos, las voces, la tensión psicológica, la intangibilidad y la transitoriedad, así como la claustrofobia). Sin embargo, tampoco podemos dejar a un lado las categorías de Lefebvre. Los espacios construidos tienen una dimensión material y sensual, conceptual y vivida.

Una representación estructural

Reflexionar sobre la descripción de la obra de Barry me lleva a dar un salto especulativo hacia la mejor forma de interpretar la multidimensionalidad del espacio y el tiempo. Consideremos, entonces, qué aspecto tienen las cosas cuando tomamos la triple división de espacio-tiempo absoluto, relativo y relacional (espaciotiempo) y lo relacionamos directamente con la división también triple de espacio percibido sensorialmente, conceptualizado y vivido. El resultado es una matriz de 3×3 (fig. 1). Los puntos de intersección dentro de la matriz indican diferentes maneras de entender los significados del espacio, el espacio-tiempo y el

[20] J. Barry, «Voice Off», en *Third Berlin Biennal for Contemporary Art, Catalogue,* Berlín, Biennale, 2004, pp. 48-49.

Figura 1

	Espacios de práctica material	*Representaciones del espacio*	*Espacios de representación*
	(experimentado)	*(concebido)*	*(vivido)*
Espacio y tiempo absolutos (Newton/Descartes/Kant)	@	@	@
Espacio-tiempo relativo (Einstein)	!@!	!@!	!@!
Espaciotiempo relacional (Leibniz)	K?!@!?K	K?!@!?K	K?!@!?K

espaciotiempo. Por desgracia, el método de representación matricial es restrictivo, pues ilustra tan sólo un espacio absoluto. Dado que también estoy recurriendo a una práctica representacional (conceptualización), tampoco puedo hacer justicia al espacio percibido materialmente o al espacio vivido. Por lo tanto, la matriz tiene un potencial revelador limitado. Si se trata como una clasificación fija que constituye todo lo que existe, entonces mi proyecto se queda en nada. Sin embargo, encuentro útil considerar las combinaciones que aparecen en las diferentes intersecciones dentro de la matriz como una forma de poner en marcha el análisis. Recorrer la matriz en horizontal o en vertical produce combinaciones de significados complejas. Resulta imposible limitarse sólo a una modalidad de pensamiento. Las acciones en el espacio absoluto acaban teniendo sentido únicamente en términos relacionales, por ejemplo. La falta de flexibilidad de la matriz sólo se puede superar poniendo todas las categorías y sus combinaciones en tensión dialéctica. Permítanme que lo ilustre.

¿En qué espacio o espaciotiempo está el lugar conocido como «Zona Cero», ubicado en Manhattan, y cómo afecta esto a nuestra comprensión de ese lugar y de lo que debería construirse en él? Se trata claramente de un espacio físico absoluto, sobre el que alguien tiene los derechos de propiedad. Está para ser reconstruido materialmente como un objeto distintivo. Se debate mucho sobre paredes maestras y capacidades de soporte de carga. Se han presentado a competición los cálculos de ingeniería (apoyados en la mecánica newtoniana) y los diseños arquitectónicos (representaciones). Los juicios estéticos sobre cómo el espacio, una vez transformado en un ente material de algún tipo, será vivido por quienes lo visiten o trabajen en él, son también consideraciones que hay que tener muy en cuenta. Tan sólo después de que haya sido construido podremos captar cómo vive la gente en él.

El problema radica en cómo organizar el espacio físico para producir un efecto emocional a la vez que se cumplen ciertas expectativas (comerciales además de emocionales y estéticas) sobre cómo debe experimentarse el espacio. Una vez construido, la experiencia de este espacio muy probablemente esté mediada por formas representacionales (como libros guía, museos y planos) que nos ayuden a interpretar los significados intencionales de la reconstrucción del lugar. No obstante, desplazarse dialécticamente sólo por la dimensión del espacio absoluto es mucho menos satisfactorio que recurrir a los otros marcos espacio-temporales. Los promotores inmobiliarios son muy conscientes de la localización relativa del lugar y juzgan sus perspectivas de desarrollo comercial conforme a una lógica de relaciones de intercambio y flujos de personas, bienes y capital que se relacionan con el lugar y le otorgan su potencial comercial y su valor especulativo. Su ubicación central y su proximidad a las funciones de mando y control de Wall Street son atributos importantes, y si se puede mejorar el acceso de los medios de transporte en el transcurso de la reconstrucción, mucho mejor, ya que ello sólo puede aumentar el valor futuro del terreno y de las propiedades. Para los promotores, el lugar no existe meramente *en* el espacio-tiempo relativo: la transformación del lugar ofrece perspectivas de transformación del espacio-tiempo relativo y, por lo tanto, de incremento del valor comercial de los espacios absolutos (mejorando el acceso a los aeropuertos, por ejemplo). Así pues, el horizonte temporal está dominado por consideraciones sobre las tasas de amortización y los tipos de interés/descuento aplicables a las inversiones de capital fijo en el entorno construido.

No obstante, habrá sin duda objeciones por parte de la ciudadanía, encabezadas por las familias de los que fallecieron en aquel lugar, ante el impulso a pensar y construir sólo en términos de espacio-tiempo absoluto o relativo. Sea lo que sea lo que se construya en ese lugar, debe expresar algo relacionado con la memoria colectiva e individual. La memoria es inmaterial pero objetiva y, por lo tanto, relacional. Probablemente también habrá presiones para decir algo sobre los significados de la comunidad y la nación, así como sobre las posibilidades del futuro (e incluso sobre algunas verdades eternas). Tampoco podrá ignorarse la cuestión de la conectividad espacial relacional con el resto del mundo. ¿Es posible reconciliar algo experimentado como una tragedia local y personal con cierta comprensión de las fuerzas internacionales que en aquellos breves y terribles momentos se condensaron tan poderosamente en aquel lugar concreto? ¿Llegaremos a sentir en ese espacio el resentimiento extendido en buena parte del mundo por el tremendo egoísmo con que los Estados Unidos ejercieron su hegemonía en las décadas de 1980 y 1990? ¿Llegaremos a conocer el papel clave del gobierno de Reagan en la creación y el apoyo a los talibanes en Afganistán con el fin de socavar la ocupación soviética, y que Osama bin-Laden pasó de aliado a enemigo de los Estados Unidos a causa

del apoyo estadounidense al régimen corrupto de Arabia Saudí? ¿O sólo nos enteraremos de que ahí fuera hay «gente que no es como nosotros», extranjeros cobardes y malvados que odian a los Estados Unidos y buscan su caída porque estos se alzan como defensores de la libertad? La espacio-temporalidad relacional del acontecimiento y del lugar se puede exhumar si excavamos con la diligencia necesaria, pero la forma de representarla y materializarla es incierta. El desenlace dependerá claramente de luchas políticas. Y las batallas más feroces se librarán para determinar el espaciotiempo relacional que la reconstrucción habrá de invocar, el símbolo que elegirá proyectar para el mundo. Por ejemplo, el gobernador Pataki, al cancelar los planes de construcción de un Museo de la Libertad sobre la base de que en algún momento del futuro podría exhibir una exposición crítica con la política estadounidense, dictaminó que en ese lugar nunca debería colocarse nada que pudiera ofender la memoria de los que murieron allí. Su intención era rechazar absolutamente cualquier expresión de crítica al ejército estadounidense y a los compromisos financieros de Estados Unidos con el resto del mundo. Los promotores inmobiliarios no se opondrían a combinar sus mundanas preocupaciones comerciales con declaraciones simbólicas inspiradoras (que enfatizaran el poder y la indestructibilidad del sistema político-económico del capitalismo global que recibió un golpe tan duro el 11 de septiembre de 2001), mediante la construcción de, pongamos por caso, un imponente y desafiante símbolo fálico. Con ello buscarían manifestar su poder expresivo en el espaciotiempo relacional. Pero hay muchas otras relacionalidades que explorar. ¿Qué sabremos de los que atacaron, y hasta qué punto llegaremos a conectar con ellos? El lugar tiene y tendrá una presencia relacional en el mundo, al margen de lo que se construya allí, y es importante reflexionar sobre cómo opera esta «presencia». ¿Se vivirá como un símbolo de la arrogancia de los Estados Unidos o como una señal de compasión, reconciliación y comprensión mundiales? Tratar esos temas requiere que adoptemos una concepción relacional sobre todo lo que está en juego en el espacio absoluto de la Zona Cero. Y resulta que ahí es donde se encuentran los significados más interesantes y polémicos.

El espacio y el tiempo en la teoría marxiana

Este marco general proporciona un punto de partida para la integración de los conceptos de espacio y tiempo en todos los segmentos de la teoría literaria y social. A continuación ilustraré cómo funciona en relación con la teoría marxiana. Marx fue un pensador relacional. En situaciones revolucionarias, como la de 1848, por ejemplo, le preocupaba que el pasado como memoria pudiera pesar como una losa

sobre los vivos. Planteó la cuestión política clave: ¿cómo se podría construir en el aquí y el ahora una poesía revolucionaria para el futuro[21]? Rogó a Étienne Cabet, el líder del movimiento utopista de los icarianos, que no se llevara a sus seguidores comunistas al Nuevo Mundo. Marx afirmaba que allí los icarianos se limitarían a reproducir las actitudes y creencias interiorizadas en el viejo. Aconsejó que permaneciesen como buenos comunistas en Europa y luchasen por una transformación revolucionaria en aquel espacio, incluso sabiendo que siempre existiría el peligro de que una revolución llevada a cabo en «nuestro pequeño rincón del mundo» cayese víctima de las fuerzas globales alineadas a su alrededor[22].

En la obra de marxistas como E. P. Thompson y Raymond Williams, entre otros, descubrimos diferentes niveles de apreciación de la espacio-temporalidad[23]. En la novela de Williams *People of the Black Mountains* [«Gentes de las Black Mountains»], por ejemplo, la relacionalidad del espaciotiempo desempeña un papel fundamental. Williams la emplea para dar unidad al relato, y hace hincapié en las diversas formas de conocimiento aparejados a las distintas modalidades del espaciotiempo: «Para bucear verdaderamente en las vidas y los lugares era necesario desarrollar un poderoso vínculo con ellos. El modelo de poliestireno y sus equivalentes textuales y teóricos no eran como la sustancia que reconstruían y simulaban […] En sus libros y mapas de la biblioteca, o en la casa del valle, había una historia común que se podía trasladar a cualquier parte, donde las pruebas y la investigación racional iban de la mano. Sin embargo, bastaba con ir a la montaña para que se impusiera otra mentalidad, testarudamente nativa y local, pero a la vez conectada con algo más grande, donde el tacto y la extensión sustituían al registro y el análisis, y la historia, en lugar de ser un relato, se convertía en historias que eran vidas»[24].

Para Williams, la relacionalidad cobra vida cuando camina por las montañas. La sensibilidad y el sentimiento que acoge es completamente diferente a los que emanan de los archivos. Es testarudamente local, pero está conectada con algo más grande, y de este modo cierra la brecha entre geografía e inquietudes cosmo-

---

[21] K. Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte,* New York, International Publishers, 1963 [ed. cast.: *El 18 brumario de Luis Bonaparte,* trad. E. Chuliá, Madrid, Alianza, 2012]; la carta a Cabet se cita en L. Marin, *Utopics: Spatial Play,* Atlantic Heights, Humanities Press, 1984, pp. 73-79.

[22] K. Marx, citado en I. Mészáros, *Beyond Capital*, Nueva York, Monthly Review Press, 2000, p. 485 [ed. cast.: *Más allá del capital,* Valencia-Caracas, Vadell Hermanos Editores, 2001 (reed. en 2010 por Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia y Socialismo XXI)].

[23] E. Thompson, «Time, Work Discipline, and Industrial Capitalism», *Past and Present* 38 (1967), pp. 56-97; R. Williams, *Resources of Hope*, Londres, Verso, 1989.

[24] R. Williams, *People of the Black Mountains: The Eggs of the Eagle*, vol. 1, Londres, Chatto and Windus, 1989, pp. 10-12.

politas, entre lo local y cierto sentido del ser de nuestra especie. Tales eran exactamente los sentimientos de Elisée Reclus, un famoso geógrafo anarquista del siglo XIX[25]. Curiosamente, Williams parece capaz de tratar esta cuestión únicamente en sus novelas. ¿Cómo integrar entonces las ideas que he esbozado sobre la dialéctica del espacio y del espaciotiempo con nuestra interpretación y nuestro uso de la teoría marxista? Dejaré de lado todo escrúpulo por las salvedades y los matices con el fin de presentar un razonamiento en los términos más sencillos posibles.

En el primer capítulo de *El capital*, Marx introduce tres conceptos clave: valor de uso, valor de cambio y valor. Todo lo perteneciente al valor de uso habita en la provincia del espacio y el tiempo absolutos. Los trabajadores, las máquinas, las mercancías, las fábricas, las carreteras, las casas, los procesos de trabajo, los gastos de energía y demás elementos pueden individualizarse, describirse y comprenderse dentro del marco newtoniano del espacio y el tiempo absolutos. Este es el dominio de los cálculos físicos y de los modelos matemáticos racionales de sistemas de producción, estructuras de entrada-salida y planificación sistemática. Todo lo que pertenece al valor de cambio habita en primera instancia en el espacio-tiempo relativo, puesto que el cambio implica movimiento de productos, dinero, capital, fuerza de trabajo y personas en el tiempo y el espacio. Lo que cuenta es la circulación, el movimiento perpetuo. El cambio, como señala Marx, atraviesa todas las barreras del espacio y el tiempo (absolutos)[26]. Remodela continuamente las coordenadas geográficas y temporales en las que vivimos nuestra vida cotidiana. Da un significado diferente a los valores de uso que imponemos en el espacio absoluto. Con la aparición del dinero, este «atravesar» define un universo aún mayor y más fluido de relaciones de cambio por el espacio-tiempo relativo del mercado mundial (entendido no como una cosa sino como una interacción y un movimiento continuos). En resumen, la circulación y acumulación de capital tiene lugar en primera instancia en un espacio-tiempo relativo, supeditado invariablemente al cambio merced a la capacidad de desplazarse en el espacio-tiempo. No obstante, este es el mundo de las valoraciones a posteriori, de las empresas especulativas y de la anarquía de las coordinaciones del mercado.

El valor es, sin embargo, un concepto relacional. Por lo tanto, su referente es el espaciotiempo relacional. Marx establece (lo que en cierto modo es sorprendente) que el valor es inmaterial pero objetivo. «No hay ni un átomo de materia en la

---

[25] J. Clark y C. Martin (eds.), *Anarchy, Geography, Modernity: The Radical Social Thought of Elisée Reclus*, Lanham, Lexington Books, 2004 [ed. cast.: *Libertad, igualdad, geografía: ensayos escogidos de Elisée Reclus*, trad. V. Malo, Madrid, Enclave de Libros, 2015].

[26] K. Marx, *Capital*, vol. 1, Nueva York, International Publishers, 1967 [ed. cast.: *El capital*, 8 vols., trad. V. Romano, Madrid, Akal, 2000].

objetividad de las mercancías entendidas como valores»[27]. A resultas de ello, el valor no «aparece con una etiqueta que describe lo que es», sino que oculta su relacionalidad dentro del fetichismo de la mercancía. La única forma en que nos podemos acercar a él es a través de ese mundo peculiar en el que entre las personas se establecen relaciones materiales (nos relacionamos unos con otros mediante lo que producimos y comerciamos) y entre las cosas se establecen las relaciones sociales (se fijan precios para lo que producimos y comerciamos). En resumen, los valores son relaciones sociales, y estas son siempre inmateriales pero objetivas. Son imposibles de medir excepto por sus efectos (si se quiere medir directamente cualquier relación social de poder, el intento estará siempre condenado al fracaso). El valor, según Marx, interioriza la geografía histórica completa de los innumerables procesos de trabajo establecidos en el mercado mundial. A muchos les sorprende descubrir que el concepto más fundamental de Marx es «inmaterial pero objetivo», teniendo en cuenta que habitualmente se lo presenta como un materialista para quien cualquier cosas inmaterial sería anatema. Sin embargo, Marx condena categóricamente el materialismo de los científicos que no son capaces de incorporar la historia (ni la geografía, añadiría yo) a sus interpretaciones. Esta definición relacional del valor hace discutibles, por no decir erróneos, todos los intentos de calcularlo de manera directa y esencialista. Repito: las relaciones sociales sólo pueden medirse por sus efectos. Con todo, el valor puede representarse tanto en el espacio-tiempo relativo del cambio como en el espacio y el tiempo absolutos del valor de uso. Es lo que hace el dinero.

Si mi caracterización de las categorías marxianas es correcta, es evidente que no podemos otorgar prioridad ninguna a un marco espacio-temporal concreto. Los tres marcos espacio-temporales han de mantenerse en tensión dialéctica unos con otros, de la misma forma en que el valor de uso, el valor de cambio y el valor se entrelazan dialécticamente en la teoría marxiana. No habría, por ejemplo, ningún valor en el espaciotiempo relacional sin una miríada de trabajos concretos asentados en espacios y tiempos absolutos (por ejemplo, en una fábrica durante una jornada laboral). El valor tampoco podría emerger como una fuerza inmaterial pero objetiva sin los innumerables actos de intercambio –los continuos procesos de circulación– que ensamblan el mercado global en el espacio-tiempo relativo. El valor es, por lo tanto, una relación social que interioriza el conjunto de la historia y la geografía de trabajos concretos en el mercado mundial. Es una expresión de las relaciones sociales (sobre todo de las relaciones de clase, aunque no exclusivamente) del capitalismo que se dan en el escenario mundial. La temporalidad desempeña aquí un papel de primer orden, no sólo debido a la importancia

[27] *Ibid*., 167.

del trabajo «muerto» del pasado (capital fijo, incluido el contenido en entornos construidos), sino también a causa de las huellas de la historia de la proletarialización, de la acumulación primitiva y de los desarrollos tecnológicos interiorizados en forma de valor. Por encima de todo, tenemos que reconocer los «elementos históricos y morales» que intervienen siempre en la determinación del valor de la fuerza de trabajo[28]. Esto nos permite ver la teoría marxiana operando de una forma determinada. El tejedor y la hilandera (esto es, el trabajo abstracto como determinación relacional que carece de medida material) transmiten valor a la tela mediante la realización de un trabajo concreto en un espacio y un tiempo absolutos. El poder objetivo de la relación de valor queda registrado cuando se ven obligados a dejar de realizar las telas y la fábrica queda en silencio porque las condiciones del mercado mundial son tales que la realización de esta actividad en ese espacio y ese tiempo absolutos y concretos deja de tener valor. Aunque todo esto puede parecer evidente, el no reconocer la interrelación existente entre los diferentes marcos espacio-temporales en la teoría marxiana suele dar lugar a confusiones conceptuales. Por ejemplo, buena parte del debate sobre las llamadas «relaciones entre lo global y lo local» se ha convertido en un embrollo conceptual a causa de la incapacidad para diferenciar las distintas espacio-temporalidades que se dan en ellas[29]. No podemos afirmar que la relación de valor *cause* el cierre de la fábrica, como si se tratase de una fuerza externa abstracta. Es el cambio en las condiciones concretas de trabajo en el espacio absoluto de las fábricas chinas el que, mediado por el mercado mundial a través de los procesos de cambio en el espacio-tiempo relativo, transforma el valor en cuanto relación social abstracta de manera que un proceso de trabajo concreto en una fábrica mexicana llega a su cese. Un término popular como *globalización* funciona en el plano relacional exactamente de esta forma, por más que disfrace la forma del valor y su referencia a las relaciones de clase. A la pregunta «¿Dónde está la globalización?» no se le puede dar una respuesta material inmediata.

Podemos observar esta dialéctica en acción en la interpretación de Marx de cómo el dinero pasa a representar el valor. Un valor de uso concreto –el oro– se produce de una forma concreta en un lugar y un momento concretos. Mediante el cambio en el espacio-tiempo relativo, esa mercancía concreta, en virtud de sus cualidades de consistencia y permanencia, empieza a adquirir el papel de mercancía monetaria (otras mercancías, como la plata, el cobre o las conchas de cauri son igual de válidas para representar el mismo papel). Su valor de uso estriba en que

---

[28] *Ibid.,* 275.

[29] K. Cox (ed.), *Spaces of Globalization: Reasserting the Power of the Local,* Nueva York, Guilford, 1997.

permanecen constantemente en circulación dentro de la esfera espacio-temporal relativa del valor de cambio. Para funcionar con más eficacia como medio para la circulación de mercancías se construyen símbolos relacionales del dinero (monedas, papel moneda y unidades de cuenta). El dinero se convierte en una forma relacional que, sin embargo, conserva su posición en el espacio-tiempo relativo y también en el espacio y tiempo absolutos (la moneda que tengo en el bolsillo). Pero su presencia en esas tres esferas manifiesta una serie de contradicciones entre lo universal y lo local, lo simbólico y lo tangible, lo funcional y lo trascendental. Marx analizó esas contradicciones en un lugar y un momento concretos, pero en la actualidad siguen vivas, aunque de maneras muy diferentes. ¿Cómo podemos entender las formas simbólicas del dinero global en el mercado mundial (los símbolos que llenan las páginas financieras de los periódicos) en relación con las monedas que llevamos en el bolsillo? ¿Cómo es posible que esas contradicciones de las que nos advirtió Marx pueden ser la fuente de las crisis monetarias y financieras que aún nos acosan, y de hecho ahora con mayor fuerza que cuando escribía Marx?

Hasta el momento me he centrado principalmente en una lectura dialéctica de la teoría marxista siguiendo la columna izquierda de la matriz. Pero ¿qué ocurre si en vez de eso empiezo a recorrer horizontalmente las filas de esta? La materialidad de los valores de uso y el trabajo concreto que se realiza en las fábricas es bastante evidente cuando examinamos las prácticas sociales y las experiencias sensoriales del trabajador en el espacio y el tiempo absolutos. Pero ¿cómo debería representarse y concebirse esto? Es fácil producir descripciones físicas, pero las relaciones sociales (que en sí mismas no son visibles ni mensurables directamente) bajo las que se ejecuta el trabajo también son de importancia fundamental. En el capitalismo, el trabajador asalariado se puede conceptualizar (segunda columna) como un productor de plusvalía para el capitalista, lo cual se puede representar como una relación de explotación. Esto implica que los procesos de trabajo se viven (tercera columna) como alienación. Desarrollando el argumento, los individuos alienados es probable que se conviertan en individuos revolucionarios. Bajo relaciones sociales diferentes –por ejemplo, las del socialismo o el anarquismo– el trabajo se podría vivir como satisfacción creadora y conceptualizar como autorrealización a través de los esfuerzos y empeños colectivos. Ni siquiera tendría que cambiar materialmente para ser reconceptualizado y vivido de un modo muy distinto. Esta era al fin y al cabo la esperanza de Lenin cuando abogó por la adopción del fordismo en las fábricas soviéticas. Fourier, por su parte, opinaba que el trabajo debería relacionarse con el juego y la expresión del deseo, y vivirse como un goce sublime; para que ello ocurriera, las cualidades materiales de los procesos de trabajo tendrían que reestructurarse radicalmente.

Llegados a este punto tenemos que reconocer una serie de posibilidades contrapuestas. En el libro *Manufacturing Consent,* por ejemplo, Michael Burawoy descubrió que los trabajadores de la fábrica que estudió no experimentaban, por lo general, el trabajo como una alienación[30]. Esto ocurría porque sofocaban la idea de explotación convirtiendo el lugar de trabajo en un lugar de juego (al estilo de Fourier). Los trabajadores llevaban a cabo el proceso de trabajo de una manera que les permitía vivirlo de forma no alienante. Las ventajas para el capital son evidentes, ya que los trabajadores no alienados suelen ser más eficientes y es menos probable que se conviertan en individuos revolucionarios. Y tenemos que admitir que, si no hay perspectivas de un cambio revolucionario radical, los trabajadores simplemente intentarán vivir su vida de forma no alienada y divertirse todo lo que puedan mientras tanto. A veces los capitalistas han promovido medidas como hacer ejercicio, formar círculos de calidad y cosas parecidas, para intentar reducir la alienación y potenciar el compromiso con la empresa (los japoneses destacan especialmente a este respecto). También han producido conceptualizaciones alternativas que hacen énfasis en las recompensas al trabajo duro y han creado ideologías que niegan la teoría de la explotación. Por lo tanto, aunque la teoría marxiana de la explotación puede ser correcta formalmente, no siempre ni necesariamente se traduce en alienación y revolución. La conceptualización del proceso de trabajo desempeña un papel crucial. Parte de la lucha de clases tiene que ver con inculcar la importancia de la explotación como la conceptualización adecuada de la manera en que se realizan trabajos concretos bajo las relaciones sociales capitalistas. Una vez más, lo que importa realmente es la tensión dialéctica entre lo material, lo concebido y lo vivido. Si tratamos las tensiones de forma mecánica, estamos perdidos.

A continuación, me voy a desplazar libremente (y quizá desenfrenadamente) por la matriz entera, para ver qué beneficios se pueden obtener cuando pensamos dialécticamente en las diversas combinaciones. Consideremos, por ejemplo, una categoría como la conciencia de clase. ¿En qué espacio y tiempo se puede encontrar, y cómo puede articularse a través de la matriz espacio-temporal para que obtengamos resultados provechosos? Mi primera propuesta es que dicha categoría reside principalmente en el espacio relacional conceptualizado de la teoría marxiana, y que, por lo tanto, debe ser considerada inmaterial y universal. Pero para que esta concepción tenga significado debe vivirse relacionalmente (ser parte de nues-

---

[30] M. Burawoy, *Manufacturing Consent: The Labor Process under Monopoly Capitalism,* Chicago, University of Chicago Press, 1982 [ed. cast.: *El consentimiento en la producción: los cambios del proceso productivo en el capitalismo monopolista,* trad. R. Serratacó, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Centro de Publicaciones, 1989].

tra existencia emotiva y afectiva en el mundo) al mismo tiempo que opera como una fuerza de cambio objetiva en espacios y tiempos particulares (es decir, absolutos). Para que ello ocurra, los trabajadores deben interiorizar la conciencia de clase en su existencia vital y encontrar formas de poner en marcha en el espacio-tiempo relativo ese sentimiento de lo que debería ser. Pero el movimiento sólo puede registrar una materialidad directa cuando se registra la presencia de un movimiento de clase en el espacio y tiempo absolutos de las calles, las fábricas, las oficinas corporativas y lugares por el estilo. Lo mismo cabe afirmar de las protestas; nadie entendió realmente qué representaba el movimiento antiglobalización hasta que en un momento determinado apareció la gente en las calles de Seattle.

Pero ¿quién puede decir en qué consisten verdaderamente los sueños y las creencias de los trabajadores? Rancière, por ejemplo, muestra numerosas pruebas sustanciales de que en la Francia de las décadas de 1830 y 1840 los sueños de los trabajadores y, por lo tanto, sus aspiraciones, estaban muy lejos de lo que numerosos historiadores marxistas han inferido a partir del estudio de sus circunstancias materiales[31]. Afirma que anhelaban respeto y dignidad, y asociarse con el capital en vez de derrocarlo revolucionariamente. Por supuesto, podemos discutir los descubrimientos de Rancière, pero el mundo de los sueños utópicos es complejo y no podemos hacer presuposiciones automáticas sobre los elementos que los componen. Lo que sí podemos afirmar con certeza es que sólo cuando esos sueños se convierten en una fuerza activa, los anhelos y deseos inmateriales adquieren un poder objetivo. Y para que ello ocurra es necesario un movimiento dialéctico a través de toda la matriz de posicionamientos espacio-temporales. Se pueden alzar barreras en cualquier punto. Las representaciones neoliberales hegemónicas del mercado, que lo convierten en un dechado de eficiencia y justicia, son por un lado eficientes, crean obstáculos para la reconstrucción de los procesos de trabajo reales, pues esa concepción del mercado, si se acepta, lleva a la gente a vivir su vida como si todas y cada una de las cosas que están mal dependieran de su responsabilidad individual y como si la única respuesta a cualquier problema fuera reforzar los mercados existentes o desarrollar otros nuevos (como ocurre con los créditos de emisiones contaminantes). La transformación mediante innovaciones tecnológicas de las relaciones espaciales y temporales altera las identidades y las subjetividades políticas al tiempo que modifica el terreno en el que se desarrolla la circulación de capital y de mano de obra. Los horizontes temporales de la circulación de capital cambian con la tasa de descuento, que a su vez se ve

[31] J. Rancière, *The Nights of Labor: The Workers' Dream in Nineteenth-century France,* Filadelfia, Temple University Press, 1989 [ed. cast.: *La noche de los proletarios: archivos del sueño obrero,* trad. (y notas) Emilio Bernini y Enrique Biondini, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010].

afectada por la circulación del capital especulador en los mercados financieros. Los efectos se manifiestan en los espacios absolutos de los vecindarios (como ocurrió con la espectacular concentración de ejecuciones hipotecarias principalmente en las zonas de las ciudades estadounidenses con mayoría afroamericana, durante la crisis de las hipotecas *subprime* en 2007), fábricas, centros comerciales y centros de ocio. Pero aceptar la lógica del mercado equivale a interpretar lo que sucede como algo inevitable y justo, precisamente porque el mercado se conceptualiza principalmente (aunque de forma equivocada) como heraldo y guardián de las libertades individuales.

Dinámicas

Cualquier forma absoluta de representación espacial, como, por ejemplo, una matriz, tiene límites inherentes. En el núcleo de la concepción relacional de Leibniz radica la idea de que la materia y los procesos definen el espacio y el tiempo. Esto plantea una pregunta: ¿cuáles son los procesos en funcionamiento dentro de la propia matriz? Si existen múltiples procesos, ¿pueden existir múltiples mundos espacio-temporales y múltiples matrices? Aunque Leibniz recurre a los sueños y los cuentos de hadas para demostrar la posible existencia de muchos mundos espaciotemporales, considera que Dios, en Su sabiduría, ha elegido sólo uno de ellos en la práctica: los espaciotiempos se armonizan mutuamente por la adopción del «principio de la razón suficiente» por parte de Dios. Whitehead, dejando a un lado la teología, acepta la posibilidad de que diferentes procesos pueden producir diferentes espaciotiempos, pero sostiene que, por suerte, las diferencias son pequeñas. Los espaciotiempos diferentes se vuelven así mutuamente «cogredientes» (entrelazados y coherentes), al menos en el mundo físico. Esta suposición no se puede fundamentar (por suerte o por desgracia) en el ámbito de las prácticas sociales; en él, la armonía y la cogrediencia ceden el paso al antagonismo, la oposición, el conflicto y la contradicción. El espaciotiempo capitalista no es en absoluto coherente o cogrediente con el espaciotiempo de las cosmologías antiguas y ni siquiera con el de la reproducción humana (como ilustra, por ejemplo, la convincente descripción de Tamara Hareven del contraste entre tiempo industrial y familiar en los Estados Unidos del siglo XX). Por lo tanto, debemos admitir en primer lugar la existencia de un caos de espacio-temporalidades diferentes asociadas a diferentes procesos, y la posibilidad muy real de que entre ellas se produzcan amplias rupturas y disyuntivas. Sobre este punto, las pruebas antropológicas, geográficas e históricas son concluyentes. Los mundos espaciotemporales de los monjes medievales, los nuer, los asante, los indios saulteaux, los aborígenes de Gawa y los financieros

de Wall Street son radicalmente distintos[32]. Sin salir de la ciudad de Nueva York, los mundos espaciotemporales de los sin techo, los beneficiarios de asistencia pública, los jornaleros, los maestros de escuela y los financieros también difieren entre sí, y lo mismo ocurre con los inmigrantes mexicanos, haitianos, bangladesíes, coreanos y filipinos que viven allí. El financiero de Wall Street puede operar en un espaciotiempo en el trabajo y en otro cuando vuelve a casa y piensa en el tiempo que le falta para jubilarse e irse a pescar; su «mujer trofeo» construirá un mundo espaciotemporal bastante diferente, y dado que no le atrae especialmente la pesca, sin duda acabará por exigir una pensión que le permita vivir en aquel. El capital empresarial puede empeñarse en mantener una tasa de explotación de un recurso renovable (por ejemplo, la población piscícola) tan alejada de la tasa de reproducción que acabe por agotarlo.

Entonces, ¿cómo vamos a encontrar sentido a las innumerables espacio-temporalidades aparentemente incoherentes que coexisten en nuestro mundo social? Existen dos respuestas a esta pregunta. La primera es que, sencillamente, no podemos imponer de modo arbitrario un orden en el caos, y que el caos es parte del fermento a partir del cual se construyen sin término nuevas configuraciones de la vida social. Esta es aparentemente la imagen que surge, por ejemplo, en el análisis de Donald Moore de las espacio-temporalidades que se entrecruzan en la región de Kaerezi, en Zimbabue, donde las «luchas locales producen un *paisaje entrelazado* en el que se combinan múltiples espacialidades, temporalidades y relaciones de poder: gobierno de caciques y chamanes, sistema de haciendas coloniales y asentamientos postcoloniales, reivindicaciones territoriales específicas y discursos sobre liberación nacional, herencia ancestral y desposesiones por motivos raciales. El enredo hace pensar en nudos, retorcimientos y adhesiones más que en superficies pulidas; un entrelazamiento inextricable que atrapa; una relación comprometedora que plantea un desafío al mismo tiempo que hace difícil, por no decir imposible, desligarse de ella»[33].

El segundo punto de vista afirma que, aunque abundan el caos y las contradicciones, la vida social en una formación social concreta acaba siendo en última instancia tan ordenada como para que una configuración particular de la espacio-temporalidad sea dominante (impuesta socialmente como aparato disciplinario) y hegemónica (interiorizada en nuestro propio ser, a menudo sin que nos demos cuenta). Por lo tanto, dentro de una formación social concreta, diferentes espacio-

---

[32] He analizado algunas de las pruebas antropológicas e históricas al respecto en D. Harvey, *Justice, Nature and the Geography of Difference*, cit., cap. 9.

[33] D. Moore, *Suffering for Territory: Race, Place and Power in Zimbabwe,* Durham, Duke University Press, 2005, p. 4.

temporalidades tienden a convertirse en cogredientes –entrelazadas e interconectadas mutuamente– en las formas previstas por Whitehead. Pero no del todo. Dentro de una formación social, la resistencia y la disensión se pueden manifestar como el anhelo y el deseo (a veces convertidos en lucha activa) de construir y adherirse a alguna espacio-temporalidad alternativa; el movimiento ecologista es a menudo particularmente explícito en este punto, pues busca frenar el avance de las espacio-temporalidades de la acumulación de capital con el fin de preservar los procesos ecológicos (por ejemplo, la reproducción de hábitats y muestrarios ecológicos de un tipo determinado). En la consideración de Moore emerge cierto tipo de cogrediencia mediante la exploración de cómo «los derechos sobre un territorio localizado se articulan a través de historias relacionales de nación, movimientos anticolonialistas regionales, el legado de los proyectos imperiales en el sur de África y los discursos globalizados sobre desarrollo, derechos humanos y justicia social». Aunque se mantienen unidas dentro de la red de la gobernabilidad, de los procesos políticos económicos y la desposesión racista, las diferentes formas de espacio-temporalidad proporcionan recursos con los que luchar contra un orden social dominante.

En líneas generales me adhiero a este segundo punto de vista. Pero para seguir desarrollando el argumento, debemos entender en primer lugar cómo el espaciotiempo propio del capitalismo (que en sí mismo es dinámico, y en modo alguno fijo y estático) acabó siendo aceptado por la mayoría (aunque de forma desigual a lo largo del espacio) como una poderosa regla global. Cómo llegó a suceder esto es una historia que se ha relatado ampliamente en la transición del feudalismo al capitalismo[34]. La imposición de la cogrediencia en nuestro mundo contemporáneo surge en primer lugar del poder dual de los aparatos del Estado y del capital. El efecto es transmitir (y en algunos casos imponer) un orden espacio-temporal distintivo a la circulación y la acumulación de capital y a las coordinaciones burocráticas necesarias para que el Estado apoye las infraestructuras que la acumulación de capital requiere. Estas imposiciones provocan un amplio abanico de efectos secundarios. Así, no es difícil seguir la pista a las formas en que una disciplina espacio-temporal estandarizada cala en la vida cotidiana (por ejemplo en nuestros hábitos de alimentación y sueño). Foucault tiene razón al señalar que los aparatos disciplinarios generales, así como los construidos específicamente en diversos entornos institucionales (hospitales, prisiones, escuelas, fábricas, hogares), constituyen

---

[34] J. Le Goff, *Time, Work, and Culture in the Middle Ages,* Chicago, University of Chicago Press, 1980 [ed. cast.: *Tiempo, trabajo y cultura en el occidente medieval,* trad. M. Armiño, Madrid, Taurus, 1987]; S. Kern, *Culture of Time and Space,* cit. He examinado una gran parte de estos estudios de transición en D. Harvey, *The Condition of Postmodernity*, Oxford, Blackwell, 1989, parte III [ed. cast.: *La condición de la posmodernidad,* trad. M. Eguía, Buenos Aires, Amorrortu, 1998].

un sistema de gobernabilidad que opera a través de ordenaciones espacio-temporales específicas. Como resultado, todos tendemos a interiorizar un cierto sentido normativo de espacio-temporalidad hegemónica. Pero este proceso no está libre de contradicciones internas (ni tampoco de resistencias externas). Para empezar, la circulación y acumulación de capital no es un proceso estable. Está en permanente cambio debido a las presiones de la competencia y al estallido de crisis periódicas. Una forma de resolver su tendencia a la crisis consiste en acelerar los procesos de circulación (incrementar el ritmo de producción, cambio y consumo) y transformar las relaciones espaciales (abrir nuevos territorios y redes geográficas de acumulación). La espacio-temporalidad del capitalismo está por consiguiente en fluctuación perpetua. El espacio-tiempo relativo de las relaciones de cambio es particularmente sensible a las tecnologías del movimiento (transportes y comunicaciones, principalmente). El efecto, sin embargo, es la reconstitución de las definiciones en toda la matriz. Con la transformación de las espacio-temporalidades relativas y relacionales, el espacio absoluto de la fábrica, suponiendo que aún siga existiendo, ya no tiene el valor que tuvo en el pasado. El espacio absoluto de la ciudad ha de adaptarse a las exigencias de las rápidas transformaciones de la circulación. También cambia la escala predominante (un hecho sobre el que han corrido ríos de tinta) en la que se presenta la espacio-temporalidad. El tiempo y el espacio del mercado mundial se comprimen. El espacio absoluto del Estado-nación adquiere un significado diferente conforme se alteran los escalares de la acción económica en el espacio-tiempo relativo, lo que plantea problemas en las definiciones contemporáneas de soberanía y ciudadanía. Acontecimientos como las protestas globales contra la guerra el 15 de febrero de 2003 postulan un tipo diferente de relacionalidad (dependiente de un mundo espacio-temporal relativo que los cambios tecnológicos en las comunicaciones han hecho posible). De nuevo se movilizan presiones en los espacios absolutos de las potencias territoriales, pero desde una dirección diferente, que introduce restricciones en la idea de la soberanía territorial como principal depósito del poder. Y además está el tema de la resistencia y la divergencia. No todas las prácticas –como Moore, por ejemplo, señala acertadamente– quedan incorporadas a la cambiante lógica espacio-temporal de la acumulación capitalista.

Política

En su libro *Radical Space* [«Espacio radical»], Margaret Kohn se propone explorar el papel que el espacio ha desempeñado en la política. Le interesan particularmente las formas en que el espacio participa en la articulación de proyectos políticos transformadores. Esta idea contrasta con el imaginario más conocido, basado prin-

cipalmente en Foucault, del espacio como elemento integral del régimen de gobierno disciplinario. Kohn centra su atención en cómo las clases subalternas, a menudo en condiciones adversas, «crean espacios políticos que sirven como puntos nodales de la vida pública». Examina, por ejemplo, cómo la creación a principios del siglo XX de «casas del pueblo» en muchas ciudades europeas sirvió simbólicamente y en la práctica para dar forma a los ideales y los usos de la democracia socialista radical, en oposición a las formas dominantes de poder de clase. El espacio, argumenta, «afecta a la manera en que los individuos y los grupos perciben su posición en el orden de las cosas. Las configuraciones espaciales naturalizan las relaciones sociales transformando formas contingentes en un paisaje permanente, que parece inmutable y no se presta a objeciones. Al proporcionar un entorno compartido, las formas espaciales cumplen la función de integrar a los individuos en una concepción compartida de la realidad […] Los espacios políticos facilitan el cambio mediante la creación de un lugar distintivo en que desarrollar nuevas identidades y prácticas. El poder político del lugar proviene de su capacidad para enlazar las dimensiones sociales, simbólicas y experienciales del espacio. Las políticas transformadoras surgen de la separación, la yuxtaposición y la recombinación de esas dimensiones»[35].

Al igual que Lefebvre, Kohn acepta que el espacio tiene dimensiones corpóreas, simbólicas y cognitivas. Presta especial atención a la relacionalidad: «El significado de un espacio está determinado en gran medida por su valencia simbólica. Un lugar concreto es una forma de ubicar historias, recuerdos y sueños. Conecta el pasado con el presente y lo proyecta hacia el futuro. Un lugar puede investirse de significado simbólico de diversas formas: incorporando alusiones arquitectónicas en el diseño, sirviendo como telón de fondo de acontecimientos clave o posicionándose en oposición a otros símbolos. Su poder es un síntoma de la propensión humana a pensar mediante sinécdoques; la sala de trabajo se convierte en representación del socialismo y la justicia, al igual que la bandera roja. Es una catexis del deseo de transformación. El entorno físico es la realización, la encarnación, la materialización de la mitología política. Inculca un conjunto de disposiciones perdurables que inclinan a los agentes a actuar y reaccionar de forma estructurada incluso en la ausencia de cualquier regla o restricción explícitas»[36].

Kohn insiste especialmente en proclamar la totalidad de las interrelaciones. Se queja de que aunque la historia recuerda los consejos de fábrica de Turín de 1917-1918, olvida en gran medida el papel esencial de la Alianza Cooperativa Turinesa, responsable de que los trabajadores relacionaran «las disputas por el control de la

---

[35] M. Kohn, *Radical Space: Building the House of the People,* Ithaca, Cornell University Press, 2003, pp. 3-8.

[36] *Ibid.*

producción con el consumo y el ocio, formando coaliciones entre trabajadores y aliados potenciales y transformando en política las luchas enraizadas en la vida cotidiana». Mediante estos mecanismos, articulados principalmente a través de las casas del pueblo más que en las fábricas, los trabajadores «crearon geografías de poder locales y regionales». La casa del pueblo era «un microcosmos del mundo exterior que combinaba las esferas del consumo, la producción y la vida política y social, pero de una forma más justa, racional e igualitaria». Era «a la vez una organización de resistencia y el intento de instituir un universal». En resumen, alojaba y daba significado simbólico a un intento localizado de definir un proyecto cosmopolita progresista[37].

Aunque referido principalmente a un lugar (Italia) y un momento concretos (el periodo de formación de los movimientos socialistas desde la década de 1890 hasta finales de la de 1920), la obra de Kohn proporciona apoyo a la naturaleza general del argumento que deseo plantear. Muestra que los espacios de la política y la dialéctica del espacio-tiempo son importantes para –y formativos de– las luchas tanto de quienes procuran mantener y consolidar su poder como de los innumerables grupos sociales, facciones y clases alineados frente a aquellos y en busca de alternativas. La posibilidad de construir un cosmopolitismo alternativo a partir de este proceso es absolutamente evidente. No obstante, hay que tener cuidado al articular dichas posibilidades. Por ejemplo, Kohn no puede proporcionarnos lecciones preceptivas o un modelo mecánico que seguir. La geografía histórica del capitalismo global ha evolucionado de tal manera que las formas de resistencia espacio-temporales del pasado son cada vez más irrelevantes en la situación actual. Aunque las casas del pueblo siguen existiendo como hitos históricos instructivos, intentar una reconstrucción contemporánea de su significado político y social sería un ejercicio de mera nostalgia. Esto no quiere decir que sea redundante realizar esfuerzos análogos. En la Italia de la actualidad, por ejemplo, las activistas feministas han construido centros en cierto modo similares como parte de una organización interconectada de cara a la acción política. En consecuencia, resulta incluso más importante entender bien la teoría de la espacio-temporalidad para este tipo de trabajo político. Y en este punto, Kohn, al igual que muchos otros analistas, se tambalea un tanto al dejarse impresionar en exceso por la formulación de Foucault de la heterotopía como un marco teórico adecuado. De modo que examinemos con más atención la formulación foucaultiana del problema.

Foucault planteó por primera vez la idea de la heterotopía en *Las palabras y las cosas,* publicado en 1966. Más adelante reflexionó sobre sus posibilidades en 1967, en una conferencia a arquitectos titulada «Des espaces autres» [«Sobre otros espa-

[37] *Ibid.,* cap. 6.

cios»]. El texto de la conferencia no se revisó nunca para su publicación (aunque, poco antes de su muerte, Foucault aceptó que se editase). Citado por sus acólitos como una joya oculta de su extensa obra, el ensayo sobre la heterotopía se ha convertido en un medio (especialmente dentro de la posmodernidad) con el que se podría revivir y al mismo tiempo desbaratar el problema de la Utopía. Foucault recurrió a la heterotopía para escapar del «no lugar» que representa una Utopía «localizada». La heterotopía engloba lugares donde las cosas se encuentran «colocadas y dispuestas» de formas «tan diferentes unas de otras que resulta imposible definir un lugar común a todas ellas». Esta idea desafía directamente las prácticas de planificación urbana racionales tal como se entendían en la década de 1960, a la vez que el utopismo tan arraigado en el movimiento de 1968. El estudio de la historia de los espacios y la captación de su heterogeneidad permitió identificar espacios absolutos en los que la diferencia, la alteridad y «el otro» podían prosperar e incluso (como ocurre en la arquitectura) construirse realmente. La perspectiva resulta atractiva. Nos permite pensar que los múltiples proyectos utópicos que nos nos ha legado la historia no son mutuamente excluyentes (los espacios utópicos feminista, anarquista, ecologista y socialista pueden coexistir en potencia). Respalda la idea de lo que Louis Marin llama «juegos espaciales» para resaltar la elección, la diversidad, la diferencia, la incongruencia y la inconmensurabilidad. Nos posibilita considerar las múltiples formas de comportamiento transgresor (normalizado habitualmente como «anormal») en los espacios urbanos como algo importante y productivo. Foucault incluye en su lista de espacios heterotópicos lugares como cementerios, colonias, burdeles y prisiones[38].

Foucault da por sentado que los espacios heterotópicos están en cierto modo fuera del orden social dominante o que su posición dentro de él puede romperse, atenuarse o, como es el caso de las prisiones, invertirse en su interior. Los concibe como espacios absolutos. Se asume que cuanto ocurre en ellos, sea lo que fuere, es subversivo y tiene una enorme importancia política. Sin embargo, no hay ningún motivo especial para aceptar esta suposición. Los fascistas construyen y utilizan espacios distintivos –al igual que los católicos y los protestantes (iglesias), los musulmanes (mezquitas) y los judíos (sinagogas)– como bases para su propia versión de un proyecto universal y en muchos aspectos cosmopolita. Según Foucault, el cementerio y el campo de concentración, la fábrica y el centro comercial, Disneylandia, las iglesias, Jonestown, los campos de entrenamiento militar, las oficinas de planta abierta, New Harmony (Indiana) y las urbanizaciones valladas son todos ellos lugares donde se hacen las cosas de maneras alternativas y, por lo tanto, resultan hasta cierto punto heterotópicos. Lo que a primera vista parece abierto en vir-

[38] M. Foucault, *Order of Things,* cit.; M. Foucault, «Heterotopias», *Diacritics* 16, 1 (primavera 1986), pp. 22-28.

tud de su multiplicidad, de repente parece banal: un desorden ecléctico de espacios absolutos heterogéneos y diferentes en los que cualquier cosa «diferente» –se defina como se defina– puede desarrollarse. En última instancia, el ensayo sobre la heterotopía se reduce al tema de la evasión. «El barco es la heterotopía por excelencia», escribió Foucault. «En las civilizaciones sin barcos, los sueños se mustian, el espionaje ocupa el puesto de la aventura, y la policía, el de los piratas». Aquí, no obstante, es donde se vuelve evidente la banalidad del concepto de heterotopía de Foucault. Un crucero comercial es de hecho un lugar heterotópico con todas las de la ley, pero ¿dónde está su fin crítico, liberador y emancipador? Las palabras de Foucault podrían usarse perfectamente para publicitar unos cruceros de lujo por el Caribe. Su excursión heterotópica acaba siendo tan banal como la geografía de Kant. Y lo que es peor aún, el carácter absoluto de los límites del espacio lleva a la segregación y al estancamiento en vez de al movimiento progresista. No me sorprende que al final no publicase el ensayo. Lo asombroso es hasta qué punto se lo ha tomado como el texto definitivo sobre las formas de definir espacios liberadores.

Sin embargo, era evidente que Foucault percibía que había algo importante en la espacialidad, así que tampoco podía abandonar el tema. Más adelante reflexionó, quizá teniendo en mente una crítica a su propio concepto de heterotopía, sobre la forma en que «el espacio se trataba como algo muerto, fijo, antidialéctico, inmóvil», mientras que «el tiempo, por el contrario, es fertilidad, vida, dialéctica». Aunque pretende ser una crítica, esta idea acaba reafirmando la aceptación por parte de Foucault del punto de vista kantiano de que el espacio y el tiempo son separables. Si «el espacio es fundamental en toda forma de vida en común», señaló más adelante, entonces el espacio debía ser también «fundamental en todo ejercicio del poder». Y en sus conferencias publicadas con el título *Seguridad, territorio, población* admite la importancia del ordenamiento espacial absoluto como parte del aparato disciplinario –lo que él llamaba gubernamentalidad– que surgió en los siglos XVII y XVIII, y la tensión entre ese ordenamiento y la dinámica de circulación de mercancías: las personas, por un lado, y la estructuración del medio (lugar y entorno), por otro. Sin embargo, su negativa a entrar en detalles durante su entrevista con los editores de la revista gegráfica *Hérodote* sobre el fundamento material de su arsenal de metáforas espaciales equivale a una renuncia a explicitar los conocimientos geográficos en los que basa sus interpretaciones (a pesar de que empleaba formas espaciales reales, como panópticos y prisiones, para ilustrar sus argumentos). Ante todo, como sostuve en el capítulo I, no explica en qué sentido el espacio es «fundamental para el ejercicio del poder»[39].

---

[39] M. Foucault, «Questions on Geography», en *Power/Knowledge,* C. Gordon (ed.), Londres, Harvester, 1980; M. Foucault, *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977-*

Lefebvre, en cambio, elabora un punto de vista alternativo sobre la heterotopía. En *La revolución urbana,* publicada en 1968, un año después de la conferencia de Foucault (Lefebvre tuvo sin duda noticias de aquella a través de sus amigos arquitectos), expone una contradefinición. Interpreta las heterotopías como espacios de diferencia, de anomia y de transformación potencial, pero las inserta en una concepción dialéctica de la urbanización. Mantiene la idea de la heterotopía en tensión con (y no como alternativa a) la isotopía (el orden espacial consumado y racionalizado del capitalismo y el Estado), y también con la utopía como deseo expresivo. Lefebvre comprendió bien que «el espacio [y el espacio-tiempo] cambia con el periodo, la esfera, el campo y la actividad dominante» y que está invadido por «contrastes, oposiciones, superposiciones y yuxtaposiciones». En consecuencia, «la diferencia isotopía-heterotopía sólo se puede interpretar dinámicamente. […] Los grupos anómicos construyen espacios heterotópicos, que son reclamados finalmente por la praxis dominante»[40]. Las diferencias que se dan en los espacios heterotópicos no se refieren a la segregación y la separación, sino a las relaciones potencialmente transformadoras con los demás espacios (como en los ejemplos de Kohn). El problema político es encontrar formas de hacer realidad sus potencialidades efímeras ante las fuerzas poderosas que trabajan para incorporarlas a la praxis dominante. Las mujeres urbanas que fundaron instituciones educativas como el Bryn Mawr College a finales del siglo XIX pensaban en ellas como lugares donde se podría desarrollar una educación distintivamente feminista, pero la historia de estos centros señala su reabsorción como lugares donde continuaron reproduciéndose las relaciones dominantes de clase y género. La invocación de Lefebvre de significados relativos y relacionales (recalcados por la idea misma de «la producción del espacio») contrasta con el énfasis de Foucault en el concepto de espacio absoluto (incluso cuando invoca el espacio-tiempo relativo de los procesos circulatorios). En manos de Lefebvre, el concepto de espaciotiempo cobra vida y a la vez se vuelve dialéctico (potencialmente progresivo y regresivo), en lugar de ser algo muerto y fijo.

Es una lástima que no se conozca mejor la concepción dialéctica de Lefebvre, pues el recurso frecuente al concepto de heterotopía de Foucault, estático y más bien estéril (a diferencia de las formulaciones posteriores del propio Foucault, más flexibles), ejerce invariablemente una influencia nefasta y entorpecedora en la com-

---

78, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2007 [ed. cast.: *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978),* trad. H. Pons, Madrid, Akal, 2008]; *The Foucault Reader,* P. Rabinow (ed.), Harmondsworth, Penguin, 1984; J. Crampton y S. Elden (eds.), *Space, Knowledge and Power: Foucault and Geography,* Aldershot, Ashgate Publishing, 2007.

[40] H. Lefebvre, *The Urban Revolution,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 2005 [ed. cast.: *La revolución urbana*, trad. M. Molla, Madrid, Alianza, 1983].

prensión de las posibilidades progresistas. Es lo que ocurre, como vimos anteriormente, con la investigación de Deshpande sobre las relaciones entre la globalización, las concepciones de la nación india y la construcción de la «hinduidad». Por su parte, Kohn evita por poco un destino parecido al dejar a un lado a Foucault y abrazar una teoría implícita más sólida, en la que el enfoque más dialéctico de Lefebvre desempeña un papel importante. De manera parecida, Moore toma la idea foucaultiana sobre la conexión entre espacialidad y poder en la teoría de la gubernamentalidad y la libera de sus cualidades absolutas inyectando en su marco analítico las relacionalidades lefebvrianas.

Entender cómo funcionan las relacionalidades tal vez sea una de las cuestiones políticas que revisten mayor complejidad. La respuesta más simple consiste, por supuesto, en «seguir el proceso». Es lo que hace Julia Elyachar en su libro *Markets of Dispossession* [«Mercados de desposesión»], en el que explica que procesos diferentes no sólo crean espacio-temporalidades relacionales diferentes en la vida de los trabajadores de El Cairo, sino que dan lugar a nociones de valor totalmente diferentes. La cultura del taller no se centra en maximizar el beneficio compitiendo sino en ganar respeto y estatus social en un territorio espacio-temporal limitado, aunque ello conlleve pasar a otros algún encargo potencialmente lucrativo. Los intentos realizados por instituciones financieras internacionales y por instituciones de microcréditos de integrar la productividad de esos procesos de trabajo en la circulación general del capital no sólo implica una transformación de las estructuras de valor y el desmantelamiento de relaciones sociales de apoyo mutuo, sino que también crea un «mercado de desposesión» en el cual se roba cierto tipo de valor a un segmento de la sociedad (principalmente mediante la organización de un sistema de crédito) para alimentar el apetito voraz de plusvalías que manifiestan las instituciones financieras internacionales del capitalismo. La resistencia a esas depredaciones se sustenta en la articulación de estructuras de valor alternativas, ligadas a relaciones sociales bastante diferentes a las que determina el capitalismo. La teoría del valor de Marx no es una unidad de medida normativa o universal, sino un producto propio de las relaciones sociales capitalistas, en las que lemas como «el tiempo es oro» no pueden ser más elocuentes. Relaciones sociales diferentes crean relaciones de valor diferentes. Cuando el tiempo deja de equipararse al dinero, surge necesariamente una teoría del valor distinta. Como señala David Graeber, las espacio-temporalidades opuestas quedan asociadas inevitablemente a concepciones del valor opuestas[41].

---

[41] J. Elyachar, *Markets of Dispossession: NGOs, Economic Development and the State in Cairo,* Durham, Duke University Press, 2005; D. Graeber, *Towards an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams,* Nueva York, Palgrave Macmillan, 2001.

Elementos intangibles como el mito, la memoria, la moralidad, la ética y los derechos desempeñan un papel de primera magnitud en ámbitos que abarcan desde las lealtades afectivas y las comunidades imaginadas hasta los lugares, y tienen consecuencias objetivas a largo plazo en las dinámicas de la lucha política. Las batallas políticas conceptuales libradas en este dominio inmaterial son decisivas. ¿A qué mito, recuerdo o lealtad afectiva apelo o puedo apelar con más eficacia? Esto es lo que tenía en mente Ulrich Beck cuando se quejaba de la falta de comprensión de la temporalidad en la segunda modernidad, pero también él cae en la trampa de suponer que la separación kantiana de espacio y tiempo resulta adecuada. La gran pregunta es: ¿en qué espaciotiempo existen la moralidad, la ética y los derechos? Las respuestas no se nos presentan de forma inmediata. Nussbaum nos invita a construir lealtades relacionales con todos los habitantes del planeta Tierra. ¿Puede tener algún referente material este ideal? Tal como señala Kant, del despliegue material de las relaciones comerciales entre los pueblos se sigue necesariamente cierta clase de cosmopolitismo, el cosmopolitismo burgués del que hablan Marx y Engels en el *Manifiesto comunista*. Sin embargo, Marx y Engels también aceptan que existe algo positivo y constructivo en la estructura burguesa del mercado mundial. Surge entonces una pregunta: ¿cómo puede construirse sobre las ruinas del orden burgués un proyecto cosmopolita más progresista y de mayor alcance, como el del comunismo universal? ¿Se trata de una mera abstracción o podemos elucidar la forma material objetiva que podría adoptar trabajando dialécticamente con la matriz de espacio-temporalidades tal como se manifiesta en momentos y lugares concretos?

Pensemos en un ejemplo tangible. Para cualquier habitante del mundo capitalista avanzado (y cada vez en mayor medida para los de otras sociedades), la simple cuestión de cuál es la procedencia de los alimentos y quién participa en su producción nos remite (cuando consideramos todos los factores de energía, maquinaria, fertilizantes y demás) a millones y millones de trabajadores diseminados prácticamente por todo el mundo. Ciertamente, la burguesía ha dotado de «un carácter cosmopolita a toda la producción». Es de suponer que tendremos algún tipo de obligación moral o ética para con todas esas personas que nos venden el pan de cada día. Pero la genialidad del sistema de mercado es que enmascara las relaciones sociales entre personas tras relaciones sociales entre cosas (esto es, la transacción en el supermercado). No es difícil concebir un imperativo moral y político que vaya más allá de lo que Marx llamó «el fetichismo de la mercancía» e imaginar un vínculo relacional con los trabajadores del mundo entero que apuntale nuestras obligaciones morales. Pero ¿qué hay de las obligaciones morales que tienen para con nosotros los productores de alimentos? ¿Qué ocurre cuando nos damos cuenta de las aborrecibles prácticas y los peligrosos materiales que forman parte de nuestro

suministro de alimentos? Los limones y tomates que se ven tan apetitosos, el marisco que parece tan tentador, el pollo que nos sale tan barato y el maíz que ha sido modificado genéticamente… De repente, las políticas alimentarias, la cuestión de la soberanía alimentaria, se convierten en un tema de agitación política y de preocupación moral y material.

Este es, me parece, el problema moral tácito que plantea la teoría marxiana del valor. Sobre esta base empieza a vislumbrarse una versión más justa del proyecto cosmopolita. Sin embargo, lo que Nussbaum elude es precisamente este aspecto relacional. Al fin y al cabo, Bush y los neoliberales están inmersos en un intento programático de llevar la libertad al mundo mediante la imposición de acuerdos de propiedad privada, mercado libre y libre comercio. Pero la reflexión de Nussbaum carece de cualquier elemento crítico que le permita abrirse camino a través del argumento fetichista y reconocer que las consecuencias objetivas de la lucha por alcanzar esa idea inmaterial, cuando está mediada por los espacio-tiempos relativos de los intercambios mercantiles situados en los espacios absolutos de la propiedad privada y del control político, serán un crecimiento imparable de los niveles de desigualdad social y de disparidad en el desarrollo geográfico. Como hemos visto, esta clase de proyecto cosmopolita significa simplemente la restauración de un poder de clase abrumador en beneficio de una pequeña elite global (¿cosmopolita?) en unos pocos lugares selectos.

Ante semejantes desenlaces, resulta tentador argumentar que todos los proyectos cosmopolitas son ineficaces o contraproducentes desde el punto de vista de la mayoría de la población, especialmente de la que vive en los espacios deprimidos y marginales de la economía capitalista global. Sin embargo, quiero oponerme con firmeza a esta conclusión. El punto de partida de Nussbaum, por ejemplo, parece tan bueno como otro cualquiera. Su problema es que no aclara qué interpretaciones antropológicas y geográficas se requieren para alcanzar sus nobles objetivos y su incapacidad para entender que las dialécticas de las espacio-temporalidades, cuando se apartan de la inmaterialidad de un mundo relacional a través del espacio-tiempo relativo del cambio y entran en los espacios absolutos de las fábricas, las escuelas, los hogares y los territorios, tienen toda clase de consecuencias no planeadas (o planeadas, en el caso de Bush). Como he mostrado en la primera parte del libro, los proyectos y objetivos nobles se pervierten y se convierten con enorme facilidad en sucias políticas de explotación, desigualdad e injusticia en cuanto ponen los pies en el suelo. Podemos concluir que una comprensión más adecuada de las dialécticas del espaciotiempo constituye un elemento necesario –una condición de posibilidad, como diría Kant– para emprender la búsqueda de la geografía de la libertad.

VIII Lugares, regiones, territorios

«El lugar es la primera de todas las cosas», dijo Aristóteles; influyentes filósofos del siglo XX como Heidegger y Bachelard han estado de acuerdo con esta afirmación. Edward Casey probablemente haya hecho más que nadie en los últimos años para explorar la historia y la relevancia actual de esta idea. Casey se lamenta amargamente de que el pensamiento ilustrado diera más importancia al espacio que al lugar, y pone en tela de juicio los cimientos mismos del cosmopolitismo de Kant. La paradigmática afirmación de Kant de que «el conocimiento general siempre debe preceder al conocimiento local» no hizo, a juicio de Casey, sino «preparar el terreno –un terreno que sigue copando en gran medida– para la idea de que el espacio precede al lugar». Ya hemos visto que Kant concibe el espacio como algo vacío, prístino e inocente, que aguarda a que se lo divida y compartimente en una serie de lugares con cualidades propias. «Pero ¿y si las cosas fueran al revés», se pregunta Casey. «¿Y si la idea misma de espacio fuera posterior a la idea de lugar, e incluso se derivase de ella? ¿Y si el conocimiento local […] precediera al conocimiento espacial?».

La idea de que el lugar es un elemento fundacional y, por lo tanto, general, mientras que el espacio es contingente y particular, desempeña un papel clave en los enfoques fenomenológicos. En su erudita historia de esta idea, que se remonta hasta los tiempos de los griegos, Casey ofrece una genealogía tan convincente como impresionante para esta línea de pensamiento. El giro hacia Heidegger de los críticos postcoloniales del cosmopolitismo liberal se vuelve entonces más fácilmente comprensible. En efecto, lo que exigen es que la «localidad» tenga prioridad sobre la vacuidad del espacio prístino de la «tierra plana» presupuesta por la teoría liberal, neoliberal y cosmopolita. El argumento de Casey para ese giro es poderoso.

«Vivir es vivir en un lugar concreto, y conocer es ante todo conocer los lugares donde uno vive». En consecuencia, «el conocimiento local va de la mano con la experiencia vivida». El lugar, ese «ámbito privilegiado de la experiencia vivida y la vida cotidiana», se sitúa necesariamente en el centro de nuestra comprensión del mundo[1]. Priorizar la generalidad abstracta, como hace Kant, sobre el conocimiento local es exactamente aquello a lo que se oponen Burke y otros como él. Puesto que Heidegger es, como dice Mehta, «muy burkeano», podemos dar la vuelta a la teoría liberal y cosmopolita invocando tanto a Heidegger como a Burke.

El problema del argumento de Casey es que en el fondo acepta la concepción cartesiana, newtoniana y kantiana de un espacio y un tiempo absolutos. Desde esa perspectiva, el lugar parece verdaderamente algo construido a posteriori dentro de un espacio vacío, inmutable y abstracto. Por otro lado, la pretensión de Casey de que el «lugar» surge de la conjunción del espacio y del tiempo únicamente cobra sentido si aceptamos el supuesto kantiano/newtoniano de que el espacio se puede separar del tiempo. El lugar adquiere un sentido muy distinto si se lo pone en el contexto de un espacio-tiempo relativo y de un espaciotiempo relacional (véase capítulo VII). El espaciotiempo relacional parte de la materia y del desarrollo procesual, por lo que ni está vacío ni es inmutable. Por otro lado, el espacio y el tiempo no son separables en el espaciotiempo relacional. Los espaciotiempos y los lugares, desde este punto de vista, se producen conjuntamente a partir de la materia y del desarrollo procesual. Por esta razón, como vimos en el capítulo VII, es imposible comprender el espaciotiempo relacional sin invocar frecuentemente lugares reales como la Zona Cero de Nueva York y los centros culturales cuyo papel político constituye el tema de las pormenorizadas investigaciones de Kohn[2]. La única cuestión interesante –sobre la que más adelante volveremos– consiste en determinar si distinguir entre lugar y espaciotiempo puede resultar de utilidad.

No obstante, la indudable hegemonía histórica de la visión absoluta del espacio y del tiempo ha generado una extensa corriente de pensamiento para la que el lugar se diferencia del espacio. Dicha tradición merece un escrutinio crítico, dado que las teorías locales del nacionalismo, del nacionalsocialismo y del fascismo han sido con frecuencia el epicentro de los ataques más terribles contra el cosmopolitismo y el liberalismo. Posiblemente esa sea la razón de que los liberales y los cosmopolitas suelan pasar por alto la problemática del lugar o escribir sobre ella con excesiva

---

[1] E. Casey, *The Fate of Place: A Philosophical History,* Berkeley, University of California Press, 1997; E. Casey, «How to Get From Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time», en *Senses of Place*, S. Feld y K. Basso (eds.), Phoenix, School of American Research Advanced Seminar Series, 1996, pp. 16-17.

[2] M. Kohn, *Radical Space: Building the House of the People*, Ithaca, Cornell University Press, 2003.

precaución. Sin embargo, eso no soluciona nada. Hay que afrontar el problema del lugar, no pasarlo por alto. A fin de cuentas, la falta de arraigo en (y la aparente indiferencia hacia) las circunstancias materiales y afectivas de la vida cotidiana tal como se vive en lugares concretos ha sido el foco de numerosas críticas contra el cosmopolitismo y el liberalismo. Según Gertrude Himmelfarb, por ejemplo, Martha Nussbaum oculta «las realidades de la vida» y el hecho de que «los padres, los antepasados, la familia, la raza, la religión, la herencia, la historia, la cultura, la tradición, la comunidad y, desde luego, la nacionalidad», lejos de ser «atributos "accidentales" del individuo», son esenciales. De forma análoga, Arturo Escobar rechaza el neoliberalismo y el desarrollismo sobre la base de que jamás pueden aspirar a materializar las posibilidades humanas latentes en diversos grupos sociales que viven su vida en diversos lugares y forjan sus culturas particulares. Como ya vimos, Edmund Burke elaboró un argumento aún más fundamental cuando escribió: «No puedo dar un paso al frente y elogiar o culpar nada que tenga que ver con las acciones o con las inquietudes humanas a partir de una visión simple del objeto, despojado de toda relación, en toda la desnudez y soledad de la abstracción metafísica. Las circunstancias (que algunos caballeros consideran naderías) dan en realidad a todos los principios políticos su color distintivo y su efecto propio. Son las circunstancias las que hacen que los proyectos civiles y políticos sean beneficiosos o aborrecibles para la humanidad»[3]. En consecuencia, el único cosmopolitismo válido, según Kwame Anthony Appiah, es el cosmopolitismo «arraigado»[4].

Pero ¿en qué «arraiga» dicho cosmopolitismo? ¿Acaso el patriotismo, el nacionalismo, el localismo y las doctrinas que defienden la superioridad de determinada religión, etnia, género o raza son igualmente válidas? Si el cosmopolitismo patriótico resulta perfectamente aceptable, ¿por qué no iba a serlo un cosmopolitismo nacionalista, teocrático o incluso fascista? Por ejemplo, el líder comunista italiano Antonio Gramsci consideraba que el cosmopolitismo católico (con el Vaticano como cabeza pensante) era uno de sus mayores enemigos. El arraigo en los principios de la cultura local que defiende Appiah acaba convirtiendo su cosmopolitismo (entendido como una postura que valora y respeta la diversidad) en una varian-

---

[3] G. Himmelfarb, «The Illusions of Cosmopolitanism», en M. Nussbaum *et al*., *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, Boston, Beacon Press, 1996, pp. 72-77; A. Escobar, «Place, Economy and Culture in a Post-Development Era», en *Places and Politics in an Age of Globalization*, R. Prazniak y A. Dirlik (eds.), Lanham, Rowman & Littlefield, 2002, pp. 193-217; E. Burke, citado en K. A. Appiah, *The Ethics of Identity*, Princeton, Princeton University Press, 2005, p. 241 [ed. cast.: *La ética de la identidad*, trad. L. Mosconi, Buenos Aires/Madrid, Katz, 2007].

[4] K. A. Appiah, *Ethics of Identity*, cit.; K. A. Appiah, *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers,* Nueva York, Norton, 2006 [ed. cast.: *Cosmopolitismo: la ética en un mundo de extraños*, trad. L. Mosconi, Buenos Aires/Madrid, Katz, 2007].

te del liberalismo clásico de los derechos individuales mediante el recurso al multiculturalismo, al tiempo que ignora el recalcitrante mundo de los procesos político-económicos de acumulación del capital, marcado por las diferencias de clase. En consecuencia, Appiah acaba respaldando un orden social elitista neoliberal, sazonado con un toque de multiculturalismo, dando así la espalda a las desigualdades sociales y de clase que surgen y se ahondan sin cesar en un capitalismo individualizado de libre mercado. En tiempos más recientes, las cualidades patriarcales y paternalistas de muchas teorías cosmopolitas también han sido convenientemente señaladas. Por esa razón, muchos de los que abrazan abiertamente el cosmopolitismo «puro» y diversos matices del liberalismo prefieren abstenerse de conceder un papel explícito al arraigo. Si se abre esa puerta, entran en escena toda clase de personajes desagradables. Pero la puerta sigue abierta de par en par. Al fin y al cabo, Kant enseñaba antropología y geografía con la esperanza de sustituir las concepciones trascendentales, cosmológicas y religiosas del sujeto por una concepción científica y, en última instancia, «arraigada» del «hombre» como especie antropológica y geográfica. Nussbaum acepta (en relación con nuestras prácticas de crianza, por ejemplo) que «dar un tratamiento privilegiado a nuestra propia esfera resulta justificable en términos universalistas». Más recientemente ha sostenido que la formación del Estado-nación es una forma válida de caminar hacia un orden global más justo. Si, como observa Ulf Hannerz, «nuestro hogar no es necesariamente un lugar del que el cosmopolitismo esté exiliado», no podemos dejar de tomarnos en serio nuestras identificaciones afectivas con lugares concretos, pese a que procuremos abrazar un cosmopolitismo abierto[5].

Si definimos el lugar como el terreno en que vivimos nuestra vida cotidiana como individuos, hay un sentido banal en el que los afectos y las lealtades locales no se pueden considerar un elemento intrínsecamente opuesto al cosmopolitismo o a la ética liberal. Pero, como hemos señalado en más de una ocasión, en el caso de los conceptos geográficos la banalidad suele ocultar problemas graves. El significado de «lugar» como concepto genérico en relación con el cosmopolitismo apenas ha sido objeto de examen, al menos hasta tiempos recientes, lo que ha permitido que la palabra (y sus numerosos conceptos análogos) haya contribuido extraordinariamente (aunque a menudo de forma solapada) a modelar no sólo nuestras representaciones y mundos conceptuales, sino también nuestras prácticas. Por lo tanto, debemos prestar mucha más atención a sus diversos significados, en ocasiones quiméricos. ¿Cuál podría ser el papel de las lealtades locales, de la vida social afectiva que circula por lugares concretos, en relación con los proyectos cosmopo-

[5] M. Nussbaum *et al*., *For Love of Country,* cit., p. 13; U. Hannerz, *Transnational Connections: Culture, People, Places,* Nueva York, Routledge, 1996.

litas? ¿Qué papel desempeñan las diferenciaciones geográficas y las filiaciones territoriales en todo este panorama? ¿Cómo funcionan en realidad los apegos afectivos y las lealtades políticas a lugares concretos? ¿Qué sucede cuando estos fenómenos reales se insertan en los cálculos cosmopolitas o en las teorías económicas liberales y neoliberales?

Las nociones de «lugar», «región» y «territorio»

La idea «lugar», como las de «espacio» y «naturaleza», es un concepto geográfico desordenado y multifacético. Para empezar, utilizamos muchos términos genéricos, como *lugar*, *región*, *área*, *territorio* y *localidad* para identificar un espacio concreto, normalmente delimitado, como si fuera una entidad relativamente separable y permanente dotada de cualidades particulares y distintivas. Una serie de términos descriptivos relacionados con ellos, como *ciudad*, *pueblo, aldea, Estado, feudo, distrito administrativo, vecindario* e incluso *comunidad* y *hogar,* además de otros que parecen más técnicos, como *ecosistema, microclima, región topográfica* o *paisaje*, describen un conjunto distintivo y coherente de fenómenos particulares localizados en un espacio delimitado. Los usos metafóricos de *lugar* también son importantes: todos sabemos lo que es sentirse «fuera de lugar» o que nos pongan «en nuestro sitio», y esos significados metafóricos a menudo originan designaciones físicas, como estar «en el lugar equivocado en el momento equivocado» o encontrarse «en el lado que no toca». Sin embargo, el dicho «en ningún lugar se está como en casa» pone de manifiesto el papel que las emociones profundas (tanto positivas como negativas) pueden desempeñar a la hora de modelar nuestras concepciones, nuestras identidades y nuestras acciones. El sentimiento de pertenencia y de no pertenencia (y, por lo tanto, de identidad y alteridad) se halla estrechamente interrelacionado con las ideas sobre el lugar y el territorio. La palabra *lugar* tiene tantos conceptos análogos que parece requerir la confección de un pequeño diccionario de significados entrecruzados.

Los geógrafos, por su parte, han dado tradicionalmente prioridad al término *región*, y en ocasiones han tratado de definir su disciplina en torno a las prácticas de la geografía regional (la «tradición de área» estudiada por Pattison tiene aquí su origen). Pero, como señala Raymond Williams a partir de un estudio de los usos literarios de *región,* en esa palabra se da una «tensión clara» entre los significados de «área diferenciada» y de «parte definida». Si la palabra significa lo segundo, inmediatamente se plantea esta cuestión: ¿una parte de qué? Pregunta que, a su vez, implica otra: ¿hasta qué punto está la parte subordinada al conjunto? *Regional* y *provincial* «son palabras que denotan una inferioridad relativa res-

pecto de un supuesto centro». En consecuencia, los estudios regionales suelen considerarse menos importantes –cuando no intelectualmente inferiores– que los estudios más universales y, por lo tanto, más esenciales de la teoría liberal o cosmopolita (lo que sitúa a la geografía como disciplina en una posición de inferioridad dentro del mundo académico en comparación con, digamos, la economía). Sin embargo, *regional* también «tiene connotaciones relacionadas con un estilo de vida valiosamente distintivo», lo que convierte «las virtudes características de las regiones en la base de nuevas formas de identidad o grados de autogobierno». Lo regional o lo local se consideran el lugar de la autenticidad y del sentido de la experiencia[6]. Esa fue la línea de pensamiento adoptada por Vidal de la Blache, un geógrafo regional francés del siglo XIX cuyas ideas influyeron en la escuela de historiadores de los Annales (los trabajos de Fernand Braudel sobre el Mediterráneo, por ejemplo, pertenecen a esa tradición). Es la línea adoptada por todos los estudiosos de la arquitectura vernácula, el poder de las tradiciones regionales y el papel de los recuerdos colectivos locales a la hora de cimentar nuestro sentido del mundo. Lejos de considerar que las regiones eran algo existente en la naturaleza, para Vidal constituían un logro práctico, de tiempo simbiótico, alcanzado por proyectos culturales que han madurado lentamente en un entorno medioambiental determinado. Los lugares y las regiones son algo construido por el hombre, no algo dado por la naturaleza. Tal vez sea esa la razón de que un renombrado arquitecto como Aldo Rossi tomara a Vidal de la Blache como la base teórica de su enfoque sobre la urbanización[7].

Entre los geógrafos, el término *región*, en cuanto objeto de estudio, tiene una serie de connotaciones que difieren de las del término *lugar*, más subjetivas y feno-

---

[6] R. Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society,* Nueva York, Oxford University Press, 1985, pp. 264-266 [ed. cast.: *Palabras clave: un vocabulario de la cultura y la sociedad,* trad. H. Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000]. El lector interesado en la historia del concepto de región en geografía puede consultar, p. ej., R. Hudson, *Producing Places,* Nueva York, Guilford, 2001; T. Cresswell, *Place: A Short Introduction,* Oxford, Blackwell, 2004; J. Agnew, *Place and Politics: The Geographical Mediation of State and Society*, Londres, Macmillan, 1987; J. Agnew y J. Duncan (eds.), *The Power of Place: Bringing Together Geographical and Sociological Imaginations*, Boston, Unwin Hyman, 1989; N. Entriken, *The Betweenness of Place: Towards a Geography of Modernity*, Londres, Macmillan, 1991; G. Kimble, «The Inadequacy of the Regional Concept», en *London Essays in Geography*, L. Stamp y S. Wooldridge (eds.), Londres, Longmans Green, 1957, pp. 151-174; D. Massey, «In What Sense a Regional Problem?», *Regional Studies* 13 (1979), pp. 233-243; M. Pudup, «Arguments within Regional Geography», *Progress in Human Geography* 12 (1988), pp. 369-390.

[7] K. Archer, «Regions as Social Organisms: The Lamarckian Characteristics of Vidal de la Blache's Regional Geography», *Annals, Association of American Geographers* 83 (1993), pp. 498-514; A. Buttimer, *Society and Milieu in the French Geographical Tradition*, Washington, D.C., Association of American Geographers, 1971; A. Rossi, *The Architecture of the City*, Cambridge, MIT Press, 1984.

menológicas. Es posible identificar y describir empíricamente las regiones, fenómenos colectivos espacialmente distintivos que abarcan formas de vida que han evolucionado con el paso del tiempo gracias a la acción social humana. La geografía regional, a juicio de muchos, entraña la clasificación, sobre una base territorial, de datos sobre los diversos modos de vida que se encuentran por todo el planeta. La distinción kantiana entre geografía, entendida como el «conocimiento externo» de las actividades humanas en cuanto parte de la naturaleza (y describible en términos análogos a los sistemas de clasificación de Linneo), y antropología, entendida como las «subjetividades interiores» de los seres humanos en relación con la experiencia, desempeña aquí un papel importante. La principal controversia en el campo de la geografía ha versado sobre la cuestión de si las regiones existen como entidades reales que cabe descubrir mediante la investigación empírica o de si son simplemente formas convenientes de clasificar diferenciaciones geográficas aplicadas a los fenómenos. La distinción kantiana entre significados objetivos y significados subjetivos se derrumba, no obstante, cuando hay que explicar las formas de organización política. En la medida en que esas formas de vida colectivas alcanzan alguna clase de coherencia, emerge una conexión entre formas territoriales objetivas y cosificadas de organización social e ideas relativas a las filiaciones humanas afectivas que dan lugar a la comunidad, al cuerpo político o a la nación (concepto este último que abarca las ideas de Kant sobre el carácter nacional). Si las regiones, los Estados o las naciones parecen en cierto sentido meras abstracciones, la sensación de vínculo territorial y de lealtad afectiva reviste una importancia política enorme. En este punto, las nociones de región, Estado y nación convergen con las de territorio y lugar, lo que nos exige reflexionar sobre la compleja historia de los dos últimos términos[8].

La palabra *territorio*, por ejemplo, tiene una historia embrollada pero ilustrativa, que arroja luz sobre los problemas que aquejan a conceptos igualmente com-

---

[8] Acerca de los enfoques clasificatorios sobre las regiones, véase D. Grigg, «Regions, Models and Classes», en *Models in Geography*, R. Chorley y P. Haggett (eds.), Londres, Methuen, 1967, pp. 479-501. Sobre regiones y lugares en general, véase K. Anderson y F. Gale (eds.), *Inventing Places: Studies in Cultural Geography*, Melbourne, Longman Cheshire, 1992; R. Hudson, *Producing Places,* cit.; T. Cresswell, *Place,* cit.; Yi-Fu Tuan, *Space and Place: The Perspective of Experience,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1977; A. Paasi, «Place and Region: Regional Worlds and Words», *Progress in Human Geography* 26 (2002), pp. 802-811; T. Oakes, «Place and the Paradox of Modernity», *Annals, Association of American Geographers* 87 (1997), pp. 509-531; B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism,* Londres, Verso, 1983 [ed. cast.: *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo,* trad. Eduardo L. Suárez, México, Fondo de Cultura Económica, 2006]; A. Paasi, *Territories, Boundaries and Consciousness: The Changing Geographies of the Finnish-Russian Border,* Nueva York, Wiley, 1997.

plejos como *lugar* y *región*. Desde hace mucho se ha considerado que el impulso a la territorialización es una característica del mundo natural; los primates y los seres humanos, lejos de ser una excepción a esa norma, exhiben tanto histórica como geográficamente una gama extraordinaria de conductas de territorialización, en muy diversas escalas. Aunque dichas conductas se suelen interpretar en términos de una lógica competitiva, lo cierto es que tienen un fuerte elemento colaborativo: los petirrojos, por ejemplo, al marcar un límite territorial, indican a otros miembros de su especie que es absurdo penetrar en ese territorio, porque la provisión de alimento ya está repartida y hasta cierto punto agotada. La naturalidad de la conducta territorializadora (objeto de infinidad de estudios por parte de biólogos y etnólogos) ha dado lugar al oportuno mito del «imperativo territorial», según el cual todas las formas de territorialización son simplemente una expresión de ese impulso natural[9]. Se trata de un mito conveniente porque naturaliza las formas específicas de conducta territorializadora que surgieron históricamente a partir del siglo XVII en Europa. La aparición de los Estados modernos y la afirmación política de los principios de soberanía y jurisdicción nacionales (tal como quedaron ejemplificados en el Tratado de Westfalia de 1648), junto con la formulación de un sistema jurídico y administrativo de derechos sobre la propiedad privada, condujo a una revolución administrativa e institucional y a una codificación de las conductas territorializadoras, cuyo primer requisito fue la construcción de formas territoriales carentes de ambigüedad, inmutables y seguras. Para esto último hubo que recurrir a la teoría del espacio y el tiempo absolutos y a la invención de una serie de prácticas de representación (los estudios cartográficos y catastrales) que confirmaron esa inmutabilidad y carencia de ambigüedad. A partir de entonces, el dominio de la teoría absoluta del Estado y la relegación de las dimensiones relativas y relacionales a un papel subordinado quedaron políticamente aseguradas en Europa occidental. Más adelante, los procesos de colonización extendieron a la mayor parte del planeta esta modalidad de territorialización. Evidentemente, nada había de natural en esa forma concreta de territorialización ni en el recurso a las teorías absolutas del espacio y el tiempo para cimentarla: estamos ante construcciones sociales y creaciones políticas. Producir, por ejemplo, identidades nacionales territorializadas que sean al mismo tiempo cohesivas y relacionales es una tarea larga y costosa, que siempre da un resultado frágil. En un caso como el de Finlandia, tal como señala Anssi Paasi, se necesitó un verdadero ejército de cartógrafos, productores culturales, historiadores y políticos para crear un sentimiento de identidad nacional finlandesa a lo largo del siglo XIX. No obstante, siempre ha sido ideológi-

[9] R. Ardrey, *The Territorial Imperative,* Nueva York, Athenaeum, 1966; R. Sack, *Human Territoriality: Its Theory and Its History,* Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

camente conveniente, una vez realizado ese trabajo, «naturalizar» el sentimiento de nacionalidad apelando a las concepciones newtonianas y cartesianas sobre el territorio, sin olvidarse de urdir un relato temporal caracterizado por los orígenes mitológicos y la continuidad genealógica. Pese a sus supuestas «modificaciones» de los fundamentos de la comprensión del espacio y del tiempo, ese fue el marco absoluto que adoptó Kant para explicar su orden mundial cosmopolita de repúblicas federadas y dotadas de soberanía territorial.

A consecuencia de todo ello, como señala David Delaney, el territorio se convirtió en «un recurso para simplificar y clarificar otra cosa, como la autoridad política, la identidad cultural, la autonomía personal o los derechos individuales». Para ello, hubo que «concebir el territorio como un fenómeno relativamente nítido y sencillo»; de ahí el apego a la teoría absoluta del espacio y del tiempo. La consecuencia general fue no sólo dar por supuesto que existían unas entidades territoriales claramente delimitadas, los Estados, que podían actuar, establecer relaciones con sus pares, declarar guerras, negociar tratados, etcétera, sino que dichas entidades existían de forma evidente y «natural» en un espacio y un tiempo absolutos, e incluso que la competencia y la guerra entre ellas (nunca la colaboración) era absolutamente natural y, por lo tanto, inevitable. Esto ocurrió porque, siguiendo a Delaney, cuando el territorio «se cosifica y se convierte en una entidad relativamente simple y unívoca […] piensa en gran medida por nosotros y bloquea u oculta [el aspecto relacional de] una serie de cuestiones relativas al poder y el sentido, la ideología y la legitimidad, la autoridad y la responsabilidad, así como al hecho de que los mundos de la experiencia son objeto de una construcción y una reconstrucción continuas»[10]. En la medida en que la idea de «nación» ha llegado a estar conectada con la de «Estado», hemos asistido a una inversión de la denuncia de Casey relativa a la hegemonía del pensamiento espacial sobre la experiencia local. Por ejemplo, en el caso de Israel una idea relacional (el sionismo) llegó a concretarse mediante el recurso a prácticas territorializadoras de asentamiento y a capturas de flujos financieros globales, hasta el punto de cosificar y absolutizar el Estado israelí sobre el terreno y en el mapa mundial en 1948. En general, la visión cosmopolita de Kant quedó políticamente superada por el nacionalismo, y su idea de un progreso inevitable hacia la paz perpetua entre repúblicas federadas cedió ante las disputas territoriales geopolíticas entre entidades estatales naturalizadas. Ahora son muchos los

[10] D. Delaney, *Territory: A Short Introduction,* Oxford, Blackwell, 2005, pp. 9-11; para un estudio etnográfico particularmente interesante sobre algunas de estas cuestiones, véase S. Narotzky y G. Smith, *Immediate Struggles: People, Power, and Place in Rural Spain,* Berkeley, University of California Press, 2006 [ed. cast.: *Luchas inmediatas: gente, poder y espacio en la España rural*, trad. J. Ribera, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2010].

que advierten (con retraso) que esta línea de pensamiento nos conduce a lo que Peter J. Taylor ha tenido el acierto de llamar «la trampa territorial»[11].

Al partir del supuesto de que no hay nada ambiguo ni inseguro en la territorialidad del Estado, de la soberanía y de la propiedad privada, se creó un mundo ficticio que presuntamente era inmune a la compleja dinámica espacial de los intercambios de mercancías, dinero y personas y a la acumulación del capital en un espaciotiempo relativo. Dicho mundo era también supuestamente inmune a la influencia de las complejas relacionalidades inmateriales (como las relativas a la soberanía, a las lealtades y a la proyección de la autoridad política) que acontecen en el espaciotiempo relacional. Este mundo imaginado se ha convertido en la base de la toma de decisiones políticas. Por ejemplo, desde el momento en que una región queda definida y cosificada políticamente, se la puede someter a las políticas sociales y económicas del Estado, lo que conlleva múltiples efectos. Cuando un territorio queda definido como Estado, se lo puede concebir a modo de un agente activo, lo que a veces tiene consecuencias desastrosas (las dos guerras mundiales, por ejemplo, en gran medida se libraron dentro de las coordenadas de este marco teórico).

No obstante, el análisis exhaustivo de la dinámica espacio-temporal de la acumulación del capital muestra la existencia de una dinámica geopolítica completamente diferente, marcada por el desarrollo geográfico desigual, los «arreglos espaciales» *(spatial fixes)* recurrentes y la persistencia de los procesos de desterritorialización y reterritorialización a partir del siglo XVIII. Marx y Engels reconocieron con suficiente claridad esta tensión entre fijeza y movimiento en el *Manifiesto comunista,* y al ampliar este argumento a la dinámica de la acumulación del capital en el espaciotiempo relativo es posible mostrar que los procesos de acumulación del capital interiorizan necesariamente una forma particular de «imperativo territorial» con el fin de crear un paisaje y unas estructuras territoriales apropiadas para desplegar su dinámica en un lugar y un momento dados, que en un momento posterior y en un lugar distinto quedarán convenientemente socavadas[12]. Este reconocimiento del carácter fluido, relacional e indeterminado de las prácticas y las conductas territorializadoras (que ha adquirido respetabilidad filosófica gracias a la conceptualización de la territorialización y la reterritorialización –un problema político evidente, a tenor de los procesos de formación de la Unión Europa– por parte de Deleuze y Guattari) ha desbancado

---

[11] P. J. Taylor, «The State as Container: Internationality, Interstateness, Interterritoriality», *Progress in Human Geography* 19 (1995), pp. 1-15.

[12] Para una serie de ensayos escritos sobre este asunto en la década de 1970, véase D. Harvey, *Spaces of Capital: Towards a Critical Geography,* Edimburgo, Edinburgh University Press, 2001, parte 2 [ed. cast.: *Espacios del capital: hacia una geografía crítica,* trad. C. Piña, Madrid, Akal, 2007]; N. Smith, *Uneven Development,* Oxford, Blackwell, 1984; M. Storper y R. Walker, *The Capitalist Imperative: Territory, Technology and Industrial Growth,* Oxford, Blackwell, 1989.

progresivamente las concepciones inmutables sobre los territorios, que los situaban en un espacio y un tiempo absolutos y que antaño fueron dominantes[13]. El descontento actual con la teoría tradicional del Estado que se percibe en ámbitos como las relaciones internacionales, la antropología, la historia, la teoría cosmopolita y la teoría marxiana procede de la toma de conciencia de que, para construir un orden político global más sano y seguro, hay que transformar las dañinas ficciones sobre el Estado, la soberanía y la propiedad privada. En el lenguaje que empleamos nosotros, eso entraña integrar el concepto de territorio en la dialéctica de los enfoques absolutos, relativos y relacionales sobre el espacio y el tiempo.

De hecho, la historia del concepto de territorio ofrece un buen ejemplo de la forma en que las concepciones absolutas, relativas y relacionales del espacio y del tiempo quedan dialécticamente integradas en virtud de prácticas materiales (construcción de fronteras y demarcaciones), representaciones sociales (usos cartográficos) y significados experimentados (lealtades afectivas a la unidad territorial del Estado-nación). Aunque las prácticas antaño dominantes con las que se imponían definiciones absolutas sean objeto de cuestionamiento, la apremiante necesidad política de contar con definiciones inequívocas (de las fronteras estatales, por ejemplo) no ha desaparecido; sin embargo, hay que situarla dentro de la perspectiva de los continuos procesos de producción capitalistas (y no sólo capitalistas) del espacio-tiempo relativo (creados por los flujos financieros, los intercambios mercantiles y los movimientos migratorios) y de las relacionalidades dominantes en el poder político global y en una autoridad moral cuestionada. Por ejemplo, resulta interesante señalar que la mentalidad antiglobalización y antiinmigración que ha ido apoderándose de la política estadounidense entra en grave contradicción con una dilatada política internacional nominalmente dedicada al fomento y la promoción de dinámicas espacio-temporales abiertas de acumulación del capital en un mundo con menos fronteras. Está por ver cómo se resolverá esta tensión creciente, pero las consecuencias para el futuro de los Estados Unidos y de la economía política mundial serán de largo alcance. En la actualidad, los poderes estatales continúan subrayando la absoluta territorialidad del concepto de ciudadanía, mientras la vida de muchos grupos de inmigrantes –como los mexicanos– transcurre en un universo relacional en el que la frontera carece de significado afectivo, por más que constituya una barrera física cada vez más insuperable.

El lugar, entendido por oposición al territorio, se suele definir como el campo preeminente de la experiencia y la investigación fenomenológica (temas mantenidos

---

[13] G. Deleuze y F. Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987 [ed. cast.: *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, trad. J. Vázquez y U. Larraceleta, Valencia, Pre-Textos, 1998].

a raya en la teoría absoluta de la formación de territorios y, por lo tanto, confinados a una serie de características derivadas, como la lealtad a cierta entidad territorial preformada). Este fundamento fenomenológico, como diría Casey, es lo que pone su teoría del lugar a salvo de las nociones de territorio y región (pese a la importancia que tienen en sí mismas). Estas, aunque claramente son objeto de lealtades afectivas, exigen, como diría Casey, enfoques metodológicos muy distintos al fenomenológico, si es que queremos entenderlas bien. Pero la distinción entre lugar, territorio y región es mucho más porosa de lo que Casey y otros autores afines a Heidegger suelen admitir. Los motivos para considerar que esos conceptos son mutuamente excluyentes no son de calado, y entre ellos se dan numerosos solapamientos. Esto resulta particularmente evidente cuando examinamos el concepto de paisaje. El antropólogo Keith Basso, por ejemplo, en su estudio de los apaches occidentales, alinea su pensamiento con el de Casey y Heidegger. Demuestra que «las características geográficas han servido durante siglos a este pueblo como perchas mnemotécnicas indispensables en las que colgar las enseñanzas morales de su historia». La permanencia de los lugares en el paisaje, junto con las historias que se cuentan sobre ellos, ofrece un medio de perpetuar su identidad cultural: «Los apaches ven en el paisaje el depósito de la sabiduría purificada, un sereno pero benevolente guardián de la tradición, un aliado siempre vigilante en el empeño de los individuos y las comunidades para vivir en sociedad conforme a unos criterios que son distintivamente suyos. En el mundo que los apaches occidentales han constituido para ellos mismos, las características del paisaje se han convertido en símbolos de su forma de vivir, de su cultura y del duradero carácter moral de su pueblo»[14].

Aquí, en la dimensión simbólica, encontramos una dialéctica entre los aspectos sociales y los aspectos medioambientales de la experiencia del lugar, por un lado, y los apegos mentales a un paisaje territorializado, por el otro. El dominio habitado y construido por los apaches dentro de ese territorio está dotado de valor moral. Al entender sus relaciones con el mundo físico de una forma determinada, los apaches participan en un acto moral de imaginación que les ofrece una comprensión de sí mismos. Para ellos, perder el acceso a la tierra (al territorio) equivale a quedar desposeídos de su identidad. Los procesos de modernización, de acumulación del capital y de integración espacial son profundamente perturbadores para esos marcadores territorializados de la identidad cultural. «Así como los lugares animan las ideas y los sentimientos de las personas que se ocupan de ellos, esas ideas y senti-

[14] K. Basso, «Stalking with Stories: Names, Places and Moral Narratives among the Western Apache», en *1983 Proceedings of the American Ethnological Society,* Washington, D.C., AES, 1984; K. Basso, «Wisdom Sits In Places: Notes on a Western Apache Landscape», en *Senses of Place,* S. Feld y K. Basso (eds.), cit., pp. 52-87.

mientos animan los lugares a los que se presta atención, y los movimientos de este proceso –a veces hacia facetas del yo, a veces hacia aspectos del mundo externo, a veces simultáneamente en uno y otro sentido– no se pueden conocer por adelantado». Qué y cómo conoce el yo es una cuestión social: «deliberadamente o no, la gente no deja nunca de presentarse ante los demás recurriendo a imágenes [relacionales] mediadas culturalmente sobre dónde y cómo habitan. En cosas grandes y pequeñas, siempre están realizando actos que reproducen y expresan su sentido del lugar, y también, inextricablemente, su comprensión de quiénes y qué son». De ahí la eterna pregunta que suelen plantear las personas procedentes de otros lugares: «¿De dónde eres?». Es la cualidad inextricable de esta conexión la que resuena aquí con tanta fuerza. Al construir lugares (como, por ejemplo, un hogar), nos construimos a nosotros mismos, y al reconstruirnos a nosotros mismos, remodelamos permanentemente los lugares en los que nos encontramos, en el plano material, en el plano conceptual y en el plano práctico. Eso entraña que los lugares no son ni pueden ser inmutables y estables; al contrario, están sujetos a transformaciones perpetuas a medida que cambian las concepciones, las prácticas materiales y las experiencias vividas. La dialéctica que Basso invoca en este punto es en principio tan compatible con el enfoque de Lefebvre sobre la espacialidad como con el de Heidegger. Por desgracia, Basso busca guía teórica en el segundo. Tampoco le falta mucho para reproducir las ideas de Mehta sobre lo local como el terreno singular en el que cabe basar el juicio moral. Así, aunque las descripciones de Basso, reunidas a partir de un trabajo etnográfico pormenorizado, encajan fácilmente en la matriz de significados espacio-temporales presentada en el capítulo VII, el autor es incapaz de rentabilizar la forma en que los significados absolutos, relativos y relacionales se entrecruzan dialécticamente a través de las prácticas y conceptualizaciones espaciales materiales, y, por encima de todo, del sentido del valor moral y la identidad cultural que se adquiere con la experiencia. Como señala Moore, el sentido del lugar que plantea Basso «se sitúa al margen del conocimiento y la experiencia translocales, así como de las múltiples espacialidades que modelan los paisajes del sudoeste de los Estados Unidos». El resultado es que se considera que el lugar tiene un único sentido definido, mientras que «la cultura se convierte en un sistema de sentido compartido que no es objeto de luchas localizadas»[15]. La ausencia de un momento de crítica y contestación lefebvrianas en su explicación, que por lo demás resulta convincente, plantea, en consecuencia, una serie de problemas difíciles de resolver.

---

[15] K. Basso, *Wisdom Sits in Places*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1995; D. Moore, *Suffering for Territory: Race, Place and Power in Zimbabwe*, Durham, Duke University Press, 2005, p. 19.

La relacionalidad del lugar

El significado de un lugar, tanto a nivel individual como a nivel colectivo, está poderosamente presente (plano absoluto) y es extraordinariamente inestable (plano relacional) en función del contexto en que se sitúen el lugar y el agente humano. «Las prácticas culturales, las relaciones sociales y los procesos político-económicos se unen con la materialidad del medio para producir el lugar», escribe Moore. «Así como diversas espacialidades coexisten en un único momento dentro de un mismo lugar, así también las experiencias del lugar se diferencian en función de las distintas posiciones subjetivas». El novelista Don DeLillo relata un ejemplo interesante de la tensión entre significados absolutos y relacionales en su libro *Los nombres*. Aunque la historia transcurre en Atenas, el narrador se ha negado durante mucho tiempo a visitar la Acrópolis. Visto desde lejos, el «sombrío peñasco» parece sobrecogedor. «El peso y la importancia de aquellas piedras esculpidas auguraban que la tarea de verlas sería complicada. Allí convergen muchas cosas. Es lo que hemos salvado de la locura. Belleza, dignidad, orden, proporción […] un fuego blanco de increíble claridad y precisión». Sin embargo, cuando al final sube al peñasco, se queda sorprendido. «Nos acercamos hipnotizados, caminando sobre las piedras lisas, sin mirar dónde pisábamos. Costaba mucho apartar la mirada […]. El óxido de hierro imprime en la piedra una tonalidad pálida, otoñal, como si el mármol rezumara miel». La sensación que le produce el lugar cambia entonces por entero: «Camino hasta la fachada oriental del templo, tan espaciosa y abierta, con sus murallas, sus frontones, sus techos perdidos, y siento una punzada de dolor por lo que ha escapado a la contención. Y eso es, por encima de todo, lo que allí vi con claridad, *que el Partenón no estaba para estudiarlo sino para sentirlo.* No era un objeto distante, racional, intemporal, puro. No sabría decir de dónde procedía la regularidad, la lógica, la serenidad de aquel lugar. No formaba parte de las reliquias de Grecia, sino de la ciudad que vivía a sus pies. Me quedé asombrado. Yo creía que el Partenón tenía una existencia propia, con su altura sagrada y su orden dórico intacto. No me esperaba que un sentimiento humano surgiera de las piedras, pero eso fue lo que ocurrió, a un nivel más profundo que el arte y las matemáticas de su estructura, que toda su precisión óptica. Oí una voz que clamaba misericordia. Eso es lo que les queda a las piedras heridas contra el azul del cielo, ese grito en suspenso, esa voz que sabemos que es la nuestra»[16].

Las medidas objetivas (las exactitudes kantianas dispuestas en un espacio y un tiempo absolutos) chocan aquí con el sentido espacio-temporal relacional, pero lo

[16] D. Moore, *Suffering for Territory,* cit., p. 21; D. DeLillo, *The Names,* Nueva York, Vintage, 1989, pp. 329-331 [ed. cast.: *Los nombres,* trad. G. Castelli, Barcelona, Austral, 2015].

hacen en torno a un lugar concreto. DeLillo entra en contacto con algo más grande, una experiencia análoga a la que Raymond Williams, como vimos en el capítulo VII, tuvo mientras caminaba por las Black Mountains. Así es como se vive (como diría Lefebvre) el espaciotiempo relacional en un lugar determinado, sin experimentarlo materialmente ni conceptualizarlo abstractamente. ¿Tienen, por lo tanto, los lugares una cualidad intrínseca que nos conduce a esas tomas de conciencia? Y, si la tienen, ¿en qué consiste exactamente?

Es difícil recorrer durante mucho tiempo los miles de páginas que se han escrito sobre el concepto de lugar sin encontrarnos con las relacionalidades de la memoria y la identidad. Como escribe Michel de Certeau, «conectar la historia con el lugar es la condición de posibilidad de todo análisis social». En su *Poética del espacio,* Gaston Bachelard lo expresa de esta forma: «todo espacio verdaderamente habitado porta la esencia de la noción de hogar. La memoria y la imaginación permanecen asociadas, trabajando en su mutua profundización. En el orden de los valores, ambas constituyen una comunidad de memoria e imagen. Así, la casa no se vive únicamente un día tras otro, al hilo de un relato o de la narración de nuestra propia historia. A través de los sueños, las diversas moradas de nuestra vida se compenetran y conservan los tesoros de antaño […] La casa es una de las mayores potencias integradoras de las ideas, los recuerdos y los sueños de la humanidad […] Sin ella, el hombre carecería de unidad»[17].

Pero ¿acaso esta sensibilidad para el lugar se limita a la casa en cuanto hogar? ¿Y qué nos ocurre con el paso del tiempo, cuando nos trasladamos de una casa a otra, construyendo y encontrando una clase de hogar distinto en cada una? ¿Y cabe la posibilidad de ampliar este modo de pensamiento a la patria, a lo que los alemanes denominan *Heimat*? Según Edgar Reitz, que en 1984 dirigió para la televisión una serie con ese título (probablemente uno de los productos culturales más importantes de la década de 1980), esta última palabra «siempre está vinculada a sentimientos intensos, en su mayor parte recuerdos y anhelos». El objetivo del término, para D. Morley y K. Robbins, consiste en «conservar los "fundamentos" de la cultura y la identidad» y «preservar las fronteras y los límites culturales»[18]. En este sentido, parece referirse únicamente a la política excluyente propia del nacionalismo, del regionalismo y del comunitarismo locales, precisamente porque los recuerdos construi-

---

[17] M. de Certeau, *The Writing of History,* Nueva York, Columbia University Press, 1988, p. 69; G. Bachelard, *The Poetics of Space,* Boston, Beacon Press, 1964, pp. 6-7 [ed. cast.: *La poética del espacio,* trad. E. de Champourcin, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2000].

[18] D. Morley y K. Robbins, «No Place Like Heimat: Images of Home(land)», en *Space and Place: Theories of Identity and Location*, E. Carter, J. Donald y J. Squires (eds.), Londres, Routledge, 1993, pp. 3-31.

dos alrededor de los lugares no se pueden compartir fácilmente con extraños. Estas exclusiones son inquietantes; la amenaza de los nacionalismos excluyentes y de los fascismos locales adquiere un peso enorme. Pero el recuerdo del pasado es también la esperanza del futuro. «Hay –dice Mary Gordon– un vínculo entre esperanza y memoria. Si no se recuerda nada, no se puede esperar nada. El tiempo tampoco significa entonces nada»[19]. La preservación o la construcción de un sentido del lugar es, por lo tanto, un momento activo en el paso de la memoria a la esperanza, del pasado al futuro. Cabe sospechar que esa es la razón de que tanta gente vincule la posibilidad de hacer política con lugares concretos. Los lugares albergan recuerdos colectivos que ofrecen perspectivas de futuros diferentes. El «regionalismo crítico», como se lo llama en el ámbito de la arquitectura, con su frecuente invocación de tradiciones vernáculas y lugares icónicos, sirve de cimiento para una política de resistencia a la homogeneización impuesta por los flujos de mercancías y la monetización. El «particularismo militante», en la modalidad que he defendido con frecuencia, aprovecha las cualidades del lugar, reanima el vínculo local entre lo medioambiental y lo social, reactiva los recuerdos colectivos y procura transformar los procesos sociales construyendo un espaciotiempo que esté al servicio de un propósito universal absolutamente distinto. «La imaginación –dice Bachelard– nos separa del pasado y de la realidad: mira hacia el futuro». En consecuencia, los lugares imaginados, los pensamientos utópicos y los deseos de innumerables personas han desempeñado un papel vital en el fomento de la política[20].

La historia de los lugares y la memoria de los lugares son dos cosas muy distintas[21]. La historia suele establecer un relato seguro que está situado en un tiempo absoluto. «Articular el pasado históricamente no entraña reconocerlo "tal como aconteció en realidad"», escribe Benjamin. Christine Boyer lo explica de este modo: «La memoria, entendida como lo opuesto a la historia, reacciona en lugar de registrar, irrumpe en el escenario de forma inesperada exigiendo la transformación de las tradiciones establecidas. Al operar únicamente por medio de fragmentos, la memoria es un arte que conecta acontecimientos dispares; la estrategia de la sorpresa, las rupturas y los vuelcos que cimentan su edificio revelan su auténtico poder». La memoria de esta clase no sólo es la gran desestabilizadora. «La memoria que surge de las cadenas naturales de la tradición debería ser como una epifanía

---

[19] M. Gordon, «My Mother is Speaking from the Desert», *New York Times Magazine,* 19 de marzo de 1995, pp. 47-70.

[20] R. Williams, *Resources of Hope*, Londres, Verso, 1989; véase también el ensayo «Militant Particularism and Global Ambition», en D. Harvey, *Justice, Nature and the Geography of Difference*, Oxford, Blackwell, 1996, cap. 1.

[21] W. Benjamin, *Illuminations*, Nueva York, Schocken Books, 1969 [ed. cast.: *Iluminaciones*, 4 vols., trad. J. Aguirre y E. Subirats, Madrid, Taurus, 1971-1999].

que destella en momentos efímeros de crisis y procura mostrar en ese instante la entraña del mundo, para orientar así nuestro camino hacia el futuro»[22]. El futuro queda fragmentariamente iluminado por la memoria del pasado. De ahí el empeño de los poderes dominantes en controlar, corromper, manipular, desalentar y apropiarse de la memoria de los grandes acontecimientos (como los atentados terroristas del 11 de Septiembre) convirtiéndolos en relatos históricos y monumentalizándolos en espacios absolutos. Mantener viva la sensibilidad ante el acontecimiento, salvarla de esa monumentalización e incorporación a la historia, es una estrategia crucial, según Badiou, para toda forma de política radical. Si, como dice Balzac, «la esperanza es la memoria que desea», entonces la esperanza no guía a la memoria; al contrario, son los recuerdos libres, animados por el deseo, los que alumbran esperanza. Aunque el deseo que surge en el presente es el agente activo, el catalizador, debemos tener presente que la memoria y el acontecimiento son recursos esenciales, y que el lugar es «el anclaje de la memoria y del sentido»[23].

Los mundos del mito, de la religión, de la memoria colectiva y de la identidad nacional o regional cuajan en lugares concretos (santuarios, lugares de culto, iconos, historias, festivales) que simbolizan creencias, valores, imaginarios y prácticas sociales e institucionales. Todos estos elementos se ponen al servicio de causas políticas. Muchas instituciones tradicionales, como las de la iglesia y la nación, dependen de la existencia de una red de lugares simbólicos para asegurar su poder y expresar su significado social. Lo que Basso descubrió sobre los apaches occidentales está bastante extendido: a menudo se supone que la sabiduría radica en lugares concretos (La Meca, el Vaticano, el Banco de la Reserva Federal). Pero suponer que la sabiduría, entendida como lo opuesto a los significados y las identificaciones culturales particulares, reside verdaderamente en dichos lugares es ir demasiado lejos. ¿Qué sabiduría hay, a fin de cuentas, en Guantánamo, Auschwitz, My Lai o el Gulag? Y aunque de nuestra relacionalidad con dichos lugares pueden derivarse significados e identificaciones culturales particulares, no son los que buscamos ni los que aspiramos a convertir en iconos de nuestra sensibilidad moral. Basso da por supuesto que los lugares a los que se refiere su informante albergan sabiduría, no represión, y que la autoridad moral que se deriva del pasaje es reconfortante, no limitadora. Aquí, no obstante, Heidegger proyecta una larga sombra. Pues lo que Heidegger propone es una teoría esencialista del lugar como morada, fuente singular de sentido auténtico (y, por lo tanto, de sabiduría genuina).

Este movimiento heideggeriano se pone de manifiesto, por ejemplo, en el concepto de *genius loci*. Se da por descontado que todos los lugares tienen una «esen-

---

[22] C. Boyer, *The City of Collective Memory*, Cambridge, MIT Press, 1996, p. 135.

[23] M. Kohn, *Radical Space*, cit., p. 149.

cia» o un «espíritu tutelar» que no sólo les otorga sus cualidades especiales sino que también engendra conductas humanas que reconocen y, en última instancia, revelan dichas cualidades. El «propósito existencial» de la construcción, la arquitectura y el diseño urbano, según Christian Norberg-Schulz, consiste en «revelar los significados potencialmente presentes en el entorno dado». Eso no significa que los lugares no puedan cambiar. «Proteger y conservar el *genius loci* entraña concretar su esencia en contextos históricos siempre nuevos». La acción humana descubre invariablemente nuevas posibilidades y potencialidades, incluso cuando manifiesta su respeto por el carácter propio del lugar. Respetar el *genius loci* «entraña determinar la identidad del lugar e interpretarla de formas siempre nuevas. Sólo entonces cabe hablar de una *tradición viva,* que, al poner el cambio en relación con un conjunto de parámetros locales, lo dota de sentido»[24]. La libertad se entiende aquí no como un juego arbitrario, sino como un diálogo creativo entre las cualidades inherentes de los lugares y las aspiraciones y acciones humanas. En esta interpretación, el tema de la relacionalidad desempeña un papel de primer rango. Los edificios y los lugares reúnen una serie de significados sociales, simbólicos, psicológicos, biológicos y físicos que constituyen el *genius loci.* Con ello crean una identidad relacional concreta de la que extraemos el sentido y las definiciones del yo.

Este modo de argumentación presenta claros peligros, entre otras cosas porque por este camino es fácil deslizarse hasta un fascismo local excluyente. Sin embargo, no siempre ocurre así. Aquí tenemos un misterio que pide a gritos un examen crítico. Para empezar, el concepto de *genius loci* es un concepto vago. Si, como afirma Aldo Rossi, la historia de nuestro entorno construido «es siempre la historia de la arquitectura de las clases dominantes», y si los «monumentos» (elementos clave de la memoria y de la identidad en contextos urbanos) están constituidos simbólicamente a través de diversas formas de actividad colectiva (que no son necesariamente las de las clases dominantes), entonces la fluidez del significado del concepto de lugar que Norberg-Schulz considera necesaria puede interpretarse de una manera más constructivista, que apunte a la exploración de las posibilidades vislumbradas desde diversas perspectivas políticas y culturales. ¿Qué identidad y qué colectividad de clase, credo o género, por ejemplo, domina las prácticas concretas de la construcción de lugares? Y si la memoria colectiva está localizada en lugares, y dicha memoria es vital para la perpetuación de determinado orden social represivo (o para la visualización de alguna alternativa de futuro en la que depositar nuestras esperanzas), entonces todas las formulaciones esencialistas del *genius loci* desaparecen para dejar paso a un terreno constituido por definiciones en pugna.

---

[24] C. Norberg-Schulz, *Genius Loci: Towards a Phenomenology of Architecture*, Nueva York, Rizzoli, 1980.

Eso es exactamente lo que hace Argyro Loukaki en su estudio de los tratamientos y las visiones sobre la Acrópolis que se han sucedido a lo largo de la historia[25]. Las controversias discursivas entre arquitectos, arqueólogos e historiadores del arte sobre cómo debemos entender su *genius loci* se desvanecen ante la lucha por el poder político que recorre la historia griega. Y esa contienda, como muestra Loukaki, versa no sólo sobre la interpretación correcta del pasado, la autenticidad de esta o aquella memoria colectiva, sino también sobre las esperanzas relativas al futuro. Divulgar un imaginario diferente en relación con el pasado es divulgar un imaginario diferente en relación con el futuro. El *genius loci*, las cualidades destacadas de un lugar dado, queda entonces en tela de juicio, en la teoría (su significado) y en la práctica (cómo construir un lugar determinado). La ausencia de controversia política señala con frecuencia el dominio de un poder hegemónico. Lo que hace a la Acrópolis tan interesante no es sólo la pugna entre las pretensiones de clase, los sentimientos nacionales y su carácter local, sino también las pretensiones contrapuestas de las potencias extranjeras (como las planteadas por Alemania, Gran Bretaña y los Estados Unidos). Cada potencia intenta monopolizar la Acrópolis como símbolo de los orígenes de la civilización occidental, en lugar de respetarla como un monumento vivo que resulta inseparable de la historia de las luchas geopolíticas y político-económicas de Grecia. La Acrópolis «pertenece» al mismo tiempo a comunidades imaginadas completamente divergentes. Y la cuestión de a quién pertenece «de verdad» no tiene una respuesta teórica directa: está determinada por la contestación y la lucha política, lo que supone que se trata de una determinación inestable. Un monumento aparentemente muerto, como señala DeLillo, vibra con el latido del sentido.

El momento heideggeriano

Detrás de casi todo esto se alza la imponente figura de Heidegger. Resulta inevitable explicar a grandes rasgos sus ideas, pues de ellas bebe gran parte del pensamiento anticosmopolita. «El lugar –según Heidegger (repitiendo a Aristóteles)– es el ámbito de la verdad del Ser». Pero ese ámbito no existe al margen de un mundo concreto de relaciones espaciales: «Todas las distancias en el espacio y en el tiempo se están reduciendo […] Pero la frenética abolición de todas las distancias no trae cercanía, porque la cercanía no consiste en la reducción de las distancias.

---

[25] A. Rossi, *Architecture of the City,* cit.; A. Loukaki, «Whose Genius Loci: Competing Interpretations of the Sacred Rock of the Acropolis», *Annals, Association of American Geographers* 87 (1997), pp. 306-329; A. Loukaki, *Living Ruins: Value Conflicts*, Farnham, Ashgate, 2008.

Aquello que está menos distante de nosotros, puesto que vemos su imagen en una película u oímos su sonido en una radio, puede permanecer lejos de nosotros. Lo que está incalculablemente lejos de nosotros en lo que respecta a la distancia puede estar, sin embargo, cerca de nosotros […] Todo se amontona en una uniforme falta de distancia […] ¿Qué es lo que nos inquieta y aterroriza? Se muestra y se oculta en el *modo* en que todo se presenta, a saber, en el hecho de que, pese a la conquista de las distancias, la cercanía de las cosas permanece ausente»[26].

Heidegger teme la pérdida de la identidad, la pérdida de contacto con el mundo sensorial real que se produce cuando las coordenadas espacio-temporales de la vida social se vuelven inestables por la propagación de las relaciones mercantiles y del cálculo racional. «El carácter objetual del dominio tecnológico se extiende por todo el planeta cada vez de forma más rápida, implacable y absoluta», se lamenta. Como resultado, «la humanidad del hombre y la coseidad de las cosas se disuelve en el valor mercantil de un mercado que no sólo abarca la tierra entera como mercado mundial, sino también como voluntad de voluntad, que comercia con la naturaleza del Ser y, con ello, somete a todos los seres al comercio de un cálculo que domina con la mayor tenacidad aquellas áreas en la que los números son innecesarios»[27]. Al atacar las fuerzas materiales del capitalismo liberal y el espíritu comercial cosmopolita, Heidegger ataca los procesos mismos que Adam Smith y Kant saludaron como progresistas. Para Heidegger, el terror producido por la formación del mercado mundial y los consiguientes cambios, espectaculares y veloces, en las relaciones espacio-temporales resulta omnipresente. La cercanía física ya no procura comprensión o capacidad para apreciar o apropiarse adecuadamente de una «cosa» (o de relacionarse con otra persona). En consecuencia, Heidegger rechaza el mercado mundial e intenta desvelar las verdades de la existencia humana tal como se presentan fenomenológicamente en un lugar concreto. El concepto al que apela es el de «habitar». El ejemplo más célebre que ofrece es la descripción de una casa de campo de la Selva Negra:

> Aquí a la casa la ha erigido el ejercicio reiterado de la capacidad de dejar que tierra y cielo, divinidades y mortales entren simplemente en las cosas. Ha emplazado la casa en la ladera de la montaña que está a resguardo del viento, entre las praderas, en la cercanía de la fuente. Le ha dejado el tejado de tejas de gran alero, el cual, con la inclinación adecuada, sostiene el peso de la nieve y, llegando hasta muy abajo, protege las habitaciones contra las tormentas de las largas noches de invierno. No ha olvidado el rincón para la imagen de Nuestro Señor, detrás de la mesa comunita-

---

[26] M. Heidegger, *Poetry, Language, Thought,* Nueva York, Harper and Row, 1971, p. 165.

[27] *Ibid.,* pp. 114-115.

> ria. Ha dispuesto en la habitación los lugares sagrados para el nacimiento y para «el árbol de la muerte», que así es como se llama allí el ataúd. Y de este modo, bajo el tejado, a las distintas edades de la vida les ha marcado de antemano la huella de su paso por el tiempo. A la casa de campo la ha construido un oficio que surgió, él mismo, del habitar. Un oficio que necesita, además, sus instrumentos y sus andamios como cosas[28].

Habitar es la capacidad de alcanzar una unidad espiritual (de reconciliarse, por ejemplo, con el *genius loci*) entre los seres humanos y las cosas. De ahí se sigue que «sólo si somos capaces de habitar podemos construir». De hecho, los edificios construidos comercialmente «incluso pueden negar el habitar de su propia naturaleza cuando se los busca y se los adquiere únicamente como medio». Aunque en cierto sentido construir casas puede aliviar el desamparo, en el mundo moderno este sentimiento procede de una crisis mucho más profunda: muchas personas han perdido sus raíces, su conexión con la patria. Incluso aquellos que permanecen físicamente en el lugar propio pueden quedar desamparados (desarraigados) por los avances de los medios de comunicación modernos, como la radio y la televisión. «El arraigo, la autoctonía del hombre, está amenazado hoy en lo más esencial». Si perdemos la capacidad de habitar, sostiene Heidegger, perdemos nuestras raíces y nos vemos separados de toda fuente de sustento espiritual. El empobrecimiento de la existencia es incalculable. Heidegger cree que las verdaderas obras de arte únicamente pueden florecer cuando están arraigadas en un suelo natal. «Somos plantas que debemos –tanto si queremos admitirlo como si no– surgir de la tierra desde nuestras raíces para florecer en el éter y dar fruto». Un arte privado de esas raíces se reduce a una caricatura sin sentido (el moderno arte internacionalista). Los juicios morales universales se consideran igualmente vacíos e inauténticos cuando no están arraigados. Es una idea que repite Mehta al señalar que los seres humanos «heredan una masa de predisposiciones de un pasado insondable que está delimitado por las variaciones en el tiempo y el espacio» y explicar que eso determina «la integridad y el autoconocimiento imprescindibles no sólo para vivir en plenitud sino también para actuar con moralidad»[29].

Desde esta perspectiva, la construcción de lugares debe ser una recuperación de nuestras raíces y del arte de habitar. El mito del pasado insondable se convierte

---

[28] *Ibid.,* p. 160.

[29] *Ibid.,* p. 156; M. Heidegger, *Discourse on Thinking*, Nueva York, Harper, 1966, pp. 47-48 [ed. cast.: *Serenidad*, trad. I. Zimmermann, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2002]; U. Mehta, *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-century British Liberal Thought,* Chicago, University of Chicago Press, 1999, p. 215.

en la clave problemática de la teoría de Heidegger. El pensador alemán se centra en la forma en que los lugares «se construyen en nuestros recuerdos y afectos mediante encuentros repetidos y asociaciones complejas». Insiste en el hecho de que «las experiencias de los lugares se vuelven más profundas con el paso del tiempo y adquieren los matices que la memoria imprime en ellas». Heidegger crea «una nueva forma de hablar de la naturaleza humana y del entorno, y de velar por ellos», de manera que «el amor por el lugar y por la tierra distan de ser añadidos sentimentales que sólo podemos permitirnos cuando todos los problemas técnicos y materiales han quedado resueltos. Al contrario, forman parte del ser en el mundo y, por lo tanto, son anteriores a todas las cuestiones de tipo técnico»[30]. Heidegger invierte la prioridad concedida tradicionalmente al espacio sobre el tiempo en el esquema kantiano. Los espacios «reciben su ser de las localizaciones, no del espacio», o, como dice Casey, «el espacio y el tiempo están contenidos en los lugares, y no a la inversa»[31]. La generación activa del espacio se produce, en consecuencia, a través del construir y del habitar. La inspiración que Henri Lefebvre extrajo de Heidegger para elaborar su teoría de la producción del espacio queda entonces clara. Lefebvre, sin embargo, transforma el concepto heideggeriano de «habitar» para liberarlo de sus presupuestos míticos y metafísicos. También transforma los temores de Heidegger sobre la frenética reducción de las distancias en una crítica constructiva de lo que denomina el «espacio abstracto» del capitalismo y del Estado, e introduce un elemento de clase en la contrapolítica de la producción de espacios alternativos[32]. Lo que en Heidegger conduce a un repliegue en la fenomenología del lugar engendra en Lefebvre el espíritu de un contraataque para producir espacios y lugares alternativos y más humanos. Lefebvre recoge la teoría relacional del espacio y el lugar y le otorga un significado político más explícito.

Sin embargo, Heidegger también se lamenta de la pérdida de una relación íntima y auténtica con la naturaleza. Esta actitud ha servido de inspiración a las políticas ecologistas de base local. «Al reavivar la sensibilidad ante el lugar», dicen los heideggerianos, «podemos reactivar el cuidado del medio ambiente». El «resurgimiento de la sensibilidad ante la belleza de los lugares concretos puede alimentar una profunda inquietud espiritual por la preservación de la diversidad ecológica y el carácter único de cada lugar». Esta fe, lejos de encontrarse únicamente en la li-

---

[30] T. Relph, *Place and Placelessness,* Londres, Pion, 1976, pp. 26-29.

[31] M. Heidegger, *Poetry, Language, Thought,* cit., p. 154; E. Casey, «How to Get from Space to Place», cit., p. 37.

[32] H. Lefebvre, *The Urban Revolution,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 2005 [ed. cast.: *La revolución urbana,* trad. M. Molla, Madrid, Alianza, 1983]; A. Merrifield, «Place and Space: A Lefebvrian Reconciliation», *Transactions of the Institute of British Geographers* 16 (1991), pp. 516-531.

teratura teológica, también resulta palmaria en las políticas ecológicas del biorregionalismo, el comunitarismo y el anarco-socialismo. El lugar es, en consecuencia, el terreno predilecto de gran parte de la política medioambiental[33]. Algunos de los movimientos más feroces de oposición al capitalismo liberal y neoliberal surgen de las luchas para preservar las cualidades medioambientales (no sólo del entorno natural, sino también del entorno construido) de lugares concretos.

Sin embargo, estos argumentos no están exentos de dificultades. Las fórmulas de Heidegger son notablemente abstractas y vagas. Por ejemplo, ¿cuáles pueden ser las condiciones de un «auténtico habitar» en un mundo tan industrializado, moderno y capitalista como el nuestro? No podemos volver a la casa de la Selva Negra (como reconocía el propio Heidegger), pero ¿a qué otra cosa podemos volver? La nostalgia por un pasado imaginado no es ninguna panacea. La cuestión de la autenticidad (el arraigo) de la experiencia del lugar (y de la naturaleza en el lugar) es una preocupación moderna. «Una comunidad verdaderamente arraigada –señala Yi-Fu Tuan– puede tener santuarios y monumentos, pero es poco probable que tenga museos y sociedades para la preservación del pasado»[34]. El empeño de suscitar el «auténtico» sabor del lugar y del pasado es una preocupación estrictamente contemporánea. Ha llegado a convertirse en un gancho comercial utilizado por los constructores inmobiliarios y los grupos de defensa de la comunidad, una fuente de rentas monopolistas para capitalistas emprendedores que prometen crear una comunidad genuina y una relación armoniosa con la naturaleza. Las propias fórmulas de Heidegger parecen surgir de la oposición al mundo de la mercantilización, la modernización, la globalización y la compresión espacio-temporal (aunque algunos creen que se dirigían de forma más explícita contra la reconstrucción de Alemania Occidental a partir de 1945, inspirada ante todo en el modelo de la modernidad arquitectónica estadounidense). Heidegger no ofrece ejemplo alguno de qué pueda significar habitar auténticamente en las actuales condiciones de existencia. Eso supone un gran peligro. La búsqueda de la autenticidad es un valor moderno que lucha para no verse subvertido por la mercantilización de una autenticidad artificial, de unas tradiciones inventadas, de un legado cultural comercializado. Ese fue el destino último del romanticismo de Wordsworth, quien pasó de escribir poemas en los que exaltaba la cercanía a la naturaleza en su adorado Lake District a redactar guías turísticas para los visitantes del lugar[35]. La victoria final de

---

[33] B. Foltz, *Inhabiting the Earth: Heidegger, Environmental Ethics, and the Metaphysics of Natur*e, Atlantic Park, Humanities Press, 1995.

[34] Yi-Fu Tuan, *Space and Place*, cit.

[35] Sobre el supuesto interés de Heidegger en la crítica a la reconstrucción de Alemania Occidental, véase S. Elden, *Mapping the Present: Heidegger, Foucault and the Project of a Spatial History*,

la modernidad capitalista no es la desaparición del mundo antiguo, sino su preservación y reconstrucción artificiales, tanto en el ámbito de las prácticas culturales como en el de la teoría heideggeriana.

Con todo, los problemas son todavía de mayor calado. ¿Quiénes son, por ejemplo, esos «mortales» que, con la tierra, el cielo y las divinidades, entran «simplemente en las cosas»? La concepción de Heidegger del ser genérico (una expresión que no utiliza nunca) se limita estrictamente a una persona entregada por completo a la búsqueda de la autenticidad y la autorrealización personal, que aprende continuamente a habitar en armonía con la tierra, el cielo y las divinidades. La variación cultural (junto con el lenguaje y el arte) es un punto de llegada de esa búsqueda, no un punto de partida. Interpretar una obra al modo heideggeriano es encontrarse con un mundo en el que no existen diferencias sociales, estructuras jerárquicas de poder, instituciones sociales y cuerpos políticos complejos ni, por supuesto, evaluaciones y coordinaciones mercantiles, tecnologías militar-industriales o dinámicas de acumulación del capital mediante un desarrollo geográfico desigual. La realidad de la historia y de la geografía materialista, incluida la radical transformación –por no decir la devastación– de la faz de la tierra por la acción humana a lo largo de los milenios, se esfuma en el ficticio universo heideggeriano, que se aparta de los aspectos prácticos de la vida cotidiana para ofrecer una crítica del actual estado de las relaciones sociales, culturales y naturales. El heideggerianismo aprovecha la indudable capacidad del ser humano de experimentar momentos de armonía, paz y serenidad, e incluso un goce sublime, en lugares y momentos concretos, y de desarrollar profundos vínculos con los lugares en los que vive, pero a continuación da por supuesto que eso es lo único que debe importarnos en la vida. El problema, por supuesto, es que, si el sistema de mercado, junto con las evaluaciones monetarias, las tecnologías contemporáneas (organizacionales y materialistas) y la acumulación del capital desaparecieran de un día para otro y todos los banqueros del mundo se comprometieran de inmediato con el proyecto heideggeriano, entonces la mayoría de personas con la capacidad para leer este libro y muchas otras se morirían de hambre al cabo de pocas semanas. La concepción heideggeriana de los «mortales» es tan abstracta y desarraigada como la del sujeto liberal, aunque sus aspiraciones no consistan en realizarse mediante la acumulación de propiedades, riqueza y poder, sino mediante el aprendizaje del habitar.

Asimismo, la supuesta conexión entre sentimientos ecológicos y lugares concretos merece un examen detenido. La tendencia a considerar que el lugar es la sede

---

Londres, Continuum, 2001, p. 87; J. Bate, *Romantic Ecology: Wordsworth and the Environmental Tradition,* Londres, Routledge, 1991; M. Wiley, *Romantic Geography: Wordsworth and Anglo-European Spaces,* Londres, Macmillan, 1998.

privilegiada e incluso exclusiva de la sensibilidad ecológica se apoya en el cuerpo humano como «medida de todas las cosas» de manera inmediata y directa. Indudablemente, la interacción sensorial entre el cuerpo y sus entornos puede aportar una gran cantidad de significados y revelaciones psicológicas y sociales. Pero el carácter íntimo de mucho de lo que se ha escrito en este sentido a partir de la relación privilegiada de algunos autores con un lugar concreto (cuyo ejemplo clásico es la influyente y famosa exploración de Walden realizada por Thoreau) únicamente ofrece un conocimiento limitado sobre los procesos ecológicos que operan a pequeña escala. Con eso no basta para comprender los procesos socioecológicos más amplios (el calentamiento global o la reducción de la capa de ozono no se pueden detectar por medios fenomenológicos). En la medida en que se cree (aunque hay una gran diferencia entre la creencia en algo y la existencia de ese algo) que la «alienación respecto de la naturaleza» es un fenómeno extendido en la sociedad contemporánea, es tentador tratar determinados lugares (protegidos cada vez en mayor medida al considerarlos zonas vírgenes, por ejemplo) como espacios en los que es posible tener una interacción sensorial supuestamente genuina con la naturaleza (una idea explotada por el ecoturismo). A resultas de ello se fetichiza la naturaleza y el cuerpo humano, el Yo y los ámbitos de la sensación humana, como si fueran lugares señalados, los espacios donde se manifiesta invariablemente el ser en el mundo. Y aunque existen vías, como las propuestas en la «ecología profunda» de Arne Naess, para elaborar a partir de todos estos elementos una perspectiva global y universal, el salto de fe que es necesario para pasar de la experiencia personal a la empatía con toda la naturaleza es colosal. Sin embargo, ese es precisamente el salto de fe –a menudo relatado como si se tratara de una epifanía– que realizan muchos ecologistas profundos y éticos medioambientales. No obstante, hay razones de peso para ser escépticos ante la omnisciencia de la idea, adoptada ya por el geógrafo anarquista del siglo XIX Elisée Reclus, de que «la humanidad es la naturaleza que cobra conciencia de sí misma» y de que nuestra especie, y sólo nuestra especie, puede captar la profunda armonía del plan de la naturaleza mediante intervenciones cargadas de sabiduría[36].

La pretensión de Heidegger (pues de una pretensión se trata, no de un hecho demostrado) de que la autenticidad del habitar y del arraigo está muriendo a consecuencia de la expansión de la tecnología, del racionalismo, de la producción en masa y de los valores de las masas ha influido en muchos autores que han tratado de

---

[36] Sobre la ecología profunda, véase A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle,* Cambridge, Cambridge University Press, 1989. Sobre Heidegger y el ecologismo, véase B. Foltz, *Inhabiting the Earth,* cit.; y E. Reclus, *L'Homme et la Terre,* B. Ghiblin (ed.), 2 vols., edición abreviada, París, La Découverte, 1982 [ed. cast.: *El hombre y la tierra,* 8 vols., Madrid, Doncel, 1975].

elaborar una comprensión crítica del concepto de lugar bajo el capitalismo. Ted Relph, por ejemplo, sostiene que el lugar está sufriendo una destrucción sistemática, que se lo está despojando de toda su autenticidad o incluso que el poder organizativo y la fuerza corrosiva del mercado y del capital lo están reduciendo a la nada. Por desgracia, esta línea de pensamiento sólo puede desembocar en un elitismo contumaz. Habrá unos pocos que puedan jactarse de saber qué es la autenticidad por su capacidad de habitar en lugares reales, mientras el resto de la humanidad vivimos vidas vacías y monótonas en un mundo en el que ya no quedan lugares genuinos. La señal más característica de este tipo de elitismo estriba, por supuesto, en que se presenta completamente desvinculado de toda idea de clase, en el sentido capitalista o en el sentido tradicional de la expresión, y que incluso puede afirmarse como postura política en oposición a la modernidad capitalista y a los valores mercantiles. La virtud de la autenticidad suele reconocerse en las personas humildes que viven apegadas a la tierra y son capaces de absorber la sabiduría que, según Basso, conservan los lugares reales. De ahí se pasa a una política de construcción de lugares entendida como vía para alcanzar la tierra prometida de una existencia auténtica y de una relación no alienada con la naturaleza y con nuestros semejantes. «La única visión política que ofrece una esperanza de salvación –escribe Kirkpatrick Sale– está basada en una comprensión genuina del *lugar,* que pasa por arraigar en él, comprometerse con él y devolverle su carácter sagrado». En su popular *Geography of Nowhere* [«Geografía de ninguna parte»], James Howard Kunstler arremete contra los constructores capitalistas y la excesiva ingenuidad de sus clientes por fomentar un tipo de urbanización dominada por la vulgaridad de los centros comerciales y una cultura suburbana fría, impersonal y alejada de los lugares reales[37]. Por desgracia, a Kunstler no se le ocurre mejor alternativa que el «nuevo urbanismo» predicado por arquitectos que a su vez son promotores inmobiliarios (como Andrés Duany), con su concepto igualmente falso de «comunidad de vida», ni mejor antídoto que una «cercanía a la naturaleza» (diseño paisajista) que es un mero ejercicio de imitación. La creación de lugares se convierte así en un negocio lucrativo.

Sin embargo, las ideas de Heidegger también tienen un lado progresista y positivo, sobre todo desde la perspectiva de la crítica al orden existente. Lo que muchos autores posteriores –incluido Lefebvre– han extraído de él es la posibilidad de resistir, el rechazo absoluto y la oposición activa a toda lógica simplista de construcción capitalista, mercantilista (o moderna) del espacio o del lugar. La penetración agudizada de la racionalidad tecnológica, la mercantilización y los valores del

---

[37] T. Relph, *Place and Placelessness,* cit.; K. Sale, «What Columbus Discovered», *The Nation,* 22 de octubre de 1990, pp. 444-446; J. H. Kunstler, *The Geography of Nowhere: The Rise and Decline of America's Man-Made Landscape,* Nueva York, Free Press, 1994.

mercado, junto con la acumulación del capital en la vida social y la compresión espacio-temporal, provoca resistencias. La búsqueda de una sensación de comunidad «genuina» y de una relación no alienada con la naturaleza por parte de muchos movimientos radicales y ecologistas es una de sus puntas de lanza. El lugar, según Escobar, es no sólo *el* espacio por antonomasia de la resistencia a la globalización capitalista, sino también, más verosímilmente, un ámbito desde el que se pueden empezar a buscar y a construir alternativas. Ahí es donde puede comenzar la búsqueda de una auténtica esfera de libertad[38]. La principal diferencia entre Lefebvre y Escobar radica en que el primero conceptualiza el problema en términos de la producción de espacio, mientras que el segundo lo entiende desde la perspectiva de la producción de nuevas formas de vivir en lugares concretos. Una diferencia que, como veremos, tiene importantes implicaciones políticas.

Espacios abiertos y espacios cerrados

Los autores contemporáneos que insisten en la prioridad del lugar sobre el espacio suelen afirmar que para ellos los lugares no son «compartimentos estancos» (como dice Appiah) culturalmente homogéneos y excluyentes. Cabe sospechar que adoptan esa postura porque son perfectamente conscientes de los peligros de los nacionalismos excluyentes y los fascismos locales. Por lo tanto, los lugares que contemplan son siempre abiertos y diversos. Según Casey, los lugares deben ser permeables a lo externo y «salvajemente» diversos en lo interno. No queda claro, sin embargo, por qué hayan de ser así (y no por qué haya que luchar para lograr que sean así). Casey escribe que los lugares han de entenderse «tanto en su dimensión concreta como en su dimensión relacional»[39]. Pero esto, de nuevo, plantea una pregunta: ¿relacional respecto de qué? En efecto, Casey se zafa de la lógica de los compartimentos estancos dispuestos en un espacio absoluto (las heterotopías de Foucault) invocando un concepto relacional de lugar (más cercano a la concepción dialéctica de la heteropía elaborada por Lefebvre). Se trata de una estrategia que no deja de resultarnos conocida y que ha calado en gran parte de las reflexiones sobre el lugar elaboradas en los últimos años. Por ejemplo, Doreen Massey tiene el acierto de cuestionar la esencialista idea heideggeriana de que el lugar es definible en términos de historias internas, identidades atemporales o fronteras inmutables. «Las identidades de los lugares siempre son cambiantes, discutidas y múltiples –escribe Massey–, y la particularidad de todo lugar se construye no deli-

[38] A. Escobar, «Place, Economy, and Culture», cit.

[39] E. Casey, *Fate of Place,* cit., pp. 30, 35.

mitándolo y definiéndolo mediante la contraposición con el otro que siempre hay más allá, sino precisamente (en parte) mediante la especificidad de los diversos vínculos e interconexiones con ese "más allá". Los lugares, considerados de esta forma, son abiertos y porosos». Si el lugar tiene alguna característica que lo hace único hay que buscarla en su carácter híbrido, resultado de «la particular mezcla de relaciones sociales» que se dan en su seno[40].

Estas formulaciones prescinden de muchos elementos que el concepto de lugar pretendía captar cuando se lo acuñó, a saber, el carácter y las cualidades únicas de un segmento de la superficie de la tierra y la fusión de una serie de actividades humanas en una estructura diferenciada y coherente. Tras examinar favorablemente una plétora de argumentos a favor de la apertura y la porosidad, Arif Dirlik recupera en última instancia la idea de que el lugar también se debe concebir como algo concreto y delimitado, puesto que las formulaciones puramente relacionales resultan demasiado «diáfanas». A su juicio, Massey muestra un «celo excesivo» al «disociar el lugar de toda localización fija», y afirma que «la porosidad de las fronteras no es lo mismo que su eliminación». Si todo está completamente abierto, entonces «el lugar no tiene nada de especial». Según Dirlik, ese es el problema de fondo. Aunque lo normal es entender que lugar y espacio son términos interrelacionados pero opuestos, la transformación del lugar «puede ser inconcebible si no se da una transformación simultánea del espacio, puesto que lugar y espacio, aunque sean distintos desde un punto de vista analítico, se hallan vinculados de forma muy estrecha»[41].

Pero ¿cómo están exactamente vinculados? El problema, con el que nos hemos topado desde el principio, es que no podemos entender el concepto de lugar (o de región o de territorio) sin comprender el concepto de espacio. La concepción kantiana de un espacio vacío y absoluto está en la base de la teoría del lugar de Casey, y es de esa concepción cerrada de la que intenta liberarse volviendo las tornas, por decirlo así. «El lugar, lejos de ser el sirviente del espacio y el tiempo absolutos, es el amo de la matriz que comparte con ellos», escribe[42]. Sin embargo, como ya hemos visto en el capítulo VII, resulta imposible elaborar una comprensión plena del espaciotiempo relacional sin invocar una serie de ideas sobre el lugar que lo conciben como algo «concreto y relacional» al modo de Casey. Así llegamos al meollo del problema ontológico. Nuestra comprensión del lugar cambia a medida que lo

---

[40] D. Massey, *Space, Place and Gender,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, p. 5.

[41] A. Dirlik, «Place-Based Imagination: Globalism and the Politics of Place», en *Places and Politics in an Age of Globalization,* R. Prazniak y A. Dirlik (eds.), Nueva York, Rowman & Littlefield, 2001, pp. 15-51.

[42] E. Casey, *Fate of Place,* cit., p. 43.

hacen nuestras concepciones del espacio y del tiempo. Whitehead, reflexionando directamente en el marco de una teoría relacional del espaciotiempo, ofrece la respuesta más satisfactoria sobre el aspecto que tendría una teoría relacional del lugar. Concibe los «lugares» como «entidades» que alcanzan una estabilidad relativa durante cierto tiempo mediante la configuración de sus fronteras y la ordenación de sus procesos internos. A esas entidades las llama «permanencias». Dichas permanencias llegan a ocupar un fragmento de espacio de forma exclusiva (durante cierto tiempo) y, con ello, definen (también durante cierto tiempo) un lugar (a saber, su lugar). El proceso de formación de un lugar (incluyendo la delimitación de sus fronteras y su ordenación interna) es, por lo tanto, un proceso en el que las «permanencias» se desgajan de una serie de procesos que crean simultáneamente una espacio-temporalidad distintiva[43]. Los flujos financieros definen nuevas espacio-temporalidades, pero también se basan en la creación de mercados físicos diferenciados en lugares como Wall Street, Chicago o la City de Londres. Esos espacios diferenciados están marcados por una serie de exclusiones: sólo a ciertas personas se les permite entrar en la bolsa, por ejemplo. Para «desgajar» esos lugares hay que delimitarlos, construir marcadores de exclusión (como vallas y muros) y establecer un ordenamiento interno de las relaciones espaciales, lo que a su vez entraña poner los lugares en relación con el mundo exterior mediante puentes y puertas, establecer vínculos de comunicación, proyectar una imagen prestigiosa, etc. Si el prestigio hay que ganárselo, las fronteras y las demarcaciones tampoco caen del cielo. Sin embargo, las permanencias, por sólidas que parezcan, no son eternas. Siempre están sujetas al paso del tiempo, sometidas un proceso de «disolución perpetua», como dice Whitehead. Los lugares, en resumen, son siempre contingentes respecto a los procesos relacionales que los crean, los sostienen y los disuelven. La coexistencia de «espacialidades múltiples» en los lugares socava cualquier sentido unitario y simple de lugar. Pese a todo, en última instancia, hay que hacer hincapié en la entidad o «permanencia» delimitada, en la forma distintiva y la ordenación interna que adquiere un lugar particular, en las cualidades y los atributos característicos que evidencia y en las consecuencias que se derivan de los procesos socioecológicos que sostienen y hacen evolucionar la vida en el seno de esa permanencia y alrededor de sus fronteras. Aunque ciertamente, como dice Moore con insistencia, «los agentes sociales quedan sometidos a múltiples estructuras de poder dentro de un lugar dado», y las cualidades del lugar nunca dejan de estar sometidas a debate, eso no significa que no exista una configuración hegemónica de relaciones a través de las cuales experimentamos y definimos los lugares

[43] He resumido las ideas de Whitehead en *Justice, Nature and the Geography of Difference,* cit., pp. 261-264.

con que nos encontramos. En este sentido, Cindi Katz propone la construcción de unas «contratopografías» que ofrecen una «forma polifacética de teorizar la conexión existente entre lugares en gran medida diferentes que la historia y la geografía nos han llevado a individualizar, pero que también se reproducen de modo diferente en medio de los procesos político-económicos y socioculturales que experimentan». Configurar por esta vía relaciones entre el espacio y el lugar permite, a juicio de la autora, analizar una serie de cuestiones concretas que se dan «en los lugares y más allá de ellos», al tiempo que inspira la creación de «otra clase de política, en la que el tránsito por el espacio y el "salto de escala" se convierten en elementos esenciales»[44].

Por otra parte, la formación del lugar no es neutral respecto a la producción de la espacio-temporalidad. Las ciudades cristalizan en «permanencias» (espacios absolutos con un orden interno) dentro de los flujos de comercio (espacio-tiempo relativo), antes de convertirse en focos de actividades innovadoras y nuevos imaginarios globales (relacionalidades) que transforman las formas espacio-temporales y las dinámicas socioecológicas que se desarrollan en torno a ellas. La Liga Hanseática, al principio centrada en Lübeck, llegó a convertirse en una red comercial que abarcaba más de cien ciudades emergentes (cada una de ellas limitada exteriormente y ordenada interiormente de algún modo). Las actividades de la Liga dotaron de una nueva espacio-temporalidad a la vida político-económica desde Nóvgorod hasta Londres en los siglos XIV y XV. La cambiante red global de flujos interurbanos del capital financiero en nuestra propia era, promovida por las nuevas tecnologías de la información e impulsada por las nuevas clases de mercados (basados en una serie de invocaciones financieras que van desde la titulización hasta los derivados de crédito y divisas), con sede en lugares característicos de Nueva York, Chicago, Londres y Fráncfort, ha desestabilizado las antiguas espacio-temporalidades de la vida social y político-económica, y ha dado lugar a nuevos impulsos urbanizadores en todo el planeta (en Shanghái, Bombay o Sídney). En resumen, la producción del espacio se desarrolla junto a –y *a través de*– la producción de lugares. La competencia entre lugares engendra, a su vez, nuevas espacio-temporalidades[45]. Desvelar el carácter dialéctico de esta conexión entre espacio y lugar es una tarea de la máxima importancia.

---

[44] D. Moore, *Suffering for Territory,* p. 21; C. Katz, «On the Grounds of Globalization: A Topography for Feminist Political Engagement», *Signs* 26, 4 (2001), pp. 1213-1234.

[45] En los últimos años se han realizado muchas investigaciones sobre la importancia de la competencia interurbana en la dinámica del capitalismo neoliberal. Véase N. Brenner y N. Theodore, *Spaces of Neoliberalism: Urban Restructuring in North America and Western Europe,* Oxford, Blackwell, 2002; H. Leitner, J. Peck y E. Sheppard, *Contesting Neoliberalism: Urban Frontiers,* Nueva York, Guilford, 2006.

Es posible sistematizar todo esto remitiéndonos a la matriz de conceptos de espacio y tiempo (véase *supra* fig. 1 en p. 169). Los lugares tienen una dimensión material, conceptual y experiencial, como afirma Lefebvre, Por lo tanto, se los puede considerar absolutos (limitados, inmutables y nombrados), relativos (interconectados e interactivos a través de una miríada de flujos) y relacionales (fuerzas, poderes, influencias y significados interiorizadores procedentes de otras partes). Si preguntamos: «¿Cuál es el lugar llamado París?», la respuesta variará en función de dónde nos situemos dentro de las diversas dimensiones de esta matriz de posibilidades. El carácter puramente físico de París se experimenta en los espacios absolutos de trabajo, reproducción, ocio y búsqueda de placer. Esos espacios absolutos se pueden representar de innumerables formas (sobre todo, aunque no exclusivamente, por medio de cartografías), y es posible preservar un archivo de esas concepciones (tanto pasadas como presentes). Habitamos esos espacios absolutos en diversos Estados psicológicos (placer, miedo, lasitud). Eso puede dar lugar a reconceptualizaciones –como en la poesía y la literatura–, seguidas tal vez por nuevas iniciativas arquitectónicas (concebidas primero como planes cartográficos) para remodelar los espacios físicos absolutos de la ciudad y volverlos más acordes a nuestras necesidades y deseos. Al diseñar la ciudad como si fuera un espacio cartesiano absoluto, fijamos su forma cartográfica administrativa y establecemos unos principios de ordenación interna. Ese carácter absoluto puede indicarse físicamente mediante murallas y mojones, mientras que su ordenación interna puede reflejar divisiones de clase, de etnia y de raza, así como una serie de diferenciaciones surgidas de la división del trabajo.

Como entidad situada en un espacio-tiempo relativo, París asume el carácter de una especie de «permanencia», un receptáculo en continua evolución abierto a las cambiantes corrientes de flujos globales de bienes y servicios, personas, mercancías, dinero, información, valores culturales y capital en movimiento. Los habitantes de la ciudad participan en esos flujos mediante una serie de prácticas físicas y materiales y de encuentros en localizaciones particulares que a su vez están siempre «en proceso» (bajo la amenaza, por ejemplo, de la renovación urbana). Estas relaciones se pueden conceptualizar mediante diagramas de flujo, datos de *inputs* y *outputs* o conceptos como «el metabolismo de la ciudad». Siempre intentamos representar la ciudad en términos de velocidad, espectáculo y movimiento. Vivimos en estados de exaltación o agotamiento, resignación o resistencia, según el caso, cuando nos apresuramos de un lado para otro dentro de la ciudad y más allá de su demarcación. Reconceptualizar París como una ciudad en movimiento mediante la producción de fabulosas obras de arte puede llevarnos a concebir proyectos arquitectónicos para reconstruir la permanencia de la ciudad de manera que los flujos queden al mismo tiempo reflejados e impulsados. (Esa es, por cierto, la clase de

arquitectura que Zaha Hadid ha intentado crear siempre sin conseguirlo nunca, al materializar su obra en términos espaciales absolutos).

Por último, la relacionalidad de París sólo puede experimentarse mediante la materialidad de los efectos y los procesos dominantes. Dichos procesos no son únicamente materiales. Por ejemplo, reconocemos la importancia del espectáculo urbano, de los símbolos de la reputación de París cuando caminamos por la calle (la Torre Eiffel, Notre Dame y otros lugares icónicos, o los vehículos quemados que ensucian los suburbios del descontento). Las relacionalidades se conceptualizan en un lenguaje que evoca imágenes prestigiosas y se proyecta por el resto del mundo (imágenes atractivas para quienes desean gozar de libertad artística o política, para los turistas deseosos de cultura y romanticismo, y repelente para quienes se horrorizan ante su opresiva historia colonial y su racismo, que sigue manifestándose de forma palmaria). París se proyecta como «la ciudad de la luz», como «el idilio en primavera», pero también como la ciudad de los excesos revolucionarios, de los chirriones y las guillotinas, del malestar de los inmigrantes y de la opresión racista. París se puede experimentar como recuerdo, procurar sensaciones de placer intenso o de dolor agudo a un médico iraquí atrapado en el bombardeo de Bagdad. Es posible fantasear con ella, desde la cercanía o la distancia, sin haberla pisado jamás, como objeto de deseo o de desdén. Se la puede reconceptualizar en formas artísticas o literarias (como hizo Manet en sus cuadros y Charles Dickens en *Historia de dos ciudades*). A resultas de los encuentros con estas conceptualizaciones, reconocemos nuevos espacios icónicos cuando caminamos por sus calles y soñamos con nuevas fantasías de una utopía urbana. Incluso podemos tratar de realizar esas fantasías para remodelar los espacios absolutos de París, como Le Corbusier procuró hacer en tiempos, y volverla más cercana a nuestro corazón.

Casi todos los autores que intentan elaborar una teoría sobre el lugar parten de algún punto de la matriz de posibilidades espacio-temporales y pasan a otro cuando tratan de revelar la enorme complejidad que encierra ese concepto. Casey, tras aceptar en un principio la definición kantiana absoluta del espacio y del tiempo, acaba introduciendo la relacionalidad en su noción de lugar, con vistas a volverla más dinámica. Si hubiera partido de un concepto relacional del espaciotiempo, habría creado una teoría no aristotélica del lugar parecida a la de Whitehead. En cambio, ha tenido que liberar el lugar de la espacialidad absoluta proclamando que es porosa al exterior y salvaje en su interior. Norberg-Schulz, tras partir de lo que parece una definición inmutable y esencialista del *genius loci*, posteriormente la libera de la estasis y la permanencia al admitir con Rossi que incluso los mitos pueden cambiar de significado y alcance con el paso del tiempo. Heidegger, pese a mantenerse «insobornablemente fiel a lo local» (como dice Williams), entiende que los lugares y las cosas (como, por ejemplo, los puentes) crean espacios, y que los espacios asumen el

carácter que les es propio mediante relacionalidades establecidas en el espacio-tiempo. Aunque rechaza el flujo general del comercio, las tecnologías de la comunicación y la modernidad, Heidegger apela a otro superior invocando los mundos del mito y la religión, de los que Kant había tratado de liberar el concepto de lugar. Dirlik, tras manifestar cierta simpatía por las formulaciones relacionales y relativas de Massey, le recuerda amablemente que no se puede ignorar el carácter único de la dimensión absoluta. Foucault, atrapado sin remedio en los espacios absolutos de su kantismo, fantasea con una escapista visión relacional de la libertad para explorar la diferencia y la alteridad ilimitadas que se alzan tras los muros de la prisión o en el barco pirata. Deleuze, liberado de la historicidad kantiana por medio de la figura de la personalidad esquizoide y de los espacios absolutos por la leibniziana idea relacional del pliegue, basa no obstante sus reflexiones filosóficas más importantes respecto de la desterritorialización y la reterritorialización (que pueden entenderse como procesos de formación de lugares) en la metáfora aislada y absolutista de la isla desierta[46]. Nadie, por lo visto, es capaz de ocupar un solo punto en la matriz de espacio-temporalidades. Todos los autores que parten de cierto punto se ven arrastrados a la inevitable danza de la dialéctica a través del territorio de las espacio-temporalidades complementarias. Desde esta perspectiva, quienes proclaman, con Aristóteles, la existencia de una teoría esencialista del lugar, afirmando que «el lugar es la primera de todas las cosas», o que sostienen, con Heidegger, que «el lugar es el ámbito de la verdad del ser» (¡pero no del devenir!) están completamente equivocados. El único concepto de lugar que tiene sentido es el que lo entiende como «permanencia» contingente, dinámica e influyente, aunque contenida por entero en los procesos que crean, sostienen y disuelven todas las regiones, lugares y espaciotiempos en configuraciones complejas.

La política del lugar

Así pues, ¿dónde nos deja este análisis en relación con esa tesis tan apreciada por tantos de quienes participan en el movimiento de globalización alternativa, a saber, que el lugar es no sólo el ámbito de la verdad del ser, sino también el espacio clave de la formación y la organización de la conciencia contra las fuerzas depredadoras y destructivas de un capitalismo neoliberal universalizador y abstracto? Las bases para responder a esta pregunta se plantaron en el capítulo VII, donde cité unas palabras de Margaret Kohn que me parecen muy atinadas: «Los

[46] G. Deleuze y M. Taormina, *Desert Islands and Other Texts (1953-74),* Londres, Semiotext(e), 2003.

espacios políticos facilitan el cambio al crear un lugar característico en que desarrollar nuevas identidades y prácticas. El poder político del lugar procede de la capacidad de las fuerzas populares para vincular la dimensión social, simbólica y experimental del espacio» con una política transformadora[47]. No obstante, también retuvimos la saludable advertencia de Lefebvre sobre la posibilidad de que los espacios heterotópicos construidos por grupos anómicos sean en algún punto «reclamados por la praxis dominante» y sobre el hecho de que la producción del espacio y del tiempo está alimentada en todo momento por la dinámica de unas luchas sociales indeterminadas cuyo resultado depende de las corrientes cambiantes de las relaciones de poder entre grupos sociales. En este caldero de luchas sociales debemos meter también la problemática constatación de que muchas de las alternativas políticas planteadas descansan o bien en una visión utópica de un lugar perfectamente armonioso que-todavía-está-por-construir, o bien en alguna versión de la teoría y la práctica comunitaria locales, entendidas como una respuesta adecuada a la búsqueda de la vida buena.

Por lo tanto, examinar la política del lugar es entrar en un terreno de debate que resulta complejo y donde abundan los malentendidos. Se dice, por ejemplo, que yo creo que los movimientos de la clase trabajadora están ineludiblemente confinados al lugar, y que soy hostil a una política basada en el lugar porque esta sólo puede originar posiciones excluyentes y reaccionarias[48]. Lo que yo he dicho en realidad ha sido que la clase trabajadora y los movimientos populares cuentan con una larga historia en la que, tras hacerse con el control de lugares concretos, han sido finalmente derrotados por las fuerzas burguesas, cuya destreza a este respecto parece superior. Es lo que ocurrió en París en 1848 y 1871, en Seattle en 1918 y en Tucumán en 1968; en los últimos tiempos, hemos presenciado fracasos similares de los movimientos revolucionarios en Chile y Nicaragua (por mencionar sólo dos casos de una extensa lista). La respuesta, por supuesto, es que la clase trabajadora y los movimientos populares han de prestar más atención a las estrategias geopolíticas y universales (como hizo la Primera Internacional y como están haciendo algunas corrientes del Foro Social Mundial). Si no obran así, serán más vulnerables a la eliminación desde el exterior. El movimiento obrero internacional no es en la actualidad rival para los poderes internacionales del capital financiero. Este desequilibrio no es inevitable, pero los movimientos progresistas tienen que afrontar este

---

[47] M. Kohn, *Radical Space,* cit.

[48] D. Massey, *Space, Place and Gender,* cit., explica mis ideas de esa forma, y A. Dirlik, «Place-Based Imagination», acepta esa explicación. J. K. Gibson-Graham, «Beyond Global vs. Local: Economic Politics Outside the Binary Frame», en *Geographies of Power: Placing Scale*, A. Herod y M. Wright Wiley-Blackwell (eds.), 2002, pp. 25-60.

problema sin ambages. El lugar, como he sostenido en otros textos, es una base crucial para los movimientos progresistas y emancipadores. En *Espacios de esperanza*, por ejemplo, lo convertí en un factor mediador crucial para pasar del momento fundacional en que lo personal adquiere un aspecto político a la organización de solidaridades locales en lugares concretos como paso previo a la elaboración de políticas más universales sobre los derechos y la justicia[49]. Es un modelo semejante al propuesto tanto por los estoicos como por Marx y Engels en el *Manifiesto comunista*. Así es como describe Nussbaum la posición estoica: «Lo que proponen es que no nos veamos al margen de las afiliaciones locales, sino rodeados por una serie de círculos concéntricos. El primero rodea al individuo, el segundo abarca la familia inmediata, el siguiente la familia extensa, y después vienen los que engloban a los vecinos o a los grupos locales, a los conciudadanos y a los compatriotas […] Fuera de todos esos círculos está el más amplio de todos: la humanidad en su conjunto. Nuestra tarea como ciudadanos del mundo consiste en "dirigir los círculos hacia el centro" […] para lograr que todos los seres humanos sean como nuestros conciudadanos […] al prestar especial atención y respeto al círculo que determina nuestra humanidad»[50].

Según Nussbaum, hay que brindar a todos los círculos el respeto que merecen. El modelo que propusieron Marx y Engels (posiblemente a partir de los estoicos, dado que Epicuro fue el tema de la tesis doctoral de Marx) partía del trabajador individual alienado, seguía con la formación de solidaridades colectivas, primero en la fábrica y después en la ciudad-región, saltaba de escala en búsqueda del poder del Estado-nación y acababa con un llamamiento a que los trabajadores del mundo se unieran en torno a su común humanidad[51].Todos estos «momentos» o círculos de lucha debían de mantenerse en una mutua tensión dialéctica. Una política universal que no pueda recuperar el vínculo con el momento en que lo personal se torna político o con las solidaridades colectivas alcanzadas en lugares concretos se vacía de contenido, cuando no se vuelve directamente represiva. Por otro lado, lo que puede tener sentido político o ecológico en una escala puede no tenerlo en otra. El problema de contaminación endémica de Londres (o del valle del río Ohio) en la década de 1950 se resolvió construyendo plantas de energía con enormes chimeneas que dispersaron lluvia ácida por toda Escandinavia (o Nueva Inglaterra). Una solución local originó un problema regional. A la inversa, la descentralización del poder político y su traspaso al plano local suelen resultar, bajo las

---

[49] D. Harvey, *Spaces of Hope*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2000 [ed. cast.: *Espacios de esperanza*, trad. C. Piña, Madrid, Akal, 2003].

[50] M. Nussbaum *et al.*, *For Love of Country*, cit., p. 9.

[51] K. Marx y F. Engels, *The Communist Manifesto*, Londres, Pluto Press, 2008.

reglas neoliberales, un medio idóneo de obtener o mantener el control de clase centralizado y el monopolio del poder. Mi teoría de la política basada en el lugar procede de esta concepción general.

Lo esencial es que no puede haber una política universal sin una política local adecuada. Por otro lado, al ocuparme de la concepción de Raymond Williams del particularismo militante, propuse que la política local casi siempre constituye en la práctica la base de alguna clase de universalismo con matices[52]. Como dice el adagio, no hay política que no sea local. Los problemas surgen cuando la dialéctica entre los momentos desaparece, cuando la política se limita a lo local y lo local se convierte en un fin en sí mismo. En este punto, los peligros de lo reaccionario y de lo excluyente resultan considerables. Y si me he excedido en la advertencia contra tales peligros, y con ello he ofendido la sensibilidad de quienes gustan de solazarse en lo local hasta la saciedad, ha sido porque veo demasiados ejemplos de fascismo y exclusión a nivel local, cuando no incluso a nivel de vecindario, demasiadas muestras de fervor antiinmigración, de celebración de las comunidades cerradas, de políticas de miras estrechas («en mi casa, no»), etc. Si no prestamos mucha atención al hecho de que algo potencialmente progresista puede convertirse fácilmente en algo reaccionario, perdemos de vista las grandes posibilidades políticas que siempre van anejas a la movilización del poder del lugar como momento de la búsqueda de una geografía de la libertad.

Pensemos, por ejemplo, en la política de las soluciones comunitarias locales. Una serie de prácticas sociales instauran con gran esfuerzo comunidades distintivas en lugares concretos, a menudo mediante el ejercicio de poderes autoritarios y restricciones conformistas. Esos lugares nunca pueden ser permanentemente abiertos, como Dirlik acaba reconociendo. Una «comunidad» lograda es un espacio absoluto delimitado (al margen de su escala o incluso de sus fronteras) en el que prevalecen determinadas reglas de comportamiento social. Entrar en ese espacio delimitado (y la delimitación es un aspecto esencial) es entrar en un espacio definido por una serie de reglas (tácitas y explícitas) que uno reconoce, respeta y obedece (sea voluntariamente o mediante alguna clase de coerción). La construcción de una «comunidad» entraña la producción de un lugar dotado de esas características. Las reglas están abiertas a la subversión o al desafío directo (lo mismo que la delimitación), pero esas dos actitudes cuestionan la existencia misma de la comunidad como «permanencia relativa», lo que a su vez probablemente suscite una resistencia defensiva por parte, como mínimo, de algunos de sus componentes. Las comunidades, en consecuencia, son terrenos discutidos. En las actua-

---

[52] D. Harvey, *Justice, Nature and the Geography of Difference,* cit., cap. 1; D. Harvey, *Spaces of Hope,* cit., cap. 10.

les condiciones de la hegemonía neoliberal, rara vez conservan la estabilidad durante mucho tiempo.

No resulta siempre sencillo determinar la diferencia entre una política comunitaria progresista del lugar y las prácticas excluyentes y autoritarias de, por ejemplo, las asociaciones de propietarios que defienden sus viviendas de los especuladores, los promotores inmobiliarios y los inmigrantes «de poco fiar». Amitai Etzioni, uno de los principales adalides del nuevo comunitarismo, defiende activamente el principio de que las comunidades cerradas y delimitadas son una contribución progresista a la organización de la vida social. Para los privilegiados, la comunidad suele ser una forma de asegurar y mejorar sus privilegios y su estilo de vida. Pero para los que han tenido menos suerte, a menudo implica «controlar su barriada» (que, por lo menos, es *su* barriada) como espacio residual. La solución comunitaria no aporta nada respecto de las prácticas neoliberales hegemónicas, salvo cuestionar el individualismo ético mediantes solidaridades colectivas a pequeña escala que a menudo suelen proteger los valores individuales y los derechos individuales a la propiedad, en lugar de originar nuevas clases de relaciones sociales[53].

La formación del lugar bajo el neoliberalismo es, como la producción del espacio, un proceso activo. El compromiso con cualquier proyecto alternativo local de resistencia al neoliberalismo ha de adoptarse sin perder de vista ese trasfondo. La circulación y la acumulación del capital desestabilizan las «permanencias» de los lugares y las regiones, aunque sólo sea porque el poder del dinero destruye todas las comunidades que no se ajustan a ese modelo, hasta sustanciarse él mismo en una comunidad. Fenómenos como el crecimiento urbano, los cambios en las divisiones regionales del trabajo, la desindustrialización, la gentrificación, la formación de alianzas de clase en el plano regional, etcétera, son productos de este proceso. La formación de lugares y la producción de un desarrollo geográfico desigual van de la mano[54]. Pero la circulación y la acumulación de capital no son los únicos procesos que cuentan. Pensemos, por ejemplo, en la circulación de energía a través de los sistemas socioecológicos, en la circulación de impulsos culturales y de información, en las cambiantes dinámicas de las relaciones de poder geopolíticas, en los conflictos identitarios (nacionalistas, étnicos, raciales, de género) que surgen relacionalmente y explotan (a menudo con violencia) en virtud de la formación del lugar en un espacio absoluto. Los enfrentamientos desatados por el dominio de los

---

[53] A. Etzioni, *The New Golden Rule: Community and Morality in a Democratic Society,* Nueva York, Basic Books, 1998 [ed. cast.: *La nueva regla de oro: comunidad y moralidad en una sociedad democrática,* trad. M. A. Galmarini, Barcelona, Paidós, 1999].

[54] D. Harvey, *Spaces of Global Capitalism: Towards a Theory of Uneven Geographical Development,* Londres, Verso, 2006, cap. 2.

lugares (la construcción de barreras, muros y fronteras vigiladas) es un rasgo omnipresente de nuestro mundo. Las formas en que la gente se asocia y construye colectividades y comunidades (a veces, aunque no siempre, dentro de territorios delimitados) varía enormemente, al igual que las modalidades organizacionales (rizomáticas o jerárquicas, centralizadas o descentralizadas, democráticas o autoritarias) y los medios específicos (que en absoluto se limitan a los fines político-económicos). También es importante la forma en que el poder se acumula y circula en –y entre– colectividades y formas territoriales de organización política, pues ese es el trasfondo sobre el que surgen posibilidades alternativas. La propia inestabilidad de los lugares y los perpetuos trastornos de las comunidades significan que siempre hay espacios abiertos para que surjan políticas de oposición e incluso para que prosperen. El carácter inestable e incontrolable de las conexiones relacionales hace que el represivo control totalitario siempre tenga fallas. Siempre se puede crear un espacio de encuentro entre personas que construyan unas formas de relación y de valoración que se aparten de las normas monetizadas neoliberales.

Aunque movilizar el «poder del lugar» es un aspecto vital de la acción política, siempre existe el peligro de fetichizar ese momento. La política localista y provinciana no ofrece una respuesta a la represión universal de la explotación neoliberal y de la acumulación por desposesión. Y eso es así precisamente por la íntima relación que existe entre espacios y lugares. Los lugares con características propias son un elemento clave a la hora de propiciar encuentros personales que permitan el surgimiento de compromisos y solidaridades entre individuos, un cimiento sobre el que se pueden articular movimientos contrahegemónicos que se opongan al orden dominante. Esos lugares «posibilitan la movilización de participantes en proyectos políticos» que trascienden «las inquietudes provincianas al tiempo que preservan la rendición de cuentas a las bases». Y, con el paso del tiempo, la densidad y perdurabilidad de los vínculos sociales, económicos y políticos que se dan en lugares concretos (desde vecindarios hasta regiones y Estados) proporcionan «un anclaje pragmático para la actividad política». El problema, desde luego, es que ese anclaje puede frenar el movimiento si no está acompañado por la clase de política «inspirada» que propone C. Katz, una política preparada para cruzar el espacio y dar saltos de escala[55].

Incluso en ese caso es importante reconocer que dicho proceso implica operaciones que varían en función de la orientación ideológica y los objetivos políticos.

---

[55] J. Conway, *Identity, Place, Knowledge,* Halifax, Fernwood Publishing, 2004; C. Katz, «On the Grounds of Globalization», cit.; M. Keith y S. Pile (eds.), *Place and the Politics of Identity,* Nueva York, Routledge, 1993; D. Hayden, *The Power of Place: Urban Landscapes as Public History,* Cambridge, MIT Press, 1995.

Así es como el cristianismo construyó su base, igual que el socialismo. El fascismo reaccionario, el BJP en la India y el movimiento progresista por los derechos civiles en los Estados Unidos movilizaron el poder del lugar para alcanzar sus objetivos políticos. Por otro lado, la lucha por el control del poder es evidente en todas partes. La victoria del fascismo en la Italia de la década de 1920 y en el Chile posterior a 1973 estuvo acompañada por una destrucción sistemática de los lugares y los espacios en los que estaba organizada la izquierda y por la implantación de una nueva organización territorial del control político para sostener el poder. Tradicionalmente, los alcaldes autoritarios de las ciudades estadounidenses han convertido los lugares –los distritos electorales– en máquinas políticas territorializadas que les permitan conservar su puesto, y han intentado destruir formas locales alternativas de organización política. Todos los movimientos políticos, sociales y religiosos se valen de estrategias territoriales de construcción del lugar para alcanzar sus objetivos. Tanto las geografías de la libertad como las geografías de las represiones autoritarias recurren a dichas estrategias. Escapar de la lógica de la territorialidad y la construcción del lugar no es más posible que escapar de la política.

En las comunidades locales se da una delicada relación entre procesos espaciotemporales fluidos (tanto relativos como relacionales) y unas normas de pertenencia y asociación relativamente permanentes y construidas en un espacio absoluto (como las impuestas formalmente por el Estado-nación). La tangible lucha para determinar sus límites y su alcance (e incluso sus territorios y fronteras) y para crear y sostener sus reglas e instituciones mediante poderes colectivos como las formas constitucionales, los partidos políticos, las iglesias, los sindicatos, las organizaciones vecinales, los gobiernos locales, etcétera, ha demostrado ser crucial para la búsqueda de alternativas al egoísmo individualista del mercado personalizado que las teorías liberales y neoliberales establecen como presupuesto. El problema es que, aunque la comunidad «en sí» tiene sentido como parte de una política más amplia, la comunidad «para sí» casi siempre degenera en exclusiones y fragmentaciones regresivas (lo que algunos llamarían heterotopías negativas de la forma espacial). Subrayar ese peligro no es afirmar que todas las formas locales de organización política sean inevitablemente reaccionarias.

Los anarquistas, particularmente en su variedad social, están profundamente interesados en la construcción del lugar, aunque abjuran de esa forma territorial de construcción del lugar llamada Estado. Murray Bookchin, por ejemplo, aboga por la creación de «municipios autónomos de escala humana asociados libre y confederalmente con otros municipios similares». Esta «visión anárquica de comunidades descentralizadas unidas en confederaciones o redes libres para coordinar las comunidades de una región reflejan los ideales tradicionales de una democracia participativa en un contexto moderno radical». Por otro lado, «una comunidad

ecológica municipalizaría su economía y se uniría a otros municipios para integrar sus recursos en un sistema regional confederado. La tierra, las fábricas y los talleres estarían controlados por asambleas populares de comunidades libres, no por Estados-nación ni por trabajadores-productores que bien podrían desarrollar un interés comercial en ellas»[56]. Bookchin propone una forma particular de construcción del lugar que sustituya al Estado-nación. Dentro de las formulaciones que se sitúan en el marco de las formas espacio-temporales, la suya ofrece aspectos interesantes. Su visión del asociacionismo municipal comienza en el plano territorial absoluto con asambleas locales de individuos igualmente dotados, pasa a la dimensión espacio-temporal relativa a través de las redes de asambleas regionales y se manifiesta en el plano relacional mediante la idea de que todo el mundo debería sentirse siempre solidario en todas partes con sus semejantes viviendo una vida de relaciones sociales no jerárquicas en asociaciones municipales que cultiven una relación íntima con la naturaleza.

La teoría geográfica del lugar nos dice que las propuestas de Bookchin han de chocar necesariamente con las paradojas y contradicciones que surgen en toda forma de construcción del lugar (incluida la del Estado-nación). ¿Cómo funcionarán sobre el terreno de un espacio y un tiempo absolutos las materializaciones de este ideal anarquista? ¿Estarán los municipios delimitados, vallados y protegidos contra los merodeadores del mundo exterior? ¿Qué principios de pertenencia/ciudadanía se aplicarán, y cómo se regulará la entrada y la salida de sus miembros (si es que se regula)? ¿Qué papel tendrán las estructuras de poder que inevitablemente se forman en escalas superiores (las asambleas confederales regionales), y cómo se evitará el peligro de que la descentralización no conlleve la perpetuación de formas ocultas de poder centralizado? «Si toda la sociedad se organizara como una confederación de municipios autónomos –señala Iris Marion Young– ¿qué impediría el desarrollo de desigualdades e injusticias generalizadas entre comunidades y, por lo tanto, la opresión de los individuos que no viven en las comunidades más privilegiadas y poderosas?»[57]. Por mi parte, añadiría otra dificultad: ¿cómo protegería un mundo de 6.000 millones de personas organizado de esta forma la biodiversidad de las selvas tropicales, por poner un solo ejemplo? Bookchin es consciente de muchos de estos interrogantes y se ha esforzado al máximo para responderlos en sus numerosos textos, sin que, por desgracia, sus respuestas sean de todo punto convincentes.

---

[56] M. Bookchin, *Remaking Society: Pathways to a Green Future,* Boston, South End Press, 1990, pp. 182-185 [ed. cast.: *Rehacer la sociedad: senderos hacia un futuro verde,* trad. P. Abufom Silva, Santiago de Chile, LOM Ediciones, 2012].

[57] I. Young, *Justice and the Politics of Difference,* Princeton, Princeton University Press, 1990 [ed. cast.: *La justicia y la política de la diferencia,* trad. S. Álvarez, Madrid, Cátedra, 2000].

Lo que enseña la teoría geográfica es que todas las modalidades de construcción del lugar, estén organizadas por socialistas, autonomistas, anarquistas sociales, grupos religiosos, corporaciones públicas, promotores inmobiliarios o dictadores, se enfrentan a los mismos problemas básicos. Una teoría geográfica del lugar afronta estas cuestiones y nos ayuda a evitar los errores más graves –pese a lo bondadoso de sus intenciones– de las formas alternativas de construcción de los lugares. Tal como hemos demostrado, la construcción de lugares por parte de la tradición utópica, realizada conforme a un propósito planeado, constituye, pese a todas sus faltas, una de nuestras armas más poderosas, además de una de nuestras tareas ineludibles. Integrarla como momento constructivo en los proyectos cosmopolitas reviste, por lo tanto, una importancia crucial, pues es una condición de posibilidad para la emancipación del ser humano.

IX La naturaleza del entorno

El libro de Jared Diamond *Armas, gérmenes y acero,* con su espectacular subtítulo «Los destinos de las sociedades humanas», ha vendido bastante más de un millón de ejemplares desde su primera edición en 1997. Para octubre de 2006, momento en que finalmente abandonó la lista de los veinte libros más vendidos del *New York Times,* había estado 205 semanas en ella. «La historia –afirma Diamond en el texto– ha seguido diferentes caminos para diferentes pueblos a causa de las diferencias entre sus entornos, no de diferencias biológicas entre la gente». Sostiene que la geografía es la «causa primera» que opera a través de las «causas próximas» de la producción de alimentos, la cría de animales, la metalurgia (tecnología), las enfermedades endémicas y el lenguaje. La cuestión del papel de la geografía (en oposición al de los atributos genéticos) en el modelado de las historias humanas es para Diamond una cuestión científica materialista. En la búsqueda de respuestas aplica sus propias credenciales (fisiología molecular, biología evolutiva y biogeografía) y un amplio abanico de información científica (seleccionada entre la arqueología, la antropología, la epidemiología, la lingüística, la ecología del comportamiento y la historia de la ciencia y la tecnología). El objetivo de Diamond es proporcionar una explicación unificada y sintética, una historia científica materialista, «que esté a la par con ciencias históricas reconocidas como la astronomía, la geología y la biología evolutiva»[1]. Además escribe en términos científicos populares y fácilmente accesibles.

El texto de Diamond es el tipo de «propedéutica popular» que Kant habría podido escribir de haber sabido cómo hacerlo. Plantea las «condiciones de posibi-

[1] J. Diamond, *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies*, Nueva York, Norton, 1997, pp. 25, 408 [ed. cast.: *Armas, gérmenes y acero*, trad. F. Chueca, Barcelona, Debolsillo, 2016].

lidad» geográficas de la historia humana y, por lo tanto, parece proporcionar la respuesta secular perfecta a la cuestión de qué tipo de conocimiento geográfico se necesita para cimentar adecuadamente nuestra interpretación del ser de nuestra especie y de la evolución social humana. Diamond afirma no ser determinista ambientalista en el sentido estricto de la expresión. «Sin la inventiva humana, en la actualidad todos seguiríamos cortando la carne con herramientas de piedra y comiéndonosla cruda, al igual que nuestros antepasados hace un millón de años. En todas las sociedades humanas hay personas creativas. Sin embargo, algunos entornos proporcionan más materiales de partida y condiciones más favorables para utilizar invenciones que otros»[2]. El enlace entre estas últimas palabras y su afirmación inicial de que la geografía es la causa primera constituye un auténtico misterio. La primera parte del libro ofrece una explicación convincente sobre las condiciones ecológicas que permitieron la domesticación de algunas especies de plantas y animales. El argumento es simple: sólo ciertas especies, relativamente pocas, eran aptas para la domesticación; de entre ellas, unas eran mucho más nutritivas y se prestaban más a la tarea que otras; por último, la distribución geográfica de las especies estaba estrictamente limitada por las condiciones ambientales a nueve pequeñas zonas del planeta. La oleada inicial de domesticación de plantas y animales, que tuvo lugar alrededor del 8000 a.C., tuvo lugar en esas pocas ubicaciones favorables. Una de ellas, el Creciente Fértil, contaba con más ventajas que las otras. Diamond usa sus datos con habilidad para describir los orígenes de la agricultura y, de paso, exhibir sus credenciales científicas. Aunque algunos comentaristas han señalado errores y expresado críticas, el relato de Diamond de la ola inicial de domesticación de plantas y animales probablemente sea tan bueno como cualquier otro disponible. Sin embargo, la tesis de la causa ambiental dentro de la que enmarca ese relato no queda demostrada en ningún sitio. Lo máximo que se puede inferir es que las condiciones ambientales apropiadas son una «condición de posibilidad» necesaria pero en modo alguno suficiente para que la domesticación se produjera donde se produjo.

La tesis del entorno-como-causa se vuelve aún más problemática conforme el libro avanza en el tiempo. Diamond afirma que las desigualdades geográficas actuales en el desarrollo económico y en la distribución global de la riqueza se pueden explicar en gran parte si tenemos en cuenta las condiciones ambientales iniciales que permitieron la domesticación. De ser así, las diferencias raciales y los atributos genéticos humanos no explicarían las disparidades actuales en la riqueza de los países. Sin embargo, tampoco las prácticas coloniales e imperialistas de Occidente tendrían nada que ver con el lamentable estado del desarrollo del África

[2] *Ibid.,* p. 408.

contemporánea, por ejemplo. El capitalismo predador dedicado a la extracción implacable de recursos en África resulta insignificante comparado con el peso muerto que supone el legado ambiental africano. Diamond ni siquiera menciona el hecho perfectamente documentado de que la frágil fertilidad de los suelos tropicales y subtropicales de África quedó destruida en una generación de dominio colonial, como tampoco hace la menor alusión a la sombría historia de cómo la cultura de cultivo de arroz descentralizada y pujante del África occidental quedó destruida por los traficantes de esclavos (aunque las técnicas de cultivo de arroz sobrevivieron, pues los esclavos las llevaron consigo a las Carolinas y crearon prósperas plantaciones de arroz para beneficio de sus amos blancos). La terrible rapiña colonial belga del Congo y la violenta represión de los pueblos ogoni en el delta del Níger en nombre de las grandes empresas petrolíferas tampoco aparecen en la exposición de Diamond, puesto que es «la mano alzada por el curso de la historia en el año 8000 a.C. [la que] se apoya pesadamente sobre nosotros»[3]. El fantasma del rey Leopoldo de Bélgica y los directivos actuales de Shell Oil agradecerán sin duda que les dejen escurrir el bulto tan fácilmente. Y el cuento de Diamond debe ser reconfortante –tranquilizador y aproblemático– para muchos estadounidenses que consumen alegremente la tercera parte de los recursos del planeta (unos cuantos procedentes de África), mientras asumen poca o ninguna responsabilidad sobre las consecuencias de semejante despilfarro para los países de origen. No es de extrañar que el libro fuera devorado con entusiasmo en los Estados Unidos.

Entonces, ¿cómo navega Diamond a través de los 10.000 años que transcurren desde la ola inicial de domesticación de plantas y animales (sobre lo que puede tener razón) hasta las desigualdades sociales y de desarrollo geográfico de la actual economía mundial (sobre lo que no puede estar más equivocado)? Obviamente, el mundo no ha permanecido inmóvil, y algunas de las áreas de domesticación inicial (como Mesopotamia, en el actual Irak) mal se pueden considerar modelos de desarrollo avanzado en comparación con el noroeste de Europa, Japón o los Estados Unidos, donde esa domesticación no se produjo. Diamond sostiene que algunos de los grupos humanos que se dedicaron a esa tarea contaban con más ventajas que otros. El Creciente Fértil, por ejemplo, tenía una fuente de alimento especialmente nutritiva (el trigo es mejor que el sorgo) y unas dimensiones apropiadas para el cultivo a gran escala, lo que permitía producir excedentes de alimentos para una población numerosa que de ese modo podía dedicarse a otras actividades. Las

---

[3] *Ibid.,* p. 417. Sobre la cultura del arroz del África occidental, véase J. Carney, *Black Rice: The African Origins of Rice Cultivation in the Americas,* Cambridge, Harvard University Press, 2001; y sobre el problema de la erosión del suelo, véase G. Jacks y R. Whyte, *Vanishing Lands*, Nueva York, Doubleday, 1949.

ventajas iniciales de este tipo sustentaron el desarrollo de tecnologías, gérmenes, alfabetización y equipo militar que permitieron a esos grupos expandirse «a expensas de otros, hasta que los reemplazaban o compartían con ellos las nuevas ventajas»[4]. La conquista de grupos humanos y la competición entre ellos está en la raíz de este proceso (aquí no hay papel alguno para la limitada colaboración cosmopolita al modo kantiano, ni tampoco para las sutilezas de la transmisión cultural, aunque existe más de un indicio de que Kant tenía una teoría encubierta del ser genérico en la que los grupos humanos siempre intentan dominar a otros). En la exposición de Diamond, las prácticas imperiales, las guerras y las conquistas quedan absorbidas (naturalizadas científicamente) en la lucha darwiniana entre grupos humanos por crecer y sobrevivir, con el único matiz de que los vencedores son los que tenían la ventaja de partida. Las elecciones político-económicas no tienen un papel relevante en este mundo implacable.

Por otro lado, las condiciones geográficas (presentadas esencialmente en términos de una ordenación espacial de cualidades físicas fija e inmutable) guiaron los movimientos migratorios y la difusión espacial de las innovaciones. Los ejes de los continentes desempeñaron un papel crucial, ya que trasladar en sentido latitudinal los regímenes de cultivos a lo largo de las franjas climáticas es más fácil que cruzarlas (África y América, donde se produjo cierta domesticación inicial de plantas y animales, estaban en desventaja, dado que los movimientos norte-sur a través de las franjas climáticas resultan más difíciles). Esta circunstancia afecta también a la difusión de las tecnologías y la alfabetización (aunque no está claro por qué las franjas climáticas son relevantes en estos casos). Eurasia, donde se supone que las barreras geográficas y ecológicas al movimiento eran mínimas, fue capaz de aprovechar las ventajas con las que contaba y desarrolló las tecnologías (y, en última instancia, las armas, gérmenes incluidos) que facilitaron sus conquistas por doquier. Por lo tanto, consideramos que el Creciente Fértil es *el* origen porque las vías geográficas para expandirse eran más accesibles desde allí (sobre todo después de que la capacidad productora de sus territorios quedase agotada por la sobreexplotación, lo que curiosamente tiene más que ver con las decisiones humanas que con las causas ambientales). Al final, esas ventajas permitieron que un puñado de conquistadores españoles dominase a una fuerza militar de millares en América. Por otro lado, la confusa geografía física de Europa impidió felizmente el desarrollo de un poder estatal centralizado (un atributo que se considera negativo en estos tiempos neoliberales, pese a que la China contemporánea ha demostrado el error de esa apreciación), lo que fomentó más la competencia (presumiblemente un atributo positivo, por supuesto) y, por lo tanto, la innovación en Europa que en nin-

[4] J. Diamond, *Guns, Germs, and Steel,* cit., p. 453.

guna otra parte. De este modo, los grandes avances «civilizadores» iniciales –la domesticación de plantas y animales– que tuvieron lugar en un territorio privilegiado se difundieron de forma desigual por todo el mundo a lo largo de vías geográficas más o menos predecibles. Hablando del presente, Diamond llega a preguntarse si «el armamento nuclear proliferará por todo el mundo en virtud del mismo proceso, violento en no pocas ocasiones»[5].

En comparación con la primera parte del libro, las pruebas ofrecidas para el argumento que se presenta en la segunda son especulativas y superficiales. Es evidente que construir en doscientas páginas semejante macrorrelato de la historia humana a lo largo de 10.000 años requiere un gran nivel de generalización y abstracción, pero en este caso los métodos científicos acaban cediendo el terreno a conjeturas toscas y a fantasías. Los mapas que presenta Diamond son del tipo absoluto (recordemos la distinción realizada en el capítulo VII y presentada en la figura 1 de p. 169), y no hace el menor intento de considerar los cambios radicales en el espacio-tiempo relativo producidos por las innovaciones en los transportes y las comunicaciones que han caracterizado la geografía histórica humana. Se puede sospechar que su relato sólo es creíble porque el lector transfiere a la segunda parte del libro la autoridad científica de la primera. Consideremos, por ejemplo, su exploración comparativa de los destinos de China y Europa, dos áreas que deberían haberse beneficiado del movimiento lateral de las innovaciones desde la zona de domesticación inicial (Diamond ignora completamente la barrera que representa la travesía del Tíbet y el Himalaya). Echando una ojeada a los mapas, Diamond señala que la costa europea es mucho más zigzagueante y fragmentada que la china, lo que postula como explicación de la «unidad crónica de China y la desunión crónica de Europa»[6]. Otorga poder causal en relación a las prácticas sociales materiales y a la historia sobre el terreno a una representación enormemente simplificada basada en mapas a cierta escala en el espacio absoluto. La pérdida de preeminencia política y tecnológica de China (así como el hecho de que no aprovechara las tempranas posibilidades de exploración y descubrimientos en ultramar) se atribuye a la centralización excesiva del poder estatal, lo que a su vez se explica porque su línea costera es poco accidentada. No puede haber forma más burda de determinismo espacial. Es fácil ridiculizar semejante argumento. Una ojeada a las costas de los Estados Unidos y de China sugiere que los Estados Unidos deberían estar incluso más centralizados. Está claro que Deng Xiaoping se olvidó de la costa de China cuando descentralizó el poder repartiéndolo entre provincias, municipios e incluso pueblos a partir de 1978, impulsando de ese modo el asombroso desarrollo

[5] *Ibid.,* p. 455.
[6] *Ibid.,* p. 414.

económico y tecnológico del país. La centralización burocrática excesiva dentro de cualquier aparato estatal o imperial tiene a veces (pero sólo a veces) consecuencias negativas en la innovación y el crecimiento. Diamond sigue en este punto el dogma liberal y neoliberal según el cual un control excesivo por parte del Estado es siempre nocivo (pasando por alto el hecho de que Estados burocratizados y autoritarios como Japón, Corea del Sur, Singapur, Taiwán y ahora China han dominado durante muchos años las curvas de crecimiento del capitalismo contemporáneo, y que los Estados Unidos a duras penas se pueden considerar un modelo de no intervención estatal en la economía en áreas clave como la tecnología militar). Este «descubrimiento» de los peligros de la centralización estatal excesiva le granjeó a Diamond una reseña elogiosa por parte de Bill Gates y lo acercó a los ingenieros de Microsoft (por suerte, la línea costera en los alrededores de Seattle zigzaguea lo bastante como para soportar cualquier intento de monopolio del mundo del *software*). Sin embargo, lo que Bill Gates y Deng Xiaoping tienen en común es el descubrimiento de que una descentralización organizada adecuadamente puede ser uno de los vehículos más eficaces para mantener un control fuertemente centralizado. Aquí hay que poner el énfasis en el significado de «organizada adecuadamente», porque una descentralización caótica como la de Rusia a partir de 1989 no funcionó, excepto para los siete oligarcas que se hicieron con el control de gran parte de la economía (y acumularon una fortuna personal inmensa). La descentralización caótica es un problema crónico en muchas partes de África, aunque las elites locales sacan a menudo buen provecho de ello. Una descentralización organizada adecuadamente es una elección político-organizativa que no tiene nada que ver con las líneas costeras. En su epílogo a una edición posterior, Diamond reconoce el problema de la fragmentación «óptima», pero en los términos en que lo hace se pierde toda conexión con su premisa de que la forma espacial en el espacio absoluto sirve para explicar la organización política[7]. Sus afirmaciones sobre el efecto causal de las líneas costeras no tienen la menor plausibilidad, y menos aún ninguna base «científica». En resumen, son auténticas estupideces.

En *El fin de la pobreza,* otro gran éxito de ventas, el economista Jeffrey Sachs –un influyente consejero de las Naciones Unidas– cuenta una historia muy diferente –aunque igualmente tendenciosa en relación con el entorno– sobre el auge del poder económico de China. En comparación con Rusia y Europa oriental, las «enormes diferencias geográficas, geopolíticas y demográficas» de China fueron las que le dieron ventaja tras el fin del comunismo, y no las «decisiones políticas diferentes». Sachs afirma que la gran línea costera de China «sustentó un crecimiento basado en la exportación, mientras que la Unión Soviética y Europa oriental care-

[7] *Ibid.,* p. 462.

cían de las ventajas de una gran salida al mar y, en consecuencia, del acceso a bajo precio al comercio internacional»[8]. La tesis de que la ausencia de acceso a aguas navegables fue un problema para Rusia resulta de lo más oportuna, puesto que Sachs desempeñó un papel muy importante en la «terapia de choque» de mercado administrada a la antigua Unión Soviética, que tuvo desastrosas consecuencias económicas y sociales a principios de la década de 1990. (A partir de aquí, podemos llegar a la conclusión de que la principal ventaja en el caso de China fue que Sachs no tuvo influencia algunas en sus políticas, mientras que Rusia tendrá que esperar para desarrollarse a que el calentamiento global abra el acceso a la costa ártica). Pero el gran problema de China, sigue explicando Sachs, no es su homogeneidad (como supone Diamond) sino su diversidad geográfica, especialmente en la división norte-sur, y, lo que es incluso más importante, la diferencia este-oeste basada en la distancia a las aguas navegables. Aquí se reflejan los principios más generales de Sachs sobre el determinismo geográfico: empleando técnicas estadísticas aparentemente sofisticadas, muestra que casi todas las variaciones en el nivel de desarrollo económico que se dan en el mundo se pueden explicar por la distancia física medida desde el Ecuador y desde las aguas navegables[9]. Asimismo, sugiere que «las ventajas geográficas pueden incluir el acceso a recursos naturales esenciales, el acceso a la costa y al mar o a ríos navegables, la cercanía a otras economías pujantes, las condiciones agrícolas ventajosas y las condiciones de salubridad propicias». También sigue a Diamond –aunque con más prudencia– al señalar que las tecnologías agrícolas y sanitarias se pueden extender con mayor facilidad a lo largo de las zonas ecológicas definidas por las franjas climáticas, en vez de cruzándolas. Pero Sachs y Diamond olvidan en sus análisis que nada demuestra que las asociaciones espaciales entre fenómenos diferentes (por ejemplo, entre la distribución espacial de ganado y pastos, o las costas uniformes y el poder centralizado) tengan capacidad causal. Los dos utilizan asimismo cálculos absolutos sobre el espacio, la localización y las condiciones ambientales (climáticas, principalmente) como si estuviesen exentas de problemas. La relatividad del espacio-tiempo no tiene mucha importancia para ellos; la relacionalidad, por lo visto, ninguna.

Curiosamente, más adelante Sachs presenta una versión muy diferente de la geografía histórica china, basada en la mitología liberal, presente asimismo en el texto

---

[8] J. Sachs, *The End of Poverty: Economic Possibilities for Our Time,* Nueva York, Penguin, 2005, p. 163 [ed. cast.: *El fin de la pobreza: cómo conseguirlo en nuestro tiempo,* trad. R. García y R. Martínez, Barcelona, Debolsillo, 2007].

[9] J. Sachs (con J. Gallup y A. Mellinger), «Is Geography Destiny?», en *World Bank Conference on Development Economics*, B. Pleskovic y J. Stiglitz (eds.), Washington, World Bank, 1999, pp. 127-178; J. Sachs, *End of Poverty,* cit., p. 165.

de Diamond, según la cual el poder centralizado es desfavorable para el desarrollo económico. «Lo que hizo posible el Estado centralizado en China», escribe Sachs (en una explicación que ultrasimplifica burdamente la compleja evolución histórico-geográfica de China), «fue una vasta sociedad de aldeas a escala subcontinental. Las aldeas eran muy parecidas unas a otras a lo largo de un territorio muy amplio: comunidades cultivadoras de arroz formadas por cientos de millones de personas que vivían en cientos de miles de poblados, todos ellos con características económicas y culturales comunes. En este escenario tan homogéneo prosperó una estrategia administrativa centralizada, en la que las órdenes iban de arriba abajo propagándose a través de varios niveles y llegaban a su extremo final en comunidades cuya organización interna era muy semejante»[10]. Los logros del Estado centralizado conseguidos sobre esta base (aquí Sachs prescinde alegremente de todas las variaciones geográficas norte-sur y este-oeste que poco antes había considerado cruciales) fueron notables, pero un desarrollo económico del tipo que tuvo lugar en Europa Occidental, «donde el poder político y, por lo tanto, económico estuvo siempre descentralizado» era imposible (da igual bajo qué régimen). El Estado centralizado chino era «incompatible con el dinamismo de una economía y una sociedad de mercado variada y descentralizada, que depende de la emigración, de múltiples bases de poder y riqueza y de la diversidad regional». El éxito económico contemporáneo de China se debe a «la capacidad adquirida por los gobiernos locales y provinciales para experimentar a sus propios niveles permitiendo la diversidad, creando una división más compleja del trabajo y fomentando la movilidad». La disposición del Estado centralizado chino a descentralizar, a experimentar y a «ver qué es lo que funciona» ha sido crucial, de manera que las decisiones políticas (un factor determinante que Sachs había negado con anterioridad) y no el acceso a la costa pasan a ser la causa principal de la rapidez del crecimiento[11].

Resulta curioso que en los relatos de Diamond y Sachs, tan populares e influyentes, la geografía (entendida siempre como un aspecto del entorno físico que incluye la ordenación espacial fija del territorio) entre y salga de sus argumentos de forma tan desconcertante, unas veces como elemento que contribuye a la explicación y otras como agente causal activo. Aunque recurren a menudo (de manera verdaderamente kantiana) a las condiciones geográficas físicas como «condiciones de posibilidad» de todo lo demás, las dinámicas reales que describen implican invariablemente la acción humana (en el caso de Diamond, la capacidad de innovación, la tecnología y la competencia entre grupos; en el de Sachs, los comportamientos «mercado contra Estado» y las decisiones políticas). El resultado de todo ello es que

[10] J. Sachs, *End of Poverty,* cit., pp. 166-167.

[11] *Ibid.,* p. 167.

el desarrollo se acaba dando al margen del control directo o indirecto del entorno, a menos que estemos dispuestos, como nos pide Diamond, a suponer que existe una conexión profunda y oculta con acontecimientos que tuvieron lugar hace 10.000 años, lo que en principio no es diferente a rastrear el origen de las desigualdades globales contemporáneas en el *big bang* del que surgió el universo entero.

Sin embargo, atribuir las desigualdades globales a los efectos de la geografía –interpretada como entorno físico y condiciones locales– más que a, por ejemplo, las fuerzas del mercado, las decisiones políticas y las prácticas imperialistas, cambia radicalmente la forma en que pensamos sobre las posibilidades políticas. Si las decisiones políticas son irrelevantes frente al determinismo de las líneas costeras (como afirma inicialmente Sachs), ¿para qué perder el tiempo con la política? Es un truco muy viejo, que, sin embargo, tiene resonancia en la imaginería popular, como ilustra un artículo publicado en *Foreign Policy* con el título «Un caso de latitud incorrecta: por qué la geografía causa pobreza», en el que se sostiene enérgicamente, con el apoyo de las referencias académicas al uso, que el entorno es la causa de las desigualdades mundiales. El reverendo Thomas Malthus explicó hace mucho tiempo la pobreza y el desempleo por la predisposición natural de los seres humanos a procrear en contra de las restricciones de los recursos naturales, negando así la viabilidad de las soluciones racionalistas e igualitarias/socialistas en base a las barreras naturales. David Ricardo recurrió a la tasa de retorno descendente en la agricultura para explicar la inevitabilidad de las crisis capitalistas, lo que llevó a Marx a observar con mordacidad que «para afrontar una crisis, Ricardo se refugia en la química orgánica». Ricardo evitaba así cualquier debate sobre las contradicciones inherentes y las desigualdades de clase engendradas por el capitalismo de libre mercado como explicación de su inestabilidad[12]. Además, el mito de que el control por parte de un Estado centralizado es desfavorable al desarrollo humano tiene que reafirmarse en estos tiempos neoliberales para que se lo acepte sin la menor justificación científica (mientras que afirmar lo contrario provoca un escepticismo intenso seguido por la petición de pruebas científicas y empíricas rigurosas). En el caso de China, la propuesta ambientalista de que la presunta centralización excesiva del poder surge de las condiciones del entorno tiene una larga historia. Karl Wittfogel, que dio sus primeros pasos como materialista marxista en la década de 1920, defendió la necesidad de una burocracia estatal centralizada para gestionar las inmensas obras de irrigación requeridas para sobrevivir en aquel

---

[12] R. Haussmann, «A Case of Bad Latitude: Why Geography Causes Poverty», *Foreign Policy* (enero-febrero 2001), pp. 45-53. Véase D. Harvey, «Population, Resources and the Ideology of Science», en *Spaces of Capital: Towards a Critical Geography,* Edimburgo, Edinburgh University Press, 2001, cap. 3 [ed. cast.: *Espacios del capital: hacia una geografía crítica,* trad. C. Piña, Madrid, Akal, 2007].

entorno, y a partir de esta base desarrolló la tesis universal (algunos de cuyos elementos también se pueden encontrar en la obra de Marx) de un «modo de producción asiático» (e incluso, generalizando más, de una «sociedad hidráulica») caracterizado por el «despotismo oriental» como estructura política primaria[13]. En cambio, la agricultura pluvial de Europa Occidental crea presuntamente las condiciones para el desarrollo de la libertad individual, la democracia descentralizada y la sociedad de mercado (lo que vuelve inexplicable el ascenso del fascismo en Europa, ya que no hay pruebas de que dejase de llover, aunque buena parte de España es bastante seca, lo que tal vez explique a Franco). De este modo, Wittfogel convierte el materialismo histórico en una especie de materialismo histórico-geográfico, al considerar que las condiciones físicas del entorno (la naturaleza) son los cimientos en los que se asientan todas las actividades humanas. Diamond se limita a observar la forma de las líneas costeras, y Sachs (en una de sus versiones) se centra en las condiciones climáticas y el acceso a las aguas navegables.

En todo este debate sobre la relevancia o la irrelevancia de la geografía hay otro elemento que también resulta llamativo. Daron Acemoglu, que ganó en 2005 el prestigioso premio John Bates Clark al economista más prometedor de menos de cuarenta años, se ha creado en parte una reputación poniendo en tela de juicio los argumentos de Diamond y Sachs, al demostrar que las desigualdades globales no tienen que ver con los factores geográficos, climáticos y ecológicos, sino con las instituciones. Los factores geográficos (localizaciones espaciales y franjas climáticas) han permanecido razonablemente constantes desde 1500, por lo que no pueden explicar los considerables cambios que se han producido en la distribución global de la riqueza desde entonces. Las «pruebas históricas indican que el colonialismo europeo no sólo perturbó la organización social de una gran cantidad de países, sino que condujo al establecimiento de instituciones extractivas en zonas anteriormente prósperas y al desarrollo de instituciones de propiedad privada en zonas anteriormente pobres». El resultado fue «un cambio completo en la clasificación relativa [de la riqueza] en los países a los que afectó el colonialismo europeo», especialmente en el siglo XIX, cuando zonas empobrecidas y relativamente despobladas (como los Estados Unidos, Canadá y Australia) se hicieron más ricas, mientras que países anteriormente ricos y con gran densidad de población (como la India, China, Indonesia o Bolivia) se empobrecieron bajo un régimen de instituciones extractivas[14]. Curiosamente, Acemoglu em-

---

[13] K. Wittfogel, *Oriental Despotism,* New Haven, Yale University Press, 1953 [ed. cast.: *Despotismo oriental: estudio comparativo del poder totalitario,* trad. F. J. Presedo, Barcelona, Guadarrama, 1966].

[14] D. Acemoglu, S. Johnson y J. Robinson, «Reversal of Fortune: Geography and Institutions in the Making of the Modern World Income Distribution», *Quarterly Journal of Economics* 117 (2002), p. 1233.

plea como medidor de riqueza el grado de urbanización (un fenómeno geográfico, sin duda), aunque en versiones posteriores de su argumentación ha usado estimaciones de ingresos y riqueza más convencionales. No es sorprendente que los países más pobres sean aquellos que fomentaron la inversión implantando unos férreos derechos de propiedad privada.

Diamond, en su historia resumida, ignora absolutamente –y de forma muy oportuna para sus propósitos– el gran desplazamiento en la geografía de la riqueza global que se ha producido desde 1500; de hecho, resultaría difícil encontrar una explicación a ese fenómeno valiéndose de los términos geográficos que esgrime en su argumentación. Aunque el intento de Acemoglu de desplazar el terreno del debate sobre la pobreza global desde la geografía –sobre la que se supone que podemos hacer muy poco– hasta las cuestiones políticas y sociales es loable, y aunque resulta útil traer de nuevo a primer plano las prácticas extractivas coloniales e imperialistas, las distinciones categóricas que despliega son tan enormemente desatinadas como las de Diamond. Para empezar, la afirmación de que la geografía no ha cambiado mucho desde 1500 es absolutamente errónea. Sin molestarse siquiera en examinar las pruebas al respecto, niega que las masivas transformaciones ecológicas que han acontecido desde 1492 –la deforestación (por ovejas y cabras) y los desmontes de tierras, la erosión del suelo que ha destruido buena parte de la capacidad agrícola de México y África, la degradación de terrenos y la invasión de especies foráneas, la desertificación y los rápidos cambios en el comercio internacional y los productos agrícolas, el veloz ritmo de urbanización– hayan tenido algo que ver con los cambios en las desigualdades. Más asombrosa aún es su incapacidad de advertir que la forma apropiada de medir las distancias y las ubicaciones no es la distancia física en el espacio absoluto, sino el espacio-tiempo relativo del transporte y las comunicaciones. El primer elemento no ha experimentado variación alguna, mientras que el segundo ha cambiado drásticamente. Y merece la pena señalar que las transformaciones más radicales de las relaciones en el espacio relativo ocurrieron en el siglo XIX (barcos de vapor y ferrocarriles), justo cuando se produjo lo que Acemoglu llama «la gran inversión» en la distribución de la riqueza. No obstante, esto trasluce un problema más profundo, pues Acemoglu también presupone que las instituciones (por ejemplo, las de los Estados) nada tienen que ver con la geografía y que las consideraciones geográficas son separables de las instituciones, cuando de hecho estas son «espacios de relaciones sociales de un tipo más o menos duradero. En el sentido más evidente son territorializaciones: territorios de control y vigilancia, jurisdicciones y dominios de organización y administración»[15]. Por ejemplo, dar a entender que el Estado (a nivel local o nacio-

[15] D. Harvey, *Justice, Nature and the Geography of Difference,* Oxford, Blackwell, 1996, cap. 11.

nal) no es un fenómeno geográfico y representar sus instituciones extractivas como si no tuvieran ninguna base geográfica es un craso error. Muchas de nuestras instituciones más importantes (estatales, militares, religiosas, educativas) tienen su origen en la creación de lugares, espacios y rasgos ambientales (nuevas geografías) concretos. El ejército tiene sus barracones; los sacerdotes, sus iglesias; los educadores, sus escuelas y universidades, etc. La inversión en infraestructuras físicas y sociales va de la mano con la construcción de las instituciones. A la inversa, la producción de espacios (la construcción de vías férreas que revolucionó las relaciones espaciales relativas en el siglo XIX) y de lugares (las ciudades), así como las transformaciones del entorno que los seres humanos han realizado por toda la superficie del planeta desde el siglo XV, han dependido en gran medida de la formación de instituciones como las estatales o las financieras. Acemoglu se equivoca al postular la existencia de un mundo dicotómico en el que una geografía presuntamente estática (entendida como un espacio absoluto de localizaciones y franjas climáticas fijas) contrasta acusadamente con unas instituciones sociales dinámicas. Desde luego, la primera, representada de entrada como algo fijo, muerto y no dialéctico –como afirmaba Foucault en relación con las formulaciones kantianas– apenas crea cambios en comparación con las segundas. Pero esta dicotomía es totalmente falsa: la producción de espacios y las transformaciones radicales de la naturaleza y la geografía se fraguan mediante las instituciones humanas y la organización del trabajo, las territorializaciones y las desterritorializaciones (como ocurrió con África en 1885), las nuevas tecnologías (diseñadas, por ejemplo, para superar las fricciones de la distancia) y la aparición de estilos de vida completamente nuevos. Al final, Acemoglu no hace sino demostrar lo que da por supuesto: que la geografía (interpretada erróneamente como una condición física inmutable) no es un elemento activo en los asuntos humanos.

No debemos pasar por alto el carácter político de estos argumentos. Atribuir nuestros problemas a causas ambientales naturales y a ordenaciones espaciales fijas –sobre las que en principio no podemos hacer nada o casi nada– en vez de a un mal funcionamiento de la sociedad –algo sobre lo que podemos actuar enérgicamente– marca profundamente nuestra manera de entender las desigualdades globales y las represiones políticas, de responsabilizarnos de ellas y afrontarlas. Incluso si es posible –tal como afirma Sachs– hacer algo respecto a las enfermedades endémicas asociadas a los climas tropicales (proporcionar mosquiteras baratas a los pobres, por ejemplo), la táctica aplicada pasa completamente por alto los orígenes políticos y económicos de gran parte de la pobreza que azota el Hemisferio Sur. Si tenemos esto en cuenta, entenderemos que el texto de Diamond, los argumentos maltusianos y –en menor medida– las propuestas de Sachs para afrontar el problema de la pobreza global resultan profundamente preocupantes. Es de esperar que no sea

esta la clase de geografía que se pretende insertar en los proyectos cosmopolitas, porque, en ese caso, estaríamos en un grave apuro. Puestos a elegir, es evidentemente preferible la inversión del argumento propuesta por Acemoglu, aunque en última instancia no haga sino agravar el problema, al recurrir a una definición de «geografía» profundamente engañosa. El amplio debate que actualmente se desarrolla en la economía y las ciencias políticas sobre la relación entre «geografía» e «instituciones» no presta la menor atención a la tendencia creciente en las ciencias en general a abandonar el marco cartesiano/kantiano que sustenta la dicotomía entre geografía física (naturaleza) e instituciones sociales (cultura)[16]. Las transformaciones que se han producido desde el siglo XVI en las relaciones espacio-temporales, la construcción de lugares, la organización de estructuras territoriales y regionales y las condiciones ambientales han dado lugar a una extensa remodelación de la geografía mundial. Es sorprendente que en la literatura sobre economía o ciencias políticas no se haga la menor referencia a este hecho.

Determinismos ambientales

Diamond y Sachs han revivido una larga tradición que afirmaba el peso de las influencias geográficas y ambientales sobre las acciones humanas. Dicha tradición, representada de manera singular por la titubeante Geografía de Kant, se remonta como mínimo hasta la Grecia clásica. La monumental obra de Clarence Glacken *Traces on the Rhodian Shore* nos ofrece una explicación exhaustiva de la forma en que esta concepción se entremezcla en el pensamiento occidental con otras tradiciones que resaltan la idea del «dominio de la naturaleza por parte del hombre» o de un continuo naturaleza-humanidad-divinidad ordenado conforme a un diseño divino inteligente en el que los humanos ocupan la cúspide, cerca de Dios, dentro de una «gran cadena del ser» (una idea medieval que, al parecer, intentan revivir los cristianos evangélicos y el presidente Bush). Montesquieu y Rousseau, por ejemplo, invocan con frecuencia la influencia del entorno en el comportamiento humano, a veces hasta extremos deterministas (Montesquieu sostenía que las islas producían las condiciones necesarias para las libertades individuales; Rousseau, que los climas desérticos originaron el monoteísmo y las formas de gobierno absolutistas)[17]. Ellen Churchill Semple, discípula del geógrafo alemán Friedrich Ratzel,

---

[16] A. Przeworski, «Geography vs. Institutions Revisited: Were Fortunes Reversed?», documento de trabajo, Department of Politics, New York University, 2004.

[17] C. Glacken, *Traces on the Rhodian Shore: Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*, Berkeley, University of California Press, 1967.

probablemente sea la representante más conocida de la línea de pensamiento determinista en la geografía angloestadounidense. En *Influences of Geographical Environment* [«Influencias del entorno geográfico»], publicado en 1911, escribió lo siguiente:

> El hombre es un producto de la superficie terrestre. Esto no sólo significa que es un hijo de la tierra, polvo de su polvo, sino que la tierra lo ha criado, lo ha alimentado, le ha asignado tareas, ha dirigido sus pensamientos, lo ha enfrentado a dificultades que han fortalecido su cuerpo y aguzado su ingenio, le ha dado los problemas de la navegación y la irrigación y al mismo tiempo le ha sugerido pistas para solucionarlos. Ha penetrado en sus huesos y en sus tejidos, en su mente y en su alma. En las montañas le ha dado músculos de hierro en las piernas para ascender las cuestas; en las costas se las ha dejado débiles y flojas, pero a cambio le ha proporcionado un desarrollo enérgico del pecho y los brazos para manejar remos. En el valle del río lo liga al suelo fértil, envolviendo sus ideas y ambiciones con trabajos duros y aburridos, limitando su perspectiva al estrecho horizonte de la granja. Arriba, en las mesetas barridas por el viento, en las praderas sin límites y en las áridas extensiones del desierto, donde deambula con sus rebaños de pasto en pasto y de oasis en oasis, donde la vida es ardua pero escapa al yugo de la monotonía, donde la vigilancia del ganado le deja espacio para la contemplación y para la estimulante vida de los grandes horizontes, sus ideas adquieren cierta simplicidad grandiosa; la religión se vuelve monoteísta, Dios se convierte en algo único e incomparable, como la arena del desierto o la hierba de la estepa, que se extendiende sin límite, sin interrupciones, sin cambios. Al rumiar una y otra vez la simple creencia que es el único alimento de su mente en ayunas, su fe se convierte en fanatismo; sus grandes ideas espaciales, nacidas del vagabundeo incesante, se hacen más vastas que la tierra que las alimentó y tienen como fruto legítimo las extensas conquistas imperiales[18].

En el original inglés, la asignación de género en el párrafo refleja una larga tradición que opone la madre tierra (geografía) al padre tiempo (historia). Francis Bacon sostenía sin reservas que el dominio de la naturaleza por parte del hombre equivalía estrictamente al de los varones sobre las caprichosas y díscolas féminas (lo que explica muchas de las ideas de Shakespeare en *La fierecilla domada*). Sin embargo, también es interesante destacar el amplio abanico de rasgos ambientales físicos desplegado por Semple. Los deterministas ambientales disfrutan de la venta-

[18] E. C. Semple, *Influences of Geographical Environment on the Basis of Ratzel's System of Anthropo-geography,* Nueva York, Henry Holt, 1911.

ja de contar con la posibilidad de asignar a cada variación de la organización social humana o de las transformaciones históricas un rasgo ambiental físico (climático, fisiográfico, etc.). Si se toma la asociación como demostración, entonces la tesis del determinismo ambiental se vuelve irrefutable. Observemos que Sachs (las aldeas monótonamente repetidas en los valles fluviales de China) y Diamond (la línea costera recta de China y las conquistas imperiales de un pueblo que «creció más que la tierra que lo engendró») reproducen los elementos del razonamiento de Semple. La forma de argumentar en la segunda parte del libro de Diamond pasa de un tipo de asociación ambiental a otro, y Sachs recurre a las líneas costeras o a las decisiones políticas en función de sus intereses. El oportunista determinismo ambiental de la segunda parte del libro de Diamond contrasta con la teoría más singular y sistemática expuesta en la primera parte, que no está exenta de cierto mérito. En la práctica, cuanto más singular y sistemática es la teoría, más productiva resulta y más fácil es evaluarla y refutarla. Por ejemplo, Ellsworth Huntington, en una serie de libros publicados entre 1925 y 1950, intentó reducir todas las clases de influencia ambiental a determinaciones climáticas. El determinismo climático tiene una larga historia que se extiende desde la Grecia clásica hasta la actualidad (Sachs se apoya con frecuencia –aunque no exclusivamente– en él, e incluso el prestigioso economista del siglo XIX Alfred Marshall lo consideró un axioma). Huntington investigó cuidadosamente la naturaleza de las variaciones climáticas y con ello fomentó el desarrollo de una clasificación precisa de los climas (actividad que se remonta a los estudios pioneros de Köppen en el siglo XIX). El problema fue que los datos climáticos de Huntington se convirtieron en la base para afirmar la superioridad de los climas templados y de la población blanca de ascendencia europea que habitaba en ellos. Cuando intentó definir las condiciones climáticas más apropiadas para la actividad intelectual y creó un mapa en el que la localización óptima quedaba sospechosamente cerca de Harvard, donde dio clase durante muchos años (aunque otra de las áreas privilegiadas se hallaba en Edimburgo), todo su trabajo pareció tan interesado que rozaba el ridículo. No obstante, sus descubrimientos generales tuvieron sin duda gran relevancia a la hora de comprender cuestiones relacionadas con la productividad agrícola y, teniendo en cuenta la terrible experiencia del Dust Bowl que azotó en la década de 1930 los Estados Unidos, sería difícil negar que la sobreextensión de las prácticas agrícolas en una zona con gran riesgo de sequías tuvo algo que ver con el desastre social que vino a continuación. La migración masiva desde Oklahoma y Kansas hasta California narrada en *Las uvas de la ira* de John Steinbeck fue en parte una respuesta a los acontecimientos climáticos, aunque en la novela, al igual que en la historia real, lo que forzó la marcha de los habitantes de Oklahoma fue una combinación de condiciones de sequía y mecanización de la práctica agrícola, agravada por las ejecuciones hipote-

carias de los bancos[19]. Atribuir únicamente al huracán Katrina el desastre de 2005 en Nueva Orleans, por referirnos a un caso más reciente, equivaldría a incurrir en un error similar, como si las circunstancias sociopolíticas y económicas no tuvieran nada que ver con lo que sucedió. En última instancia, no existen las catástrofes «naturales» puras[20].

Uno de los ejemplos más célebres de determinismo geográfico en acción se halla en la obra del geógrafo Griffith Taylor, que en la década de 1920 protestó enérgicamente por razones ambientales contra los planes políticos de expandir la población de Australia mediante una inmigración masiva. Usando datos científicos bien fundados sobre las condiciones del suelo, el clima y la hidrología, Taylor dibujó mapas detallados y bastante precisos para argumentar que la densidad y la distribución de población que podían alcanzarse en el país estaban sometidas a unos estrictos límites ambientales. Su mapa sobre la densidad y distribución de población que serían viables en el año 2000 predice con notable precisión la situación actual. Sin embargo, en la década de 1920, el triunfalismo tecnológico prometeico se combinó con la mentalidad racista de los colonos blancos para promover la imagen de una nueva Australia que contaría con muchos millones de habitantes y rivalizaría con los Estados Unidos. En este contexto, la obra de Taylor despertó una oposición feroz en la prensa popular, hasta el punto de que se vio obligado a marcharse de la universidad de Sídney e incluso del país y se trasladó a Canadá, donde más adelante promovería el concepto de «determinismo pendular». Aunque aceptaba la posibilidad de que las sociedades humanas se alejaran de las determinaciones ambientales, a la larga tendrían que someterse a la inevitabilidad de los límites y los controles del entorno[21]. Esta es la postura adoptada por muchos ambientalistas contemporáneos. El hecho de que las predicciones de Taylor para los asentamientos en Australia se ajusten en líneas generales a la realidad posterior parece apoyar su postura teórica. Sin embargo, esto implicaría que las dinámicas de lo que se convirtió en formas de urbanización de alto consumo energético y basadas en combustibles fósiles, y la evolución cambiante de la posición de Australia en la división internacional del trabajo, las relaciones comerciales y las corrientes migratorias (por mencionar sólo unos cuantos factores que han originado las

---

[19] E. Huntington, *Civilization and Climate,* New Haven, Yale University Press, 1945; E. Huntington, *Mainsprings of Civilization,* Nueva York, Mentor Books, 1965; D. Worster, *Dustbowl: The Southern Plains in the Great Depression,* Nueva York, Oxford University Press, 1979.

[20] P. O'Keefe, N. Smith y B. Wisner, «Taking the Naturalness Out of Natural Disasters», *Nature* 260 (1976), pp. 566-567; N. Smith, «Disastrous Accumulation», *South Atlantic Quarterly* 106, 4 (2007), pp. 769-787.

[21] Sobre Griffith Taylor, véase J. Powell, *An Historical Geography of Modern Australia,* Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 129-149.

distribuciones geográficas actuales), se pueden atribuir a causas ambientales o, para expresarlo con mayor sobriedad, que estas dinámicas estaban contenidas de algún modo en las restricciones impuestas por el entorno. Si el ambientalismo de Taylor y, por extensión, de Diamond y Sachs tuviera peso científico, deberían ser capaces de identificar los procesos por los que los condicionantes ambientales (cuya existencia es indudable y que no se pueden ignorar en cuanto condiciones necesarias) desempeñan un papel activo en los desenlaces que pretenden explicar. Las correlaciones y las asociaciones pueden invitar a la reflexión (como, por ejemplo, en el caso del tabaco y el cáncer de pulmón o en el del cáncer de estómago y la calidad del suministro de agua), pero hasta que no se identifican los mecanismos y procesos de producción reales, las determinaciones ambientales son pura especulación, y los límites ambientales son elementos contingentes, no determinantes. En el caso de Diamond, por ejemplo, no hay el menor intento de mostrar los mecanismos por los que las líneas costeras afectan a la organización política.

Los argumentos que llevan desde el determinismo ambiental estricto (con una pequeña dosis de iniciativa humana en el centro) hasta la completa libertad de la acción humana (con un leve aura de restricciones ambientales) forman parte de un continuo. Por ejemplo, la teoría de Taylor sobre el determinismo pendular se transforma en la idea de desafío y respuesta que Arnold Toynbee expone en su magna obra *El estudio de la historia.* Toynbee partía de una idea sencilla: cada entorno geográfico plantea desafíos distintos, pero las respuestas dependen de las diferencias en las capacidades y poderes humanos (como, por ejemplo, el «carácter» humano del tipo que invoca Kant o las decisiones políticas que Sachs menciona en una de sus versiones del desarrollo de China). Toynbee demuestra su tesis señalando la existencia de diferentes respuestas a condiciones ambientales similares, pero, como señala Oscar Spate, la manera en que el autor británico determina lo que es «similar» no es precisamente modélica. Sugerir que el Nilo y el Río Grande son entornos ribereños similares y que, por lo tanto, las discrepancias en los desarrollos humanos que se han dado en cada uno de ellos se pueden explicar en términos de diferencias en las respuestas humanas constituye un craso error, cuando las disparidades físicas entre los dos valles fluviales no son objeto del menor escrutinio[22]. Aquí volvemos a encontrarnos con el problema de decidir cuál es exactamente el factor ambiental que explica la variación en la acción humana.

En el otro extremo del espectro se sitúa una escuela de pensamiento completamente distinta, el «posibilismo», un término derivado principalmente de la obra del historiador francés Lucien Febvre, quien en 1910 escribió unas palabras que ten-

[22] O. Spate, «Toynbee and Huntington: A Study in Determinism», *Geographical Journal* 118 (1952), pp. 406-428.

drían amplio eco: «No existen necesidades, sino posibilidades por todas partes, y el hombre, como dueño de esas posibilidades, es quien juzga su uso». Se invierte aquí la dirección de la flecha de la causalidad. «El hombre domina la naturaleza» y la modela a su voluntad. Francis Bacon y Descartes celebran de este modo el potencial del «hombre» para dominar la naturaleza mediante la ciencia, la ingeniería y la tecnología. Este argumento prometeico rara vez sostiene que podamos lograr absolutamente todo lo que nos propongamos, pero insiste en que la acción humana depende en lo esencial de la tecnología, los costes, las finanzas, la organización, las preferencias culturales, etc. Como dijo burlonamente el geógrafo Isaiah Bowman, siempre es posible mover montañas, pero primero hay que lanzar una emisión de bonos[23]. En la tradición marxista abundan las formulaciones que expresan un enfoque prometeico y productivista, y estas dieron lugar a una serie de prácticas reales en la fase estalinista del desarrollo soviético, con consecuencias a veces desastrosas. Incluso llegaron a influir en la investigación científica, como en el lamentable caso Lisenko: durante unos cuarenta años, la agronomía soviética permaneció atrapada en el falso dogma de que las características adquiridas podían heredarse (una idea que Lefebvre, por aquel entonces miembro del Partido Comunista Francés, se negó a respaldar). Sin embargo, la posibilidad de que este punto de vista prometeico se pueda derivar de los textos de Marx es un asunto sujeto a debate. Hay otras modalidades de posibilismo más sobrias. Por ejemplo, el geógrafo francés Vidal de la Blache admitía que los paisajes regionales característicos de Francia (desde Bretaña hasta Borgoña) eran obra del hombre, pero consideraba que su aparición se debía a la convergencia entre acción humana y personalidad regional, una simbiosis armónica de la acción del hombre y las posibilidades de la naturaleza. Las regiones con características distintivas no son algo dado por la naturaleza, sino extraído de ella por la especie humana[24]. A veces, esta hipótesis parece una versión regional de la idea de *genius loci* que hemos examinado en el capítulo VII: la acción humana revela las cualidades esenciales e inherentes del mundo natural. Podríamos decir que los paisajes regionales y las formas urbanas se conciben como obras de arte ejecutadas a lo largo del tiempo por el paciente artificio humano.

Sin embargo, este benévolo punto de vista contrasta con una extensa literatura que se lamenta de las consecuencias no intencionadas de nuestros actos. Sobre este aspecto se manifestó ya en 1864 el extraordinario George Perkins Marsh, pionero

---

[23] G. Tatham, «Environmentalism and Possibilism», en *Geography in the Twentieth Century,* G. Taylor (ed.), Londres, Methuen, 1951, pp. 128-164.

[24] P. Vidal de la Blache, *Principles of Human Geography,* Londres, Constable, 1926; K. Archer, «Regions as Social Organisms: The Lamarckian Characteristics of Vidal de la Blache's Regional Geography», *Annals, Association of American Geographers* 83 (1993), pp. 498-514.

en el estudio de la geografía histórica del cambio ambiental. Marsh reconoció que a menudo era difícil distinguir entre los cambios en el entorno de origen natural y los cambios antropogénicos, pero tenía por «seguro que el hombre ha hecho mucho para moldear la forma de la superficie de la tierra». Buena parte de la geografía con que nos encontramos en la actualidad es producto de la acción humana (una idea totalmente ajena a Diamond y Acemoglu). Aunque estos cambios no siempre han sido contrarios a los intereses de nuestra especie, a menudo olvidamos que la tierra nos ha sido dada «sólo en usufructo, no para consumirla y mucho menos para despilfarrarla». (Incluso Margaret Thatcher enunció una opinión similar, aunque en su caso resultó ser una excusa para cerrar las minas de carbón y aplastar al sindicato minero que durante mucho tiempo fue el sostén del movimiento laborista británico). La acción humana convierte «las armonías de la naturaleza» en «disonancias», afirma Marsh. Los cambios intencionales palidecen «en comparación con los resultados contingentes e indeseados que se derivan de ellos» y acarrean consecuencias destructivas de toda índole[25]. Engels expresó la misma idea: «No debemos congratularnos en exceso por nuestras victorias sobre la naturaleza. Por cada una de ellas, la naturaleza acaba vengándose de nosotros. Cada victoria, cierto es, nos trae primero los resultados que esperábamos, pero después tiene efectos imprevistos que a menudo acaban por destruir aquellos. […] A cada paso se nos recuerda que en modo alguno gobernamos sobre la naturaleza como un conquistador sobre un pueblo extranjero, como si nos alzáramos al margen de ella, sino que nosotros, con nuestra carne, nuestra sangre y nuestro cerebro, pertenecemos a la naturaleza y existimos en su seno, y que todo nuestro dominio sobre ella consiste en el hecho de que tenemos sobre todas las demás criaturas la ventaja de poder aprender sus leyes y aplicarlas correctamente»[26].

Las sociedades pueden tratar de crear condiciones ecológicas y nichos ambientales que sean propicios para su supervivencia, pero no pueden hacerlo sin provocar consecuencias ecológicas indeseadas. No todas ellas resultan por defecto negativas desde el punto de vista del sustento de la actividad humana (algunas zonas del planeta, como, por ejemplo, Siberia, pueden beneficiarse del calentamiento global y aumentar su productividad agrícola, mientras que otras, como el medio oeste estadounidense, sufrirán considerablemente). Pero es difícil creer que la posibilidad de crear rutas navales transárticas de menor coste (que darían a Rusia la línea costera que Sachs considera esencial para su desarrollo) compense el impacto global de la subida del nivel del mar un metro o más.

---

[25] G. Marsh, *Man and Nature: Or, Physical Geography as Modified by Human Action,* Cambridge, Harvard University Press, 1965.

[26] F. Engels, citado en Harvey, *Justice, Nature and the Geography of Difference,* cit., p. 184.

Por lo tanto, el abanico de opiniones abarca desde el determinismo ambiental, pasando por el determinismo pendular y el esquema de desafío y respuesta, hasta el dominio de la naturaleza por parte del hombre, sólo para darse media vuelta y derrumbarse mientras recita relatos habitualmente aciagos sobre las consecuencias no intencionadas y las venganzas de la naturaleza. La llamada Escuela de Fráncfort de científicos sociales, uno de cuyos miembros más influyentes en la década de 1960 fue Herbert Marcuse, llegó a afirmar que el dominio de la naturaleza implica inevitablemente el dominio de otros seres humanos e incluso de la propia naturaleza humana[27]. Pero casi todas estas posturas comparten la idea de que existe una clara separación analítica entre «hombre» y «cultura», por un lado, y «naturaleza», «entorno» e incluso «geografía», por el otro. No hay un acuerdo unánime sobre la dirección de la flecha de la causalidad ni sobre al grado de interacciones y retroalimentaciones que conlleva. Pero las dicotomías cartesiano-kantianas entre hechos y valores, objetos y constructos mentales, mundo físico y mundo inmaterial, transmiten la idea de una lucha interminable entre el «hombre» y la «naturaleza» y la presuposición de que entre esas entidades independientes se dan interacciones causales. La división kantiana entre geografía y antropología cobra entonces sentido: la primera consiste en el estudio del hombre en el sistema de la naturaleza, sacudido y arrojado a un mar de fuerzas naturales que empujan de acá para allá los órdenes sociales, mientras que la segunda es el estudio de cómo los seres humanos se han hecho a sí mismos, forjando su carácter a partir de los temperamentos naturales (tal como dice Kant) y sobreponiéndose a las deficiencias de su condición ambiental primera para lograr una simbiosis regional (como afirma Vidal de la Blache al examinar la producción de la regionalidad) o incluso para concebir una racionalidad cosmopolita que guíe la remodelación de las relaciones sociales y naturales (el sueño utópico de Ulrich Beck).

Por lo tanto, todas las interpretaciones de la relación con la naturaleza requieren un escrutinio crítico, no sólo en lo relativo a su pertinencia y su «valor de verdad», sino también en lo tocante a sus implicaciones políticas e ideológicas. Los elogios que influyentes personajes políticos han hecho llover sobre el libro de Diamond y el éxito que ha cosechado (el canal público PBS realizó a partir de él una miniserie de televisión) no sólo llevan a preguntarse por su veracidad científica, sino que además plantean un problema político. Mientras que las interpretaciones ambientalistas (o, para el caso, genéticas, racistas o culturalistas) no pueden descartarse simplemente porque tengan desagradables implicaciones políticas, o porque ofendan algunas creencias ideológicas muy preciadas, la entusiasta aceptación y promoción política del texto de Diamond en algunos círculos de poder debería alertarnos sobre un

[27] W. Leiss, *The Domination of Nature,* Boston, Beacon Press, 1974.

problema político crucial: ¿cómo podemos saber cuándo nuestra relación con la naturaleza y con las condiciones ambientales es un determinante esencial de nuestros actos? ¿Por dónde empezamos el análisis crítico y cómo deberíamos proceder?

El orden natural de las cosas

Palabras como *naturaleza* y *entorno,* asociadas estrechamente a la idea de «geografía», son discutibles y polémicas, y están llenas de significados múltiples; lo mismo ocurre con *espacio* y *lugar.* Como acertadamente señaló Raymond Williams, «la naturaleza contiene una cantidad extraordinaria de historia humana, aunque a menudo pase inadvertida [...] Ambas son complejas y cambiantes, exactamente igual que otras ideas y experiencias»[28]. El aspecto «inadvertido» de la cuestión plantea ciertos problemas, dada la dificultad de describir lo que Arthur Lovejoy denomina «los *presupuestos* sólo parcialmente explícitos o los *hábitos mentales* más o menos *inconscientes* que operan en el pensamiento de un individuo o de una generación», pese a que determinen «las tendencias intelectuales dominantes de una época». Los cambios inadvertidos en los significados, como los que se dan en el texto de Diamond, pueden tener consecuencias políticas y ambientales de largo alcance precisamente porque acaban incorporándose a las políticas y las acciones: «Si las meras palabras son capaces de ejercer una acción independiente como fuerzas de la historia, es precisamente a causa de sus ambigüedades. Un término, una frase, un enunciado que se pone en circulación o concita aceptación debido a uno de sus significados, o a las ideas que sugiere, y que encaja con las creencias dominantes, los criterios de valor o los gustos de una época determinada, puede contribuir a transformar las creencias, los criterios de valor y los gustos cuando otros significados o implicaciones del término, no distinguidos con claridad por quienes lo utilizan, acaban convirtiéndose en los elementos dominantes de la significación. Casi no hace falta decir que la palabra *naturaleza* constituye el ejemplo más extraordinario al respecto»[29].

Las polémicas contemporáneas sobre el significado del término *naturaleza* distan de ser meras disputas semánticas. Si, como reconoció el propio Marx, nuestra

---

[28] R. Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society,* Nueva York, Oxford University Press, 1985 [ed. cast.: *Palabras clave: un vocabulario de la cultura y la sociedad,* trad. H. Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000]. Sigo aquí el argumento general presentado en D. Harvey, *Justice, Nature and the Geography of Difference,* cit.

[29] A. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Cambridge, Harvard University Press, 1964, pp. 7-14 [ed. cast.: *La gran cadena del ser*, trad. A. Desmons, Barcelona, Icaria, 1983].

concepción mental del mundo se traduce en fuerzas naturales que modelan la historia y la geografía humanas, los debates sobre el significado de esta palabra se convierten, como muestra Kate Soper en *What is Nature?* [«¿Qué es la naturaleza?»], en un frente de conflicto político y cultural[30].

La palabra *entorno* es igualmente polémica, pero por motivos un poco distintos. El entorno es cualquier cosa que rodea o –para ser más exactos– que existe en los alrededores de un ser y que es *relevante* para el Estado de dicho ser en un momento determinado. Evidentemente, la «situacionalidad» espacial de un ser y sus condiciones y necesidades internas son tan importantes para la definición de *entorno* como las condiciones que lo rodean, mientras que los criterios de relevancia varían ampliamente y dependen de la localización en configuraciones espacio-temporales complejas. Los directivos empresariales se preocupan por el entorno político y económico, los políticos se preocupan por el entorno económico, la gente que vive en la ciudad se preocupa por el entorno social y, sin duda, los delincuentes se preocupan por el entorno de las fuerzas de la ley, y los que contaminan, por el entorno normativo. Todos y cada uno de nosotros estamos situados en un «entorno», en un «ambiente», (aunque a menudo sea sólo temporalmente, puesto que viajamos) y, por lo tanto, todos tenemos cierta idea de lo que puede significar la expresión «problemas ambientales». Cuando conectamos los términos *naturaleza* y *entorno* para formular un concepto de entorno «natural» o «geográfico», como hacen Diamond y Sachs, las ambigüedades se multiplican, hasta el punto de que esas expresiones pueden resultar más confusas que clarificadoras. El problema tiene una manifestación crónica en las innumerables formas, a menudo conflictivas, en las que se enmarca en los debates ambientales un concepto aparentemente tan neutral y aceptable como «sostenibilidad». Pero las confusiones y las ambigüedades también crean oportunidades y, por lo tanto, nada tiene de extraño, como propone A. Lovejoy, que los debates críticos produzcan nuevas posibilidades de pensamiento y acción. Los desenlaces pueden no ser necesariamente benévolos o progresistas, y en modo alguno se pueden compatibilizar fácilmente con un compromiso moral con el cosmopolitismo. Si, por ejemplo, la versión de Diamond del conocimiento geográfico adecuado es correcta, entonces la aproximación a la justicia global de Martha Nussbaum requiere como condición previa que nos quitemos de encima la pesada carga que 10.000 años de historia han depositado sobre nosotros.

El estudio de la cuestión de la naturaleza desde la Ilustración en adelante llevó principalmente a entender que abarcaba cualquier elemento que, por un lado, fuera externo a la acción humana y que, por el otro, constituyera una condición de

---

[30] K. Soper, *What Is Nature?,* Oxford, Blackwell, 1995; N. Castree y B. Braun (eds.), *Social Nature: Theory, Practice and Politics*, Oxford, Blackwell, 2001.

posibilidad universal de esta[31]. Aunque más adelante discutiré este punto de vista, lo cierto es que buena parte de nuestras ideas actuales sobre la naturaleza derivan de esta concepción. De ella provienen las persistentes distinciones binarias entre naturaleza y cultura, mente y materia, natural y artificial, así como las disputas igualmente persistentes sobre lo innato frente a lo adquirido, los hechos frente a los valores, el dominio de la naturaleza por el hombre frente al determinismo ambiental o genético, etc. Dado que gran parte de nuestro valioso conocimiento de las «leyes de la naturaleza» proviene de este enfoque, y dado que las discusiones y las distinciones que genera continúan modelando ideas que nos parecen de sentido común, resulta importante decir algo sobre el estado actual de dicho conocimiento y sobre el concepto de naturaleza que lo sustenta. Discutir sus fundamentos no significa negar los importantes conocimientos adquiridos sobre la ley natural. Sin embargo, la perspectiva mecánica newtoniana/cartesiana del mundo da por supuesto que el espacio y el tiempo son absolutos, suposición que, como afirma Whitehead, origina una construcción muy concreta de la «naturaleza». La versión del espacio y el tiempo absolutos facilita la mensurabilidad y la calculabilidad, y sustenta la elaboración de tecnologías y prácticas que, entre otras cosas, se adaptan a la construcción de puentes con la misma eficacia mecánica que las tecnologías militares que se han desarrollado para destruirlos. El punto de vista absoluto sustenta un modelo de explicación en que las entidades descubribles (individualizadas en el espacio y el tiempo absolutos) funcionan como agentes causales, provocando efectos medibles en otras entidades y dando origen a configuraciones más grandes (al igual que, desde un punto de vista ontológico, se considera que los seres humanos individuales son anteriores a la creación de algo llamado sociedad). Aunque figuras como Leibniz cuestionaron esta idea newtoniana/cartesiana, lo habitual era considerar a Dios como el ingeniero supremo, un relojero que en última instancia se limitaba a dar cuerda al mecanismo del universo. El ingeniero cartesiano es un calculador racional, un observador neutral, un gran arquitecto que puede dominar el mundo con precisión casi divina.

Al considerarla como una condición de posibilidad universal para cualquier actividad humana, la ciencia de la Ilustración estructuró la naturaleza de una manera coherente con la teoría liberal (como demuestra con toda claridad la relación entre John Locke y Newton). El mundo y todo lo que contiene tenía que ser aplanado, homogeneizado y reducido conceptualmente (al modo de Thomas Friedman), e incluso físicamente, para encajar en los absolutismos de la ciencia newtoniana y cartesiana. El gran ingeniero cartesiano sólo podía encontrarse con elementos cogredientes y componibles (como diría Whitehead). La naturaleza se universalizaba

[31] Este es el argumento central de Neil Smith en *Uneven Development*, cit.

con más facilidad bajo el signo de los derechos de propiedad privada, la mercantilización y el mercado de valores, para que el acceso a sus componentes pudiera comprarse y venderse a voluntad y sus depósitos pudiesen asaltarse y saquearse, tomando cuanto fuera de utilidad para satisfacer las apetencias, las necesidades y los deseos humanos. La naturaleza se consideraba, como lamentaría amargamente Heidegger más adelante, una inmensa estación de servicio. Las consecuencias del naciente capitalismo empresarial que podía construirse sobre esas ideas y las tecnologías que estas originaron fueron terribles. De resultas, la totalidad del mundo socioecológico pudo quedar y quedó transformada de forma espectacular.

El problema con una ciencia así radica en que está fragmentada y es reduccionista. Funciona mejor en sistemas cerrados, constituidos por partes que interaccionan (entidades claramente definidas, lo que explica la dependencia de la teoría del espacio y tiempo absolutos) y cuyo comportamiento individual determina el comportamiento del conjunto. Una ciencia así no puede hacer frente con mucha facilidad a los sistemas abiertos o a los procesos en el espacio-tiempo relativo (aunque finalmente lo logró mediante la reconfiguración radical de las matemáticas del cálculo, el recurso a geometrías no euclídeas, la creación de teorías de sistemas y de complejidad, etc.), y en la actualidad aún se esfuerza para abarcar las relacionalidades. El peligro más grande aparece cuando descubrimientos válidos sobre las estructuras y las dinámicas presentes en un mundo cerrado y sellado herméticamente se proyectan a otros terrenos. «Los puntos débiles del materialismo abstracto de la ciencia natural, un materialismo que excluye la historia y sus procesos –escribe Marx en un comentario hiriente que sin duda se puede aplicar a Diamond–, resultan inmediatamente evidentes en cuanto sus portavoces, aventurándose más allá de los límites de su especialidad, expresan concepciones abstractas e ideológicas»[32]. En la historia del darwinismo social y en el recurso actual al determinismo genético o a la teoría del caos encontramos asimismo los peligros que aparecen cuando los no especialistas toman conceptos establecidos de la ley natural y los tratan como si fueran verdades universales. Por ejemplo, están aquellos que interpretan los actuales problemas ambientales únicamente en términos del aumento de entropía enunciado en el segundo principio de la termodinámica[33]. En los sistemas físicos cerrados, la energía se disipa con el paso del tiempo.

---

[32] K. Marx, *Capital,* vol. 1, Nueva York, International Publishers, 1967, p. 493 [ed. cast.: *El capital*, 8 vols., trad. V. Romano, Madrid, Akal, 2000].

[33] Elmar Altvater ha criticado mi planteamiento por no ser suficientemente respetuoso con los límites establecidos por el segundo principio de la termodinámica. Véase E. Altvater, «Review of *Justice, Nature and the Geography of Difference*», *Historical Materialism* 2 (1998), pp. 225-235. La versión extrema de esta tesis se encuentra en K. Lee, *Social Philosophy and Ecological Scarcity*, Londres, Routledge, 1989.

El problema es que si esta fuera la única ley relevante en el universo, entonces el *big bang* nunca se habría producido y el proceso evolutivo en el planeta Tierra (incluida la historia entera de la civilización), caracterizado por concentraciones de energía cada vez mayores (aunque ciertamente localizadas), nunca habría tenido lugar. Eso no quiere decir que la energía almacenada en la Tierra por los procesos biológicos a lo largo de eones no esté siendo disipada a toda velocidad por el capitalismo rampante, que la energía almacenada en el Carbonífero (el carbón) no fuera la base de la industrialización capitalista en el siglo XIX o que la del Cretácico (petróleo y gas natural) no pasara a primer plano en la segunda mitad del siglo XX, lo que crea un gran interrogante sobre el aspecto que tendrán las reservas explotables de energía a finales del siglo XXI. Pero si los árboles y los crustáceos pueden almacenar energía, nosotros también podemos. Los problemas técnicos pueden ser enormes, pero las inmensas cantidades de energía almacenada que se usan anualmente en la actualidad suman menos del 5 por 100 del presupuesto de energía disponible que nos ofrece anualmente el Sol. Hasta que este se agote, esa fuente de energía siempre estará con nosotros y será potencialmente utilizable. La idea de que deberíamos regular nuestras vidas siguiendo únicamente los férreos límites del segundo principio de la termodinámica es una propuesta tan ridícula como la de que deberíamos aceptar la tesis de que los genes dictan nuestro comportamiento.

Que el segundo principio de la termodinámica contradice profundamente otro logro importante de la ciencia natural, la teoría de la evolución de Darwin, se admite claramente en *Order Out of Chaos* [«Orden a partir del caos»], cuyos autores, Prigogine y Stengers, se esfuerzan sobremanera en reconciliar ambas visiones mediante la aplicación de la teoría probabilística. Para Levins y Lewontin, por el contrario, no nos queda más alternativa que abandonar el cartesianismo y reemplazarlo por alguna forma de argumentación más dialéctica en la que el espacio y el tiempo adopten significados relacionales y relativos además de absolutos. Teniendo en cuenta los argumentos sobre el espacio y el tiempo expuestos en el capítulo VII, debería ser evidente, apelando una vez más a las observaciones de Whitehead, que la concepción newtoniana/cartesiana de la ciencia, aunque fue un logro magnífico en muchos sentidos y sigue siendo totalmente aplicable a la hora de construir puentes o derribarlos, es demasiado limitada para sustentar una definición completa de lo que constituye la naturaleza, incluso sin salir del dominio de las ciencias naturales. Pero ¿quién dice que las ciencias naturales tengan el monopolio de la definición de naturaleza? Las ciencias construyen modelos de aspectos concretos de la naturaleza con fines concretos. El alcance, la localización y el lenguaje formal de dichos modelos han cambiado espectacularmente a lo largo del tiempo (por ejemplo, con el paso de las matemáticas deterministas a las probabilís-

ticas, o de la geometría euclídea a la no euclídea). Dentro de las ciencias se han producido de tiempo en tiempo grandes «cambios de paradigma» (como ahora los llamamos, en la estela de la afamada obra de Thomas Kuhn *La estructura de las revoluciones científicas,* publicada en 1962); también ha aumentado el reconocimiento de las bases sociales, políticas y culturales de la ciencia, lo que ha puesto en tela de juicio la presunta neutralidad y objetividad pura del científico como observador[34]. Las metáforas extraídas de la vida social, por ejemplo, han desempeñado un papel crucial en la investigación científica (como ilustra el famoso recurso de Darwin a las teorías sobre población de Malthus). Por lo tanto, los significados del término «naturaleza» en las llamadas ciencias naturales son heterogéneos y a menudo cambian a gran velocidad. Además, casi nunca dejan de estar cargados de toda clase de connotaciones sociales.

Nada de lo anterior invalida el proyecto científico, ni le quita valor a los asombrosos avances experimentados por nuestra comprensión de las «leyes de la naturaleza». Sin embargo, introduce cierta nota de precaución sobre las inferencias que realizamos a partir de los descubrimientos científicos y que convertimos en significados sociales. ¿Qué sucede, por ejemplo, cuando el cosmopolitismo idealista de Beck sobre los derechos humanos se contrasta con los descubrimientos científicos en el campo de la genética, y cómo respondemos social y políticamente al descubrimiento de las bases genéticas de algunas enfermedades y trasladamos esa idea a creencias relativas a las bases genéticas de la agresividad, la violencia y los instintos predadores de la especie humana? ¿Están codificadas en nuestros genes la cooperación y la ayuda mutua (como creía Kropotkin) o el espíritu empresarial competitivo y la lucha por la dominación (como sostienen los darwinistas sociales)?

El ser genérico y el orden humano de las cosas

Si el concepto de naturaleza es heterogéneo, inestable y controvertido incluso desde la perspectiva de las ciencias naturales, el concepto de naturaleza humana lo es en mayor medida aún. Disciplinas como la genética, la neurobiología o la psico-

---

[34] I. Prigogine y I. Stengers, *Order Out of Chaos,* Boston, Shambhala, 1984; R. Levins y R. Lewontin, *The Dialectical Biologist*, Cambridge, Harvard University Press, 1985; T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962 [ed. cast.: *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. C. Solís, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2005]. Para un excelente resumen del pensamiento contemporáneo sobre la geografía, véase N. Castree y B. Braun, *Social Nature*, cit.

logía evolutiva abordan directamente nuestra comprensión de las facultades y las capacidades humanas, al tiempo que vuelven porosas las viejas dicotomías cartesianas entre mente y cerebro o entre necesidades biológicas e imperativos morales. La espinosa cuestión del ser de nuestra especie, que Kant dejó pendiente en una incómoda dualidad entre la perspectiva geográfica (algo dado por la naturaleza) y la perspectiva antropológica (algo construido por la creatividad humana), sigue vigente. Al margen de la perspectiva adoptada, la idea de que podemos perseguir, como suponen Nussbaum y Held, el imperativo moral de una existencia cosmopolita sin haber entendido cuáles son las ramificaciones sociales de nuestro ser biológico parece absurda. Sin embargo, eso es precisamente lo que hacen no sólo dichos autores, sino la mayoría de los profesionales de las ciencias sociales y las humanidades. La renuencia a posicionarse resulta comprensible, pues las incertidumbres que acarrea cualquier concepción de la naturaleza humana hace que recorrer este terreno sea una tarea plagada de peligros (religiosos, políticos y científicos) que da lugar a no pocas disputas. A consecuencia de ello, las teorías liberales, neoliberales y cosmopolitas evitan por lo general plantear un debate serio sobre la naturaleza de nuestra especie.

La única persona que en los últimos tiempos ha lanzado el guante ha sido Edward O. Wilson. En la década de 1970, cuando se dedicó a la creación de la disciplina que recibiría el nombre de sociobiología, Wilson despertó una feroz oposición (especialmente por parte de la izquierda). La publicación de su obra más reciente, *Consilience: la unidad del conocimiento*, que una vez más ha gozado de una enorme difusión, ha vuelto a hacerle objeto de acusaciones de determinismo biológico. A mi juicio, estamos ante un libro fallido a causa de la conjunción de dos creencias autolimitadoras. En primer lugar, Wilson tiene una absoluta fe (tal como él mismo admite) en el reduccionismo. «Todos los fenómenos tangibles, desde el nacimiento de las estrellas hasta el funcionamiento de las instituciones sociales, se basan en procesos materiales que en última instancia se pueden reducir a las leyes de la física, por largos y tortuosos que sean los caminos hasta ellas»[35]. En segundo lugar, Wilson siente un profundo apego por el modelo causal de explicación. «El hilo de conexión entre las explicaciones causales» hace posible «remontarse a través de las ciencias conductuales hasta la biología, la química y, por último, la física»[36]. Este apego formal a la causalidad no cuadra bien con su crítica y su rechazo parcial de las dicotomías newtonianas/cartesianas (particularmente la de mente y cerebro) ni con su firme negativa a aceptar el positivismo lógico como marco

---

[35] E. O. Wilson, *Consilience: The Unity of Knowledge*, Nueva York, Knopf, 1998, p. 266 [ed. cast.: *Consilience: la unidad del conocimiento*, trad. J. Domènec, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1999].

[36] *Ibid*., pp. 266-267.

conceptual. Wilson abraza asimismo las construcciones absolutas del espacio y el tiempo cartesianas y kantianas (lo que, como diría Whitehad, afecta claramente a su concepto de naturaleza). A su vez, la teoría absoluta sustenta su apelación a la cadena de explicaciones causales. Sin embargo, Wilson tiene amplios conocimientos sobre las ciencias biológicas contemporáneas, y podemos aprender mucho de él cuando los inyecta en nuestra comprensión de la naturaleza, por un lado, y de la naturaleza humana, por el otro. Su salvaje ataque contra las ciencias sociales por la «banalidad» de sus concepciones sobre los fundamentos biológicos del ser genérico debe tomarse muy en serio, aunque a menudo resulte caricaturesco. No obstante, en los últimos años Wilson ha adoptado una postura alarmista respecto al hecho de que nuestra especie haya llegado a convertirse en una fuerza geofísica y evolutiva capaz de hacer que «la evolución genética pase a ser un proceso consciente y volitivo, lo que anuncia una nueva era en la historia de la vida»[37]. Esta circunstancia lo ha llevado a abogar por una ética de corte medioambiental y a alinearse con el ecologismo radical. Su feroz crítica del «libertarismo pietista y egoísta al que ha quedado reducido gran parte del conservadurismo estadounidense» y de la «cortedad de miras» de los economistas ha contribuido a mitigar algunas de las objeciones más clamorosas contra su reduccionismo biológico.

El reduccionismo nada tiene de malo en sí; quienes utilizan el término *reduccionista* para desacreditar un argumento cometen un craso error. Ahora bien, para que la reducción tenga validez debe quedar cuidadosamente demostrada. Como Marx, Wilson es de la opinión que el único método científico válido es el que parte de una base materialista (en el caso de Marx, la organización de las actividades del trabajo humano; en el de Wilson, las leyes de la física) para llegar a una «síntesis predictiva» en cualquier esfera (incluidas los de la cultura, el arte, el derecho, el lenguaje y la política). Sin embargo, la importante obra de Wilson y los innumerables ejemplos que propone no hacen sino poner de manifiesto que esa forma de reduccionismo es un sueño imposible. El problema deriva en parte del incremento exponencial de la complejidad, aunque también hay que tener en cuenta que las alternativas que ofrecen las modificaciones genéticas –y no digamos ya las adaptaciones culturales– son sencillamente infinitas, lo que hace imposible predecir cuál será el resultado final del proceso. En la práctica, Marx y Wilson reconocen que es mucho más sencillo avanzar en la dirección opuesta y discernir el «núcleo terrenal» (como dice Marx) de, por ejemplo, las creencias religiosas en las prácticas materiales del trabajo (Marx) o en las leyes de la física (Wilson)[38]. Pese a todo, la búsqueda de una inalcanzable síntesis predictiva como la que Wilson tiene en mente ha lle-

[37] *Ibid.,* p. 270.

[38] K. Marx, *Capital,* vol. 1, cit., pp. 493-494.

vado a realizar descubrimientos muy importantes y, como la idea de utopía, eso hace que cumpla una función valiosa.

Wilson recalca la importancia de entender las relaciones que se dan en –y entre– las diferentes escalas temporales y espaciales (definidas en términos absolutos). En el campo de la biología, los niveles van desde lo macro hasta lo micro, pasando por la «biología evolutiva, la ecología, la biología orgánica, la biología celular, la biología molecular y la bioquímica». Lograr que estos sistemas de conocimiento sean mutuamente «consilientes» entraña grandes dificultades, como admite el propio Wilson. «El grado de consiliencia puede calcularse por el grado en que los principios de cada división se pueden condensar en los de las otras divisiones»[39]. Wilson ofrece numerosos ejemplos para demostrar la validez de esta clase de reduccionismo, al menos en el ámbito de las ciencias biológicas. No obstante, condensar los descubrimientos de la microbiología en los de la evolución no es lo mismo que afirmar que los procesos evolutivos están causados o al menos son explicables por la biología molecular o por la bioquímica. Puedo condensar los descubrimientos sobre los orígenes genéticos de las discapacidades físicas de los seres humanos para llegar a entender el surgimiento de una competición deportiva como las Olimpíadas Especiales, pero no puedo atribuir causalmente esa comprensión a la genética. El trabajo de Diamond sobre la domesticación (elogiado con generosidad por Wilson, supongo que porque sólo leyó la primera parte del libro y no las tonterías sobre el determinismo de las líneas costeras) se puede condensar en nuestras investigaciones sobre las desigualdades globales contemporáneas, pero no sirve para explicarlas. El problema es que Wilson (a diferencia de Marx, que evita el razonamiento causal y adopta el método dialéctico) equipara condensación y causación, y esa equiparación resulta problemática.

Sin embargo, cuando Wilson presenta los pormenores de su causa, pasa de un reduccionismo estrechamente controlado a una teoría menos férrea de la epigénesis, que entiende como «el desarrollo de un organismo bajo la influencia conjunta de la herencia y el entorno». La cultura desempeña un papel cada vez más importante en la configuración de los entornos. A continuación, Wilson argumenta que los genes prescriben una serie de reglas epigenéticas, las cuales, a su vez, transforman la orientación y la eficacia de los canales de adquisición cultural. Los genes y la cultura coevolucionan, pero en un sentido que otorga a la cultura la voz cantante: «Es posible alcanzar una comprensión más cabal de la naturaleza de la cadena genética y del papel de la cultura. Algunas normas culturales sobreviven y se reproducen mejor que otras, haciendo que la cultura evolucione de forma paralela a la

[39] *Ibid.,* p. 128.

evolución genética y, por lo general, a una velocidad muy superior. Cuanto más rápida es la evolución cultural, menos férrea es la conexión entre genes y cultura, aunque dicha conexión nunca se rompe por completo. La cultura permite un rápido ajuste a los cambios en el entorno, gracias a una serie de adaptaciones sumamente perfeccionadas, que se inventan y se transmiten al margen de toda prescripción genética. En este sentido, los seres humanos son absolutamente diferentes al resto de las especies animales»[40].

Como veremos más adelante, esta explicación, en la que los genes (herencia) y la cultura (entorno) forman lo que Wilson denomina un «círculo coevolutivo», se parece mucho al modo de argumentación dialéctico. Según Wilson, «afirmar que la cultura surge de la acción humana y que la acción humana surge de la cultura no es incurrir en contradicción alguna»[41]. Sin embargo, Wilson no llega a prescindir del modelo causal. Una y otra vez reafirma su poder, incluso cuando este se debilita. A medida que la especie humana se va convirtiendo en una fuerza geofísica y evolutiva más poderosa, capaz de realizar inmensas transformaciones medioambientales, el papel causal de los imperativos genéticos se vuelve cada vez más remoto. Para que la humanidad y la naturaleza que le sirve de sostén sobrevivan de manera adecuada, la conducta cultural de la especie humana debe estar sometida a un control consciente. En la argumentación de Wilson abundan las confusiones. El resultado es que «el concepto de naturaleza humana continúa siendo escurridizo porque nuestra comprensión de las reglas epigenéticas que la componen todavía es rudimentario»[42].

Cuando Wilson nos exhorta a examinar con suma atención las cuestiones relativas a la escala espacial y temporal y los problemas que surgen cuando nos movemos por ellas, no puede tener más razón. Por desgracia, en las ciencias sociales se tiende a tratar la escala espacial y temporal concreta en la que trabaja un grupo concreto de investigadores como la única escala válida de análisis. Eso da lugar a la aparición de ciertos reduccionismos, como sucede, por ejemplo, cuando ciertos antropólogos, geógrafos y sociólogos consideran que la escala cultural regional o la escala etnográfica cultural es la única fuente de la que puede surgir un conocimiento digno de ese nombre. En cierto sentido, esta opción resulta comprensible, pues es en esa escala donde los entresijos de la diferencia cultural son más fácilmente identificables y, en consecuencia, donde se ha generado un trabajo más informativo e iluminador sobre la diferenciación cultural. No obstante, si de ello se infiere que el único modo de comprender el imperialismo o el neoliberalismo

---

[40] *Ibid.,* p. 128.
[41] *Ibid.,* p. 166.
[42] *Ibid.,* p. 168.

consiste en abrirse paso a través de los detalles de la etnografía local, tenemos un problema. Como del trabajo con lo local nunca se deducen reflexiones claras sobre el argumento general, se da por supuesto que las macroformulaciones relativas al imperialismo o al neoliberalismo (elaboradas en términos político-económicos y geopolíticos más que culturales) han de ser necesariamente erróneas[43]. A la inversa, el hecho de que sea difícil evaluar a partir únicamente de estudios locales la importancia de las enormes cantidades de excedente de liquidez que circulan por los mercados financieros de todo el mundo (financiando fusiones y adquisiciones, llevando los tipos de interés globales a los niveles más bajos de la historia y provocando *booms* inmobiliarios de carácter especulativo o colosales crisis periódicas que causan graves trastornos a la vida cotidiana de millones de personas en Argentina, Indonesia y los Estados Unidos) no puede servir para desdeñar el trabajo informativo que se realiza a escala local (particularmente en relación con las formas culturales de respuesta a las crisis económicas) considerándolo irrelevante o meramente subsidiario de las explicaciones de mayor alcance. La tendencia a privilegiar una escala sobre las demás no sería tan problemática si no tuviera consecuencias políticas, como ocurre con el trabajo de un antropólogo como Escobar y de las geógrafas que publican sus investigaciones bajo el nombre conjunto de Gibson-Graham, según los cuales la única perspectiva desde la que se puede hacer política de verdad es la local, que es el ámbito exclusivo de «la verdad del ser»[44]. Lo que hay que hacer, tal como dice Wilson, es trabajar en las diversas escalas (como insinuaban los estoicos, sugirieron Marx y Engels y he propuesto yo en *Espacios de esperanza*) y encontrar formas de «condensar» en una escala las ideas y energías políticas que se pueden acumular en otra. No obstante, como ha señalado en muchas ocasiones Neil Smith (y no sólo él), aún no hemos descubierto formas satisfactorias de lograr ese objetivo, o, como mínimo, no nos hemos puesto de acuerdo en cuál puede ser la vía para alcanzarlo[45].

---

[43] Esta es la idea general que transmite el trabajo –por otra parte excelente– de A. Tsing, *Friction: An Ethnography of Global Connection,* Princeton, Princeton University Press, 2004.

[44] A. Escobar, «Place, Economy, and Culture in a Post-Development Era», en *Places and Politics in an Age of Globalization,* R. Prazniak y A. Dirlik (eds.), Nueva York, Rowman & Littlefield, 2001, pp. 193-217; J. K. Gibson-Graham, *The End of Capitalism (As We Knew It): A Feminist Critique of Political Economy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2006.

[45] D. Harvey, *Spaces of Hope*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2000 [ed. cast.: *Espacios de esperanza*, trad. C. Piña, Madrid, Akal, 2003]; N. Smith, «Geography, Difference and the Politics of Scale», en *Postmodernism and the Social Sciences*, J. Doherty, E. Graham y M. Malek (eds.), Londres, Routledge, 1992; E. Swyngedouw, «Neither Global nor Local: "Glocalization" and the Politics of Scale», en *Spaces of Globalization: Reasserting the Power of the Local*, K. Cox (ed.), Nueva York, Routledge, 1997, pp. 137-166.

La dialéctica de la naturaleza

¿Existe otra manera de enfrentarse a las objeciones de Wilson y alcanzar sus objetivos que no sea al reduccionismo causal cartesiano? Podemos descubrir alternativas en la filosofía procesual, al modo en que la elaboró Whitehead, o en la dialéctica. Optar por la segunda es más controvertido, en parte porque basta mencionar la palabra «dialéctica» para que todo el mundo piense en un sistema de razonamiento cerrado y hermético, en Hegel, en Marx y, peor aún, en los horrores del materialismo dialéctico cultivado en el mundo de Stalin. No obstante, como señala Roy Bhaskar, existen muchas modalidades de razonamiento dialéctico, y desecharlas todas remitiéndolas a una variedad aberrante está completamente injustificado[46]. Es indispensable, por lo tanto, especificar la clase de dialéctica que utilizamos en nuestros razonamientos. Siempre ha habido formas alternativas de pensar en la relación entre la naturaleza y el ser humano al margen de distinciones mutuamente excluyentes y de relaciones causales. Así, Spinoza (un pensador que ha influido en la actual ecología profunda y en la obra de Negri y Deleuze, entre muchos otros autores) formuló un argumento ético y filosófico basado en el rechazo de semejante distinción. En la década de 1930, varios miembros de la llamada Escuela de Fráncfort dieron un giro más dialéctico a sus investigaciones sobre la naturaleza, por un lado, y sobre la naturaleza humana, por el otro[47]. En esa misma época, Christopher Caudwell entendió esta relación con la naturaleza en términos de un doble movimiento:

> Se trata de un proceso en el que se produce una naturalización de la humanidad organizada, empezando por los valores humanos (el lenguaje, la ciencia, el arte, la religión, la conciencia), y una humanización de la naturaleza, empezando por los cambios materiales que se dan en ella y por un entendimiento cada vez mayor de la realidad. Así pues, el desarrollo de la humanidad no consiste en una paulatina separación del hombre respecto del «estado de naturaleza», sino en su paulatina interpenetración con ella. La historia no es, como supone la burguesía, la historia del hombre en sí mismo o de la «naturaleza» humana […] sino la historia de la paulatina interpenetración de la naturaleza por parte del hombre, a consecuencia de su lucha con ella. Es la historia de la producción económica. La historia del hombre no es la historia del sometimiento paulatino de la libertad y la individualidad humanas

---

[46] R. Bhaskar, *Dialectic: The Pulse of Freedom,* Londres, Verso, 1993.

[47] W. Leiss, *Domination of Nature,* cit.; M. Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-50,* Boston, Little Brown, 1973 [ed. cast.: *La imaginación dialéctica,* trad. J. C. Cucutchet, Madrid, Taurus, 1988].

> a la organización para enfrentarse a la naturaleza, sino la historia el incremento de su libertad y de su individualidad mediante la organización […] La historia es el estudio de la relación sujeto-objeto entre hombre y naturaleza, no la de cada uno de ellos por separado[48].

La clase de historia que propone Caudwell es completamente diferente a la de Diamond. Cabe destacar tres aspectos. En primer lugar, la frontera entre «cultura» y «naturaleza» es porosa, y esa porosidad no deja de aumentar con el paso del tiempo. Naturaleza y sociedad no son ámbitos separados y opuestos, sino relaciones internas dentro de la unidad dinámica de una totalidad superior (esa era la concepción en la que se apoyaba Wilson cuando reflexionaba sobre el círculo coevolutivo de la epigénesis); Caudwell disuelve las dicotomías cartesiano-kantianas mediante un examen de la producción y la reproducción económica. Por lo tanto, observar detenidamente «la producción de la naturaleza», como afirma Neil Smith, no sólo es una tarea con sentido, sino que resulta absolutamente esencial, exactamente del mismo modo que Lefebvre conceptualiza la producción del espacio[49]. El trabajo humano ha desempeñado un papel cada vez más importante en la producción de la naturaleza y del entorno (un hecho que Wilson reconoce y ante el que muestra su inquietud). Eso entraña conceptualizar un mundo socioecológico incesantemente configurado y reconfigurado por una amplia variedad de procesos socioecológicos entrecruzados (algunos de los cuales resultan profundamente expresivos de las actividades y los deseos humanos) que operan en diversas escalas. Nuestra investigación debe centrarse en los procesos, los flujos y las relaciones que crean, sostienen o disuelven el mundo ecológico. El entorno geográfico del año 8000 a.C. ha sufrido una transformación radical (entre otros factores por la acción humana) que lo ha convertido en algo sumamente distinto a lo que era cuando se daban los primeros pasos vacilantes en la domesticación de las plantas y los animales (un momento bien definido en el que la acción humana produjo determinados aspectos de la naturaleza, por ejemplo mediante la cría de animales, por no hablar de la modificación de la tierra y del uso del fuego).

Por otro lado, debemos apostar decididamente por la dialéctica lefebvriana entre prácticas materiales (producción económica física), conceptualizaciones de la naturaleza (como las formuladas en la ciencia, la filosofía y el arte) y conciencia vivida del mundo («todos los valores humanos», como los llama Caudwell). Si «el cosmos de nuestra cultura constituye un entorno diferente al cosmos de los

---

[48] C. Caudwell, *Studies and Further Studies in a Dying Culture,* Nueva York, Monthly Review Press, 1971.

[49] N. Smith, *Uneven Development,* cit.

antiguos egipcios» es porque las prácticas materiales, las conceptualizaciones y la forma en que vivimos la relacionalidad con la naturaleza han experimentado una transformación radical, junto con el entorno mismo, en el espacio y en el tiempo. En tercer lugar, el incremento de la individualidad y de la libertad (la transformación de las relaciones sociales) se consigue mediante formas de organización que interactúan con la naturaleza en lugar de alejarse de ella. La idea de que la humanidad ha ido alienándose o incluso liberándose de una naturaleza a la que antaño estuvo íntimamente ligada constituye, como recalca Caudwell, un completo error. Con el paso del tiempo, la interpenetración y la profundización del vínculo entre lo humano y lo natural no ha dejado de crecer. Tal como dice Neil Smith, en la actualidad estamos implicados en la «financiarización y mercantilización extremas de la naturaleza», en un momento en el que, además de reclamarse derechos de propiedad sobre materiales genéticos y procesos biológicos, se producen nuevas combinaciones químicas y genéticas (como los alimentos genéticamente modificados). Desde los desmontes agrícolas hasta el cambio climático, los resultados, como muestra la historia, son tan amplios como problemáticos[50]. Así, la ingeniería genética, que plantea cuestiones éticas de inmenso calado, ha colocado a la humanidad en una posición que le permite intervenir en las raíces mismas del proceso evolutivo, en lugar de hacerlo simplemente mediante los lentos procesos de modificación genética, como había ocurrido hasta ahora, a través de las prácticas de cultivo de plantas o de crianza de animales, o de las graduales transformaciones ambientales que crearon hábitats favorables para la aparición de nuevas especies. Mientras tanto, cada vez más aspectos del entorno se fusionan con la circulación del capital, a medida que se imponen sobre ellos regímenes de propiedades de derechos y de intercambios mercantiles (como el comercio de emisiones de carbono).

Caudwell prefigura la idea que anima lo que yo denomino «materialismo histórico geográfico». Como señala Bruce Braun, se trata de una idea radicalmente antiaristotélica[51]. Según Aristóteles, el mundo se compone de objetos distintos y autónomos (como, por ejemplo, lugares), cada uno de los cuales tiene una esencia propia. La dialéctica y las filosofías procesuales (como la de Whitehead) sostienen, por su parte, que «los elementos, las cosas, las estructuras y los sistemas no existen al margen de –o con anterioridad a– los procesos, los flujos y las relaciones que los crean, los sostienen o los socavan». Las cosas no tienen una esencia inmutable porque, como Whitehead observó sucintamente en cierta ocasión, «la reali-

---

[50] N. Smith, «Nature as Accumulation Strategy», *Socialist Register* (2007), pp. 16-36.

[51] B. Braun, «Toward a New Earth and a New Humanity: Nature, Ontology, Politics», en *David Harvey: A Critical Reader,* N. Castree y D. Gregory (eds.), Oxford, Blackwell, 2006, pp. 191-222.

dad es el proceso». O, como recalcan Levins y Lewontin, la heterogeneidad está en todas partes y «el cambio es propio de todos los sistemas y de todos los aspectos de todos los sistemas»[52]. Por lo tanto, no existe una «naturaleza externa» sólida e independiente a la que podamos apelar como autoridad (al modo de Malthus y Semple) o declarar la guerra (al modo de los prometeicos) o con la que podamos relacionarnos armoniosamente (al modo de los utopistas ecológicos). Naturaleza y sociedad son relaciones internas dentro de la dinámica de una totalidad socioecológica superior.

Reintroducir esa relación en el análisis da lugar a una clase de geografía histórica completamente distinta a la que propone Diamond. En su libro *Changes in the Land* [«Cambios en la tierra»], William Cronon nos ofrece un ejemplo del aspecto que puede adoptar dicha alternativa. Describe cómo era la Nueva Inglaterra en la que se asentaron los colonos después de más de 10.000 años de ocupación y uso forestal por parte de los indios (que, mediante quemas controladas, fomentaban unas condiciones forestales que favorecían la diversidad de las especies). Los colonizadores malinterpretaron que se encontraban ante una naturaleza prístina, virgen, natural, pródiga e infrautilizada por los pueblos indígenas. La implantación de instituciones europeas de gobernanza y derechos de propiedad (junto con la tendencia típicamente europea a la acumulación de riqueza) provocaron una transformación ecológica de tales dimensiones que las poblaciones indígenas se vieron privadas de su hábitat y, por lo tanto, de sus medios de vida. La destrucción de la naturaleza que los indios habían construido mediante sus relaciones sociales significó la destrucción de su cultura. Los cambios en la tierra volvieron imposible sostener el modo de producción y de reproducción nómada y flexible que era propio de los indígenas. Al reflexionar sobre este proceso, Cronon enuncia los principios dialécticos en los que se basa su explicación (unos principios completamente ausentes de la teoría de Diamond pero insinuados en la teoría epigénetica de Wilson). Una historia verdaderamente ecológica «empieza por suponer que entre entorno y cultura se da una relación dinámica y cambiante, capaz de producir contradicciones y continuidades. Asimismo, supone que las interacciones entre ambas son dialécticas. El entorno puede configurar en un primer momento el abanico de opciones de los que dispone un pueblo determinado en un momento determinado, pero la cultura reconfigura el entorno a partir de dichas opciones, y el entorno reconfigurado presenta un nuevo conjunto de posibilidades para la reproducción cultural, dando lugar a un nuevo ciclo de determinación mutua. Los cambios en la forma en que la gente crea y recrea su forma de vida deben analizarse no

[52] Citado en D. Harvey, *Justice, Nature and the Geography of Difference*, cit., pp. 48-57; R. Levins y R. Lewontin, *Dialectical Biologist,* cit.

sólo desde el punto de vista de los cambios en sus *relaciones sociales,* sino también de los cambios en sus relaciones *ecológicas*»[53].

Esta clase de dialéctica nada tiene que ver con la que encierra la visión dicotómica del mundo elaborada por Descartes y por Kant. En ella se da cabida al pensamiento relacional, procesual y dinámico de Marx, así como a la tradición de Spinoza, Leibniz y muchos otros. Ha adquirido un papel fundamental en las interpretaciones de David Bohm sobre la teoría cuántica, en el abordaje de Maurice Wilkins a la microbiología y en el enfoque de Levins y Lewontin sobre la biología. Las neurociencias contemporáneas, como incluso E. O. Wilson se ha visto obligado a admitir, han prescindido totalmente de la distinción entre mente y materia, y actualmente orientan sus investigaciones desde una perspectiva relacional. Asimismo, el pensamiento relacional ha entrado en el mundo de la política mediante la «ecología profunda» de Arne Naess (inspirada en sus estudios sobre Spinoza) y las formulaciones de Michael Hardt y Toni Negri en *Imperio* (también inspiradas en Spinoza)[54]. Eso indica que está surgiendo una amplia cultura de oposición a las formas tradicionales de hablar sobre la naturaleza y el entorno (tal como aparecen ejemplificadas en los análisis causales de Diamond y Sachs). El enfoque dialéctico está impregnando la teorización ecológica realizada desde todos los puntos del espectro político.

La dialéctica de las transformaciones socioecológicas

¿Existe, por lo tanto, alguna forma más sistemática de construir un abordaje dialéctico a la dinámica de las transformaciones socioecológicas? Para responder a esta pregunta, primero debemos establecer cuál es el método propiamente dialéctico y cuáles son las cuestiones sustanciales que deben plantearse. En realidad, estas últimas llevan ya rodando cierto tiempo. Pensemos, por ejemplo, en las actas del congreso Wenner-Gren celebrado en 1955 con el título «Man's Role in Changing the Face of the Earth» [«El papel del hombre en la transformación de la faz

---

[53] W. Cronon, *Changes in the Land: Indians, Colonists and the Ecology of New England,* Nueva York, Hill and Wang, 1983, pp. 13-14.

[54] D. Bohm, *Wholeness and the Implicate Order*, Londres, Ark Paperbacks, 1983 [ed. cast.: *La totalidad y el orden implicado*, trad. J. M. Apfelbäume, Barcelona, Kairós, 1992]; M. Wilkins, «Complementarity and the Unity of Opposites», en *Quantum Implications*, B. Hiley y F. Peat (eds.), Londres, Routledge, 1987, pp. 338-360; A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989; M. Hardt y A. Negri, *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2001 [ed. cast.: *Imperio*, trad. A. Bixio, Barcelona, Paidós, 2002].

de la tierra»][55]. En aquel congreso, diversos antropólogos y geógrafos, con ayuda, entre otros, de geocientíficos, historiadores, urbanistas y teólogos, exploraron los fundamentos antropológicos y geográficos en los que se basaba la concepción de la geografía histórica de las transformaciones medioambientales globales influidas por la acción del ser humano. Se trataba del intento más sistemático hasta aquel momento –y, en muchos aspectos, también hasta el día de hoy– de realizar, tal como había pedido Kant, un examen sistemático de las condiciones de posibilidad geográficas y antropológicas para entender el mundo que nos rodea. El tema era la coevolución de naturaleza y cultura, haciendo especial énfasis en la segunda. El empeño, por lo tanto, se aproxima en muchos sentidos al espíritu de la demanda planteada por Wilson de contar con una teoría de la epigénesis, aunque sin su insistencia en remitirlo todo al plano de lo genético e incluso de lo microfísico (lo que, por otro lado, habría sido imposible en 1955). No obstante, como cabría esperar, la visión de la cultura que se ofrece en esos volúmenes va mucho más allá de la de Wilson, por cuanto reconoce el poder y la importancia de los mitos de los orígenes, de la religión y de las prácticas y creencias simbólicas para determinar cómo se han visto a sí mismas diversas sociedades humanas en relación con el mundo natural. Todo el mundo admite que la visión del mundo newtoniana/cartesiana transformó nuestra forma de pensar, haciéndola pasar de lo que Herbert Gutkind ha denominado una relación «Yo-Tú» a una visión objetiva y despersonalizada «Yo-Ello» (idea que anticipa la tesis feminista de Carolyn Merchant en *The Death of Nature* [«La muerte de la naturaleza»], donde el cambio se atribuye al empirismo revolucionario de Francis Bacon). Las actas son proféticas al señalar que el argumento de Wilson de que la evolución natural ejerce un control sobre la evolución cultural ha perdido fuerza con el paso del tiempo, y de que la influencia humana ha adquirido un poder espectacular, hasta el punto de convertirse en una fuerza evolutiva de primera magnitud. El hecho de que debemos comportarnos de manera más consciente y responsable en relación con el futuro evolutivo, como se afirma repetidamente en nuestra época, era ya causa de una gran preocupación hace más de cincuenta años.

Las actas de las conferencias abundan en elementos dignos de crítica. La ausencia de la menor reflexión sobre cuestiones sociales y políticas de la mayor importancia, como las relativas al género (ni una sola mujer intervino en el congreso), al racismo, al colonialismo y a la continuidad de las prácticas imperialistas resulta sencillamente asombrosa. La dinámica de la guerra fría, las luchas por la autodeterminación nacional, por no hablar de algo tan controvertido como la tendencia

[55] W. Thomas (ed.), *Man's Role in Changing the Face of the Earth*, Chicago, University of Chicago Press, 1956.

del capitalismo a las crisis y los imperativos de la expansión capitalista mundial, no merecieron una sola mención. A fin de cuentas, era el año 1955, cuando el macartismo campaba a sus anchas en los Estados Unidos y la censura (a menudo autoimpuesta) llegaba incluso a las sagradas aulas de Princeton. A consecuencia de todo ello, se hizo un énfasis excesivo en las investigaciones empíricas, supuestamente científicas y objetivas, sobre el estado de los distintos entornos del planeta, aunque Lewis Mumford, que conocía muy bien la tradición anarquista de Kropotkin gracias al trabajo del urbanista Patrick Geddes, hizo sonar la alarma ante la desastrosa trayectoria de la urbanización contemporánea. Dada la práctica ausencia de crítica política directa, muchos participantes se refugiaron (y siguen refugiándose) en las abstracciones de la estética y la ética para expresar su preocupación por el derroche y la falta de cuidado que demostrábamos en nuestro acercamiento a las relaciones naturales. Sin embargo, retrospectivamente destaca un elemento que resulta especialmente positivo: el abanico de temas y relacionalidades sustanciales que muchos de los participantes estaban en condiciones de abordar. Es muy saludable, por ejemplo, leer los comentarios del teólogo Teilhard de Chardin sobre «la revolución del proceso mismo de la evolución» causado por la acción humana, en los que describía la «irresistible totalización» que estaban imponiendo las poderosas fuerzas de la ciencia y señalaba que «la humanidad estaba experimentando de repente un proceso de compresión y convergencia» (adelantándose así a mis argumentos sobre la compresión del espacio-tiempo). La responsabilidad del cambio consciente, sostenía Chardin, recaía en la capacidad humana para la «invención reflexiva» (una idea que no deja de tener puntos en común con el carácter central que Ulrich Beck concede a la modernidad reflexiva en su teoría del cosmopolitismo). El arquitecto/planificador urbanístico E. A. Gutkind se centra en cómo nuestro sentido común y nuestra visión del mundo han cambiado espectacularmente desde que disponemos del transporte aéreo y la fotografía aérea. Esos avances, además de ser hazañas tecnológicas, habían introducido una revolución crucial y de largo alcance en nuestra perspectiva cultural sobre el mundo (al igual que ha ocurrido con los viajes espaciales, el control por satélite y la teleobservación en tiempos más recientes). Clarence Glacken examinó la inmensa variedad de los discursos sobre la naturaleza, señalando los giros históricos y la sucesión de cosmologías y opiniones, casi siempre polémicas, sobre el lugar de nuestra especie en el orden natural. Glacken terminó su intervención con un alegato para que las historias culturales y medioambientales, en lugar de seguir caminos separados, reconocieran su relación integral (epigénesis). Alexander Spoehr, en una intervención breve y sucinta, argumentó persuasivamente que los llamados recursos «naturales» no eran sino evaluaciones técnicas, económicas y culturales de una serie de elementos existentes en la naturaleza que resultaban útiles para determinado orden social

y para sus clases dominantes (anticipándose así hasta cierto punto al construccionismo social contemporáneo). Lewis Mumford insistió en que la urbanización se considerase parte integral de la historia natural (presagiando con ello mi propia idea de que «nada hay de antinatural en la ciudad de Nueva York»). Otros insistieron en la idea de que las historias y las costumbres culturales de las sociedades campesinas debían considerarse fenómenos sociales, culturales y ecológicos. Como era de esperar en un congreso dedicado a revivir el espíritu de George Perkins Marsh, se escribió mucho sobre las consecuencias indeseadas de las acciones humanas y sobre los riesgos que entrañaban. Carl Sauer y otros autores insistieron mucho en que antaño el uso del fuego había transformado espectacularmente los paisajes del mundo entero de formas no calculadas. Aunque cada autor tendía a arar su propio campo y en ocasiones los surcos eran demasiado estrechos, el impacto de las actas en su conjunto es mucho mayor que la suma de sus partes. En efecto, lo que ofrecen es un cuadro de los puntos fuertes y los puntos débiles de la antropología y la geografía como disciplinas «propedéuticas» esenciales para comprender la geografía histórica medioambiental del planeta Tierra. La esperanza piadosa, que tuvo en el geógrafo «burkeano» Carl Sauer su voz más lúcida, fue que todo ello serviría como base para la construcción de alternativas político-ecológicas. A su juicio, debíamos dejar de preocuparnos por el bienestar de la carne para crear «una ética y una estética con las que el hombre, practicando la moderación, tal vez legue a la posteridad una Tierra en condiciones»[56].

El método de los momentos

Los participantes en el congreso hablaron una y otra vez de la transformación de la naturaleza mediante las actividades humanas y de las consecuencias de dicha transformación para la vida humana. Por supuesto, esa es la idea fundamental que sustenta el enfoque dialéctico con el que Marx aborda las relaciones socioecológicas. «El hombre se opone a la Naturaleza como si fuera una de las fuerzas de la Naturaleza, poniendo en movimiento sus brazos y sus piernas, su cabeza y sus manos, las fuerzas naturales de su cuerpo, para apropiarse así de los productos de la Naturaleza conforme a las necesidades humanas. Al actuar de ese modo sobre el mundo externo y transformarlo, transforma al mismo tiempo su propia naturaleza». Tal como Marx formula la idea, la cuestión de qué clase de mundo natural transformado producen y habitan los seres humanos no se puede separar de la cuestión de qué clase de sociedad humana surge como resultado de todas esas

[56] *Ibid.,* p. 68.

operaciones. Ahí tenemos el núcleo de la reconstrucción dialéctica que ofrece Marx sobre el funcionamiento de la totalidad socioecológica. Por supuesto, dicho núcleo está construido desde la perspectiva del ser humano, pero, para Marx, esa era la única perspectiva a la que nosotros, los seres humanos, podíamos acceder. Lo que hace que nuestro trabajo sea exclusivamente humano es que soñamos con nuestros proyectos antes de llevarlos a la práctica. «Lo que separa al peor de los arquitectos de la mejor de las abejas –dice Marx– es que el arquitecto erige una estructura en su imaginación antes de ejecutarla en la realidad»[57]. Cuando tomamos conciencia de esta dialéctica esencial y nos esforzamos conceptual e intelectualmente en encontrar alternativas, es inevitable que la reflexión pase por un momento utópico, el cual, por otro lado, reviste una importancia capital a la hora de determinar cómo se despliega la relación dialéctica entre la acción humana y el mundo natural.

Esta sencilla perspectiva dialéctica y relacional apuntala un argumento que he elaborado en otros textos: el de que todos los proyectos sociales y políticos son proyectos ecológicos, y viceversa[58]. No obstante, para desarrollar todas las posibilidades de ese enfoque debemos someterlo a una elaboración más profunda. Marx nos ofrece una excelente pista sobre cómo proceder. Al comparar su método con el empleado por el evolucionismo de Darwin en el ámbito de las ciencias naturales, y en uno de esos pocos momentos en los que ofrece alguna clave sobre la naturaleza de su versión «científica» del materialismo histórico, Marx escribe lo siguiente: «La tecnología revela la forma en que el hombre trata con la Naturaleza y el proceso de producción con el que obtiene su sustento; en consecuencia, pone también al descubierto el modo de formación de sus relaciones sociales, y de las concepciones mentales que se derivan de ellas»[59]. El pasaje no deja de ser críptico, pero si lo interpretamos a la luz de la filosofía dialéctica y de la filosofía procesual, ofrece un terreno pródigo para la elaboración teórica. El texto indica la existencia de seis «momentos» (como los llamaría Whitehead) diferenciados e identificables en la organización del proceso del trabajo humano. A continuación los examinaremos uno por uno:

1. Por *tecnología,* Marx no entiende únicamente el *hardware* (las herramientas, las máquinas, los bienes de capital y las infraestructuras físicas necesarias para la producción y el consumo), sino también el *software* (la programación y la incorporación del conocimiento, de la inteligencia y, en nuestro tiempo, de la ciencia

---

[57] K. Marx., *Capital,* vol. 1, cit., p. 133.

[58] D. Harvey, *Justice, Nature and the Geography of Difference,* cit., cap. 8.

[59] K. Marx, *Capital,* vol. 1, cit., p. 494.

en las máquinas y en las actividades de producción en general) y las modalidades organizativas (estructuras de administración burocráticas y empresariales, así como las formas más evidentes de cooperación y la división del trabajo respaldada por la gestión científica). Todos esos medios han de permitir la potenciación del trabajo humano[60].

2. La *naturaleza* se refiere, en primer lugar, a la inmensa diversidad del mundo de los fenómenos y los procesos. Ese mundo, que hasta cierto punto es siempre inestable y está sometido a un devenir permanente (es decir, que se caracteriza por su dinamismo), nos rodea en su condición prístina (a la que a veces se da el nombre de «primera naturaleza»). Con el paso del tiempo, esta naturaleza ha estado cada vez más sometida por la acción humana a una serie de modificaciones, canalizaciones y reordenaciones, con vistas a formar una «naturaleza segunda» que directa o indirectamente muestra las huellas de la intervención del hombre, lo que tiene tanto consecuencias previstas como efectos indeseados. Los seres humanos, como todos los demás organismos, forman parte de la naturaleza y, por lo tanto, son «sujetos activos que transforman la naturaleza conforme a las leyes de esta». Lo único que nos diferencia de otros organismos –y, en este aspecto, Marx coincide con Wilson– es el hecho de que podemos participar en este proceso de forma consciente y reflexiva. Eso es lo que distingue al peor de los arquitectos de la mejor de las abejas.

3. La *actividad de producción* se refiere al proceso de trabajo que transforma en útiles la materia prima. En el capitalismo, esos procesos de trabajo también son necesarios para que el capitalista obtenga una plusvalía (beneficio), tanto mediante la producción de bienes y servicios para su uso directo y su consumo como mediante la producción de medios de producción (bienes intermedios y *hardware* tecnológico), formas simbólicas (libros y objetos de arte, iconos religiosos y culturales, catedrales, palacios y templos de las finanzas, del saber, del poder social y estatal, etc.), infraestructuras físicas (paisajes agrarios y ciudades enteras como sistemas de recursos), espacios de transporte y comunicaciones y todas esas transformaciones de la tierra que producen desarrollos geográficos desiguales y paisajes regionales diferenciados. Los procesos de trabajo, exigidos para producir y mantener espacios, lugares y entornos construidos, entran también bajo este enunciado.

4. El *sustento* se refiere a los procesos cotidianos, tanto ecológicos como sociales, que los individuos y los grupos sociales emplean para reproducirse y para reproducir sus relaciones sociales trabajando, consumiendo, viviendo, manteniendo relaciones sexuales, reproduciéndose, comunicándose y participando sensual y

---

[60] D. Harvey, «The Fetish of Technology: Causes and Consequences», en «Prometheus's Bequest: Technology and Change», *Macalester International* 13 (2003), pp. 3-30.

existencialmente en el mundo. Esta circunstancia requiere que tomemos en consideración la manera en que el ser humano se integra, individual y colectivamente, en la red de la vida socioecológica. Gramsci llama a este momento la «actividad práctica del hombre en la masa»; Lefebvre, la «vida cotidiana»; Braudel, la «vida material», y Habermas, el «mundo de la vida». Esta esfera incorpora asimismo lo que algunas feministas conceptualizan como reproducción social[61]. Este campo, abandonado durante mucho tiempo por la teoría marxiana, ha adquirido una importancia capital a la hora de reflexionar a fondo sobre las relaciones de género y la orientación sexual en relación con los procesos de reproducción social, explorando e integrando estas cuestiones en la teoría general[62].

5. Las *relaciones sociales* se dan entre individuos y grupos sociales organizados en redes, jerarquías e instituciones (dentro de los aparatos empresariales, estatales, burocráticos y militares). Aunque Marx se centra primordialmente en las relaciones de clase, es evidente que estas relaciones sociales son complejas y frecuentemente inestables, y que incorporan asimismo unidades reproductivas (estructuras familiares y de parentesco) y grupos organizados en torno al género, la orientación sexual, las identificaciones raciales, las filiaciones lingüísticas y religiosas, las lealtades locales y políticas (en calidad de miembros de una nación o de ciudadanos y súbditos), etc. Evidentemente, las distinciones de género y raza han desempeñado un papel extraordinario en la dinámica de la acumulación del capital, tanto a nivel local como global, y, por lo tanto, es imposible reflexionar sobre el componente de clase de la explotación laboral o de la desposesión material sin tener en cuenta la compleja red de relaciones sociales sobre las que se apoya esa relación de clase[63].

6. Las *concepciones mentales* se refieren tanto a la forma de pensar del individuo en la vida cotidiana como a todo el arsenal lingüístico y conceptual, a todo el depósito de significados simbólicos, culturales, religiosos, éticos, científicos e ideológicos, a toda la panoplia de juicios estéticos y morales que hemos heredado. Todo ello

---

[61] K. Marx, *Capital,* vol. 1., cit., p. 133.

[62] H. Lefebvre, *Critique of Everyday Life,* vol. 1, Londres, Verso, 1991; N. Hartsock, *Money, Sex and Power,* Londres, Macmillan, 1973; M. Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale,* Londres, Zed Books, 1986; C. Katz, «Whose Nature, Whose Culture? Private Productions of Space and the Preservation of Nature», en *Remaking Nature: Nature at the End of the Millennium,* N. Castree y B. Braun (eds.), Londres, Routledge, 1998, pp. 46-63; F. Braudel, *Capitalism and Material Life, 1400-1800,* Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1973 [ed. cast.: *Civilización material, economía y capitalismo, s. XV-XVIII*, 3 vols., trad. I. Pérez-Villanueva, V. Bordoy Hueso y N. Míguez, respectivamente, Madrid, Alianza, 1984]; J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Boston, Beacon Press, 1985 [ed. cast.: *Teoría de la acción comunicativa*, trad. M. Jiménez, Madrid, Trotta, 2010].

[63] Véase M. Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale,* cit., en particular.

influye en la manera en que personas concretas en situaciones sociales concretas y en momentos y lugares concretos representan y conceptualizan el mundo y, por lo tanto, lo experimentan, lo interpretan y actúan sobre él. La inmensa variedad y heterogeneidad de esas formas de pensar y conocer, y las innumerables líneas de disputa y conflicto sobre los modos adecuados de entender el mundo y de actuar con él (tan sensibles a la situación social en término de clase, género, jerarquía, etc.), no sólo garantizan la existencia de numerosos conflictos intelectuales, sino también la capacidad de experimentación mental que tan poderosas reverberaciones ha tenido en el resto de momentos. Las concepciones mentales siempre están sujetas al contraste con las realidades de los mundos de las relaciones sociales, los sistemas de producción, la vida cotidiana y las tecnologías, y al encuentro con la ley natural.

En el congreso Wenner-Gren se hizo mención de muchos de esos momentos. Por ejemplo, para definir el concepto de recursos naturales, Spoehr habló de naturaleza, tecnologías, concepciones mentales, relaciones sociales y actividades de producción. Desde entonces, el análisis de las llamadas «catástrofes naturales» ha caminado por esta senda, con el fin de subrayar sus mediaciones sociales y tecnológicas, así como el encuadre conceptual en que se inserta. A partir de ahí, ¿cómo podemos conceptualizar las relaciones entre los seis momentos? Al colocar la tecnología en lo más alto de la lista, Marx parece brindar cierto apoyo a la versión del marxismo (ejemplificada con la máxima nitidez en *La teoría de la historia de Karl Marx* y aceptada por Thomas Friedman) según la cual las tecnologías (o las fuerzas productivas, como se las suele llamar en la tradición marxista) tienen un papel determinante[64]. No obstante, Marx dice que la tecnología «revela» y «pone al descubierto», no que sea el origen de nada. Las tecnologías, interconectadas con el resto de momentos, interiorizan los efectos de estos. Por ejemplo, los aspectos relativos al *software* se superponen claramente con el momento de las concepciones mentales, mientras que las relaciones sociales desempeñan un papel esencial en las formas organizativas (como las de la división del trabajo). El *hardware* hay que fabricarlo, y las tecnologías entrañan siempre la movilización de fuerzas naturales conforme a la ley natural. De forma paralela, los cambios tecnológicos engendran y comunican impulsos transformadores a las relaciones sociales, la vida cotidiana y las concepciones mentales, por mencionar sólo tres ámbitos, lo que a su vez influye en el momento tecnológico. En consecuencia, hemos de conceptualizar un proceso continuo de transformación conflictiva en cada uno de los momentos, incluido el

---

[64] G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defense*, Princeton, Princeton University Press, 1978 [ed. cast.: *La teoría de la historia de Karl Marx: una defensa,* trad. P. López Mañez, Madrid, Siglo XXI, 1986 (reimp. 2015)].

de la naturaleza misma, y en las relaciones que mantienen entre sí. A este proceso lo llamaré el «método de los momentos» de Marx. Dicho método aparece claramente delineado en los *Grundrisse:* los «momentos individuales» que forman parte de la totalidad «se determinan internamente entre sí y se buscan externamente unos a otros; sin embargo, nada garantiza que se encuentren, que se equilibren, que se correspondan. La necesidad interna con que los momentos se dan la mano, por una parte, y la existencia independiente de cada uno de ellos –es decir, su indiferencia ante todos los demás–, por la otra, son una fuente de contradicciones»[65].

A título ilustrativo, centrémonos en el momento tecnológico. En nuestro mundo, la búsqueda perpetua de nuevas tecnologías está esencialmente impulsada por rivalidades geopolíticas en torno a la superioridad militar y la competencia entre capitalistas por el beneficio económico. Contar con las tecnologías más avanzadas significa tener más posibilidades de vencer en situaciones competitivas. Estas presiones sociales, que datan ya de antiguo, han originado una creencia fetichista, una fe ciega, en la capacidad de las nuevas tecnologías para responder todos los interrogantes, por más complejos que sean (así, por ejemplo, en los últimos tiempos se ha repetido que la respuesta a problemas medioambientales como el calentamiento global radica en las nuevas tecnologías). La innovación tecnológica, como Marx señaló hace ya mucho, se convierte en un negocio que alimenta esa creencia fetichista y la hace avanzar en el marco de las relaciones sociales y políticas del capitalismo y del imperialismo[66]. El papel que las nuevas tecnologías desempeñan, para bien o para mal, en nuestra dinámica evolutiva (particularmente a través de los sistemas de producción y de consumo, de los rápidos cambios en nuestra relación con la naturaleza y de las transformaciones de la propia naturaleza humana) es, por lo tanto, un subproducto de nuestras relaciones sociales dominantes (capitalistas y militaristas) y de las concepciones mentales que las acompañan. La tecnología no es un *deus ex machina* que flota libremente y evoluciona de manera arbitraria en medio de las vicisitudes humanas o merced a los esfuerzos singulares de figuras míticas como Prometeo o los emprendedores creativos. Al contrario, surge del caótico fermento de interacciones que se dan en cada uno de los seis momentos y de las relaciones que mantienen entre sí, impulsada por las creencias fetichistas que en parte engendran las leyes coercitivas de la competencia geopolítica y económica.

Sin embargo, tampoco podemos perder de vista que nuestras concepciones mentales del mundo dependen de nuestra capacidad para ver, para medir y para

---

[65] K. Marx, *The Grundrisse,* Harmondworth, Penguin, 1973, pp. 414-415 [ed. cast.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador),* trad. P. Scaron, Madrid, Siglo XXI, 1976 (reimp. 2013)].

[66] *Ibid.,* pp. 704-705.

calcular con la ayuda de telescopios y microscopios, de rayos X y escáneres, ni que todas estas capacidades tecnológicas han contribuido a la transformación de (y a la identidad atribuida a) el cuerpo humano en relación con su entorno (el cosmos). Nosotros, en el mundo capitalista avanzado, recalibramos nuestra vida cotidiana en torno a tecnologías como los automóviles, los teléfonos móviles y demás dispositivos electrónicos (por no decir nada de cómo nos adaptamos a las modalidades organizativas del mundo empresarial y de las instancias burocráticas), al tiempo que creamos nuevas exigencias tecnológicas para afrontar las frustraciones y contradicciones que nos asaltan a diario (por ejemplo, los atascos de las grandes ciudades plantean la necesidad de cobrar peajes a los vehículos que circulen en hora punta, lo que a su vez supone la exigencia de contar con nuevas tecnologías de control y vigilancia). En su célebre manifiesto sobre la materia, Donna Haraway se pregunta si el hecho de que cada vez dependamos en mayor medida de las nuevas tecnologías ha implicado que los seres humanos nos hayamos metamorfoseado en cyborgs[67]. Sin embargo, también hemos de observar la situación desde el otro extremo del telescopio y pensar en por qué a alguien, en un lugar y un momento determinados, se le ocurrió que existía algo importante que podía observarse de una forma determinada, y encontró una situación social y material en la que algunos pulidores de lentes, trabajadores metalúrgicos y patronos estuvieron dispuestos a apoyar y a valorar (a menudo enfrentándose a la oposición y el antagonismo sociales) el desarrollo de una nueva forma de ver con ayuda de telescopios y microscopios. Tampoco podemos dejar de reflexionar sobre el hecho de que los capitalistas, obsesionados por las necesidades competitivas y el deseo de acelerar y expandir el terreno de la circulación del capital, buscan y adoptan continuamente tecnologías (por ejemplo, teléfonos móviles) que promueven la celeridad del movimiento y la disminución de las barreras espaciales, no tecnologías relacionadas con el reposo y la inmovilidad.

La evidente existencia de fuerzas autónomas y fetichistas en el momento tecnológico no implica que dicho momento determine a todos los demás. Cada uno de esos seis momentos, en algún punto de la historia, ha sido considerado como la fuerza determinante de los cinco restantes. Eso se explica porque cada uno de ellos interioriza fuerzas autónomas que impulsan el cambio y tienen amplias ramificaciones en todos los demás. La huella de esos efectos es fácil de rastrear, y da la

---

[67] D. Haraway, «A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology and Socialist Feminism in the 1980s», en *Feminism/Postmodernism,* L. Nicholson (ed.), Londres, Routledge, 1990 [ed. cast.: *Manifiesto para cyborgs,* Valencia, Episteme, 1995]; D. Haraway, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature,* Londres, Routledge, 1991 [ed. cast.: *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza*, trad. M. Talens, Madrid, Cátedra, 1995]; J. Diamond, *Guns, Germs and Steel,* cit.

impresión de que hay una fuerza primordial en marcha. Si otorgamos prioridad al momento de la naturaleza (en cuyo seno abundan las pruebas aplastantes sobre la existencia de fuerzas de transformación autónomas), lo que obtenemos es un determinismo de tipo medioambiental (aunque rara vez aparezca completamente aislado de los demás momentos, como demuestra el determinismo medioambiental «blando» de Diamond). También están aquellos (como Gutkind en el congreso Wenner-Gren) que sitúan la autonomía de las ideas y las concepciones mentales en la vanguardia de todo cambio, incluso sin invocar el idealismo hegeliano al que se oponía Marx. Sin embargo, Marx no negó la autonomía del «momento mental»; al contrario, sostenía que las ideas podían ser una fuerza material en la configuración de la historia. Recordemos su célebre frase: «La historia entera es la historia de la lucha de clases», afirmación que permitiría defender la primacía de la pugna en las relaciones de clase (o de género, raza y religión) como motor de la historia. Una corriente marxista de larga tradición considera que las relaciones de clase son el determinante por antonomasia, idea compartida por algunos anarquistas y autonomistas, que ven en ellas el motor último del cambio social. Algunas feministas prefieren considerar que la fuerza primordial son las relaciones de género, mientras que otros analistas, como se aprecia en el popular tratado de Paul Hawken, indican que los impulsos autónomos que surgen de la vida cotidiana y de los procesos de reproducción social, del mundo de la vida tal como se la vive en lugares concretos, desempeñan o pueden llegar a desempeñar un papel determinante en la evolución socioecológica[68].

Ninguna de estas interpretaciones deterministas da en el clavo. Incluso en el caso de Diamond, la primera parte de su libro, que funciona razonablemente bien, implica tácitamente no sólo la causación geográfica que reivindica, sino también un movimiento dialéctico, una coevolución, en la que las innovaciones tecnológicas, las nuevas formas de relaciones sociales y las nuevas concepciones mentales del mundo (sistemas de aprendizaje simbólicos) confluyen con circunstancias naturales concretas de una manera que las refuerza mutuamente. Por lo tanto, el único modo adecuado de proceder consiste en contemplar y mantener cada uno de esos «momentos» en tensión dialéctica con todos los demás. Curiosamente, llegado cierto punto, Diamond parece tentado a reconocer esa necesidad; en lugar de hablar de causación medioambiental, afirma que hay un «proceso autocatalítico» de cambio evolutivo, «que se cataliza a sí mismo en un ciclo de retroalimentación positiva y que una vez en marcha adquiere cada vez mayor celeridad». Eso equivale a renunciar a la visión causa-efecto para abrazar la perspectiva de la filosofía

[68] P. Hawken, *Blessed Unrest: How the Largest Movement in History Is Restoring Grace, Justice and Beauty to the World,* Nueva York, Penguin, 2007.

procesual. No obstante, tampoco hay de qué sorprenderse, puesto que sería relativamente sencillo tomar la parte más verosímil de las explicaciones de Diamond sobre los orígenes agrícolas del Creciente Fértil y adaptarla al marco teórico de los «momentos» en un proceso de coevolución. Los trabajos más lúcidos que se han publicado en los últimos tiempos sobre nuestra relación cambiante y coevolutiva con respecto a la naturaleza, como el brillante análisis que realiza Haraway en *Primate Visions: Gender, Race and Nature in the World of Modern Science* [«Visiones de primates: género, raza y naturaleza en el mundo de la ciencia moderna»], exploran las relaciones dialécticas y entrecruzadas entre algunos de esos seis momentos, e incluso entre todos[69]. Cuando nos enfrentamos a crisis económicas o medioambientales, por ejemplo, tenemos que centrarnos en las interrelaciones dinámicas entre esos seis momentos, aunque reconozcamos la existencia de ciertas asimetrías entre ellos. Las concepciones mentales sobre la probidad medioambiental, por ejemplo, son papel mojado hasta que se materializan, digamos, en nuevas tecnologías de producción y en reconfiguraciones radicales de la vida cotidiana (como los ecologistas suelen señalar frecuente y quejumbrosamente). Las innovaciones tecnológicas carecen de significado (como la historia china ha demostrado una y otra vez) hasta que se adoptan y difunden en los ámbitos de la producción y el consumo, que a su vez únicamente pueden transformarse cuando se produce un cambio en las relaciones sociales y las concepciones mentales que las vuelve aceptables en la vida cotidiana, y cuando quedan sancionadas en el plano político y legal (cuestión esta, por otro lado, espinosa en el caso de las intervenciones en la sexualidad y la reproducción). En coyunturas históricas y geográficas concretas, las tensiones y asimetrías entre los diferentes momentos pueden influir en la orientación general de las transformaciones que se dan en la totalidad socioecológica. En un lugar y un momento concretos puede parecer que el cambio tecnológico esté a la vanguardia, mientras las otras cinco esferas van la zaga y se convierten en núcleos activos de rechazo y resistencia; en otro momento, sin embargo, las revoluciones acontecidas en las relaciones sociales o en la vida cotidiana pueden pasar a primer plano. Las concepciones mentales y las ideas utópicas suelen ir mucho más allá que el resto de las esferas, pero también hay casos en los que dichas ideas se convierten en el motor primordial del cambio, al menos durante cierto tiempo y en un lugar concreto.

Por lo tanto, jamás podemos reducir un momento hasta convertirlo en la simple refracción de los demás. Las mutaciones en el orden natural que produjeron los

---

[69] J. Diamond, *Guns, Germs and Steel,* cit., p. 111; D. Haraway, *Primate Visions: Gender, Race and Nature in the World of Modern Science,* Londres, Routledge, 1989; véase también E. Martin, *Flexible Bodies: Tracking Immunity in American Culture: From the Days of Polio to the Age of AIDS,* Boston, Beacon Press, 1994.

gérmenes de la viruela y de la sífilis, causantes en el pasado de terribles estragos demográficos entre las poblaciones indígenas, o los virus del VIH/SIDA, del Nilo Occidental, de la gripe aviar y del SARS que han amenazado la salud de todo el planeta en los últimos años, no fueron productos directos de la acción humana. Sin embargo, dichas mutaciones plantearon problemas inmensos para la reproducción de la vida cotidiana, para nuestras concepciones mentales, para las relaciones sociales y para los procesos de producción, así como la exigencia de respuestas tecnológicas inmediatas. No obstante, ni siquiera en estos casos podemos dar por supuesto que en esas mutaciones aparentemente autónomas no se encuentre la menor huella de influencia humana. La extrema densidad de las poblaciones y las actividades humanas en puntos como el delta del río de las Perlas en China crea un hábitat perfecto para la aparición de toda clase de nuevos patógenos, como al parecer ocurría, según Diamond, en la antigua Mesopotamia. Tampoco la naturaleza de las respuestas elaboradas en cada uno de los momentos está determinada por adelantado: en el plano de las concepciones mentales, por ejemplo, se puede pensar que el VIH/SIDA es el castigo de Dios por el pecado de la homosexualidad o que es una mutación accidental con enormes consecuencias sociales. Por su parte, las cuestiones relativas a la reproducción de la vida cotidiana (por ejemplo, las que están relacionadas con la identidad y la preferencia sexuales) en lugares concretos buscan la producción de nuevas tecnologías, exigen nuevas relaciones sociales y concepciones mentales, e implican una relación distinta con la naturaleza. La totalidad no puede transformarse sin la transformación de los seis momentos entrelazados. No existe una respuesta automática que establezca una tónica predecible (y no digamos ya determinista) de interacción entre los distintos momentos. Las cualidades inmanentes a la totalidad socioecológica no se mueven inexorablemente hacia un fin teleológico determinado. La evolución es contingente y no está determinada por adelantado.

Según esta interpretación, los seis momentos considerados conjuntamente no constituyen una totalidad perfectamente organizada al modo hegeliano, en la que cada uno de ellos estaría vinculado estrechamente a los demás en función de ciertas relaciones internas que carecen de toda libertad o autonomía de movimiento. El «método de los momentos» de Marx conduce a una teoría de los momentos ecológicos coevolutivos dentro de lo que Lefebvre llamaría un «conjunto» o Deleuze un «ensamblaje» de procesos interactivos. Lefebvre considera que este proceso está inextricablemente ligado a la producción del espacio (una idea que Neil Smith desarrolla en *Uneven Development* [«Desarrollo desigual»] como una relación explícita entre la producción y la transformación de la naturaleza y la producción del espacio). Las reflexiones de Deleuze parten de una serie de procesos de territorialización y desterritorialización. Así, define un ensamblaje como «una multiplicidad

formada por términos [es decir, por momentos] heterogéneos que establecen relaciones entre sí […] Por lo tanto, la única unidad que se da en el ensamblaje es la del cofuncionamiento: una simbiosis, una "simpatía". Lo importante no son las filiaciones sino las alianzas, las mezclas: no se trata de sucesiones, de líneas de descendencia, sino de contagios, de epidemias, del viento»[70]. En un pasaje que ayuda a conectar la producción del lugar con la idea de ensamblaje, Deleuze afirma que este último «presenta dos lados *territoriales,* o reterritorializados, que lo estabilizan, y unas aristas de *desterritorialización,* que lo arrastran»[71].

De este modo, el tratamiento dado por Marx al ensamblaje de los momentos socioecológicos puede aplicarse a los procesos de formación de lugares. Dicho de otra forma, no podemos entender los procesos de formación, disolución y renovación de lugares sin examinar la interacción delimitada entre los seis momentos socioecológicos. Así es como concibo yo los procesos de formación de las ciudades y de evolución del urbanismo. Curiosamente, cuando volvemos la mirada a algunos de los ejemplos más brillantes de geografía regional histórica, como la de Vidal de la Blache, vemos que la producción de regiones se entiende en términos de una coevolución en el espacio y en el tiempo de los momentos señalados por Marx.

¿Cómo podemos reconciliar esta forma de pensar con la idea de que el proceso del trabajo está en el centro de la relación dialéctica con la naturaleza? Marx estaba absolutamente convencido de que el proceso del trabajo –el engranaje de las relaciones sociales y las fuerzas productivas con vistas a la transformación de la naturaleza– era el fundamento económico real sobre el que se alzaba la superestructura jurídica y política, con sus correspondientes formas de conciencia social. Señalemos, no obstante, que alzarse sobre algo no equivale a estar necesariamente determinado por ello. Marx dijo también lo siguiente: «La conciencia de los hombres no determina su existencia; su existencia social, en cambio, determina su conciencia»[72]. Marx parece negar con esa frase la autonomía de nuestras concepciones mentales. La afirmación de que las ideas no son el determinante último (tal como suponían los idealistas y Hegel) es absolutamente coherente con el marco de los momentos que hemos examinado; la negación de que las concepciones mentales tengan ninguna clase de autonomía es, sin embargo, incompatible con él. Por otro lado, esta negación contradice la metáfora del arquitecto, que, a diferencia de la abeja, erige una estructura en su imaginación antes de levantarla en la práctica. En otro punto,

---

[70] Citado en M. Delanda, *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity,* Londres, Continuum Books, 2006, p. 121.

[71] *Ibid.*

[72] K. Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy,* Nueva York, International Publishers, 1970.

Marx reconoce que las ideas pueden llegar a ser una fuerza material en la transformación histórica (de lo contrario, ¿por qué se habría tomado él mismo la molestia de formular sus ideas con tanta elocuencia?). Por lo tanto, debemos rechazar la propuesta de que las concepciones mentales carecen de toda autonomía, considerándola una simple manifestación del excesivo celo de Marx en su búsqueda (tantas veces fructífera) de un reduccionismo imposible y en su interés (perfectamente atinado) por refutar el idealismo de Hegel. Las concepciones mentales y las transformaciones culturales que llevan asociadas desempeñan un papel creativo en el sistema socioecológico de los momentos, aunque dicho papel no sea determinante.

Con todo, en ese mismo pasaje, Marx sostiene que los cambios en los fundamentos económicos acaban conduciendo a la transformación de toda la superestructura. Esta afirmación reduccionista (aunque no debemos olvidar que el reduccionismo no puede rechazarse automáticamente tachándolo de estrategia ilegítima) queda modificada de inmediato con la siguiente frase: «Siempre es necesario distinguir entre la transformación material de las condiciones económicas de producción, que pueden determinarse con la precisión de las ciencias naturales, y lo legal, lo político, lo religioso, lo artístico y lo filosófico, es decir, las formas ideológicas con que el hombre toma conciencia de este conflicto y lo afronta»[73]. Podemos interpretar estas palabras de modo enteramente coherente con la teoría de los momentos. Las formas con que los individuos y los grupos sociales toman conciencia del conflicto y lo afrontan (en el ámbito de las concepciones mentales, por ejemplo) son relaciones y, por lo tanto, tienen un carácter inmaterial, pero la resolución de esas luchas tiene consecuencias objetivas en el mundo práctico. El mecánico modelo causal que a veces se utiliza para explicar las relaciones entre base y superestructura debe dejar a paso a una dialéctica de relaciones interactivas e interiorizadoras entre los seis momentos. Sin embargo, el único aspecto objetivo del proceso socioecológico evolutivo en el que podemos calcular físicamente las consecuencias y descubrir dónde nos encontramos es el de la transformación física de la naturaleza mediante el trabajo humano. Descubrimos aquí un paralelismo con la idea de Marx del capital como valor en movimiento (una relación social inmaterial pero objetiva) que asume la forma física de mercancías adquiridas (fuerza de trabajo y medios de producción), procesos de producción, mercancías para el mercado y, por último, dinero (entendido como la representación material de la inmaterialidad del valor). El dinero es la única forma que permite saber si el capitalista ha obtenido una plusvalía (materialmente calculada como beneficio monetario) o no. No obstante, una cosa es obtener un cálculo material del punto donde estamos en nuestra relación con la naturaleza o en la acumulación del capital («con la preci-

[73] *Ibid.*

sión de las ciencias naturales») y otra muy distinta determinar cómo hemos llegado a él. Averiguar esto último entraña toda clase de operaciones singulares, como, por ejemplo, movernos dialécticamente por los seis momentos que identifica Marx. Lo que Marx trata de decir (y su materialismo no puede ser más oportuno en este caso) es que, si terminamos por establecer una relación con la naturaleza que resulta materialmente aborrecible o físicamente peligrosa (hambrunas, agujeros de ozono, contaminantes tóxicos, calentamiento global), o si los cálculos de nuestra relación con la circulación del capital indican que dicha relación no es rentable para nosotros, entonces hay algo en la superestructura (o, como yo preferiría decir, en los seis momentos) que tiene que cambiar, sean las relaciones sociales, las concepciones mentales, la vida cotidiana, las instituciones jurídicas y políticas, las tecnologías o la relación con la naturaleza. El método de los momentos no es incoherente con esta concepción. La medida material de la relación con la naturaleza a todas luces proporciona una base sólida para el juicio, circunstancia que parece introducir cierta asimetría en el despliegue de la relación entre los distintos momentos. En resumen, no podemos comer y beber a base de ideas, y para reproducirnos materialmente como especie en el seno de la naturaleza hemos de admitir ese hecho elemental, por más que el ser de nuestra especie no pueda limitarse a comer y beber. Sin embargo, en el corazón de todas estas interacciones dialécticas entre los diferentes momentos, en el núcleo de todo este proceso de coevolución, radica la cuestión fundamental de la organización del trabajo humano, pues la relación crucial con la naturaleza se despliega a través de las actividades materiales del trabajo. Todo proyecto que no haga frente a la cuestión de quién tiene el poder de organizar el trabajo humano, con qué propósito lo hace y cuáles son las razones que lo mueven, pasa por alto lo esencial. Mientras no nos planteemos esa cuestión estaremos condenados a elaborar políticas periféricas que simplemente traten de regular nuestra relación con la naturaleza de una manera que no interfiera con las actuales prácticas de acumulación del capital a escala mundial.

Así pues, ¿qué clase de conocimiento geográfico y ecológico se precisa para formular adecuadamente un proyecto cosmopolita? Y, más concretamente, ¿cuál es nuestra concepción de la relación entre la naturaleza y el ser humano? La respuesta sólo puede venir de la adopción de un enfoque dialéctico, procesual e interactivo, de la geografía histórica mundial, como el practicado por Cronon, el predicado por Lewontin, el teorizado por Marx a través del método de los momentos, y el impulsado por Whitehead en su filosofía procesual de la naturaleza. Esa es la esencia del materialismo histórico geográfico que se debe incorporar a todo proyecto cosmopolita para que tenga alguna posibilidad de éxito. Por otro lado, si queremos concebir alternativas, debemos preguntarnos qué clase de vida cotidiana, de relación con la naturaleza, de relaciones sociales, de procesos de produc-

ción, de concepciones mentales y de tecnologías serían capaces de satisfacer las necesidades y deseos del ser humano. Cualquier estrategia de transformación ha de plantearse la cuestión de cómo provocar cambios coevolutivos en los seis momentos. Esta afirmación es tan válida en el caso de la construcción de lugares como en el de las actividades de transformación que están en la base de la dialéctica socioecológica y de los modos de producción de espacio-temporalidades. Las revoluciones que se apartan del estado de cosas existente se mueven a través de la dialéctica de estos momentos integrales[74]. Una teoría geográfica revolucionaria tiene que incorporar en su núcleo más profundo esta concepción dialéctica. Por lo tanto, hemos de preguntarnos si hay algo a lo que podamos dar el nombre de «teoría geográfica» y, en el caso de que la respuesta sea afirmativa, determinar de qué se ocupa exactamente dicha teoría.

[74] Para una reflexión más elaborada en este mismo sentido, véase D. Harvey, «On the Significance of a Certain Footnote in Marx's Capital», *Human Geography* 1, 2 (2008), pp. 26-31.

Epílogo
La teoría geográfica y las trampas de la razón geográfica

Ahora estamos en condiciones de retomar la pregunta que Martha Nussbaum dejaba abierta: ¿qué tipo de conocimiento geográfico, antropológico y ecológico sería necesario para fundamentar adecuadamente una política cosmopolita liberadora? La definición de W. Pattison de las diferentes tradiciones de investigación geográfica abrió el camino a un compromiso crítico con tres conceptos fundamentales que sustentan toda forma de conocimiento geográfico: espacio, lugar y entorno. En el ámbito de la geografía, la tendencia ha sido tratar estos tres campos conceptuales por separado. Lo espacial suele considerarse sistemático, matemático (geométrico) e indicado para el estudio científico del orden espacial (mientras que el tiempo queda relegado al estudio de la estática comparativa); lo regional (el lugar) suele entenderse como nomotético, único, mutable y más indicado para abordajes humanísticos y hermenéuticos; y lo medioambiental, aunque adecuado para enfoques hermenéuticos y literarios, como el estudio científico de la dinámica temporal de los cambios climáticos, geomorfológicos y de otro tipo sobre el territorio en la tradición evolutiva de las ciencias de la tierra. Estas estructuras convencionales de conocimiento geográfico, aun cuando no se desplieguen abiertamente (como sucede con demasiada frecuencia) en apoyo del poder del Estado, la acumulación del capital y las prácticas imperialistas y militares, ciertamente no pueden servir de base para elaborar las perspectivas críticas que son elemento irrenunciable de una educación cosmopolita liberadora, y no digamos ya para enfrentarse a las innumerables trampas de la razón geográfica que, desde Kant, han permitido que los nobles principios universales estuvieran acompañados por detalles y problemas geográficos endiabladamente disfuncionales. La propuesta de Pattison de que las tres perspectivas podrían unirse en la práctica era más un gesto optimista que una conclusión sistémica.

Sin embargo, en los capítulos VII, VIII y IX nos hemos encontrado a menudo con situaciones en las que, una vez abandonados los marcos kantiano y positivista, era posible y necesario considerar que estos tres campos conceptuales –espacio, lugar y entorno– no sólo estaban relacionados mutuamente, sino que eran potencialmente esenciales entre sí. Aunque Alfred North Whitehead sólo tiene razón en parte al decir, por ejemplo, que «la determinación del significado de la naturaleza se reduce básicamente al examen del carácter del tiempo y del espacio», y aunque también sea imposible, como insisten A. Dirlik y C. Katz, especificar el significado, la definición y las cualidades del lugar sin tener un concepto del espacio y el tiempo, la unificación de los tres campos conceptuales no sólo es posible sino inevitable. Dicha unificación conceptual constituye un núcleo adecuado para una teoría geográfica que pueda funcionar como una «condición de posibilidad» para las demás formas de conocimiento, al tiempo que arroje luz crítica sobre las trampas, peligrosas pero veladas, de la razón geográfica. Debemos preguntarnos por qué medios podría lograrse una unificación de estos tres campos conceptuales.

Recordemos cuáles son los tres campos conceptuales:

1. *Entorno*, entendido en términos de las interrelaciones dinámicas (la coevolución) entre los seis momentos que conforman la dialéctica socioecológica: las tecnologías, la relación con una naturaleza en proceso de evolución, los procesos de producción y consumo, las relaciones sociales cambiantes, las concepciones mentales en transformación y la reproducción de la vida cotidiana.
2. *Espacio-temporalidad,* entendida en términos de la dialéctica entre espacio-tiempos absolutos, relativos y relacionales cuando estos se cruzan con prácticas socioespaciales materiales, conceptualizaciones y representaciones contrapuestas, y modos radicalmente diferentes de vivir el espacio-tiempo.
3. *Lugar* y *región,* entendidos como la construcción, la conservación y la disolución humanas de entidades características y significativas como «permanencias relativas» en el paisaje geográfico (ensamblajes territoriales como vecindarios, ciudades y regiones económicas y culturales) a diversa escala (local, regional, nacional, etcétera).

Las fuerzas que se entrecruzan y remodelan permanentemente la geografía histórica de la vida social en la tierra pueden reducirse en el plano de la teoría a procesos de producción de espacios, lugares y entornos. Esta reducción exige el despliegue de una filosofía procesual y la aplicación de métodos dialécticos de representación e investigación. Sólo entonces podremos articular un campo unificado de conocimiento denominado «teoría geográfica».

La mayoría de las teorías sociales hegemónicas (incluido el materialismo histórico) que han modelado las interpretaciones y prácticas políticas dominantes (tanto a nivel popular como académico) durante los últimos trescientos años, y no sólo en el mundo capitalista avanzado, han prestado poca o nula atención crítica a cómo la producción de espacios, lugares y entornos puede incidir en el pensamiento y la acción. En la práctica, encontramos casi por doquier supuestos tácitos sobre la naturaleza del espacio y el tiempo, la cohesión de los lugares (el Estado-nación) y el concepto de qué nos viene dado por la naturaleza y qué no. El problema es que dichos conceptos geográficos se despliegan de manera acrítica y sobre la marcha, sin tener en cuenta la importancia de los supuestos geográficos en la formación de modos de pensamiento y acción. El efecto es análogo a intentar orientarse por el mundo con un mapa antiguo, por arbitrario o erróneo que sea[1]. Algunos errores de interpretación graves (como los cometidos por Jared Diamond) y algunos errores políticos igual de graves (como los que podemos seguir achacando a Jeffrey Sachs y Thomas Friedman) se deben en gran medida al hecho de que no reconocen –ni, por descontado, entienden– la relevancia del conocimiento geográfico. Las trampas de la razón geográfica actúan completamente inadvertidas.

La teoría geográfica por la que abogo permite examinar desde una postura crítica cómo los conceptos de espacio-tiempo y de lugar y las relaciones socioecológicas se manifiestan en todos los campos. Por ejemplo, explica qué sucede con la teoría económica, el cosmopolitismo de Nussbaum, el internacionalismo comunista y el neoliberalismo, así como con las teorías abstractas de la biopolítica, del feminismo y de las diversas formas de política identitaria, desde el momento en que la teoría geográfica se aplica de manera explícita y con todo su peso al examen de los presupuestos geográficos ocultos en todas ellas. Cuando sometemos a escrutinio geográfico las pretendidas verdades universales que dichas teorías incorporan, estas resultan, como ya hemos visto, claramente deficientes. Dado que las principales objeciones a estas teorías y a sus pretensiones de universalidad se centran en su falta de base material y en la naturaleza «desarraigada» de sus conceptos básicos, la incorporación de la teoría geográfica debería servir de antídoto. Sin embargo, el resultado de su aplicación suele ser transformar estas teorías hasta el punto de volverlas irreconocibles. A continuación ilustraré lo que acabo de decir partiendo de dos términos fundamentales, aunque controvertidos, en la historia de las ciencias sociales, así como en las teorías liberal, neoliberal y cosmopolita: «individuo» y «Estado». La selección de estos dos términos es especialmente significativa, dada su interconexión y el acierto con que Foucault explicó que «el Estado soberano

[1] Véase D. Harvey, «The Sociological and Geographical Imaginations», *International Journal of Politics, Culture and Society* 18, 3-4 (2005), pp. 211-256.

moderno y el individuo autónomo moderno han surgido en mutua codeterminación»[2]. A continuación demostraré que la «codeterminación» de la que habla Foucault se entiende mejor (o sólo puede entenderse) desde el punto de vista de la teoría geográfica.

El individuo

La práctica de la «individuación» ha sido durante mucho tiempo un tema de reflexión y argumentación filosóficas. Aplicada a las poblaciones humanas, dicha práctica define un concepto de individuo que desempeña un papel importante no sólo en la formulación de las teorías sociales y socioecológicas y de las prácticas administrativas, sino también en las ideologías y percepciones que sustentan los comportamientos y las acciones personales. Mi manera de plantearme mi propia individualidad tiene implicaciones importantes para mis actos en el mundo y mis expectativas sobre él. En los últimos años, conforme se han popularizado los compromisos postestructurales con la política identitaria, ha crecido el interés en la fluidez y la indeterminación (en la teoría *queer,* por ejemplo) y el foco ha dejado de centrarse en las estructuras para desplazarse a los procesos y las narrativas, el tema de la individuación se ha vuelto más polémico. Estos cambios han tenido efectos prácticos demostrables en la vida cotidiana y en la gestación de reivindicaciones políticas. Por ejemplo, lo que en los Estados Unidos antes se consideraban categorías censales claras, como la raza y la etnia, cada vez se ven más como preguntas sin respuesta. Hasta la economía ha recurrido cada vez más a las teorías y a la psicología del comportamiento para entender más claramente lo que hacen realmente los individuos (en contraposición a lo que deberían hacer unos individuos ficticios racionales desde el punto de vista económico). Por lo tanto, la individuación no es una práctica estable, y su geografía histórica necesita ser investigada y esclarecida. Sin embargo, mi mayor preocupación es cómo puede entenderse al individuo a la luz de la teoría geográfica.

Imaginemos que una fuerza conquistadora toma el control de un territorio bien definido (como una isla) y ejerce el poder sobre una población indígena. El conquistador querrá disponer de un inventario completo y adecuado de las tierras y de una relación de las personas bajo su control con la finalidad de imponerles un sistema tributario basado en la cantidad de tierras que poseen que le sirva para costear el mantenimiento de su ejército y los gastos de su casa real y sus numerosos

[2] T. Lemke, «"The Birth of Biopolitics": Michel Foucault's Lecture at the Collège de France on Neo-liberal Governmentality», *Economy and Society* 30 (2000), pp. 190-207.

criados. ¿A qué representación del espacio y el tiempo apelaría para realizar dicha tarea? La respuesta es evidente: la teoría absoluta del espacio y el tiempo permite la identificación clara de la titularidad de la tierra y proporciona direcciones de localización inequívocas a las que se pueden asignar habitantes. Esta es la teoría tácita que subyace a la elaboración del famoso censo Domesday que Guillermo el Conquistador impuso a Inglaterra tras la conquista normanda del año 1066, sistematizada con posterioridad por el Estado británico, en los ejercicios de cartografía terrestre del siglo XVII, con arreglo a un marco espacial teórico que asimismo sustentaría el nacimiento de la ciencia de la economía política a través de la obra de William Petty en la medición topográfica de Irlanda en esa época. Comprensiblemente, las administraciones coloniales (como la británica en la India) y los regímenes de colonos (como el de los Estados Unidos en sus diversas formas de leyes de asentamientos rurales) han apelado desde entonces a este aspecto en concreto de la teoría espacial. Las instituciones políticas de una democracia de ciudadanos propietarios, con sus prácticas asociadas de individuación que lo sustentan todo, desde la ciudadanía y el voto hasta los impuestos, dependen exclusivamente de este modo de entender el espacio y el tiempo. Por ejemplo, no disponer de una dirección fija en un sistema de este tipo es un grave problema.

A partir de este ejemplo comprobamos que existe una marcada relación entre el ejercicio de cierta clase de poder político y las prácticas de individuación basadas en un modo concreto de entender el espacio y el tiempo. Quienes viven sometidos a un régimen de poder político de este tipo suelen pensar que la teoría absoluta del espacio y el tiempo es natural, fundamental y, tal vez, la única que existe. Sin embargo, al situar dichas prácticas en la matriz de posibilidades espacio-temporales esbozadas en el capítulo VII, vemos que esta es sólo una entre varias posibilidades. La definición de individuo adopta un aspecto bastante diferente cuando invocamos la dialéctica entre la espacio-temporalidad absoluta, la relativa y la relacional. Mientras que mi identidad única está firmemente situada en el espacio y el tiempo absolutos, mi posicionalidad cambiante en relación con, digamos, los flujos de dinero y mercancías, los sistemas de producción y los procesos de trabajo, o los procesos biológicos y metabólicos básicos que sustentan la vida, produce una identidad individual relativizada que resulta tangible, pero no única. Las identidades son múltiples, cambiantes e inseguras (hoy puedo ser rico y mañana, pobre; hoy tomo el sol y mañana me resfrío bajo una lluvia helada). Mis movimientos en el espacio-tiempo relativo (movimientos que en realidad contribuyen a construir, aunque sólo en menor medida, configuraciones espacio-temporales relativas) hacen que sea difícil fijar mi dirección de un modo claro y sin ambigüedades. Mi vida no se limita a una dirección fija. ¿Por qué no habría de tener algún tipo de derechos ciudadanos mientras me desplazo o dondequiera que esté? Las relacionalidades espaciales inmateria-

les que interiorizo a partir de, por ejemplo, un sentido de solidaridad o empatía con las víctimas de la guerra de Irak, una tragedia como el tsunami asiático o, más vagamente, a partir de un sentimiento de pertenencia a algo (a una nación, a la categoría de «mujer» u «obrero», al conjunto de la humanidad, a la naturaleza en su totalidad o a una divinidad) dan como resultado una forma relacional totalmente diferente de definir quién soy. Aunque sean inmateriales, estas alianzas tienen consecuencias objetivas en mi manera de actuar y pensar en el mundo, además de influir en cómo me ven los demás. Por otro lado, mi respuesta a invocaciones abstractas, como el nacionalismo triunfalista, una fetua de los mulás iraníes o amenazas como el cambio climático o el terrorismo, es un problema relacional, y estas relacionalidades son fluidas, múltiples e indeterminadas. Pese a todo, son importantes y poseen un gran alcance, puesto que las identidades individuales construidas en torno a estas relacionalidades tienen consecuencias objetivas, aunque inestables (sólo hay que ver la capacidad del gobierno de Bush para explotar durante varios años un miedo relacional a un terrorismo abstracto). Aquí nos encontramos también con la política de los momentos, en la que, siguiendo a W. Benjamin, los recuerdos pueden activarse de manera impredecible en un momento de peligro[3]. Sólo así podemos entender la locura de las multitudes, el espectáculo de la revolución, los emotivos vaivenes de la opinión pública (en ocasiones provocados por un único acontecimiento, como el rechazo de Rosa Parks a montarse en la parte de atrás del autobús o aquella asombrosa manifestación de opinión pública global en las movilizaciones que se convocaron por todo el mundo el 15 de febrero de 2003 en contra de la guerra de Irak), o las acciones de individuos que durante muchos años conviven puerta con puerta en un ambiente cordial y que, de repente, se matan entre sí en un arrebato de odio étnico o religioso. Sólo en el modo relacional pueden arraigar las perspectivas cosmopolitas morales como las propuestas por Nussbaum y convertirse en objetivas las demandas inmateriales de gobernanza cosmopolita.

La teoría geográfica insiste en que el individuo no existe al margen de las complejas dimensionalidades del espacio y el tiempo. Los vecinos que de repente se matan entre sí, pese a hacerlo en el espacio-tiempo absoluto, actúan movidos por motivos relacionales inmateriales en los espacios relativos de sus encuentros espacio-temporales.

Centrémonos ahora en la otra dimensión de la matriz de espacio-temporalidades. Las batallas políticas que se libran por las representaciones y las conceptuali-

---

[3] W. Benjamin, *Illuminations,* Nueva York, Schocken Books, 1969, p. 255 [ed. cast.: *Iluminaciones,* 4 vols., trad. J. Aguirre y E. Subirats, Madrid, Taurus, 1971-1999]; A. Badiou, *Metapolitics,* trad. J. Barker, Londres, Verso, 2005 [ed. cast.: *Compendio de metapolítica (Abrégé de métapolitique),* trad. J. M. Spinelli, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2009].

zaciones, al igual que sobre la vivencia del espacio y el tiempo, son tan importantes, según Lefebvre, como las que se libran en los ámbitos de las prácticas sociales materiales. Del mismo modo, los individuos pueden vivir feliz y afirmativamente como ciudadanos patriotas, como miembros seguros de una «comunidad imaginada» (como las que Benedict Anderson atribuye a la idea de nación), y representarse ante el mundo como sujetos obedientes y cumplidores de la ley que deben fidelidad a un poder socioespacial superior (como el Estado o la nación)[4]. También pueden concebirse a sí mismos (o verse concebidos) como sujetos liberales clásicos, agentes autónomos e independientes supuestamente dotados (a veces en contra de su voluntad, como les sucedió a los iraquíes durante la ocupación) de un estatus jurídico-legal y unos derechos que sustituyen a todas las otras formas de autoridad al tiempo que reconocen su interdependencia con los demás a través del intercambio mercantil. De este modo, pueden representarse en el espacio-tiempo relativo como agentes geográficos con libertad de movimientos, dispuestos a –y capaces de– aprovechar –e incluso de promover– nuevos modelos de flujo de dinero y mercancías. También pueden verse como víctimas de la recesión, la desindustrialización y las actividades depredadoras de los financieros mientras el capital se aleja del espacio donde están ubicados.

La identidad de los individuos está supeditada no sólo al modo de entender el espacio y el tiempo, tanto por ellos mismos como por los demás, sino también a cómo se estructuran y reestructuran permanentemente las relaciones espacio-temporales en virtud de macroprocesos, como, por ejemplo, la proliferación de técnicas de representación cartográfica desde el Renacimiento, la evolución contemporánea de flujos de capital en el seno del sistema de intercambio financiero global o los procesos metabólicos socioecológicos que propician la reproducción humana de un modo más generalizado. Si estos últimos procesos interiorizan distinciones sociales de alguna clase –como, por ejemplo, las de género y raza– y se basan en ellas, como ocurre siempre, la espacio-temporalidad resultante estará marcada por el género y la raza. Este hecho evidente y elemental explica por qué tantas teóricas feministas recurren tan a menudo a las teorías relacionales de la espacio-temporalidad para respaldar sus argumentos, y por qué aquellos que intentan comprender la opresión que sufren las poblaciones de inmigrantes marcadas por la raza se ven obligados a cuestionar el marco espacio-temporal de conceptos jurídicos como el de ciudadanía. Sin embargo, el peligro es que al hacer que el enfoque relacional de la espacio-temporalidad sea hegemónico y al reducir el enfoque absoluto a un epi-

[4] B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism,* Londres, Verso, 1983 [ed. cast.: *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo,* trad. E. L. Suárez, México, Fondo de Cultura Económica, 2006].

fenómeno, la política liberadora pierda potencia práctica o incluso quede reducida a la nada. El enfoque de Pierre Bourdieu al tratar la espacio-temporalidad en su *Bosquejo de una teoría de la práctica* resulta muy útil porque logra establecer una relación dialéctica entre los significados relacionales que manejan los bereberes y los espacios absolutos de sus campos, sus casas e incluso sus habitaciones en el tiempo absoluto del calendario[5].

Tampoco se puede considerar que los individuos estén al margen de la dialéctica socioecológica y de las actividades de formación y re-formación de lugares. Al incidir en la vida diaria, su posicionalidad en relación con la naturaleza, los sistemas de producción, las relaciones sociales, las tecnologías y las concepciones mentales está cambiando constantemente, al igual que los contextos de sus sentimientos, sensibilidades y compromisos prácticos. En definitiva, si la teoría geográfica que propongo es correcta, hay que reconceptualizar la cuestión de qué es lo que constituye un «individuo» de un modo radicalmente diferente al establecido por la sencilla lógica kantiana/cartesiana que sustenta la teoría liberal, la teoría neoliberal y casi todas las versiones legalistas de la teoría cosmopolita (como las que confieren un papel central a los derechos humanos individuales y a la ciudadanía).

La teoría geográfica consigue desbrozar el integumento espacio-temporal y, por lo tanto, las construcciones locales y ambientales que tratan de cómo podría entenderse mejor el «individuo». Arroja luz sobre cómo –en las curiosas palabras de Kant– el temperamento se convierte en carácter y con qué consecuencias. La dialéctica de la situacionalidad geográfica dentro de la matriz espacio-temporal determina quiénes son los individuos y cómo, dónde y cuándo pueden actuar. Además, dicha situacionalidad no es una constante, sino algo que cambia incesantemente, a veces muy deprisa, con la continua producción del espacio, de lugares y de la naturaleza. Este es el tipo de marco sistemático en el que la teoría geográfica inserta la cuestión de la identidad y la acción individuales. En lugar de presuponerlo en abstracto, al individuo hay que descubrirlo, definirlo y dilucidarlo desde todos estos puntos de vista, mediante la aplicación de protocolos de investigación apropiados.

Habrá quien afirme que conceptualizar al individuo teniendo siempre en cuenta su ubicación geográfica equivale a restringir hasta tal punto la acción individual que la libertad real se convierte en una perspectiva sin sentido. Para responder a esta objeción, diré que el individuo abstracto, aislado y desarraigado que presupo-

---

[5] E. Grosz, «Bodies-Cities», en *Sexuality and Space,* B. Colomina (ed.), Princeton, Princeton University Press, 1992, pp. 241-254; N. de Genova, *Working the Boundaries: Race, Space, and "Illegality" in Mexican Chicago,* Durham, Duke University Press, 2005; P. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice,* Cambridge, Cambridge University Press, 1977 [ed. cast.: *Bosquejo de una teoría de la práctica,* trad. M. C. Prado, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2012].

nen la teoría política liberal y neoliberal y el cosmopolitismo kantiano es una quimera que irremediablemente lleva a la desilusión y la desesperanza. Por ejemplo, lleva directamente a todas las contradicciones que caracterizan la retórica de Bush sobre la libertad en relación con Guantánamo y la impactante singularidad de la defensa liberal por parte de J. S. Mill del dominio imperial sobre la India. Pensemos, por ejemplo, en la definición de individuo que ofrece Locke y que Robert Nozick cita en el prefacio de *Anarquía, Estado y utopía,* un texto que se alinea con la tesis lockeana[6]. En el estado de naturaleza, los individuos gozan «de perfecta libertad para ordenar sus actos y disponer de sus bienes y personas como estimen oportuno, dentro de los límites de la ley de la naturaleza, sin pedir permiso ni depender de la voluntad de ningún otro hombre». Nótese que el concepto de individuo aislado está ineludiblemente asociado a un ideal de libertad marcada y exclusivamente burgués como el que sustenta gran parte del debate político en la actualidad (véanse los discursos de Bush que hemos examinado en el prólogo); una asociación que Marx advirtió de inmediato y sometió a una demoledora crítica al señalar que Robinson Crusoe, aunque estuviese en una isla desierta, organizaba su vida en torno a los principios de un «británico de pura cepa». Según Locke, la sociedad civil evoluciona sólo porque algunas personas transgreden la norma según la cual «nadie debería perjudicar a otro en lo que atañe a su vida, su salud, su libertad o sus posesiones», y esto lleva a los ofendidos a exigir un castigo. El Estado es necesario para modular dicho castigo y para evitar la caída en la violencia perpetua de los asesinatos por venganza. Detrás de esta formulación está la visión del individuo como un ser totalmente autónomo en un espacio y un tiempo absolutos. Desde el punto de vista de la teoría geográfica, estamos ante un concepto absurdo y una ilusión peligrosa, en la medida en que transmite una idea de la autonomía individual y de la acción individual absoluta que no puede existir de ningún modo. Incluso Adam Smith reconoció las cualidades ilusorias de esta formulación, aunque después justificara el actuar conforme a ella afirmando –de modo igualmente peligroso e ilusorio– que, si todos actuábamos como si fuéramos agentes individuales libres, autónomos y desprovistos de cargas –aun cuando claramente no lo fuéramos–, eso redundaría en beneficio del conjunto de la sociedad.

Uno de los grandes logros de la teoría de la gubernamentalidad de Foucault es mostrar las nefastas consecuencias que conlleva que los individuos interioricen dichas ilusiones. Las prácticas políticas que se desarrollaron principalmente en Europa a partir del siglo XVI, y que desde entonces se han grabado cada vez más a fuego en muchas de nuestras conciencias, niegan sistemáticamente las libertades

[6] R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia,* Nueva York, Basic Books, 1974 [ed. cast.: *Anarquía, Estado y utopía,* trad. R. Tamayo, México, Fondo de Cultura Económica, 1988].

reales, al tiempo que dejan intacta la ilusión de su existencia. Con ello, Foucault profundiza en la idea fundamental que plantea Marx en *Sobre la cuestión judía:* «Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo, el hombre –no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la realidad, en la vida– lleva una vida doble […] la vida en la comunidad política, donde se considera a sí mismo un ser comunitario, y la vida en la sociedad civil, donde actúa como un individuo privado, considera a otros hombres simples medios, se degrada a sí mismo al comportarse como un medio y se convierte en el juguete de fuerzas exteriores […] Aquí, donde se ve a sí mismo como un individuo real, y así lo consideran los demás, en realidad no es sino un fenómeno ficticio. Por el contrario, en el Estado, donde se lo considera un ser genérico, es el miembro imaginario de una soberanía ilusoria, se ve privado de su verdadera vida individual y aparece dotado de una universalidad irreal»[7].

La teoría geográfica, sin embargo, va incluso más allá de Foucault y Marx, y explica que una de las características represivas esenciales de la gubernamentalidad y de la economía política que lleva asociada es la de limitar nuestra comprensión del espacio y el tiempo a sus dimensiones absolutas, puesto que sólo a través de una teoría del espacio y el tiempo tan limitada se puede definir, delimitar, numerar, ubicar, gravar y, por supuesto, gobernar y controlar claramente y sin ambigüedades a los individuos liberales «libres» (y los bienes que tienen en propiedad). La producción de ciudadanos individualizados y atomizados es inherente al surgimiento de cierta forma de poder estatal. Existe una fuerte correlación entre la hegemonía de la teoría absoluta del espacio y el tiempo y la asunción del poder administrativo burgués absoluto. Los Estados Unidos contemporáneos son un caso ejemplar de lo que le sucede a ese poder cuando los individuos se toman cada vez más en serio las ficciones de Locke y luego se descubren defendiendo el carácter absoluto de sus espacios (sus cuerpos, sus propiedades, e incluso colectivamente, como ilustran con claridad todas las comunidades cerradas y el sentimiento antiinmigración, cada vez mayor). Por desgracia, el hecho de que Foucault no se liberase de la concepción absoluta del espacio kantiana (que subyace a su concepto de heterotopía) lo mantuvo encerrado en esa misma gubernamentalidad que intentaba derrocar. Por consiguiente, la teoría absoluta del espacio y el tiempo ha dominado nuestro pensamiento desde la Ilustración por una razón de peso. El surgimiento del Estado y el capitalismo modernos dependía fundamentalmente de la hegemonía de esta teoría absoluta del espacio y el tiempo para que sus aparatos disciplinarios funcionasen adecuadamente. La doctrina del progreso, que separa el cosmo-

[7] K. Marx y F. Engels, *Collected Works*, vol. 3, Moscú, Progress Publishers, 1975, p. 154; T. Lemke, «"Birth of Biopolitics"», cit.

politismo de Kant del de los estoicos, depende igualmente de una concepción absoluta del tiempo. Por lo tanto, no es de extrañar que el entendimiento relativo y relacional del espacio y el tiempo (un rasgo común en las cosmologías y epistemologías premodernas) se haya tratado hasta hace poco como un problema especial o como una rareza, sobre todo por parte de una teoría social cómplice del poder burgués. La incapacidad de la mayoría de los economistas y politólogos para pensar fuera del marco conceptual del espacio y el tiempo absolutos distorsiona fatalmente su comprensión del mundo.

La teoría geográfica del individuo nos permite criticar esta hegemonía y romper con ella. Se imagina a una persona cargada y obligada materialmente por los grilletes de sus integumentos geográficos y su posición social y relacional. Basta con leer casi cualquier etnografía para encontrarse probablemente con un concepto de individuación que nada tiene que ver con la visión de Locke. El concepto de individuo que aparece en ellas se fundamenta en una cuidadosa reconstrucción de prácticas sociales, representaciones y de cómo se vive en situaciones históricas y geográficas concretas, y está en contraposición –a menudo tácita, aunque en ocasiones explícita– con las ficciones liberales, neoliberales y cosmopolitas. Estos individuos ya están iniciados en –y geográficamente iluminados por– su propia experiencia de formar –y de ser formados al transformar– relaciones espaciales y espacio-temporales, de construir lugares y de participar activamente en las transformaciones ambientales. Como señala Michel de Certeau, construimos espacio incluso mientras caminamos por la ciudad[8]. Por desgracia, muchas de estas obras etnográficas no consiguen teorizar sus propias conclusiones hasta el punto de establecer un acercamiento científico social alternativo al conocimiento, para llevar la propedéutica de la geografía, la antropología y la ecología al lugar que les corresponde dentro del esquema general de nuestro entendimiento. De esto se desprende la incapacidad de reconocer que nuestra labor no consiste simplemente en entender nuestra geografía, nuestra antropología y nuestra ecología, sino también en transformarlas de un modo constructivo y emancipador. Hemos de reconocer que los individuos están dotados de la capacidad de salirse de los límites de sus restricciones geográficas, antropológicas y ecológicas. En definitiva, la política real siempre trata sobre la «gente fuera de lugar». La producción de geografías alternativas no es sólo una condición previa necesaria, sino también un medio constructivo privilegiado para el cambio social radical.

---

[8] M. de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, University of California Press, 1984 [ed. cast.: *La invencion de lo cotidiano*, vol. 1: *Artes de hacer (Arts de faire)*, trad. Alejandro Pescador, México, Universidad Iberoamericana, 2000 (también de la traducción del vol. 2, *Habiter, cuisiner: Habitar, cocinar*)].

Las relacionalidades nunca pueden controlarse (por eso el Estado y el poder capitalista las detestan). Sin embargo, las relacionalidades siempre resultan problemáticas. Por ejemplo, no siempre es fácil determinar a quién somos leales (un tema que Raymond Williams trató frecuentemente de forma novelada, especialmente en su libro *Loyalties* [«Lealtades»])[9]. Una vez acordadas, las lealtades sólidas pueden resultar decisivas políticamente. A pesar de ser inmateriales, las relacionalidades están muy lejos de ser libres. Cuando cristalizan en patrones fijos de creencias y de alineación política, constituyen nexos de poder de enorme importancia. Los dogmas aceptados (como la visión jerárquica de la superioridad racial de la que se hizo eco Kant o el paternalismo que daba por hecho Mill) pueden tener consecuencias objetivas peligrosas y perjudiciales. Curiosamente, en el caso indio los teóricos postcoloniales hicieron suya la apelación de Burke a las realidades de la geografía para contrarrestar las injustas consecuencias de aplicar los principios universales del liberalismo de un modo paternalista, pero por desgracia buscaron respuestas en la teoría del lugar de Heidegger, indebidamente excluyente (e igualmente universalista), que se basa en el falso principio aristotélico de que «el lugar es la primera de todas las cosas»[10]. El problema del cosmopolitismo planteado por Held, Beck, Appiah, Nussbaum y otros autores es que sigue basándose en el concepto kantiano, liberal y abstracto, de la persona individual como agente (aun cuando, como en el caso de Nussbaum, el principio cosmopolita que lo anima adopte una forma relacional).

Podemos concluir que la búsqueda de la libertad y de políticas liberadoras necesita de agentes humanos activos que produzcan individual o colectivamente nuevos espacios y espacio-temporalidades, construyendo y reconstruyendo lugares de forma material e inmaterial, produciendo una nueva segunda naturaleza y, por lo tanto, revolucionando sus relaciones socioecológicas y medioambientales[11]. En este sentido, la producción de espacio no sólo significa construir cosas en el espacio y el tiempo absolutos, sino construir y usar espacios relativos, además de tratar de interiorizar (ya sea individual o colectivamente) las conexiones y solidaridades inmateriales y relacionales en el espacio-tiempo capaces de liberarnos y de liberar a otros. Para ello, sin duda, lo primero es determinar aquello de lo que hay que liberar al individuo (y el comentario de Marx de que la libertad humana comienza

---

[9] R. Williams, *Loyalties,* Londres, Chatto and Windus, 1985.

[10] J. Clark y C. Martin, *Anarchy, Geography, Modernity: The Radical Social Thought of Elisée Reclus,* Lanham, Lexington Books, 2004 [ed. cast.: *Libertad, igualdad, geografía: ensayos escogidos de Elisée Reclus*, trad. V. Malo, Madrid, Enclave de Libros, 2015].

[11] Véase la mordaz crítica que se encuentra en D. Robotham, *Culture, Society, Economy: Globalization and Its Alternatives*, Nueva York, Sage, 2005.

cuando el ámbito de la necesidad material y la dependencia física queda atrás es un comienzo sugerente). Sin embargo, este proceso liberador nunca puede producirse fuera del espacio y el tiempo, fuera de la creación de lugares y sin el compromiso con la dialéctica de las relaciones socionaturales.

La teoría geográfica del «individuo» pone en evidencia los errores y las ficciones de otros sistemas teóricos, y este no es un logro menor, dado que, como Marx señaló en cierta ocasión, a menudo la única respuesta a una pregunta errónea es cuestionar dicha pregunta. Por ejemplo, resulta útil para revelar el efecto restrictivo de asumir que la teoría absoluta del espacio y el tiempo es el único marco posible en el que pensar una amplia gama de cuestiones sociales (como las leyes de inmigración). Sin embargo, la teoría geográfica no puede responder por sí sola a preguntas generales (analíticas o políticas) sobre las formas preferibles de política liberadora (por ejemplo, qué políticas migratorias son deseables). No obstante, sirve para plantear las «condiciones de posibilidad» que nos permitan hallar las respuestas adecuadas. En concreto, insiste en la evidencia de que el concepto de un individuo desarraigado, desubicado y no limitado por ningún entorno genera proposiciones teóricas profundamente engañosas que establecen una barrera práctica aparentemente insuperable para formular una política democrática activa. El concepto abstracto de individuo (o de cualquier concepto análogo, como, por ejemplo, el de cuerpo) nos deja, como le gustaba decir a Margaret Thatcher, sin alternativa a las políticas neoliberales. No obstante, en este punto la cuestión de la relación entre el individuo y el Estado pasa a primer plano del análisis.

Las teorías del Estado

El concepto de Estado, al igual que el de individuo, ha sido y sigue siendo problemático y polémico en el ámbito de la teoría social. Una aproximación a la comprensión del Estado a través de la teoría geográfica arroja luz sobre el cómo y el porqué. Recientemente, algunos científicos sociales han perdido la paciencia con el concepto hasta el punto de que han propuesto la posibilidad de prescindir de él. En otros casos, ciertos debates intensos y enconados –como el que tuvo lugar entre los marxistas en la década de 1970 en torno a las relaciones entre clase, Estado y economía– han ido decayendo por puro agotamiento y han dejado tras de sí, en ese caso en concreto, la conclusión aparentemente insatisfactoria de que el Estado es tanto una ilusión fetichista (una careta del poder de clase) como una fuerza política organizada por derecho propio. Más recientemente, el debate se ha desplazado a un terreno ligeramente distinto. Examinemos, por ejemplo, dos contribuciones tan importantes como las de Philip Abrams y Timothy Mitchell.

Abrams escribe: «El Estado, concebido como una entidad sustancial al margen de la sociedad, ha demostrado ser un objeto de análisis francamente escurridizo»[12]. A su juicio, nos hemos quedado atascados «en una cosificación que en sí misma obstruye gravemente el estudio efectivo de buen número de problemas sobre el poder político». Dicha cosificación localiza el Estado como una entidad en el espacio y el tiempo absolutos y excluye cualquier otro tipo de espacio-temporalidad. Abrams señala que detrás de todas estas cosificaciones inadmisibles (en especial las que contemplan el Estado como una entidad dotada de poderes causales activos) se oculta «una construcción interesada de creencias sobre el Estado», de modo que la «idea de Estado conlleva una realidad política significativa». Por lo tanto, propone que «abandonemos el Estado como objeto de estudio material, ya sea concreto o abstracto, y sigamos tomándonos extremadamente en serio la idea de Estado». Aunque el Estado sea una ilusión o una tergiversación, no deja de ser un hecho social. En efecto, Abrams invoca una comprensión relacional. El Estado es un mito que «convierte lo abstracto en concreto» y «hace existir lo que no existe». «Nace como un constructo implícito, luego es cosificado –como la *res publica,* la cosificación pública, nada menos– y adquiere una identidad simbólica manifiesta que progresivamente se divorcia de la práctica tomando la forma de una versión ilusoria de la práctica». Aquí se invoca tácitamente una relación dialéctica entre el enfoque relacional y el enfoque absoluto. Por lo tanto, el Estado «no es la realidad que se oculta tras la careta de la práctica política; es en sí mismo la careta que evita que veamos la práctica política tal como es». Es «un proyecto ideológico» y «un ejercicio de legitimación» que «busca obtener apoyo o tolerancia para lo insostenible y lo intolerable presentándolos como algo que no son, a saber: una dominación desinteresada y legítima». Es un modo de obligar a los sujetos «a su propio sometimiento». En ese sentido cabe decir que es un «constructo fetichista», como decía Marx que lo eran las mercancías. Enmascara y fija la fluidez y la inestabilidad de las relaciones socioespaciales en formas institucionales extremadamente territorializadas.

La labor de los teóricos sociales es desmitificar ese fetiche. Para ello hay que estudiar «las diversas formas de proyectar y transmitir la idea de Estado orquestadas con el fin de lograr que se creyera en ella en distintas sociedades y en diferentes momentos». También implica –aunque esto Abrams lo escamotea, lamentablemente– establecer cuál es la naturaleza de las relaciones sociales conflictivas y las prácticas sociales materiales que se ocultan tras la producción de este Estado-idea. Sin embargo, Abrams sí acepta la visión de Ralph Miliband del «sistema estatal»

---

[12] P. Abrams, «Notes on the Difficulty of Studying the State», en *The Anthropology of the State,* A. Sharma y A. Gupta (eds.), Oxford, Blackwell, 2006, pp. 112-130.

definido como «grupo de instituciones de control político y ejecutivo y su personal clave, la "elite estatal": el gobierno, la administración, el ejército y la policía, el poder judicial, los gobiernos subcentrales y las asambleas parlamentarias». Pero no tiene nada que decir de las configuraciones geográficas asumidas por dichas disposiciones institucionales (como los militares en sus barracones o incluso la construcción de jurisdicciones territoriales). También le parece «prometedora» la visión que Nicos Poulantzas tiene del Estado como un «sitio» o «lugar» donde puede alcanzarse cierta unidad contradictoria, pero desaprovecha la ocasión de aplicar alguna teoría del lugar al debate, aun cuando sí formula la pregunta clave: «¿Qué clase de lugar es?». (Aquí tenemos otro ejemplo más de pensadores importantes que invocan un concepto geográfico clave –el lugar– sin cuestionarse su significado ni considerar sus posibilidades, al tiempo que se dedican a examinar problemas supuestamente más importantes). Abrams admite la posibilidad (después de habernos instado a abandonar el estudio del Estado como objeto material) de que «se establezca un objeto de estudio accesible empíricamente que, debidamente estudiado, nos revelará las modalidades de dominación dentro de determinados sistemas sociales». El Estado puede existir como una entidad cosificada en el espacio y el tiempo absolutos, pero –y aquí voy a glosar la explicación de Abrams– debe considerarse un objeto fetiche, tal como Marx dice sobre las mercancías. Existe realmente (se cosifica), pero en calidad de «relación material entre personas y relación social entre cosas». Casi con toda seguridad, Abrams se abstuvo de invocar el concepto de fetichismo porque formaba parte del debate marxista sobre el Estado que intentaba dejar atrás.

Sin embargo, Abrams acaba llegando de manera implícita a una versión vaga y parcial de lo que la teoría geográfica del Estado nos revela con toda nitidez. Si determinamos que la existencia espacio-temporal del Estado es crucial para su definición (¿y qué Estado puede afirmar que se sustrae al espacio y el tiempo?), debemos interpretarla como el resultado de un proceso característico de la formación de lugares. Y la formación de lugares, como ya hemos visto, no puede entenderse sin examinar cómo se construye la unidad dialéctica de espacio-temporalidades absolutas, relativas y relacionales (asimilando, como bien conjetura Poulantzas, todo tipo de contradicciones). Tampoco podemos considerarlo ajeno a la dinámica de las transformaciones socioecológicas. En este punto resulta evidente el problema que presenta la formulación de Abrams. Su suposición de que la materialidad del Estado surge de la cosificación de una relación social y de una idea podría estar totalmente errada. Tal vez las prácticas materiales concretas de delimitación y creación de lugares llevaron a los seres humanos a construir el Estado como una representación, como una idea, a vivir esa idea de cierto modo y a consolidar sus prácticas de cosificación del Estado en torno a ella. La teoría geográfica sugiere que el

movimiento dialéctico de las prácticas concretas en el espacio y el tiempo absolutos en relación con los espacio-tiempos relativos y relacionales formaba y sigue formando parte de la construcción y el mantenimiento del Estado.

Timothy Mitchell lleva el argumento de Abrams aún más allá (aunque en algunos aspectos parte de la dirección opuesta) y, al hacerlo, se acerca a tratar la dialéctica de la formación del Estado desde un punto de vista más geográfico. Para empezar, hace confluir «el Estado-idea y el Estado-sistema» como «dos aspectos de un mismo proceso»[13]. Al igual que Abrams, considera que nuestra labor analítica no consiste «en aclarar esas distinciones, sino en ponerlas en perspectiva histórica». En concreto, necesitamos saber cómo se han conceptualizado históricamente (y yo añadiría también geográficamente por todo el mundo) los límites entre Estado, sociedad y economía. El Estado no es sólo una creencia subjetiva, sino «una representación reproducida en las formas visibles del día a día, como el lenguaje jurídico, la arquitectura de los edificios públicos, el uso de uniformes militares o la señalización y vigilancia de las fronteras». De este modo, aunque el Estado sea una «abstracción fantasmagórica» dotada de «poderes disciplinarios» (tal como lo concibió Foucault), se «reproduce continuamente» (y, por lo tanto, se cosifica) de formas tangiblemente materialistas. Así pues, necesitamos descubrir el proceso histórico mediante el cual «los poderes disciplinarios se consolidan en el orden del Estado moderno, estructurado institucionalmente y basado en el territorio». Al igual que Abrams, Mitchell ve el Estado como un objeto fetiche, como «una pantalla (la de la soberanía y el derecho) superpuesta al poder real de la disciplina». Por mucho que el Estado sea, en palabras de Foucault, «tan sólo una realidad compuesta y una abstracción mitificada», siempre «adopta la apariencia de una estructura». El Estado, en la glosa de Mitchell, es «un efecto producido por la división organizada del espacio, la distribución regular de los cuerpos, la elección del momento oportuno, la coordinación de movimientos, la combinación de elementos y la repetición interminable, todas ellas prácticas particulares». Dichas prácticas son las que crean el Estado real. Lo cosifican. Por lo tanto, deberíamos examinar el Estado «no como una estructura real, sino como el efecto potente y aparentemente metafísico de las prácticas que hacen que tales estructuras parezcan existir».

Por ejemplo, una de las principales características del Estado son las fronteras físicas. «Mediante el establecimiento de un límite territorial para encerrar a una población y ejercer un control absoluto sobre los movimientos que pueden darse en su interior, los poderes estatales definen y contribuyen a constituir una entidad nacional». Sin embargo, «el establecimiento y la vigilancia de una frontera conlleva

[13] T. Mitchell, «Society, Economy, and the State Effect», en *The Anthropology of the State,* A. Sharma y A. Gupta (eds.), cit., pp. 169-186.

una serie de prácticas sociales bastante modernas: vallado continuo con alambradas, pasaportes, leyes de inmigración, inspecciones, control de divisas, etcétera». A través de dichas prácticas banales y mundanas, «casi todas desconocidas hace cien o doscientos años», el Estado-nación se ha fabricado como «una entidad casi trascendental», como una «totalidad no material que parece existir ajena al mundo material de la sociedad». Dicho de otro modo, el Estado logra estar presente en el espacio-tiempo relacional por medio de sus efectos materiales. Mitchell sigue argumentando (y cita a Poulantzas y a Foucault para apoyarse en ellos) que «tanto el régimen fabril como el poder del Estado son aspectos del reordenamiento moderno del espacio, el tiempo y la persona y de la producción de los nuevos efectos de abstracción y subjetividad». En resumen, la reestructuración espacial y temporal acontecida durante el surgimiento del capitalismo (aunque, por alguna razón, Mitchell evita expresarlo así) creó la fábrica y el Estado como entidades claramente diferenciadas. «En lugar de derivar las formas del Estado de la lógica de la acumulación de capitales y la organización de las relaciones de producción», como habían intentado hacer los marxistas en la década de 1970, Mitchell prefiere plantear el capital y el Estado «como aspectos de un proceso común de abstracción»[14].

En la explicación de Mitchell sigue resultando difícil aprehender qué es exactamente este proceso de abstracción, de dónde surgió y por qué (la imposición de unas concepciones absolutas del espacio y el tiempo como condición para la gubernamentalidad y la construcción inequívoca de nociones de territorialidad queda completamente fuera de su alcance), y lo mismo sucede con la cuestión de las relaciones y procesos sociales que subyacen a la creación del Estado-idea en primer lugar. Sin embargo, el contenido del Estado-idea no se ha mantenido constante en el tiempo. Además, buena parte del debate contemporáneo –y un ingrediente importante en la cosmopolítica– concierne precisamente a si el proceso ha llegado hasta el punto de que el concepto del Estado se ha vuelto superfluo (como en las formulaciones de Ulrich Beck) o directamente irrelevante. Mitchell no va tan lejos, pero sí apunta a las transformaciones del pasado. Afirma –erróneamente, a mi entender– que «la idea de una economía como una totalidad dinámica autocontenida, separada de otras economías y sujeta a intervención, ajuste y gestión por parte de un Estado situado en una posición externa no podría haberse concebido en los términos de la economía política del siglo XIX» (curiosa afirmación, teniendo en cuenta las formulaciones de List y de la escuela historicista alemana), y que «la economía» sólo comenzó a hacer referencia a «la estructura o totalidad de relaciones de producción, circulación y consumo en un espacio geográfico determinado» en las décadas de 1920 y 1930. En su opinión, lo nuevo «era la idea de que la inte-

[14] *Ibid.,* pp. 174-182.

rrelación de estos procesos formaba un espacio o un objeto autónomo, sujeto a su propia dinámica interna, y susceptible de intervenciones o impulsos "externos" que reverberaban por todo él».

El Estado se convirtió en la base de la recogida de datos, y tanto el Estado como la economía nacional se crearon en virtud de la representación estadística. Sin embargo, esta identificación mutua ocurrió mucho antes de lo que reconoce Mitchell. Es más, algunos elementos de dicha representación se remontan al menos al periodo mercantilista, como queda demostrado en el breve tratado de Thomas Mun *La riqueza de Inglaterra por el comercio exterior,* publicado en 1664, y en la investigación estadística de William Petty sobre la economía irlandesa en torno a la misma época, que definió el campo emergente de la economía política nacional (¡y vaya si era nacional!). El Estado también surgió como un regulador crucial de las monedas nacionales a partir del siglo XVII (la calidad de la acuñación era tan decisiva que Isaac Newton fue nombrado director del King's Mint, la Casa de la Moneda, durante un tiempo, y desde su cargo enviaba a los culpables de falsificar moneda a la horca de Tyburn). La única herejía merecedora de la pena capital ya no venía dictada por Dios, sino por Mammón. Sin embargo, la argumentación de Mitchell seguramente sea correcta en términos generales: «la cosa más importante que se consideraba al margen de la economía era la única que al mismo tiempo se consideraba capaz de afectarla o alterarla: el Estado». Hubo una coevolución entre la concepción del Estado y la de la economía nacional, exactamente igual que las concepciones del individuo y el Estado, surgidas ambas simultáneamente.

También es digna de mención la maleabilidad de las prácticas sociales que cosifican al Estado para convertirlo en un objeto tangible y la percepción que tenemos de él como contenedor de poder. Los pasaportes, introducidos por primera vez durante las guerras napoleónicas, fueron desapareciendo gradualmente durante el siglo XIX. Stefan Zweig rememoraba así sus viajes por todo el mundo previos a la Primera Guerra Mundial: «Las fronteras eran tan sólo líneas simbólicas que uno cruzaba sin darle una importancia mayor que cuando cruza el meridiano de Greenwich»[15]. La analogía resulta reveladora, ya que el establecimiento de una organización espacial de zonas horarias tuvo una importancia crucial para que el capitalismo y el sistema entre Estados se organizase eficientemente a comienzos del siglo XX. Después de la guerra de 1914-1918, el requisito de tener pasaporte se impuso hasta el punto de que la idea de unas fronteras abiertas nos parece hoy en día increíblemente rara, por no decir terriblemente peligrosa, aun cuando las cruzamos con una frecuencia cada vez mayor. Sin embargo, curiosamente, a medida

[15] Citado en S. Kern, *The Culture of Time and Space, 1880-1918,* Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1983.

que surgían nuevas distinciones entre el Estado y la economía en el mundo de las representaciones, «los llamados procesos e instituciones económicos se hicieron cada vez más difíciles de distinguir en la práctica de los procesos del gobierno o el Estado»[16]. Los bancos centrales y las agencias estatales salvaron la supuesta línea divisoria entre el Estado y la economía del mismo modo que, por poner un ejemplo, las actividades educativas estatales y los programas de asistencia social salvan la línea divisoria entre el Estado y la sociedad civil. Mitchell concluye que, aunque el Estado parezca una abstracción, debemos tratarlo «como un efecto de los procesos mundanos de organización espacial, disposición temporal, especificación funcional, supervisión y vigilancia, así como de la representación que crea la apariencia de un mundo dividido fundamentalmente en Estado y sociedad o Estado y economía». Desde mi punto de vista, la circulación de capitales es la fuerza motriz que se oculta detrás de los «procesos mundanos» que identifica Mitchell, precisamente porque, como ya he comentado en otras ocasiones, si el Estado no existiese ya de una forma u otra, la circulación de capitales en el espacio y el tiempo tendría que crear algún tipo de organización territorial muy parecido a este[17].

La visión de Mitchell –como podría esperarse de alguien que tiene una larga experiencia aplicando el pensamiento foucaultiano a las prácticas colonialistas en Egipto– es sensible a las determinaciones espaciales. A menudo invoca las cualidades del Estado, inmateriales pero objetivas. Esto sitúa al Estado firmemente en el espaciotiempo relacional, con todo tipo de líneas de posibilidad de análisis sobre la vinculación a los dominios absolutos del espacio y el tiempo. Para empezar, necesitamos conocer los procesos sociales dominantes y las relaciones sociales (de género y clase, por ejemplo) que establecen las relacionalidades del Estado-idea y que sientan las bases para las formas específicas de cosificación en el espacio y el tiempo absolutos. Planteémonos además el papel de la relación con la naturaleza, de la imaginería medioambiental (tanto la artificial como la supuestamente natural) y de la historia y la memoria colectiva para dar sustancia a la idea de las solidaridades nacionales dentro de formas estatales cosificadas. ¿Cuál es el papel de la naturaleza salvaje, de la frontera, del monte Rushmore o del Monumento a Lincoln, por ejemplo, en la definición del carácter excepcionalista del Estado y la nación estadounidenses al que con tanta frecuencia apelan todos los estadistas estadounidenses (con todo tipo de consecuencias objetivas)? La imagen de una nación depende en gran medida de cómo se haya ido adaptando la dialéctica socioecológica, tanto conceptual como físicamente, dentro de las fronteras de un país durante un dilatado perio-

---

[16] T. Mitchell, «Society, Economy, and the State Effect», cit., p. 183.

[17] M. Biggs, «Putting the State on the Map: Cartography, Territory, and European State Formation», *Comparative Studies in Society and History* 41 (1999), pp. 374-405.

do de tiempo (los bosques alemanes, los *pays* franceses, los valles escoceses, etcétera). Mitchell también presta mucha atención al modo en que las cualidades del Estado, inmateriales pero objetivas, se materializan tangiblemente en el espacio y el tiempo absolutos en forma de barreras y fronteras, así como de diversas prácticas sociales materiales (a menudo de carácter ritual y simbólico). Dichas prácticas cosifican el Estado como una entidad material real y le dan la apariencia, en palabras de Abrams, de una estructura coherente. Por aquí asoma también la dimensión de Lefebvre, porque la simple fuerza de las prácticas de representación afecta claramente a las prácticas sociales materiales y a cómo vivimos la relacionalidad del Estado.

La obra de Mitchell alude de pasada al carácter dialéctico de las relaciones entre estos aspectos diferentes de la espacio-temporalidad, pero no es difícil explayarse sobre el tema. Por ejemplo, en el campo de la representación, la dilatada historia de las prácticas cartográficas ha desempeñado un papel central en la labor de cosificación del Estado[18]. Cuesta tomarse en serio la propuesta de Abrams según la cual los Estados no existen como entidades materiales, cuando todos los mapas del mundo los definen y los nombran claramente. La valla militarizada que separa buena parte de México de los Estados Unidos o, de un modo aún más abyecto, el muro construido para separar los territorios israelíes de los palestinos, son cosas muy tangibles que existen en el espacio absoluto, igual que las barreras y cabinas que nos encontramos en un aeropuerto internacional, por las que podremos o no podremos pasar según el criterio de la autoridad de inmigración de turno. Indudablemente, las fronteras son construcciones sociales, pero cuando se transforman en fortificaciones físicas complejas hacen discutible el rechazo a la materialidad del Estado como una cosificación inadmisible. Por supuesto, no podemos entender estas cosificaciones sin dilucidar también la relacionalidad del Estado como idea, pero esta es precisamente la finalidad de insistir en las relaciones dialécticas en la matriz de las espacio-temporalidades y la práctica de creación de lugares que proporciona un sostén decisivo a la teoría geográfica. Sin embargo, Abrams, Mitchell y yo coincidimos en que hay que exponer la geografía histórica específica de todo esto y descartar la suposición de que el Estado encarna una esencia o una verdad universal e inmutable (que se puede revelar empíricamente o acatar), o de que es un objeto de estudio empírico simple y desprovisto de problemas. En retrospectiva, resulta asombroso comprobar que buena parte de la teoría social convencional y de la práctica política quedaron circunscritas al marco territorial no estudiado del Estado-nación (lo que cabe aplicar incluso a formulaciones progresistas, como la de C. Wright Mills en *La imaginación sociológica*).

---

[18] D. Harvey, *Spaces of Global Capitalism: Toward a Theory of Uneven Geographical Development,* Londres, Verso, 2006.

Así pues, ¿cómo contempla el Estado la teoría geográfica? Planteémonos la siguiente historia ficticia. Un rey gobierna de un modo benévolo. Un día, las potencias coloniales invasoras se presentan en su corte y le piden que defina dónde empieza y dónde termina su reino. El rey dice que no tiene ni idea. Los colonialistas, asombrados, dicen que eso no puede ser. ¿Cómo puede saber quiénes son sus súbditos, si es incapaz de definir la territorialidad de su reino? El rey explica que sus súbditos no se definen por la residencia en un territorio fijo, sino por su lealtad a él. Se pueden ubicar en cualquier sitio. A veces, cuando hace cosas que algunos de sus súbditos desaprueban, estos pasan a ser leales a otra persona. El número de sus súbditos dispuestos a pagarle impuestos aumenta con su buena reputación al hacer cosas buenas y su imagen de gobernante carismático, sabio y benévolo. Además, no duda en reivindicar los orígenes mitológicos de su poder y una relación privilegiada con deidades a las que sólo él puede convencer para que sean benévolas con el destino de sus súbditos, leales y creyentes. El reino funciona muy bien sin ningún tipo de límites territoriales fijos. Está definido relacional y relativamente, pero no tiene una definición clara en el espacio y el tiempo absolutos. Las potencias coloniales, enfrentadas entre sí, insisten en el trazado de mapas para delimitar sus áreas de influencia y en que el monarca haga lo propio. Los súbditos del rey se definen ahora por su residencia en un territorio definido por unos cartógrafos cartesianos en el espacio y el tiempo absolutos. El rey ya no tiene que convencer a sus súbditos con buenas obras y un gobierno cabal, porque las fronteras están selladas. Puede establecer sistemas de control y vigilancia dentro de su territorio y cobrar impuestos por la fuerza de las armas (amablemente suministradas, a cambio de un precio, por las potencias coloniales). Al pasar de una definición relacional a una definición absoluta surgen unos poderes de dominio completamente distintos. Este ejemplo puede parecer un poco exagerado, pero no se aleja demasiado de lo que sucedió en el reino antes llamado Siam (la actual Tailandia)[19].

Sin embargo, visto desde el punto de vista de los «súbditos» del Estado, el panorama adquiere un tono mucho más grave. Por ejemplo, Nicholas de Genova, en su estudio de los migrantes mexicanos en Chicago, vio la necesidad de desplegar «una perspectiva transnacional crítica para desplazar algunas de las ideologías espaciales dominantes que sustentan un sentido común muy extendido sobre la diferencia naturalizada entre los Estados Unidos y México, así como entre los Estados Unidos y Latinoamérica en general». A través de la lente de lo que él denomina «el Chicago mexicano», intenta «estudiar la relación de los migrantes mexicanos con el Estado-nación de los Estados Unidos para poner de relieve la conexión entre

[19] T. Winichakul, *Siam Mapped: A History of the Geo-Body of a Nation,* Honolulú, University of Hawaii Press, 1994.

conocimiento espacial ortodoxo, régimen de poder y desigualdad espacial». Por ejemplo, insiste en situar a los mexicanos en Chicago en un espacio-tiempo relativo como «migrantes» en movimiento y no como «inmigrantes» instalados definitivamente en un lugar concreto. Además, acepta la percepción que los propios migrantes tienen de la relacionalidad espacial, según la cual existe «una topografía espacial de las Américas» que es «intrínsecamente sesgada por la raza» y vuelta a sesgar continuamente para producir «las relaciones sociales desiguales mediante las cuales el capital global, los Estados-nación y la mano de obra transnacional, unidos en las contradicciones de la lucha, producen de forma desigual los lugares particulares donde tiene lugar la "globalización"». El efecto es socavar «la estabilidad epistemológica del Estado-nación estadounidense como algo presupuesto», así como el significado mismo de la mexicanidad del Chicago mexicano significa una perturbación permanente del espacio del Estado-nación de los EEUU y encarna la posibilidad vital de algo verdaderamente nuevo, de una formación social radicalmente diferente». ¿Qué ocurre, se pregunta, cuando Chicago es visto como un lugar creado por los mexicanos? Estas relacionalidades existen en un profundo conflicto con el marco absoluto del espacio y el tiempo y con la «discontinuidad espacial irreductible entre los Estados Unidos y México» impuesta como una frontera racial e impenetrable para un flujo migratorio al que dicha frontera convierte en ilegales. El lugar denominado Chicago mexicano «se entiende mejor como una coyuntura espacial de *relaciones sociales* compuesta por innumerables lugares. Además, es una coyuntura constituida a través de relaciones sociales cotidianas y prácticas significativas que componen la intersección de la migración de mano de obra transnacional, las empresas capitalistas y el Estado-nación estadounidense». Los campos de producción de conocimiento denominados «estudios latinoamericanos y chicanos» están organizados, insiste De Genova, para ofuscar más que para iluminar la complejidad de la situación y las posibilidades radicales de crear cualquier tipo de formación social nueva.[20]

En esta explicación he superpuesto algunas de mis propias categorías teóricas geográficas del espacio-tiempo al trabajo de De Genova con el fin de ilustrar que las explicaciones etnográficas minuciosamente investigadas y descolonizadas suelen producir una estructura de conocimiento similar a la que estoy intentando establecer directamente. Que esto pueda hacerse tan fácilmente se debe, por supuesto, a la deuda que tiene De Genova con las formulaciones de Lefebvre sobre la producción del espacio. Pero el hecho de que un investigador que para todo lo demás es bastante receptivo considere que los estudios latinoamericanos y chicanos –dos campos en los que las políticas antiimperialistas y emancipadoras están

[20] N. de Genova, *Working the Boundaries,* cit., cap. 3.

profundamente arraigadas– carecen de precisión conceptual debido a sus especificaciones espaciales erróneas dice mucho sobre el problema de aplicar adecuadamente la propedéutica kantiana.

Las explicaciones de este tipo plantean la cuestión de cómo podría ser el mundo si la espacialidad del Estado se construyese siguiendo líneas relacionales y no conforme a la racionalidad espacial cartesiana/kantiana. Que la aparición de esta última como hegemónica tuviese algo que ver con el surgimiento de las poderes disciplinarios del capital y del Estado, como sugiere Mitchell (aunque luego lo niegue), es en sí misma una propuesta importante. Pero incluso aquí hay algunas singularidades que ponen de manifiesto un problema mayor. Por ejemplo, el Tribunal Supremo de los Estados Unidos, ante la posibilidad de que los capitalistas pudieran no tener derechos plenos para comerciar en Puerto Rico a menos que los puertorriqueños tuvieran derechos equivalentes a vivir en los Estados Unidos, decidió en 1904 que «aunque en un sentido internacional Puerto Rico no era un país extranjero, en un sentido nacional era extranjero para los Estados Unidos». Por supuesto, este tipo de razonamiento podría engendrar otro espacio liminal aún más siniestro, como Guantánamo (ajeno a cualquier jurisdicción judicial estadounidense, pero en territorio estadounidense a otros efectos)[21].

Aquí es donde se vuelve decisivo el paralelismo entre la teoría geográfica de la formación del Estado y el aparato disciplinario impuesto a las identidades individuales a través de la hegemonía de la teoría absoluta del espacio y el tiempo. El Estado moderno no podría ser lo que es sin la posibilidad de recurrir a un principio sencillo para identificar e individualizar a la población a la que va a controlar, vigilar y dominar, ya que era, como señala Foucault, la población y no el territorio el que se convertía en el centro de atención principal de la formación y la administración del Estado. «Ver como un Estado», en palabras de James Scott, implica en primer lugar imaginar una cuadrícula absoluta de identificaciones territoriales de lugares, personas y derechos de propiedad que pueden ser inventariados, vigilados y controlados. Además, la economía nacional se definió a través de la suma de individuos atomizados, algo que hizo surgir todo tipo de teorías económicas –el liberalismo es el principal ejemplo– de administración e intervención estatal. Es innegable que el dominio de una teoría absoluta de la espacio-temporalidad es una «condición de posibilidad» para la perpetuación de las potencias capitalistas y estatales. Tal dominio no implica ni puede implicar nunca la supresión de otras formas de espacio-temporalidad. Decir que la forma absoluta es hegemónica equivale a indicar una situación en la que los significados relacionales, como, por ejemplo, el nacionalismo, están en gran medida confinados en el contenedor de una defini-

[21] N. Smith, *Endgame of Globalization,* cit, p. 47.

ción territorial absoluta singular. La soberanía, como señala Seyla Benhabib, es un concepto relacional, pero toma buena parte de su significado específico de la forma en que está encerrada dentro de una idea cada vez más disfuncional del Estado-nación como una entidad distintiva en el espacio y el tiempo absolutos. El problema es que el «terreno por el que estamos viajando –la sociedad mundial de Estados– ha cambiado», pero «nuestro mapa normativo, no»[22]. Lo más interesante de los escritos de Abrams, Mitchell, De Genova y Benhabib es que señalan una crisis de la hegemonía cartesiana/kantiana y una inversión en la que las concepciones relativas y relacionales pasan a primer plano. Curiosamente, en Europa, a medida que los límites absolutos desaparecen y se reducen las barreras para la movilidad personal, los significados y lealtades relacionales cobran mayor fuerza en relación con las identificaciones personales. El hecho de que tanta gente prefiera no moverse de su sitio, incluso con las fronteras abiertas, dice mucho sobre el poder de ciertos compromisos y significados relacionales sobre las opciones personales. Que los antagonismos nacionalistas sigan floreciendo en el espacio abierto de la Unión Europea es la prueba fehaciente del poder y la importancia de las definiciones relacionales.

Esto plantea el problema de qué sucede cuando descubrimos que el Estado es un concepto contingente, que no tiene un significado más allá de los diversos procesos (en el espacio-tiempo relativo y relacional) que lo producen y reproducen. Por un lado, esto nos da libertad para replantearnos la relación entre espacio y poder (que Foucault identifica, pero no desarrolla) en toda su plenitud; pero, por otro lado, supone un gran peligro, ya que, como hemos visto en capítulos anteriores, los conceptos geográficos como los de territorio o ubicación a menudo representan otra cosa y, al hacerlo, ocultan en lugar de iluminar el funcionamiento socioecológico contradictorio de nuestro mundo. Como señala Matthew Sparke, no tiene sentido sustituir conceptos universales desarraigados por lo que él denomina una «geografía anémica» de burdas simplificaciones (por ejemplo, el efecto de las costas o la existencia de ejes del mal). Por eso era tan importante construir una teoría geográfica que fuese lo bastante rigurosa y completa para captar la complejidad de la vida contemporánea. A través de su meticulosa crítica, Sparke ilustra hasta qué punto y con qué profundidad han calado esas «geografías anémicas» en el pensamiento social y literario: «Metáforas-concepto geográficas como la "ubicación" de Bhabha, los "paisajes" de Appadurai, el "espacio liso" de Hardt y Negri y los "terrenos", "campos", "zonas", "fronteras", "límites", "planos", "posiciones", "regiones", etc., de Laclau y Mouffe, son tan sólo «geografías anémicas que

[22] J. Scott, *Seeing like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed,* New Haven, Yale University Press, 1999; S. Benhabib, *The Rights of Others,* cit.

cubren el palimpsesto de conflictos geográficos inacabados y mundanos»[23]. La consolidación del Estado-nación territorial como una «entidad casi trascendente» propuesta por Mitchell es también la manifestación de una «geografía anémica», porque presupone un vínculo territorial preexistente entre Estado y Nación (un vínculo que tanto Sparke como De Genova subvierten). Cuando vemos que figuras de la talla de Bhabha, Appadurai, Hardt, Negri, Laclau, Mouffe y Mitchell son criticadas por sus «geografías anémicas», no podemos sino cobrar conciencia de la urgencia de definir esa teoría geográfica que pueda atajar las innumerables trampas de la razón geográfica que campan a sus anchas por sus eruditos análisis. Creo que Sparke y yo estaríamos de acuerdo en que no se trata de sugerir que nosotros, los geógrafos, ocupamos una posición privilegiada desde la que nuestros argumentaciones son invariablemente perspicaces (al contrario, somos tan propensos como cualquiera a producir «geografías anémicas»). Se necesita un esfuerzo colectivo de investigación crítica desde toda clase de perspectivas para acertar con la propedéutica geográfica. Incluso en ese caso debe quedar totalmente claro que un conocimiento adecuado de la teoría geográfica, de cómo se producen espacios, lugares y entornos y con qué consecuencias, sólo es una condición necesaria, pero no suficiente, para la emancipación política, y que incluso las formas sesgadas de teoría pueden ser tan problemáticas como la ausencia de teoría.

Existe, por ejemplo, el riesgo de presentar nuestras concepciones espaciales en términos puramente –o incluso predominantemente– relacionales. Si interpretamos el Estado ante todo como una relación social inmaterial y, por lo tanto, sólo como una idea política, es demasiado fácil sucumbir a la fantasía de que se puede hacerlo desaparecer, a pesar de todas sus desagradables cosificaciones sobre el terreno, simplemente absteniéndose de pensarlo. Esta forma de «conceptualizar el Estado hasta aniquilarlo» (por citar a Michel-Rolf Trouillot) viene de largo, pero ha experimentado un renacimiento singular en los últimos años[24]. Hardt y Negri suprimen el Estado por mandato conceptual tachándolo de irrelevante en *Imperio,* un gran éxito de ventas. Este procedimiento no se limita al Estado. Thomas Friedman aplana el mundo para promover su visión neoliberal. Margaret Thatcher pensó librarse de todas las formas recalcitrantes de la sociedad civil afirmando descaradamente que «no existe la sociedad, sólo los hombres y las mujeres como individuos y sus familias». Por el contrario, algunos de los defensores más apasionados de la política de la sociedad civil se limitan a negar la relevancia del Estado

---

[23] M. Sparke, *In the Space of Theory: Postfoundational Geographies of the Nation-State,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 2005, pp. xxxiv, 116-117.

[24] M.-R. Trouillot, «The Anthropology of the State in the Age of Globalization: Close Encounters of the Deceptive Kind», *Current Anthropology* 42, 1 (2001), pp. 125-134.

con un movimiento de sus varitas discursivas. En los últimos años, han hecho desaparecer incluso el «capitalismo» por decreto discursivo (¿es esto lo que hace Mitchell?), dejando perplejos a muchos trabajadores de todo el mundo, que ya no saben cuál es el principal causante de su opresión[25].

Sin embargo, la exploración de una teoría geográfica del Estado puede brindarnos todavía otra idea crucial. Si consideramos que el Estado es una clase específica de construcción de lugar, como propone Abrams (siguiendo el ejemplo de Poulantzas), todo lo que entraña la teoría del lugar –en relación con la producción de espacio y de naturaleza– tiene que influir en la comprensión no sólo de lo que ha sido y es el Estado, sino de lo que podría llegar a ser. Ya no podemos considerar al Estado un tipo ideal o una esencia inmutable: hay que verlo como un resultado fluido de los procesos de construcción de lugares en el que los diferentes momentos de la relación con la naturaleza, los procesos de producción, las relaciones sociales, las tecnologías, las concepciones mentales del mundo y las estructuras de la vida diaria se cruzan en un mundo lleno de fronteras (un ensamblaje territorializado) para convertir una entidad fluida en una «permanencia» sólida de poder social. Desde este punto de vista, algunas oposiciones políticas rígidas empiezan a desvanecerse (como en las obras de Sparke y De Genova). Por ejemplo, hay que poner en duda el antiestatismo que sirve de base a buena parte de la política anarquista. Los anarquistas, sobre todo en su vertiente social, están profundamente interesados en la construcción de lugares. Como hemos visto, la visión de Murray Bookchin de «municipios autónomos de escala humana asociados libre y confederalmente con otros municipios similares» ejemplifica una «visión anárquica de comunidades descentralizadas unidas en confederaciones o redes libres para coordinar las comunidades de una región [que] reflejan los ideales tradicionales de una democracia participativa en un contexto moderno radical»[26]. Bookchin propone una forma particular de construcción de lugares para desplazar al Estado-nación, pero no puede evitar tropezarse con las paradojas y contradicciones que se presentan en todas las formas de construcción de lugares, ya estén organizadas por autonomistas, anarquistas sociales, maoístas, gobiernos locales, promotoras inmobiliarias o dictadores. Mientras que la «extinción gradual» de un tipo particular de formación de lugar denominado el Estado capitalista moderno puede ser un proyecto que

---

[25] Para un ejemplo de cómo conceptualizar el capitalismo hasta casi aniquilarlo, véase J. K. Gibson-Graham, *The End of Capitalism (As We Knew It); A Feminist Critique of Political Economy,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 2006.

[26] M. Bookchin, *Remaking Society: Pathways to a Green Future,* Boston, South End Press, 1990, pp. 194-195 [ed. cast.: *Rehacer la sociedad: senderos hacia un futuro verde,* trad. P. Abufom Silva, Santiago de Chile, LOM Ediciones, 2012].

valga la pena, la extinción gradual de todas las formas de construcción de lugares es inconcebible. La teoría geográfica no sólo ayuda a que se desvanezcan las falsas oposiciones, como la que existe entre el Estado y la sociedad civil, sino también a liberar la imaginación política y todas las energías que con ello se logra, y para examinar de nuevo la cuestión de cuál es la forma más adecuada de organización territorial de las sociedades humanas con vistas a alcanzar objetivos socioecológicos específicos. Plantea preguntas clave sin rehuirlas y, de este modo, nos ayuda a evitar los errores más graves de la construcción de lugares, al tiempo que identifica las herramientas necesarias para reconstruir lugares y dotarlos de una imagen totalmente diferente. Por ejemplo, la simple idea de un Chicago mexicano es un punto de partida, igual que la opinión de que, como mínimo, necesitamos una reconfiguración geográfica radical de nuestros sistemas urbanos si queremos plantearnos seriamente cuestiones como el uso de la energía y el cambio climático.

Construir geografías

Textos como los de Abrams y Mitchell desencadenaron una crisis en la construcción de lugares en el mundo contemporáneo, un mundo en el que cada vez tenía menos sentido que la idea de Estado se asentara sobre una concepción estrecha y absoluta del lugar. Esta crisis resulta explícita en la obra de Sparke y De Genova. Conforme a las reglas de la teoría geográfica, dicha crisis entraña al mismo tiempo una crisis en la espacio-temporalidad y en las relaciones socioecológicas. Para los Estados, entendidos como entidades, entrar en guerra ha dejado de tener sentido, puesto que, si lo hacen, como en el caso de Irak, se ven inmediatamente enredados en complejas luchas relacionales, no sólo en simples batallas territoriales. La invasión de Irak fue, entre otras cosas, una demostración de que los líderes políticos y militares estadounidenses pensaban en términos de una estructura espacio-temporal anacrónica, es decir, absoluta. El paralelismo con la explicación dada por Kern del estallido de la Primera Guerra Mundial, cuando los estadistas no advirtieron que había surgido un nuevo orden espacio-temporal y, en consecuencia, se precipitaron a la guerra, es absoluto[27]. Alrededor de 1910, escribió en retrospectiva Lefebvre, «un espacio había saltado por los aires». Se trataba del «espacio del sentido común, del conocimiento, de la práctica social, del poder político, un espacio que hasta entonces había sido consagrado por el discurso cotidiano y por el pensamiento abstracto, como el entorno y el canal de la comunicación […] El espacio euclídeo y el espacio perspectivista han desaparecido como sistemas de referencia, junto con

[27] S. Kern, *Culture of Time and Space, 1880-1919,* cit.

lugares comunes como la ciudad, la historia, la paternidad, el sistema tonal en música, la moral tradicional, etcétera». Ese fue el momento registrado por Yeats en su famoso verso, tan citado actualmente: «Las cosas se derrumban, el centro no se sostiene». Era la época sobre la que James Joyce escribió posteriormente: «Oigo la ruina de todo el espacio, de los cristales rotos, de la mampostería destrozada, con el tiempo convertido en una llama lívida que se extingue». En este contexto, el artista vienés Gustav Klimt, buscando desesperadamente «orientación en un mundo sin coordenadas seguras», hizo que sus representaciones del espacio y la materia «dejaran de ser sólidas al modo naturalista, dotándolas primero de una fluidez impresionista y después de un abstracto estatismo geométrico»[28]. Ese fue el mundo destrozado que el Tratado de Versalles volvió a unir en términos absolutos, sólo para que volviese a explotar más adelante con el simbólico desmembramiento de Yugoslavia, un país surgido de Versalles, en la década de 1990[29].

A partir de 2001, Rumsfeld, Cheney y Wolfowitz persuadieron a Bush para elaborar una estrategia política y militar que no reconocía el nuevo orden espacio-temporal y socioecológico surgido a partir de 1990 aproximadamente. No sólo cometieron un grave error estratégico al abordar un problema relacional (el terrorismo) en términos absolutos, sino que fueron incapaces de ver que los rápidos cambios que se estaban produciendo en el poder geoeconómico y las relaciones socioecológicas estaban alterando radicalmente las relaciones geopolíticas en el escenario mundial (el final de la guerra fría, la aparición de China como potencia económica, la consolidación de gran parte de Europa en torno a una moneda única y las presiones procedentes de una serie de problemas ecológicos globales constituyen cuatro importantes ejemplos al respecto). Las cosificaciones aparentemente sólidas de los Estados construidos con anterioridad quedaron sometidas a una presión enorme y, en algunos casos, completamente disueltas (como en los casos de la Unión Soviética y Yugoslavia). Las respuestas que buscaban fortalecer las antiguas cosificaciones (por ejemplo, levantando vallas en las fronteras y creando barreras para impedir la libertad de movimiento) parecían cada vez más apremiantes desde un punto de vista político, al tiempo que resultaban cada vez más fútiles ante la pujanza de las prácticas neoliberales del libre comercio, la hipermovilidad (de mercancías y personas), los cambios en las relaciones espacio-temporales relativas conseguidas me-

---

[28] H. Lefebvre, *The Production of Space,* Oxford, Blackwell, 1991 [ed. cast.: *La producción del espacio*, trad. E. Martínez, Madrid, Capitán Swing, 2013]; D. Harvey, *The Condition of Postmodernity,* Oxford, Blackwell, 1989 [ed. cast.: *La condición de la posmodernidad,* trad. M. Eguía, Buenos Aires, Amorrortu, 1998]; C. Schorske, *Fin-de-Siècle Vienna*, Nueva York, Vintage, 1981, p. 226 [ed. cast.: *La Viena de fin de siglo: política y cultura,* trad. S. Jawerbaum y J. Barba, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011].

[29] N. Smith, *Endgame of Globalization,* cit.

diante las revoluciones en los transportes y las comunicaciones, y el hecho de que las llamadas exterioridades negativas (los problemas de contaminación y degradación medioambiental o la aparición de nuevas enfermedades como el VIH/SIDA) no se detenían ante las fronteras estatales. Las luchas políticas se habían desplazado desde las territorialidades inmutables de lo absoluto a inestables ámbitos relacionales imposibles de controlar, vigilar y disciplinar con tanta facilidad. La desterritorialización y la reterritorialización han llegado al ámbito de la economía global.

Aunque la situación encierra la posibilidad de liberarnos de las limitaciones disciplinarias anteriores (incluidas las que se aplican sobre los individuos) ejercidas histórica y geográficamente por el capital y el Estado en un espacio y un tiempo absolutos (y este aumento de la libertad sin duda es bienvenido), también plantea el peligro de terribles inestabilidades, adhesiones contrapuestas, recuerdos perturbadores, lealtades múltiples y violencia creciente. La reterritorialización, como hemos visto en los casos de la antigua Yugoslavia y de Timor Oriental, no es necesariamente un proceso pacífico (aunque, con la excepción de Chechenia, fue sorprendentemente inofensivo en el caso de la antigua Unión Soviética). Ante todo ello, actualmente vemos una reactivación de los intentos de reconstruir un orden mundial disciplinario. Sin embargo, es evidente que el dominio militar al estilo imperialista estadounidense está destinado a fracasar, y que el poder colectivo de la OTAN no puede prevalecer ni siquiera en Afganistán. Aunque la creación de un equilibrio de poder entre centros regionales mediado por la coordinación de una serie de instituciones tiene mayores posibilidades de éxito, los rápidos cambios relativos en el transporte y las comunicaciones, junto con el incremento del nacionalismo, del regionalismo y de la competitividad por los recursos básicos (en particular por la energía), acarrearon que la perspectiva de lograr una situación de equilibrio en las relaciones geopolíticas de poder fuera sumamente improbable, en el momento mismo en que la crisis socioecológica y espacio-temporal en la formación de los lugares (por ejemplo, la urbanización) se volvía rápidamente más profunda. Frente a esto, la idea de un sistema global de gobernanza y ética cosmopolita, basada en una federación de Estados independientes (como la imaginada por Kant), parece más atractiva, aunque resulta perturbador observar que la idea del Estado, concebido y cosificado como entidad absoluta (y representada de tal forma en el mapa del mundo), ha vuelto para convertirse en un elemento estabilizador que tiene un peso crucial. La sorprendente (aunque muy kantiana) rehabilitación por parte de Nussbaum del concepto tradicional de Estado-nación y la insistencia de Appiah en un cosmopolitismo arraigado son indicadores de esa corriente. Una reacción tan cuestionable resulta hasta cierto punto comprensible cuando parece que la principal alternativa de la izquierda es una especie de anarquismo global antiestatal (cuyas raíces se hunden parcialmente en el lado libertario del neoliberalismo).

Por consiguiente, la cuestión teórica geográfica que hay que plantearse es la siguiente: ¿cuál es el espacio y el tiempo del Estado contemporáneo, y qué clase de lugar llamado Estado es ahora posible y deseable construir? Para examinar esta cuestión, podemos tomar como punto de partida la teoría de las espacio-temporalidades y de la formación del lugar que hemos esbozado con anterioridad. No es difícil documentar y criticar las cualidades absolutas del Estado, tal como se han constituido histórica y geográficamente. Las conocemos bien, aunque algunas de ellas se están debilitando. En el ámbito de las prácticas sociales materiales existen fronteras físicas que hay que superar, mientras que en la esfera de la representación la cartografía sigue desempeñando un papel vital a la hora de apoyar la ilusión del Estado como una entidad claramente definida en el espacio y el tiempo absolutos. El mapa del mundo dividido en Estados que surgió a partir del siglo XVI todavía nos acompaña, y esas representaciones han cobrado un carácter real mediante los estudios catastrales y la plasmación de las representaciones cartográficas en fronteras físicas a través de las prácticas descritas por Mitchell. Dentro de esos límites territoriales fijos, la creación de solidaridades relacionales a través de la invocación o de la construcción de mitos fundadores y de formas culturales colectivas que celebraban la idea de nación adquirió un papel relevante. El Tratado de Westfalia, origen del sistema de Estados europeo, no podía haber funcionado sin semejantes materializaciones y cosificaciones, al igual que las nociones de soberanía estatal no podrían haber adoptado la forma que conocemos en la actualidad sin la construcción de solidaridades relacionales, aunque sea dentro del marco absolutista territorializado. Sin embargo, por la misma regla de tres, si esas cosificaciones y las consiguientes relacionalidades experimentadas de la identidad, la lealtad y la adhesión al Estado no hubieran existido, los enfrentamientos por la soberanía del Estado y las guerras interestatales no habrían adoptado la forma que adoptaron. En efecto, las guerras fueron manifestaciones materiales de este fetichismo del Estado, regido por una lógica de «relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas». Los Estados entraban en guerra como si fueran (o como si sus gobernantes imaginaran que eran) entidades sociales dotadas de poderes y vulnerables a amenazas (pero ¿qué puede significar que los intereses de la seguridad de este o de aquel Estado están amenazados?). No obstante, sólo bajo esas condiciones ficticias y cosificadas podía plantearse la propuesta cosmopolita kantiana relativa al derecho a la hospitalidad de las personas que cruzaban las fronteras de un Estado. La visión de Kant de una federación mundial de repúblicas independientes (o, en la misma línea, la idea de Bookchin de una confederación de municipios con autogobierno) toma como base exclusiva una concepción absoluta del espacio y el tiempo. La experiencia de ese carácter absoluto (seguridad, confinamiento, gubernamentalidad, dominación, exclusión o exilio) es también una cuestión histórica y geográfica decisiva.

Pero ¿cuál es la posicionalidad relativa del Estado? La porosidad de las fronteras estatales en relación con los flujos de dinero, mercancías y personas, así como de los flujos de información y los hábitos culturales (por no mencionar los procesos físicos de circulación de aire y agua), socava continuamente la idea del Estado como una entidad clausurada, lo que fuerza a los distintos aparatos estatales a negociar con otros aparatos y entidades estatales las condiciones de circulación e intercambio que escapan perpetuamente a los controles absolutos. Los acuerdos aduaneros y comerciales, las misiones y alianzas diplomáticas, los flujos negociados y los intercambios culturales escenificados, así como los acuerdos de distribución y las responsabilidades conjuntas en materia, por ejemplo, de contaminación de la atmósfera y del agua o de excesos cometidos en la extracción de recursos parten del supuesto de que el Estado es una realidad geopolítica y geoeconómica situada en el espacio-tiempo relativo, incontrolado e inestable del mercado mundial y del ecosistema global. Se elaboran acuerdos institucionales transfonterizos que limitan la soberanía absoluta pero que, en algunos casos, atraen e incluso impulsan prácticas imperialistas. Si, como señaló Woodrow Wilson, los Estados Unidos han de ir a la zaga del valor de cambio, siguiendo los pasos de los comerciantes y los financieros, y desplegar sus poderes (diplomáticos, militares, morales y económicos) para apoyar e incluso para liderar el ataque comercial a otros lugares y Estados, entonces las luchas por la posicionalidad en el espacio-tiempo relativo pasan a primer plano, como un aspecto orientador e incluso formativo de lo que han de ser los Estados, entidades políticas que, efectivamente, cada vez están más determinados por las maquinaciones de las luchas interestatales en el espacio-tiempo relativo.

La idea relacional de Estado (e incluso, en mayor medida, la idea relacional de nación) puede entenderse en términos objetuales (en el espacio y el tiempo absolutos). Sin embargo, el Estado puede convertirse en un nexo de cohesión social, con toda clase de efectos sociales, culturales y materiales. La relación dialéctica entre diversas espacio-temporalidades opera en ambas direcciones (como da a entender Mitchell en su estudio de la transformación del Estado en un objeto trascendental e inmaterial). Dentro del marco territorial cartesiano que el dominio imperial británico impuso a la India, por ejemplo, un movimiento nacionalista elucidó y construyó poderosos mitos nacionales a partir del siglo XIX. Esos mitos hindúes sirvieron para consolidar el sentido de unión territorial entre una gran diversidad de pueblos y creó un poderoso sentido de lo que el Estado indio (definido en origen por una potencia colonial exterior) podía ser tanto en términos de entidad coherente como en términos de objeto de veneración, afección y lealtad por parte de las poblaciones indígenas. El efecto de la división de 1947 parece haber consolidado esos sentimientos nacionalistas en muchas partes del subcontinente, lo que permitió al Estado indio presentarse como una estructura coherente. A partir de ahí, el

poder centralizado pudo consolidarse y actuar en una situación de intenso y desigual desarrollo geográfico y de diversidad lingüística, económica y cultural. Las relacionalidades trabajaron posteriormente para consolidar la nueva división territorial conocida con el nombre de Estado indio, que sigue concitando, al menos según Sudipta Kaviraj, un gran respeto popular en la mayoría de la India (aunque no en toda ella), pese a su evidentes carencias en la práctica[30]. En efecto, se ha construido una determinada clase de relacionalidad con vistas a consolidar el poder disciplinario absoluto del Estado, que a su vez constituye la condición de posibilidad para que el capitalismo funcione dentro de un determinado marco de limitaciones y apoyos. En aquellos espacios de la India, como, por ejemplo, los estados del noreste, en los que las relacionalidades no han logrado implantarse, han aparecido zonas marcadas por los conflictos violentos (como los promovidos por el movimiento naxalita y sus sucesores). Cuando Nicos Poulantzas comete el error de elevar esos fenómenos a la categoría de principio teórico a partir de una definición estrecha de Estado que lo convierte en un ámbito contradictorio de cohesión social, acierta, sin embargo, al afirmar que ese resultado es uno de los más comunes de los procesos de construcción de lugares subyacentes a la construcción de Estados-nación en tiempos recientes. También resulta fácil demostrar que el poder absoluto del Estado puede dificultar en lugar de facilitar el libre desarrollo del capitalismo (como sucedía en la India antes de la neoliberalización).

Sin embargo, las relacionalidades son inestables. Una de las grandes críticas que cabe hacer al gobierno de Bush es que ha minado hasta tal punto la imagen de los Estados Unidos como baluarte de la libertad, y ha mermado en tal medida la autoridad moral de los Estados Unidos en la escena mundial, que ese país, como entidad política, ya no es capaz de proyectar el poder simbólico de antaño y, en consecuencia, tampoco de ejercer el liderazgo mundial que tuvo en tiempos. Las divisiones internas creadas, por ejemplo, entre los llamados estados «rojos» y estados «azules» exaltan las contradicciones internas a expensas de la cohesión social (aunque sin impedir en absoluto la acumulación del capital). *Imagen, autoridad moral, nacionalismo* y *cohesión social* son términos relacionales (inmateriales), y la increíble velocidad con la que pueden cambiar queda perfectamente ilustrada en el caso de los Estados Unidos. Cuando Guantánamo y Abu Ghraib, en lugar de la Estatua de la Libertad, se convierten en el símbolo de lo que representan los Estados Unidos, es que en la esfera relacional inmaterial han ocurrido cosas muy importantes

---

[30] S. Kaviraj, «On the Enchantment of the State: Indian Thought on the Role of the State in the Narrative of Modernity», *European Journal of Sociology* 46 (2005), pp. 263-296; P. Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories,* Princeton, Princeton University Press, 1993.

que han de tener efectos objetivos de largo alcance. Es bastante seguro que la elección de Barack Obama como presidente de los Estados Unidos tendrá grandes consecuencias sobre la autoridad moral del país en gran parte del mundo (razón por la que probablemente cuenta con el apoyo de muchos segmentos del capital empresarial). La asombrosa velocidad con la que Estados aparentemente solidarios pueden desintegrarse pone también de manifiesto la inestabilidad intrínseca de las nociones relacionales de lealtad y pertenencia.

El Estado, considerado desde la perspectiva de la teoría geográfica, es un concepto dialécticamente constituido, una «permanencia relativa» atrapada entre definiciones absolutas, relativas y relacionales, entre prácticas materiales, representaciones sociales y formas de vivir. Es el resultado de procesos distintivos de formación de lugares atrapados en políticas de territorialización interactivas. La dialéctica del cambio socioecológico –tal como se manifiesta en los momentos de las tecnologías (particularmente de la administración y la gobernanza), las concepciones mentales, las relaciones sociales (de clase y de jerarquías burocráticas), los aparatos productivos dentro de una ficticia economía nacional, las relaciones con la naturaleza y las políticas de la vida cotidiana– sostiene una serie de procesos de evolución contingentes y geográficamente desiguales de los aparatos del Estado. La dialéctica de los diversos momentos dentro del ensamblaje del Estado se despliega en un marco de desarrollos desiguales, internos y externos, que las fronteras estatales sólo clausuran de forma parcial. Aunque el Estado se presenta como una entidad coherente y dotada de autonomía de acción (en relación con la economía y con la sociedad civil, así como con otros Estados), siempre es un ser (una cosa, un concepto, una idea, una imagen) contingente, una relación interna con un todo más amplio, subsumido bajo las condiciones de posibilidad de su situación geográfica y permanentemente sujeto a la desestabilización.

La relevancia de la teoría geográfica va mucho más allá del examen crítico de las definiciones de individuo y Estado. Conceptos como ciudad, región, vecindario y comunidad pueden abordarse de forma similar. El concepto de ciudad ha sido tan cuestionado durante los últimos treinta años como el concepto de Estado (hasta el punto de que algunos analistas, como en el caso del Estado, quieren eliminar el uso del término para describir una entidad material, aunque la mayoría estaría de acuerdo en conservarlo como idea). A la inversa, el comunitarismo como teoría política, en ausencia de la teoría geográfica, no tiene absolutamente ningún sentido, aun cuando teóricos políticos como Putnam y filósofos políticos como Walzer se esfuerzan por formular sus conclusiones prescindiendo de ella. La teoría geográfica explica por qué surgen tales sentimientos, pero a continuación resucita el concepto de comunidad o de ciudad, a la par que el de Estado, para convertirlo en un término geográfico mucho más complejo. Cuando, por ejemplo, preguntaron a

Victor Hugo, exiliado voluntariamente en las islas del canal durante el gobierno imperial de Luis Bonaparte, si añoraba París, respondió: «París es una idea» (invocando su interiorización positiva de una concepción relacional de París que siempre había llevado consigo), «pero siempre he aborrecido la Rue de Rivoli» (señalando sus objeciones a la forma espacial absoluta que Haussmann había impuesto sobre París)[31]. Creo que todos entendemos lo que quiso decir Hugo.

Liberar espacios

Podemos concluir que la respuesta breve a la pregunta de Nussbaum consiste en la necesidad de incorporar la teoría geográfica como parte esencial de cualquier plan de estudios diseñado para promover una forma de cosmopolitismo más adecuada. Liberarnos, por ejemplo, de los estrechos confines de esa teoría absoluta del espacio y el tiempo que cimenta el autoritarismo burgués es un primer paso esencial hacia la liberación de nuestro mundo conceptual y, por lo tanto, hacia la determinación de un ámbito de «condiciones de posibilidad» más amplio para la acción progresista. En consecuencia, contar con una apreciación más profunda del funcionamiento de la construcción del lugar y la dialéctica socioecológica es una precondición necesaria para explorar de una forma más reflexiva alternativas que superen el vulgar antiestatalismo que caracteriza a gran parte de la izquierda contemporánea. El examen crítico de una serie de conceptos fundamentales procedentes de la teoría social y jurídica puede ser también muy revelador. Las secretas cadenas geográficas –las trampas de la razón geográfica– que limitan nuestra imaginación y nuestra capacidad de acción son tan poderosas como sutiles (entre otras cosas porque son evidentes y banales). Si queremos alcanzar una mayor libertad conceptual, debemos desmantelar esas barreras.

Sin embargo, el reciente cuestionamiento de conceptos como «individuo», «Estado» y «ciudad» pone de manifiesto, junto al creciente interés en las teorías de la relacionalidad que se aprecia en el ámbito de las ciencias sociales y de las humanidades, una crisis general en la espacio-temporalidad, en la construcción de lugares y en las relaciones socioecológicas dentro del orden mundial que debemos afrontar directamente, sin engañarnos sobre lo que representa. Esa es la principal cuestión que debe plantearse la teoría geográfica y que debe asimilar la teoría social. La incapacidad para reconocer su importancia tanto en el mundo académico como en los pasillos del poder es intelectualmente inexcusable y políticamente peligrosa.

---

[31] Citado en D. Harvey, *Paris, Capital of Modernity,* Nueva York, Routledge, 2003, p. 264 [ed. cast.: *París, capital de la modernidad,* trad. J. M. Amoroto, Madrid, Akal, 2008].

Esto plantea inmediatamente la cuestión de la naturaleza y la forma de los procesos socioecológicos dominantes que entraña la construcción de lugares o, dicho de otra forma, qué individuos o colectividades tienen el poder y la capacidad de modelar los significados relacionales y las posicionalidades relativas para dar vida (cosificar) un lugar concreto en un espacio y un tiempo absolutos. Las consecuencias de dichas cosificaciones para nuestra forma de vivir a diario y construir nuestros futuros son profundas.

Por último, esto nos lleva a los turbios ámbitos de la política de izquierdas realmente existente en general. La hegemonía dentro de la izquierda de alguna versión de la política relacional es verdaderamente asombrosa. Tenemos una prueba de dicha hegemonía en la popularidad de textos como *Imperio*, de Hardt y Negri, en el enorme impacto de *Cambiar el mundo sin tomar el poder,* de John Holloway, y en los textos de una «nueva ola» de filósofos radicales, como Badiou, Rancière y Žižek, junto con la popularidad de pensadores relacionales como Benjamin y Deleuze[32]. Por supuesto, existen notables diferencias entre esos pensadores, pero todos ellos tienen en común cierta fidelidad (como diría Badiou) al «acontecimiento», al «momento» y a anteponer el proceso a la concreción de las cosas (*devenir* lo es todo, dice Holloway, mientras que *ser* no es nada; por su parte, Badiou, ante la ausencia de acontecimientos contemporáneos dignos de destacarse, recurre a la idea puramente relacional de fidelidad a la fidelidad como núcleo de las posibilidades políticas contemporáneas, aunque en sus más recientes formulaciones aboga por la fidelidad a «la hipótesis comunista»)[33].

Este posicionamiento relacional es indudablemente liberador en algunos aspectos esenciales. Por ejemplo, permite a Badiou elaborar devastadoras críticas de las prácticas políticas contemporáneas y a Holloway subrayar el poder de la acción, la prominencia del proceso y el poder político del trabajo para transformar el mundo. Sin embargo, la teoría geográfica crítica indicaría que la mera priorización de lo relacional (particularmente cuando se la complementa únicamente con la noción

---

[32] M. Hardt y T. Negri, *Empire,* Cambridge, Harvard University Press, 2001 [ed. cast.: *Imperio,* trad. A. Bixio, Barcelona, Paidós, 2002]; J. Holloway, *Changing the World without Taking Power: The Meaning of Revolution Today,* Londres, Pluto Press, 2002 [ed. cast.: *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy,* México, Universidad de Puebla; Buenos Aires, Revista Herramienta, 2002 y 2005]; A. Badiou, *Metapolitics,* cit.; J. Rancière, *Disagreement: Politics and Philosophy,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998 [ed. cast.: *El desacuerdo: política y filosofía,* trad. H. Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996]; S. Žižek, *The Parallax View,* Cambridge, MIT Press, 2003 [ed. cast.: *Visión de paralaje*, trad. M. Mayer, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006].

[33] A. Badiou, «Communist Hypothesis», *New Left Review*, 2.ª época, 49 (2008), pp. 29-48 [ed. cast.: «La hipótesis comunista», *NLR (en español)* 49 (marzo-abril de 2008), pp. 27-38].

lefebvriana de «lo vivido») es profundamente errónea. Nos remite exactamente al narcisista mundo de la Viena *fin-de-siècle* tan bien descrito por Carl Schorske, en que la trascendencia se impone al compromiso político real y a las cuestiones concretas de la organización y las estrategias políticas[34]. Los descubrimientos y las inspiraciones que es capaz de revelar el pensamiento relacional pueden ser esenciales, pero resultan políticamente irrelevantes hasta que no se los vuelve a conectar con el modo en que los seres humanos se relacionan y viven a diario participando en unas prácticas materiales que acontecen en los espacios y los tiempos absolutos de, pongamos, la vida urbana y en los espacio-tiempos relativos de toda forma de intercambio (social, cultural y ecológico, además de económico). La crítica relacional de las formas absolutas (como el Estado) puede estar absolutamente justificada, pero la solución al problema no puede estar en «relegar al Estado al olvido conceptual» o, como hace Holloway, en tratar cualquier objeto autónomo como una cosificación de la que por definición estamos alienados y que, por lo tanto, ni siquiera debemos considerar relevante para la lucha política. En este sentido, Holloway ignora todos los problemas tangibles que surgen en la producción de los espacios, de los lugares y de la naturaleza, creando así un marco teórico tan desarraigado y abstracto como el del liberalismo de Locke. Si nos tomamos sus ideas al pie de la letra, dejaríamos de preocuparnos por el tipo de urbanismo que se desarrolla a nuestro alrededor. Dicho simplemente, los muros, las puertas y los puentes importan, y su configuración tiene una gran influencia en cómo vivimos nuestra vida. Aunque el «urbanismo sin ciudades» (por citar el título de un texto de Murray Bookchin) puede parecer una buena idea para contrarrestar la alienación del urbanismo capitalista contemporáneo, no resuelve el problema de cómo hacer tangible la geografía urbana en nuestros sueños de emancipación. Por otro lado, desdeñar toda forma de organización, institucionalización y territorialización (incluidas las del tan vilipendiado Estado en cuanto forma específica y distintivamente maleable de construcción geográfica) por ser irrelevante o intrínsecamente represiva es cortar las vías para toda clase de práctica política que intente mejorar las cosas, y no digamos ya que intente revolucionarlas. Lo que verdaderamente cuenta en la teoría de la construcción de lugares es el movimiento dialéctico entre las diferentes dimensiones del espacio-tiempo (absoluta, relativa y relacional) y el entrecruzamiento de los momentos (tecnologías, relaciones sociales, procesos en la naturaleza, concepciones mentales, procesos productivos [laborales] y vida cotidiana) que conllevan las transformaciones medioambientales. Rechazar la puesta en práctica de esa dialéctica ignorándola equivale a no enfrentarse con «las condiciones de posibilidad» de una política revolucionaria verdaderamente transformadora. Aun-

[34] C. Schorske, *Fin-de-Siècle Vienna,* cit., p. 308.

que es posible reafirmar la «hipótesis comunista» en el plano de las ideas, al modo de Badiou, también es posible hacerlo mediante un materialismo históricamente geográfico perfectamente asentado, como he tratado de demostrar en una nueva introducción al *Manifiesto comunista*[35].

La burguesía, como tan convincentemente señalaron Marx y Engels, alumbró una forma propia de cosmopolitismo (representado en la actualidad por los frecuentes viajeros de la elite corporativa y empresarial, por los consultores y gestores financieros que operan a nivel global, por los empleados de instituciones financieras, por las elites profesionales y tecnológicas, etc.) que revolucionó la geografía de la acumulación del capital. Construyó espacios relativos de transporte y comunicaciones radicalmente nuevos, facilitando el rápido movimiento de mercancías, dinero y personas, en torno a una forma relacional de valor de trabajo (representado por las diversas formas monetarias). Creó nuevo lugares con antiguos nombres, como Pekín, Londres, Roma, Nueva York, El Cairo y Fráncfort, al igual que lugares relativamente nuevos, como Singapur, Bombay, Shanghái, Durban, Saõ Paulo, etc. La burguesía produjo espacios y lugares a su imagen y semejanza y conforme a sus propias necesidades, y con ello impulsó una transformación socioambiental (con consecuencias deseadas, pero también con otras imprevistas) del planeta Tierra que resulta sencillamente asombrosa. Vivimos en un mundo geográfico completamente distinto al que existía hace quinientos años. Todo el planeta ha tenido y sigue teniendo que adaptarse a estos rápidos cambios en las relaciones espaciales, la construcción de lugares y las transformaciones ambientales, mientras lucha por construir contraespacios o espacios genuinos, en hacer cuanto está en su mano para salir adelante o para resistir. El cosmopolitismo de la burguesía contemporánea no fue una idea surgida de la nada, sino una ideología que nació con las múltiples transformaciones geográficas iniciadas a partir de 1492, e incluso antes. La creación de un cosmopolitismo alternativo, opuesto y mucho más igualitario exige que se preste atención a las transformaciones necesarias en las condiciones geográficas de posibilidad para que tales ideales políticos, además de materializarse, se formulen plenamente. Para consolidar un cosmopolitismo insurgente subalterno, su geografía ha de experimentar una transformación tan radical como la que logró la burguesía colectivamente.

Indudablemente, entender la teoría geográfica en toda su extensión es una tarea intelectual abrumadora. Sin embargo, no debemos olvidar las palabras que el gran geógrafo del siglo XIX Elisée Reclus escribió en una carta abierta a sus camaradas anarquistas hacia el final de sus días: «El entusiasmo y la dedicación, aunque sean

---

[35] D. Harvey, «Introduction», en K. Marx y F. Engels, *The Communist Manifesto,* Londres, Pluto Press, 2008.

tan grandes que nos lleven a arriesgar la vida, no son los únicos medios de servir a una causa. El revolucionario consciente no sólo es una persona que siente, sino también un hombre que razona, para quien todo intento de promover la justicia y la solidaridad descansa en un conocimiento preciso y en una comprensión profunda de la historia, la sociología y la biología» (y también de la geografía, a la que él mismo dedicó el trabajo de toda una vida[36]). O, como dirían Locke, Kant y Nussbaum, sin un conocimiento adecuado de la geografía no sólo no seremos capaces de entender el mundo que nos rodea ni de entregarnos de manera cabal a nuestra búsqueda de justicia universal, sino que nos privaremos de toda posibilidad de emprender una política revolucionaria para soñar en su lugar con un mundo de fantasía, relacional, narcisista y trascendental, en el que los deseos jamás alcanzarán una realización plena, en el momento mismo en que vemos aparecer a nuestro alrededor unos «espacios de esperanza» de los que podemos apropiarnos y en los que debemos trabajar. Si la acción humana ha elaborado y reelaborado una y otra vez nuestra geografía, podemos volver a reelaborarla para adaptarla mejor a nuestras ambiciones políticas.

[36] J. Clark y C. Martin (eds.), *Anarchy, Geography, Modernity,* cit., pp. 249-250.

Bibliografía

ABRAMS, P., «Notes on the Difficulty of Studying the State», en *The Anthropology of the State,* A. Sharma y A. Gupta (eds.), Oxford, Blackwell, 2006, pp. 112-130.

ACEMOGLU, D.; JOHNSON, S. y ROBINSON, J., «Reversal of Fortune: Geography and Institutions in the Making of the Modern World Income Distribution», *Quarterly Journal of Economics* 117 (2002), pp. 1231-1294.

AGNEW, J., *Place and Politics: The Geographical Mediation of State and Society,* Londres, Macmillan, 1987.

AGNEW, J. y DUNCAN, J. (eds.), *The Power of Place: Bringing Together Geographical and Sociological Imaginations,* Boston, Unwin Hyman, 1989.

ALEXANDER, D., «Bioregionalism: Science or Sensibility», *Environmental Ethics* 12 (1990), pp. 161-73. Reimpreso en McGinnis, M. (ed.), *Bioregionalism,* Nueva York, Routledge, 1998, pp. 161-173.

ALLEN, A., «Foucault and Enlightenment: A Critical Reappraisal», *Constellations* 10, 2 (2003), pp. 180-198.

ALTVATER, E., «Review of *Justice, Nature and the Geography of Difference*», *Historical Materialism* 2 (1998), pp. 225-235.

AMIN, S., *Beyond U.S. Hegemony? Assessing the Prospects for a Multipolar World*, Londres, Zed Books, 2006.

AMSDEN, A., *Escape from Empire: The Developing World's Journey through Heaven and Hell*, Cambridge, MIT Press, 2007.

ANDERSON, A., «Cosmopolitanism, Universalism and the Divided Legacies of Modernity», en *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation*, P. Cheah y B. Robbins (eds.), Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 270-271.

ANDERSON, B., *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism,* Londres, Verso, 1983 [ed. cast.: *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo,* trad. Eduardo L. Suárez, México, Fondo de Cultura Económica, 2006].

ANDERSON, J., «Fund Managers Raising the Ante in Philanthropy», *New York Times,* 3 de agosto de 2005, Business Section, pp. 1, 3.

ANDERSON, K. y GALE, F. (eds.), *Inventing Places: Studies in Cultural Geography,* Melbourne, Longman Cheshire, 1992.

ANDERSON, P., *English Questions,* Londres, Verso, 1992.

APPADURAI, A., *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996 [ed. cast.: *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, trad. Gustavo Remedi, Montevideo, Trilce; Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001].

APPELBAUM, R. y ROBINSON, W. (eds.), *Critical Globalization Studies*, Nueva York, Routledge, 2005.

APPIAH, K. A., *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*, Nueva York, Norton, 2006 [ed. cast.: *Cosmopolitismo: la ética en un mundo de extraños*, trad. L. Mosconi, Buenos Aires/Madrid, Katz, 2007].

—, «Cosmopolitan Patriots», en M. Nussbaum *et al*., *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, Boston, Beacon Press, 1996, pp. 21-29.

—, *The Ethics of Identity*, Princeton, Princeton University Press, 2005 [ed. cast.: *La ética de la identidad*, trad. L. Mosconi, Buenos Aires/Madrid, Katz, 2007].

ARCHER, K., «Regions as Social Organisms: The Lamarckian Characteristics of Vidal de la Blache's Regional Geography», *Annals, Association of American Geographers* 83 (1993), pp. 498-514.

ARDREY, R., *The Territorial Imperative*, Nueva York, Athenaeum, 1966.

ARENDT, H., *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Harmondsworth, Penguin, 1997 [ed. cast.: *Eichmann en Jerusalén*, trad. C. Ribalta, Barcelona, Debolsillo, 2006].

—, *Imperialism*, Nueva York, Harcourt, Brace and Jovanovich, 1968.

—, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1989.

ARMSTRONG, P.; GLYN, A. y HARRISON, J., *Capitalism since World War II: The Making and Breaking Up of the Great Boom*, Oxford, Blackwell, 1991.

ARVEDLUND, E., «Russia's Billionaires Club Now Totals 27 Members», *New York Times*, 7 de mayo de 2005, p. C1.

BACHELARD, G., *The Poetics of Space*, Boston, Beacon Press, 1964 [ed. cast.: *La poética del espacio*, trad. E. de Champourcin, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2000].

BADIOU, A., *Being and Event*, Londres, Continuum, 2005 [ed. cast.: *El ser y el acontecimiento (L'être et l'événement)*, trad. Raúl J. Cerdeiras, Alejandro A. Cerletti y Nilda Prados. Buenos Aires, Manantial, 1999].

—, «Communist Hypothesis», *New Left Review*, 2.ª época, 49 (2008), pp. 29-48 [ed. cast.: «La hipótesis comunista», *NLR (en español)* 49 (marzo-abril de 2008), pp. 27-38].

—, *Metapolitics*, trad. J. Barker, Londres, Verso, 2005 [ed. cast.: *Compendio de metapolítica (Abrégé de métapolitique)*, trad. Juan Manuel Spinelli, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2009].

BARRY, J., «Voice Off», en *Third Berlin Biennal for Contemporary Art, Catalogue*, Berlín, Biennale, 2004, pp. 48-49.

BARTHOLOMEW, A. y BREAKSPEAR, J., «Human Rights and Swords of Empire», *Socialist Register*, 2003, pp. 124-145.

BARZINI, L., *The Italians*, Nueva York, Athenaeum, 1967 [ed. cast.: *Los italianos*, trad. E. Barzini, Barcelona, Grijalbo, 1974].

BASSO, K., «Stalking with Stories: Names, Places and Moral Narratives among the Western Apache», en *1983 Proceedings of the American Ethnological Society*, Washington, D.C., AES, 1984.

—, *Wisdom Sits in Places*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1995.

—, «Wisdom Sits in Places: Notes on a Western Apache Landscape», en *Senses of Place*, S. Feld y K. Basso (eds.), Phoenix, School of American Research Advanced Seminar Series, 1996, pp. 52-91.

BATE, J., *Romantic Ecology: Wordsworth and the Environmental Tradition*, Londres, Routledge, 1991.

BECK, U., «The Cosmopolitan Perspective: Sociology in the Second Age of Modernity», en *Conceiving Cosmopolitanism*, S. Vertovec y R. Cohen (eds.), Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 61-85.

—, *Cosmopolitan Vision*, Cambridge, Polity Press, 2006 [ed. cast.: *La mirada cosmopolita, o, la guerra es la paz (Der kosmopolitische Blick, oder, Krieg ist Frieden)*, trad. Bernardo Moreno Carrillo, Barcelona, Paidós, 2005].

—, «Living in the World Risk Society», Conferencia Hobhouse, Londres, School of Economics, 15 de febrero de 2006.

BELLO, W., *Deglobalization: Ideas for a New World Economy*, Londres, Zed Books, 2002 [ed. cast.: *Desglobalización: ideas para una nueva economía mundial,* trad. A. Alcover, Barcelona, Icaria/Intermón Oxfam, 2004].

BENHABIB, S., *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004 [ed. cast.: *Los derechos de los otros,* trad. G. Zadunaisky, Barcelona, Gedisa, 2006].

BENJAMIN, W., *The Arcades Project,* Cambridge, Belknap Press, 1999 [ed. cast.: *Libro de los pasajes,* trad. L. Fernández, I. Herrera y F. Guerrero, Madrid, Akal, 2005].

—, *Illuminations,* Nueva York, Schocken Books, 1969 [ed. cast.: *Iluminaciones,* 4 vols., trad. J. Aguirre y E. Subirats, Madrid, Taurus, 1971-1999].

BERLIN, I., *The Sense of Reality: Studies in Ideas and Their History,* Londres, Chatto and Windus, 1997 [ed. cast.: *El sentido de la realidad: sobre las ideas y su historia,* trad. P. Cifuentes, Madrid, Taurus, 1998].

BHASKAR, R., *Dialectic: The Pulse of Freedom*, Londres, Verso, 1993.

BIGGS, M., «Putting the State on the Map: Cartography, Territory, and European State Formation», *Comparative Studies in Society and History* 41 (1999), pp. 374-405.

BLAIR, T., discurso ante el Congreso de los Estados Unidos, 18 de julio de 2003, «History Will Forgive Us», disponible en internet: http://politics.guardian.co.uk/speeches/story/0,11126,1008150,00.html.

BOHM, D., *Wholeness and the Implicate Order*, Londres, Ark Paperbacks, 1983 [ed. cast.: *La totalidad y el orden implicado*, trad. J. M. Apfelbäume, Barcelona, Kairós, 1992].

BOLIN, R., «Immanuel Kant's *Physical Geography*», traducida y anotada por R. L. Bolin, tesis de máster, Department of Geography, Indiana University, 1968.

BOOKCHIN, M., *Remaking Society: Pathways to a Green Future*, Boston, South End Press, 1990 [ed. cast.: *Rehacer la sociedad: senderos hacia un futuro verde*, trad. Pablo Abufom Silva, Santiago de Chile, LOM Ediciones, 2012].

BOURDIEU, P., *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977 [ed. cast.: *Bosquejo de una teoría de la práctica*, trad. M. C. Prado, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2012].

BOYER, C., *The City of Collective Memory*, Cambridge, MIT Press, 1996.

BRASH, J., «Re-scaling Patriotism: Competition and Urban Identity in Michael Bloomberg's New York», *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development* 35 (2006), pp. 387-432.

BRAUDEL, F., *Capitalism and Material Life, 1400-1800*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1973 [ed. cast.: *Civilización material, economía y capitalismo, s. XV-XVIII*, 3 vols., trad. I. Pérez-Villanueva, V. Bordoy Hueso y N. Míguez, respectivamente, Madrid, Alianza, 1984].

BRAUN, B., «Toward a New Earth and a New Humanity: Nature, Ontology, Politics», en *David Harvey: A Critical Reader*, N. Castree y D. Gregory (eds.), Oxford, Blackwell, 2006, pp. 191-222.

BRAY, D., *Social Space and Governance in Urban China: The Danwei System from Origins to Reform*, Stanford, Stanford University Press, 2005.

BRENNAN, T., *At Home in the World: Cosmopolitanism Now,* Cambridge, Harvard University Press, 1997.
BRENNER, N. y Theodore, N., *Spaces of Neoliberalism: Urban Restructuring in North America and Western Europe*, Oxford, Blackwell, 2002.
BRICK, C., «Millions for Millions», *New Yorker*, 30 de octubre de 2006, pp. 62-73.
BROOKS, D., «Ideals and Reality», *New York Times*, 22 de enero de 2005, p. A15.
BURAWOY, M., *Manufacturing Consent: The Labor Process under Monopoly Capitalism*, Chicago, University of Chicago Press, 1982 [ed. cast.: *El consentimiento en la producción: los cambios del proceso productivo en el capitalismo monopolista*, trad. R. Serratacó, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Centro de Publicaciones, 1989].
BURDETT, R. y Sudjic, D. (eds.), *The Endless City*, Nueva York, Phaidon, 2008.
BUSH, G. W., «Acceptance Speech to Convention Delegates in New York», *New York Times*, 3 de septiembre de 2004, p. P4.
—, «Both Our Nations Serve the Cause of Freedom», *New York Times*, 20 de noviembre de 2003, p. A14.
—, «The Inaugural Address: The Best Hope for Peace in Our World Is the Expansion of Freedom in All the World», *New York Times*, 21 de enero de 2005, pp. A12-13.
—, Discurso del Presidente sobre el estado de la Unión, 29 de enero de 2002, disponible en internet: http://www.whitehouse.gov/news/releases/2002/01/print 20020129-11.html.
—, «Securing Freedom's Triumph», *New York Times*, 11 de septiembre de 2002, p. A33.
BUTTIMER, A., *Society and Milieu in the French Geographical Tradition*, Washington, D.C., Association of American Geographers, 1971.
CALHOUN, C., «The Class Consciousness of Frequent Travellers: Towards a Critique of Actually Existing Cosmopolitanism», en *Conceiving Cosmopolitanism*, S. Vertovec y R. Cohen (eds.), Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 86-109 [ed. cast.: «La conciencia de clase de los viajeros frecuentes: hacia una crítica del cosmopolitanismo realmente existente», en Saurabh Dube (coord.), *El encantamiento del desencantamiento. Historias de la modernidad*, trad. José Raúl Vázquez de Lara, México, El Colegio de México, 2011, pp. 225-259].
CARNEY, J., *Black Rice: The African Origins of Rice Cultivation in the Americas*, Cambridge, Harvard University Press, 2001.
CASEY, E., *The Fate of Place: A Philosophical History*, Berkeley, University of California Press, 1997.
—, «How to Get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time», en *Senses of Place,* S. Feld y K. Basso (eds.), Phoenix, School of American Research Advanced Seminar Series, 1996, pp. 13-51.

CASSIRER, E., *An Essay on Man,* New Haven, Yale University Press, 1944.
CASTREE, N. y BRAUN, B. (eds.), *Social Nature: Theory, Practice and Politics,* Oxford, Blackwell, 2001.
CASTREE, N. y GREGORY, D. (eds.), *David Harvey: A Critical Reader,* Oxford, Blackwell, 2006.
CAUDWELL, C., *Studies and Further Studies in a Dying Culture,* Nueva York, Monthly Review Press, 1971.
CHAKRABARTY, D., *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference,* Princeton, Princeton University Press, 2000 [ed. cast.: *Al margen de Europa: pensamiento poscolonial y diferencia,* trad. A. E. Álvarez y A. Maira, Barcelona, Tusquets, 2008].
CHANDLER, D., *From Kosovo to Kabul: Human Rights and International Intervention,* Londres, Pluto Press, 2002.
CHATTERJEE, P., *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories,* Princeton, Princeton University Press, 1993.
CHEAH, P., «Introduction Part II: The Cosmopolitical Today», en *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation,* P. Cheah y B. Robbins (eds.), Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 20-44.
CHEAH, P. y ROBBINS, B. (eds.), *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
CHOMSKY, N., *The New Military Humanism: Lessons from Kosovo*, Monroe, Maine, Common Courage Press, 1999 [ed. cast.: *El nuevo humanismo militar: las lecciones de Kosovo*, trad. Bertha Ruiz de la Concha, México, Siglo XXI, 2002].
—, *On Power and Ideology*, Boston, South End Press, 1990 [ed. cast.: *Sobre el poder y la ideología*, trad. Claribel Alegría y D. J. Flakoll, Madrid, Machado Libros, 1989].
CLARK, J. y MARTIN, C. (eds.), *Anarchy, Geography, Modernity: The Radical Social Thought of Elisée Reclus*, Lanham, Lexington Books, 2004 [ed. cast.: *Libertad, igualdad, geografía: ensayos escogidos de Elisée Reclus*, trad. V. Malo, Madrid, Enclave de Libros, 2015].
CLARK, T. J., *Image of the People: Gustave Courbet and the 1848 Revolution*, Londres, Thames and Hudson, 1973 [ed. cast.: *Imagen del pueblo: Gustave Courbet y la Revolución de 1848*, trad. H. Valentí, Barcelona, Gustavo Gili, 1981].
CLAYTON, D., *Islands of Truth: The Imperial Fashioning of Vancouver Island*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1999.
CLIFFORD, J., «Mixed Feelings», en *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation*, P. Cheah y B. Robbins (eds.), Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 362-370.

COHEN, G., *Karl Marx's Theory of History: A Defense*, Princeton, Princeton University Press, 1978 [ed. cast.: *La teoría de la historia de Karl Marx: una defensa*, trad. Pilar López Mañez, Madrid, Siglo XXI, 1986].
COHEN, R., «A Generation of German Pacifists at Odds over the War», *New York Times*, 6 de mayo de 1999, p. A10.
CONNOLLY, W., *The Ethos of Pluralization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995.
—, «Speed, Concentric Cultures and Cosmopolitanism», *Political Theory* 28 (2000), pp. 596-618.
CONWAY, J., *Identity, Place, Knowledge*, Halifax, Fernwood Publishing, 2004.
COOPER, R., *The Breaking of Nations: Order and Chaos in the Twenty-first Century*, Nueva York, Atlantic Monthly Press, 2003.
COX, K. (ed.), *Spaces of Globalization: Reasserting the Power of the Local*, Nueva York, Guilford, 1997.
CRAMPTON, J. y ELDEN, S. (eds.), *Space, Knowledge and Power: Foucault and Geography*, Aldershot, Ashgate Publishing, 2007.
CRESSWELL, T., *Place: A Short Introduction*, Oxford, Blackwell, 2004.
CRONON, W., *Changes in the Land: Indians, Colonists and the Ecology of New England*, Nueva York, Hill and Wang, 1983.
DASH, E., «Off to the Races Again, Leaving Many Behind», *New York Times*, 9 de abril de 2006, Business Section, pp. 1, 5.
DAVIS, M., *Planet of Slums*, Londres, Verso, 2006 [ed. cast.: *Planeta de ciudades miseria*, trad. J. M. Amoroto, Madrid, Akal, 2014].
DE CERTEAU, M., *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, University of California Press, 1984 [ed. cast.: *La invencion de lo cotidiano*, vol. 1: *Artes de hacer (Arts de faire)*, trad. Alejandro Pescador, México, Universidad Iberoamericana, 2000 (también de la traducción del vol. 2, *Habiter, cuisiner: Habitar, cocinar*)].
DE GENOVA, N., *Working the Boundaries: Race, Space, and "Illegality" in Mexican Chicago*, Durham, Duke University Press, 2005.
DE SOTO, H., *The Mystery of Capital: Why Capitalism Triumphs in the West and Fails Everywhere Else*, Nueva York, Basic Books, 2000 [ed. cast.: *El misterio del capital: por qué el capitalismo triunfa en Occidente y fracasa en el resto del mundo*, Barcelona, Península, 2001].
—, *The Other Path: The Invisible Revolution in the Third World*, Nueva York, Harper, 1989 [ed. cast. original: *El otro sendero. La revolución informal,* Lima, El Barranco, 1986].
DE SOUSA SANTOS, B., «Beyond Neoliberal Governance: The World Social Forum as Subaltern Cosmopolitan Politics», en *Law and Globalization from Below*, B. de Sousa Santos y C. Rodríguez-Garavito (eds.), Cambridge, Cambridge Uni-

versity Press, 2005, pp. 29-63 [ed. cast.: «Más allá de la gobernanza neoliberal: el Foro Social Mundial como legalidad y política cosmopolitas subalternas», en C. Rodríguez Garavito y B. de Sousa Santos (eds.), *El derecho y la globalización desde abajo: hacia una legalidad cosmopolita,* trad. C. Morales de Setién Ravina, Barcelona, Anthropos, 2007, pp. 31-60].

De Sousa Santos, B. y Rodríguez Garavito, C. (eds.), *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality,* Cambridge, Cambridge University Press, 2005 [ed. cast.: *El derecho y la globalización desde abajo: hacia una legalidad cosmopolita,* trad. C. Morales de Setién Ravina, Barcelona, Anthropos, 2007].

DeLanda, M., *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity,* Londres, Continuum Books, 2006.

Delaney, D., *Territory: A Short Introduction,* Oxford, Blackwell, 2005.

Deleuze, G., *The Fold: Leibniz and the Baroque,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993 [ed. cast.: *El pliegue,* trad. J. Vázquez y U. Larraceleta, Barcelona, Paidós, 1998].

Deleuze, G. y Guattari, F., *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987 [ed. cast.: *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia,* trad. J. Vázquez y U. Larraceleta, Valencia, Pre-Textos, 1998].

Deleuze, G. y Taormina, M., *Desert Islands and Other Texts (1953-74),* Londres, Semiotext(e), 2003.

DeLillo, D., *The Names*, Nueva York, Vintage, 1989 [ed. cast.: *Los nombres*, trad. G. Castelli, Barcelona, Austral, 2015].

Deshpande, S., «Hegemonic Spatial Strategies: The Nation-Space and Hindu Communalism in Twentieth Century India», *Public Culture* 10, 2 (1998), pp. 249-283.

Diamond, J., *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies*, Nueva York, Norton, 1997, reimpr. 2003 [ed. cast.: *Armas, gérmenes y acero*, trad. F. Chueca, Barcelona, Debolsillo, 2016].

Dirlik, A., «Place-Based Imagination: Globalism and the Politics of Place», en *Places and Politics in an Era of Globalization*, R. Prazniak y A. Dirlik (eds.), Lanham, Rowman & Littlefield, 2002, pp. 15-51.

Droit, R.-P., «Kant et les Fourmis du Congo», *Le Monde*, 5 de febrero de 1999.

Edney, M., *Mapping an Empire: The Geographical Construction of British India, 1765-1843*, Chicago, University of Chicago Press, 1990.

Edwards, M. y Hulme, D. (eds.), *Non-Governmental Organizations: Performance and Accountability*, Londres, Earthscan, 1995.

Elden, S., *Mapping the Present: Heidegger, Foucault and the Project of a Spatial History*, Londres, Continuum, 2001.

ELSTER, J., *Local Justice: How Institutions Allocate Scarce Goods and Necessary Burdens*, Nueva York, Russell Sage Foundation, 1992 [ed. cast.: *Justicia local: de qué modo las instituciones distribuyen bienes escasos y cargas necesarias*, trad. E. Alterman, Barcelona, Gedisa, 1994].

ELYACHAR, J., *Markets of Dispossession: NGOs, Economic Development and the State in Cairo*, Durham, Duke University Press, 2005.

ENTRIKEN, N., *The Betweenness of Place: Towards a Geography of Modernity*, Londres, Macmillan, 1991.

ESCOBAR, A., «Place, Economy, and Culture in a Post-Development Era», en *Places and Politics in an Age of Globalization*, R. Prazniak y A. Dirlik (eds.), Lanham, Rowman & Littlefield, 2002, pp. 193-217.

ETZIONI, A., *The New Golden Rule: Community and Morality in a Democratic Society,* Nueva York, Basic Books, 1998 [ed. cast.: *La nueva regla de oro: comunidad y moralidad en una sociedad democrática*, trad. M. A. Galmarini, Barcelona, Paidós, 1999].

FALK, R., «Revisioning Cosmopolitanism», en M. Nussbaum *et al.*, *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, Boston, Beacon Press, 1996, pp. 53-60.

FELD, S. y BASSO, K. (eds.), *Senses of Place*, Phoenix, School of American Research Advanced Seminar Series, 1996.

FINE, R. y SMITH, W., «Jürgen Habermas's Theory of Cosmopolitanism», *Constellations* 10, 4 (2003), pp. 469-487.

First International Resources, Inc., *Economic Sanctions Survey*, Fort Lee, First International Resources, Inc., 2000.

FOLTZ, B., *Inhabiting the Earth: Heidegger, Environmental Ethics, and the Metaphysics of Nature*, Atlantic Park, Humanities Press, 1995.

FOUCAULT, M., «Commentary of Kant's Anthropology from a Pragmatic Point of View», trad. Arianna Bove, disponible en internet: http://www.generation-online.org/p/fpfoucault1.htm.

—, «Heterotopias», *Diacritics* 16, 1 (primavera 1986), pp. 22-28.

—, *Introduction to Kant's Anthropology*, R. Nigro (ed.), Los Ángeles, Semiotext(e), 2008 [ed. cast.: *Una lectura de Kant*, trad. Ariel Dilon, Madrid, Siglo XXI, 2010].

—, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, Nueva York, Random House, 1970 [ed. cast.: *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, trad. E. C. Frost, Madrid, Siglo XXI, 2006].

—, «Questions on Geography», en *Power/Knowledge,* C. Gordon (ed.), Londres, Harvester, 1980, pp. 63-77.

—, *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977-78.* Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2007 [ed. cast.: *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*, trad. H. Pons, Madrid, Akal, 2008].

—, «What Is Enlightenment?», en *The Foucault Reader,* P. Rabinow (ed.), Harmondsworth, Penguin, 1984, pp. 32-50 [ed. cast. en: *Sobre la Ilustración,* trad. J. de la Higuera, E. Bello y A. Campillo, Madrid, Tecnos, 2003].

FRIEDAN, B., *The Feminine Mystique*, Nueva York, Norton, 1963 [ed. cast.: *La mística de la feminidad*, trad. M. Martínez, Madrid, Cátedra, 2009].

FRIEDMAN, T., *The World Is Flat: A Brief History of the Twenty-first Century*, Nueva York, Farrar, Strauss and Giroux, 2005 [ed. cast.: *La Tierra es plana: breve historia del mundo globalizado del siglo XXI*, trad. I. Belaustegui, Madrid, Martínez Roca, 2013].

FUJITA, M.; KRUGMAN, P. y VENABLES, A., *The Spatial Economy: Cities, Regions and International Trade*, Cambridge, MIT Press, 2001 [ed. cast.: *Economía especial: las ciudades, las regiones y el comercio internacional*, trad. A. Alcaraz, Barcelona, Ariel, 2000].

GARNETT, C., *The Kantian Philosophy of Space*, Port Washington, Kennikat Press, 1965.

GEORGE, S., *Another World Is Possible IF…*, Londres, Verso, 2003 [ed. cast.: *Otro mundo es posible si…*, trad. B. Wang, Barcelona, Icaria/Intermón Oxfam, 2004].

GIBSON-GRAHAM, J. K., «Beyond Global vs. Local: Economic Politics Outside the Binary Frame», en *Geographies of Power: Placing Scale*, A. Herod y M. Wright (eds.), Wiley-Blackwell, 2002, pp. 25-60.

—, *The End of Capitalism (As We Knew It): A Feminist Critique of Political Economy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2006.

GILLS, B. (ed.), *Globalization and the Politics of Resistance*, Nueva York, Palgrave, 2001.

GLACKEN, C., *Traces on the Rhodian Shore: Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*, Berkeley, University of California Press, 1967.

GODLEWSKA, A. y SMITH, N. (eds.), *Geography and Empire*, Oxford, Blackwell, 1997.

GORDON, M., «My Mother Is Speaking from the Desert», *New York Times Magazine*, 19 de marzo de 1995, pp. 47-70.

GRAEBER, D., *Towards an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2001.

GRAY, J., *False Dawn: The Illusions of Global Capitalism*, Londres, Granta Press, 1998 [ed. cast.: *Falso amanecer: los engaños del capitalismo global*, trad. M. Salomón, Barcelona, Paidós, 2000].

GREGORY, D., *The Colonial Present: Afghanistan, Palestine and Iraq*, Oxford, Blackwell, 2004.

—, *Geographical Imaginations,* Oxford, Blackwell, 1994.

GRIGG, D., «Regions, Models and Classes», en *Models in Geography*, R. Chorley y P. Haggett (eds.), Londres, Methuen, 1967, pp. 479-501.
GROSS, D., «Fighting Poverty with $2-a-Day Jobs», *New York Times*, 6 de julio de 2006, Weekend in Review, p. 4.
GROSZ, E., «Bodies-Cities», en *Sexuality and Space*, B. Colomina (ed.), Princeton, Princeton University Press, 1992, pp. 241-254.
GUREVICH, A., *Categories of Medieval Culture*, Londres, Routledge, 1985 [ed. cast.: *Las categorías de la cultura medieval*, trad. (del ruso) H. Kriukova y V. Cazcarra, Vicente, Madrid, Taurus, 1990].
HABERMAS, J., *The Theory of Communicative Action*, vol. 2, *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Boston, Beacon Press, 1985 [ed. cast.: *Teoría de la acción comunicativa*, trad. M. Jiménez, Madrid, Trotta, 2010].
HAGGETT, P., *Locational Analysis in Geography*, Londres, Edward Arnold, 1965.
HAJER, M., *The Politics of Environmental Discourse: Ecological Modernisation and the Policy Process*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
HARAWAY, D., «A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology and Socialist Feminism in the 1980s», en *Feminism/Postmodernism*, L. Nicholson (ed.), Londres, Routledge, 1990, pp. 190-233 [ed. cast.: *Manifiesto para cyborgs*, Valencia, Episteme, 1995].
—, *Primate Visions: Gender, Race and Nature in the World of Modern Science*, Londres, Routledge, 1989.
—, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Londres, Routledge, 1991 [ed. cast.: *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza*, trad. M. Talens, Madrid, Cátedra, 1995].
HARDT, M. y NEGRI, A., *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2001 [ed. cast.: *Imperio,* trad. A. Bixio, Barcelona, Paidós, 2002].
HARLEY, J.; LAXTON, P. y ANDREWS, J. (eds.), *The New Nature of Maps: Essays in the History of Cartography*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2001.
HARTSHORNE, R., «"Exceptionalism in Geography" Re-examined», *Annals, Association of American Geographers* 45 (1955), pp. 205-244.
—, *The Nature of Geography: A Critical Survey of Current Thought in the Light of the Past*, Lancaster, Association of American Geographers, 1939.
HARTSOCK, N., «Globalization and Primitive Accumulation: The Contributions of David Harvey's Dialectical Marxism», en *David Harvey: A Critical Reader*, N. Castree y D. Gregory (eds.), Oxford, Blackwell, 2006, pp. 167-190.
—, *Money, Sex and Power*, Londres, Macmillan, 1973.
HARVEY, D., «The Art of Rent: Globalization, Monopoly and the Commodification of Culture», *Socialist Register* (2002), pp. 93-110.

—, *A Brief History of Neoliberalism,* Oxford, Oxford University Press, 2005 [ed. cast.: *Breve historia del neoliberalismo,* trad. A. Varela, Madrid, Akal, 2007].
—, *The Condition of Postmodernity*, Oxford, Blackwell, 1989 [ed. cast.: *La condición de la posmodernidad: investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, trad. Martha Eguía, Buenos Aires, Amorrortu, 1998].
—, «The Fetish of Technology: Causes and Consequences», en «Prometheus's Bequest: Technology and Change», *Macalester International* 13 (2003), pp. 3-30.
—, «Introduction», en K. Marx y F. Engels, *The Communist Manifesto*, Londres, Pluto Press, 2008.
—, *Justice, Nature and the Geography of Difference*, Oxford, Blackwell, 1996.
—, *The Limits to Capital*, Londres, Verso, 2007.
—, «Marxism, Metaphors, and Ecological Politics», *Monthly Review* 49, 11 (abril de 1998), pp. 1-38.
—, *The New Imperialism*, Oxford, Oxford University Press, 2003 [ed. cast.: *El nuevo imperialismo*, trad. J. M. Madariaga, Madrid, Akal, 2004].
—, «On the Significance of a Certain Footnote in Marx's Capital», *Human Geography* 1, 2 (2008), pp. 26-31.
—, *Paris, Capital of Modernity*, Nueva York, Routledge, 2003 [ed. cast.: *París, capital de la modernidad*, trad. J. M. Amoroto, Madrid, Akal, 2008].
—, «Population, Resources and the Ideology of Science», en D. Harvey, *Spaces of Capital: Towards a Critical Geography*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2001, cap. 3.
—, *Social Justice and the City*, Londres, Edward Arnold, 1973 [ed. cast.: *Urbanismo y desigualdad social*, trad. M. González, Madrid, Siglo XXI, 1979].
—, «The Sociological and Geographical Imaginations», *International Journal of Politics, Culture and Society* 18, 3-4 (2005), pp. 211-256.
—, *Spaces of Capital: Towards a Critical Geography*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2001 [ed. cast.: *Espacios del capital: hacia una geografía crítica*, trad. C. Piña, Madrid, Akal, 2007].
—, *Spaces of Global Capitalism: Toward a Theory of Uneven Geographical Development*, Londres, Verso, 2006.
—, *Spaces of Hope*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2000 [ed. cast.: *Espacios de esperanza*, trad. C. Piña, Madrid, Akal, 2003].
HAUSSMANN, R., «A Case of Bad Latitude: Why Geography Causes Poverty», *Foreign Policy* (enero-febrero de 2001), pp. 45-53.
HAWKEN, P., *Blessed Unrest: How the Largest Movement in History Is Restoring Grace and Beauty to the World*, Nueva York, Viking, 2007.
HAYDEN, D., *The Power of Place: Urban Landscapes as Public History*, Cambridge, MIT Press, 1995.

HEIDEGGER, M., *Discourse on Thinking*, Nueva York, Harper, 1966 [ed. cast.: *Serenidad*, trad. I. Zimmermann, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2002].
—, *Poetry, Language, Thought*, Nueva York, Harper and Row, 1971 [ed. cast.: *Conferencias y artículos*, trad. E. Barjau, Ediciones del Serbal, España 1994].
HELD, D., *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Stanford, Stanford University Press, 1995 [ed. cast.: *La democracia y el orden global: del estado moderno al gobierno cosmopolita*, trad. S. Mazzuca, Barcelona, Paidós, 1997].
—, «Law of States, Law of Peoples», *Legal Theory* 8, 2 (2002), pp. 1-44.
—, «Principles of Cosmopolitan Order», en *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, G. Brock y H. Brighouse (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 10-27.
HIMMELFARB, G., «The Illusions of Cosmopolitanism», en M. Nussbaum *et al.*, *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, Boston, Beacon Press, 1996, pp. 72-77.
HOLLOWAY, J., *Changing the World without Taking Power: The Meaning of Revolution Today*, Londres, Pluto Press, 2002 [ed. cast.: *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, México, Universidad de Puebla; Buenos Aires, Revista Herramienta, 2002 y 2005].
HUDSON, R., *Producing Places*, Nueva York, Guilford, 2001.
HUNTINGTON, E., *Civilization and Climate*, New Haven, Yale University Press, 1945.
—, *Mainsprings of Civilization*, Nueva York, Mentor Books, 1965.
JACKS, G. y WHYTE, R., *Vanishing Lands*, Nueva York, 1949.
JAY, M., *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-50*, Boston, Little Brown, 1973 [ed. cast.: *La imaginación dialéctica*, trad. J. C. Cucutchet, Madrid, Taurus, 1988].
JAYAMAHA, B.; SMITH, D.; ROEBUCK, J.; MORA, O.; SANDMEIR, E.; GRAY, Y. y MURPHY, J., «The War as We Saw It», *New York Times*, 19 de agosto de 2007, Week in Review, p. 6.
KANT, I., «An Answer to the Question: "What Is Enlightenment"», en I. Kant, *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 54-60 [ed. cast.: *Contestación a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?*, trad. B. Espinosa, R. Rodríguez y C. Roldán, Madrid, Taurus, 2012].
—, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1974 [ed. cast.: *Antropología en sentido pragmático*, trad. J. Gaos, Madrid, Alianza, 1991].
—, *Geographie (Physische Geographie)*, París, Bibliothèque Philosophique, 1999.
—, «Immanuel Kant's *Physical Geography*», trad. O. Reinhardt y D. Oldroyd, manuscrito inédito, 2007.

—, *Kant: Political Writings,* Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
KATZ, C., «On the Grounds of Globalization: A Topography for Feminist Political Engagement», *Signs* 26, 4 (2001), pp. 1213-1234.
—, «Whose Nature, Whose Culture? Private Productions of Space and the Preservation of Nature», en *Social Nature,* N. Castree y B. Braun (eds.), *Social Nature: Theory, Practice and Politics,* Oxford, Blackwell, 2001, pp. 46-63.
KATZENSTEIN, M.; SINGH, U. y THAKAR, U., «The Rebirth of Shiv-Sena: The Symbiosis of Discursive and Organizational Power», *Journal of Asian Studies* 56, 2 (1997), pp. 371-390.
KAVIRAJ, S., «On the Enchantment of the State: Indian Thought on the Role of the State in the Narrative of Modernity», *European Journal of Sociology* 46 (2005), pp. 263-296.
KEITH, M. y PILE, S. (eds.), *Place and the Politics of Identity*, Nueva York, Routledge, 1993.
KERN, S., *The Culture of Time and Space, 1880-1918*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1983.
Kerner Commission, *Report of the National Advisory Commission on Civil Disorders*, Washington, Government Printing Office, 1968.
KIMBLE, G., «The Inadequacy of the Regional Concept», en *London Essays in Geography*, L. Stamp y S. Wooldridge (eds.), Londres, Longmans Green, 1957, pp. 151-174.
KLEIN, N., *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*, Nueva York, Metropolitan Books, 2007 [ed. cast.: *La doctrina del shock: el auge del capitalismo del desastre*, trad. I. Fuentes, Barcelona, Paidós, 2012].
KOHN, M., *Radical Space: Building the House of the People*, Ithaca, Cornell University Press, 2003.
KOOPMANS, T. C. y BECKMANN, M., «Assignment Problems and the Location of Economic Activities», *Econometrica* 25 (1957), pp. 53-76.
KRUGMAN, P., *Development, Geography and Economic Theory*, Cambridge, MIT Press, 1995 [ed. cast.: *Desarrollo, geografía y teoría económica*, trad. A. Comas, Barcelona, Antoni Bosch, 1997].
—, «Graduates versus Oligarchs», *New York Times*, 27 de febrero de 2006, p. A19.
KUHN, T., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962 [ed. cast.: *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. C. Solís, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2005].
KUNSTLER, J. H., *The Geography of Nowhere: The Rise and Decline of America's Man-Made Landscape*, Nueva York, Free Press, 1994.
LEE, K., *Social Philosophy and Ecological Scarcity*, Londres, Routledge, 1989.
LEFEBVRE, H., *Critique of Everyday Life*, vol. 1, Londres, Verso, 1991.

—, *The Production of Space*, Oxford, Blackwell, 1991 [ed. cast.: *La producción del espacio*, trad. Emilio Martínez, Madrid, Capitán Swing, 2013].
—, *The Urban Revolution*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2005 [ed. cast.: *La revolución urbana*, trad. M. Molla, Madrid, Alianza, 1983].
LE GOFF, J., *Time, Work, and Culture in the Middle Ages*, Chicago, University of Chicago Press, 1980 [ed. cast.: *Tiempo, trabajo y cultura en el occidente medieval*, trad. Mauro Armiño, Madrid, Taurus, 1987].
LEISS, W., *The Domination of Nature*, Boston, Beacon Press, 1974.
LEITNER, H.; PECK, J. y SHEPPARD, E., *Contesting Neoliberalism: Urban Frontiers*, Nueva York, Guilford, 2006.
LEMKE, T., «"The Birth of Biopolitics": Michel Foucault's Lecture at the Collège de France on Neo-liberal Governmentality», *Economy and Society* 30 (2000), pp. 190-207.
LEVINS, R. y LEWONTIN, R., *The Dialectical Biologist*, Cambridge, Harvard University Press, 1985.
LIVINGSTON, D., *The Geographical Tradition: Episodes in the History of a Contested Enterprise*, Oxford, Blackwell, 1993.
LOUKAKI, A., *Living Ruins: Value Conflicts*, Farnham, Ashgate, 2008.
—, «Whose Genius Loci: Competing Interpretations of the Sacred Rock of the Acropolis», *Annals, Association of American Geographers* 87 (1997), pp. 306-329.
LOVEJOY, A., *The Great Chain of Being*, Cambridge, Harvard University Press, 1964 [ed. cast.: *La gran cadena del ser*, trad. A. Desmons, Barcelona, Icaria, 1983].
MARSH, G., *Man and Nature: Or, Physical Geography as Modified by Human Action*, Cambridge, Harvard University Press, 1965.
MARTIN, E., *Flexible Bodies: Tracking Immunity in American Culture: From the Days of Polio to the Age of AIDS*, Boston, Beacon Press, 1994.
MARX, K., *Capital*, vol. 1, Nueva York, International Publishers, 1967 [ed. cast.: *El capital*, 8 vols., trad. V. Romano, Madrid, Akal, 2000].
—, *Capital*, vol. 3, Nueva York, Penguin, 1981 [ed. cast.: *El capital*, 8 vols., trad. V. Romano, Madrid, Akal, 2000].
—, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, Nueva York, International Publishers, 1963 [ed. cast.: *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, trad. E. Chuliá, Madrid, Alianza, 2012].
—, *The Grundrisse*, Harmondsworth, Penguin, 1973 [ed. cast.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador)*, trad. P. Scaron, Madrid, Siglo XXI, 1976 (reimp. 2013)].
MARX, K. y ENGELS, F., *Collected Works*, vol. 3, Moscú, Progress Publishers, 1975.

—, *Manifesto of the Communist Party,* Londres, Pluto Press, 2008 [ed. cast.: *Manifiesto comunista,* Madrid, Akal, 2004].
MASSEY, D., *For Space,* Londres, Sage, 2005.
—, «In What Sense a Regional Problem?», *Regional Studies* 13 (1979), pp. 233-243.
—, *Space, Place and Gender,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994.
MAY, J., *Kant's Concept of Geography and Its Relation to Recent Geographical Thought*, Toronto, University of Toronto Press, 1970.
MEHTA, U., *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-century British Liberal Thought*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.
MERRIFIELD, A., «Place and Space: A Lefebvrian Reconciliation», *Transactions of the Institute of British Geographers* 16 (1991), pp. 516-531.
MERTES, T. (ed.), *A Movement of Movements*, Londres, Verso, 2004.
MÉSZÁROS, I., *Beyond Capital*, Nueva York, Monthly Review Press, 2000 [ed. cast.: *Más allá del capital*, Valencia-Caracas, Vadell Hermanos Editores, 2001 (reed. en 2010 por Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia y Socialismo XXI)].
MICHAELS, W., *The Trouble with Diversity: How We Learned to Love Diversity and Ignore Identity*, Nueva York, Metropolitan Books, 2006.
MIES, M., *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, Londres, Zed Books, 1986.
MIGNOLO, W., *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2003.
—, *Local Histories/Global Designs*, Princeton: Princeton University Press, 2000 [ed. cast.: *Historias locales / diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, trad. C. Vega y J. M. López, Madrid, Akal, 2013].
MITCHELL, T., «Society, Economy, and the State Effect», en *Anthropology of the State*, A. Sharma y A. Gupta (eds.), Oxford, Blackwell, 2006, pp. 169-186.
—, «The Work of Economics: How a Discipline Makes Its World», *Archives européennes de sociologie* 46 (2005), pp. 297-320.
MOHANTY, C., *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practising Solidarity*, Durham, Duke University Press, 2006.
MOORE, A., «Rethinking Scale as a Geographical Category: From Analysis to Practice», *Progress in Human Geography* 32, 2 (2008), pp. 203-225.
MOORE, D., *Suffering for Territory: Race, Place and Power in Zimbabwe*, Durham, Duke University Press, 2005.
MORLEY, D. y ROBBINS, K., «No Place Like Heimat: Images of Home(land)», en *Space and Place: Theories of Identity and Location*, E. Carter, J. Donald y J. Squires (eds.), Londres, Routledge, 1993, pp. 3-31.

MOSES, R., «What Happened to Haussmann?», *Architectural Forum* 77 (1942), pp. 1-10.
MUNK, N., «Don't Blink: You'll Miss the 258th Richest American», *New York Times*, 25 de septiembre de 2005, Weekend in Review, p. 3.
MUNN, N., *The Fame of Gawa*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
NAESS, A., *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
NAROTZKY, S. y SMITH, G., *Immediate Struggles: People, Power, and Place in Rural Spain*, Berkeley, University of California Press, 2006 [ed. cast.: *Luchas inmediatas: gente, poder y espacio en la España rural*, trad. J. Ribera, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2010].
NEGRI, T., *Subversive Spinoza: (UN)contemporary Variations*, Mánchester, Manchester University Press, 2004 [ed. cast.: *Spinoza subversivo*, trad. R. Sánchez, Madrid, Akal, 2010].
NILSEN, A., «The Valley and the Nation: The River and the Rage», tesis doctoral, Department of Sociology, University of Bergen, 2006.
NORBERG-SHULZ, C., *Genius Loci: Towards a Phenomenology of Architecture*, Nueva York, Rizzoli, 1980.
NOZICK, R., *Anarchy, State, and Utopia*, Nueva York, Basic Books, 1974 [ed. cast.: *Anarquía, Estado y utopía*, trad. Rolando Tamayo, México, Fondo de Cultura Económica, 1988].
NUSSBAUM, M., *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, Belknap Press, 2006 [ed. cast.: *Las fronteras de la justicia*, trad. A. Santos y R. Vilà, Barcelona, Paidós, 2006].
—, «Kant and Stoic Cosmopolitanism», *Journal of Political Philosophy* 5 (1997), pp. 1-25.
NUSSBAUM, M. *et al.*, *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, Boston, Beacon Press, 1996 [ed. cast.: *Los límites del patriotismo: identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*, trad. C. Castells, Barcelona, Paidós, 2012].
OAKES, T., «Place and the Paradox of Modernity», *Annals, Association of American Geographers* 87 (1997), pp. 509-531.
O'KEEFE, P.; SMITH, N. y WISNER, B., «Taking the Naturalness Out of Natural Disasters», *Nature* 260 (1976), pp. 566-567.
OLLMAN, B., *Dialectical Investigations*, Nueva York, Routledge, 1992.
ONG, A., *Neoliberalism as Exception: Mutations in Citizenship and Sovereignty*, Durham, Duke University Press, 2006.
OSSERMAN, R., *The Poetry of the Universe*, Nueva York, Doubleday, 1995 [ed. cast.: *La poesía del universo: una exploración matemática del cosmos*, trad. M. García, Barcelona, Crítica, 1997].

PAASI, A., «Place and Region: Regional Worlds and Words», *Progress in Human Geography* 26 (2002), pp. 802-811.
—, *Territories, Boundaries and Consciousness: The Changing Geographies of the Finnish-Russian Border,* Nueva York, Wiley, 1997.
PAGDEN, A., «Introduction», en C. Sauer, *The Early Spanish Main,* Berkeley, University of California Press, 1992, pp. xii-xvii.
—, «Stoicism, Cosmopolitanism, and the Legacy of European Imperialism», *Constellations* 7, 1 (2000), pp. 3-22.
PATTISON, W., «The Four Traditions of Geography», *Journal of Geography* 63 (1964), pp. 211-216.
PHILO, C., «"Bellicose History" and "Local Discursivities": An Archaeological Reading of Michel Foucault's *Society Must Be Defended*», en *Space, Knowledge, and Power,* J. Crampton y S. Elden (eds.), Aldershot, Ashgate Publishing, 2007, pp. 342-367.
POLANYI, K., *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time,* Boston, Beacon Press, 1957 [ed. cast.: *La gran transformación: crítica del liberalismo económico,* trad. F. Álvarez y J. Varela, Barcelona, Virus, 2016].
PORTER, E., «Mexico's Plutocracy Survives on Robber-Baron Concessions», *New York Times*, 27 de agosto de 2007, Editorial Observer.
POWELL, J., *An Historical Geography of Modern Australia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
PRAHALAD, C., *The Fortune at the Bottom of the Pyramid: Eradicating Poverty through Profits*, Filadelfia, Wharton School Publishing, 2006 [ed. cast.: *La fortuna en la base de la pirámide: cómo crear una vida digna y aumentar las opciones mediante el mercado*, trad. E. Sánchez, Barcelona, Granica, 2005].
PRAZNIAK, R. y DIRLIK, A. (eds.), *Places and Politics in an Age of Globalization*, Nueva York, Rowman & Littlefield, 2001.
PRIGOGINE, I. y STENGERS, I., *Order Out of Chaos*, Boston, Shambhala, 1984.
PRZEWORSKI, A., «Geography vs. Institutions Revisited: Were Fortunes Reversed?», documento de trabajo, Department of Politics, New York University, 2004.
PUDUP, M., «Arguments within Regional Geography», *Progress in Human Geography* 12 (1988), pp. 369-390.
RANCIÈRE, J., *Disagreement: Politics and Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998 [ed. cast.: *El desacuerdo: política y filosofía*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996].
—, *The Nights of Labor: The Workers' Dream in Nineteenth-century France*, Filadelfia, Temple University Press, 1989 [ed. cast.: *La noche de los proletarios: archivos del sueño obrero*, trad. (y notas) Emilio Bernini y Enrique Biondini, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010].

RAWLS, J., *The Law of Peoples with The Idea of Public Reason Revisited*, Cambridge, Harvard University Press, 1999 [ed. cast.: *El derecho de gentes y «Una revisión de la idea de razón pública»,* trad. H. Valencia Villa, Barcelona/Buenos Aires, Paidós, 2001].

RECLUS, E., «The Feeling for Nature in Modern Society», en *Anarchy, Geography, Modernity: The Radical Social Thought of Elisée Reclus,* J. Clark y C. Martin (eds.), Lanham, Lexington Books, 2004, pp. 119-128.

—, *L'Homme et la Terre*, B. Ghiblin (ed.), 2 vols., edición abreviada, París, La Découverte, 1982 [ed. cast.: *El hombre y la tierra,* 8 vols., Madrid, Doncel, 1975].

REE, J., «Cosmopolitanism and the Experience of Nationality», en *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation*, P. Cheah y B. Robbins (eds.), Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 77-90.

RELPH, T., *Place and Placelessness*, Londres, Pion, 1976.

RESCHER, N., *Leibniz's Metaphysics of Nature*, Dordrecht, Reidel, 1981.

ROBOTHAM, D., *Culture, Society, Economy: Globalization and Its Alternatives*, New York, Sage, 2005.

ROY, A., *Power Politics*, Cambridge, South End Press, 2001.

SACHS, J., *The End of Poverty: Economic Possibilities for Our Time*, Nueva York, Penguin, 2005 [ed. cast.: *El fin de la pobreza: cómo conseguirlo en nuestro tiempo*, trad. R. García y R. Martínez, Barcelona, Debolsillo, 2007].

SACHS, J. (con GALLUP, J. y MELLINGER, A.), «Is Geography Destiny?», en *World Bank Conference on Development Economics*, B. Pleskovic y J. Stiglitz (eds.), Washington, World Bank, 1999, pp. 127-178.

SACK, R., *Conceptions of Space in Social Thought: A Geographic Perspective*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1980.

—, *Human Territoriality: Its Theory and Its History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

SALE, K., «What Columbus Discovered», *The Nation*, 18 de octubre de 1990, pp. 444-446.

SASSEN, S., *Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages*, Princeton, Princeton University Press, 2006 [ed. cast.: *Territorio, autoridad y derechos: de los ensamblajes medievales a los ensamblajes globales*, trad. M. V. Rodil, Madrid, Katz, 2010].

SAUER, C., *Land and Life*, Berkeley, University of California Press, 1965.

SAYRE, N., «Ecological and Geographical Scale: Parallels and Potential for Integration», *Progress in Human Geography* 29, 3 (2005), pp. 276-290.

SCHAEFER, F. K., «Exceptionalism in Geography: A Methodological Examination», *Annals, Association of American Geographers* 43 (1953), pp. 57-84.

SCHEUER, M., *Imperial Hubris: Why the West Is Losing the War on Terror,* Dulles, Potomac Books, 2004.

SCHORSKE, C., *Fin-de-Siècle Vienna,* Nueva York, Vintage, 1981 [ed. cast.: *La Viena de fin de siglo: política y cultura,* trad. Silvia Jawerbaum y Julieta Barba, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011].
SCHWAB, K. y SMADJA, C., «Globalization Needs a Human Face», *International Herald Tribune,* 28 de enero de 1999, p. 8.
SCOTT, J., *Seeing like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed,* New Haven, Yale University Press, 1999.
SEMPLE, E. C., *Influences of Geographical Environment on the Basis of Ratzel's System of Anthropo-geography,* Nueva York, Henry Holt, 1911.
SHAPIRO, M., «The Events of Discourse and the Ethics of Global Hospitality», *Millennium* 27 (1998), pp. 695-713.
SHARMA, A. y GUPTA, A. (eds.), *The Anthropology of the State,* Oxford, Blackwell, 2006.
SHEPPARD, E. y MCMASTER, R. (eds.), *Scale and Geographic Inquiry,* Oxford, Wiley-Blackwell, 2004.
SMITH, N., *American Empire: Roosevelt's Geographer and the Prelude to Globalization*, Berkeley, University of California Press, 2003.
—, «Disastrous Accumulation», *South Atlantic Quarterly* 106, 4 (2007), pp. 769-787.
—, *The Endgame of Globalization*, Nueva York, Routledge, 2005.
—, «Geography, Difference and the Politics of Scale», en *Postmodernism and the Social Sciences*, J. Doherty, E. Graham y M. Malek (eds.), Londres, Routledge, 1992.
—, «Nature as Accumulation Strategy», *Socialist Register* (2007), pp. 16-36.
—, *Uneven Development*, Oxford, Blackwell, 1984.
SOJA, E., *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, Londres, Verso, 1989.
SOPER, K., *What Is Nature?*, Oxford, Blackwell, 1995.
SPARKE, M., *In the Space of Theory: Postfoundational Geographies of the Nation-State*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2005.
SPATE, O., «Toynbee and Huntington: A Study in Determinism», *Geographical Journal* 118 (1952), pp. 406-428.
STIGLITZ, J., *Globalization and Its Discontents*, Nueva York, Norton, 2002 [ed. cast.: *El malestar en la globalización*, trad. C. Rodríguez, Barcelona, Punto de Lectura, 2003].
STOKES, E., *English Utilitarians in India*, Oxford, Clarendon Press, 1959.
STORPER, M. y WALKER, R., *The Capitalist Imperative: Territory, Technology and Industrial Growth*, Oxford, Blackwell, 1989.
SWYNGEDOUW, E., «Neither Global nor Local: "Glocalization" and the Politics of Scale», en *Spaces of Globalization: Reasserting the Power of the Local*, K. Cox (ed.), Nueva York, Routledge, 1997, pp. 137-166.

TATHAM, G., «Environmentalism and Possibilism», en *Geography in the Twentieth Century*, G. Taylor (ed.), Londres, Methuen, 1951, pp. 128-164.
TAYLOR, P., «The State as Container: Internationality, Interstateness, Interterritoriality», *Progress in Human Geography* 19 (1995), pp. 1-15.
THOMAS, W. (ed.), *Man's Role in Changing the Face of the Earth*, Chicago, University of Chicago Press, 1956.
THOMPSON, E. P., *The Making of the English Working Class*, Harmondsworth, Penguin, 1968 [ed. cast.: *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, trad. E. Grau, Madrid, Capitán Swing, 2012].
—, «Time, Work Discipline, and Industrial Capitalism», *Past and Present* 38 (1967), pp. 56-97.
TROUILLOT, M.-R., «The Anthropology of the State in the Age of Globalization: Close Encounters of the Deceptive Kind», *Current Anthropology* 42, 1 (2001), pp. 125-134.
TSING, A., *Friction: An Ethnography of Global Connection,* Princeton, Princeton University Press, 2004.
TUAN, Yi-Fu, *Space and Place: The Perspective of Experience,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1977.
—, *Topophilia: A Study of Environment Perceptions, Attitudes and Values*, Nueva York, Columbia University Press, 1990 [ed. cast.: *Topofilia: un estudio sobre percepciones, actitudes y valores medioambientales,* trad. F. Durán, Barcelona, Melusina, 2007].
United Nations Development Program, *Human Development Report 1996* y *Human Development Report 1999,* Nueva York, United Nations, 1999.
VAN DE PITTE, F., «Introduction», en I. Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View,* La Haya, Martinus Nijhoff, 1974, pp. xi-xxii.
VERTOVEC, S. y COHEN, R. (eds.), *Conceiving Cosmopolitanism: Theory, Context and Practice,* Oxford, Oxford University Press, 2002.
VIDAL DE LA BLACHE, P., *Principles of Human Geography,* Londres, Constable, 1926.
WADE, R., y VENEROSO, F., «The Asian Crisis: The High-Debt Model versus the Wall Street-Treasury-IMF Complex», *New Left Review* 228 (1998), pp. 3-23.
WALLACE, T., «NGO Dilemmas: Trojan Horses for Global Neoliberalism», *Socialist Register* (2003), pp. 202-219.
WALZER, M., *Spheres of Justice*, Oxford, Blackwell, 1993 [ed. cast.: *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad*, trad. H. Rubio, México, Fondo de Cultura Económica, 1993].
WHEATLEY, P., *The Pivot of the Four Quarters*, Chicago, University of Chicago Press, 1971.

WHITEHEAD, A., «La théorie relationiste de l'Espace», *Revue de métaphysique et de morale* 23 (1916), pp. 423-454.
WILEY, M., *Romantic Geography: Wordsworth and Anglo-European Spaces,* Londres, Macmillan, 1998.
WILKINS, M., «Complementarity and the Unity of Opposites», en *Quantum Implications*, B. Hiley y F. Peat (eds.), Londres, Routledge, 1987, pp. 338-360.
WILLIAMS, R., *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Nueva York, Oxford University Press, 1985 [ed. cast.: *Palabras clave: un vocabulario de la cultura y la sociedad*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000].
—, *Loyalties*, Londres, Chatto and Windus, 1985.
—, *People of the Black Mountains: The Eggs of the Eagle*, vol. 1, Londres, Chatto and Windus, 1989.
—, *Resources of Hope*, Londres, Verso, 1989.
WILSON, E., *Consilience: The Unity of Knowledge*, Nueva York, Knopf, 1998 [ed. cast.: *Consilience: la unidad del conocimiento*, trad. J. Domènec, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1999].
WILSON, R., «A New Cosmopolitanism Is in the Air», en *Cosmopolitics*, en P. Cheah y B. Robbins (eds.), Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 351-361.
WINICHAKUL, T., *Siam Mapped: A History of the Geo-Body of a Nation*, Honolulú, University of Hawaii Press, 1994.
WITTFOGEL, K., *Oriental Despotism*, New Haven, Yale University Press, 1953 [ed. cast.: *Despotismo oriental: estudio comparativo del poder totalitario*, trad. F. J. Presedo, Barcelona, Guadarrama, 1966].
WORSTER, D., *Dustbowl: The Southern Plains in the Great Depression*, Nueva York, Oxford University Press, 1979.
WRIGHT MILLS, C., *The Sociological Imagination*, Nueva York, Oxford University Press, 1959 [ed. cast.: *La imaginación sociológica*, trad. F. M. Torner, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1999].
YOUNG, I., *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990 [ed. cast.: *La justicia y la política de la diferencia*, trad. S. Álvarez, Madrid, Cátedra, 2000].
ZAMMITO, J., *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*, Chicago, University of Chicago Press, 2002.
ZELDIN, T., *The French*, Nueva York, Vintage, 1984.
—, *An Intimate History of Humanity*, Nueva York, Harper Collins, 1995 [ed. cast.: *Historia íntima de la humanidad*, trad. J. L. Gil, Barcelona, Plataforma, 2014].
ŽIŽEK, S., *The Parallax View*, Cambridge, MIT Press, 2006 [ed. cast.: *Visión de paralaje*, trad. M. Mayer, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006].

Índice

Prefacio 5
Prólogo 7

PRIMERA PARTE
VALORES UNIVERSALES

I. La Antropología y la Geografía de Kant 25
II. La crítica postcolonial del cosmopolitismo liberal 47
III. La tierra plana del utopismo neoliberal 63
IV. Los nuevos cosmopolitas 93
V. La banalidad de los males geográficos 117

SEGUNDA PARTE
CONOCIMIENTOS GEOGRÁFICOS

VI. La razón geográfica 147
VII. El espaciotiempo y el mundo 155

La primera dimensión, 156 – La segunda dimensión (lefebvriana), 165 – Una representación estructural, 168 – El espacio y el tiempo en la teoría marxiana, 171 – Dinámicas, 179 – Política, 182

VIII. Lugares, regiones, territorios 191

Las nociones de «lugar», «región» y «territorio», 195 – La relacionalidad del lugar, 204 – El momento heideggeriano, 209 – Espacios abiertos y espacios cerrados, 217 – La política del lugar, 223

IX. La naturaleza del entorno 233

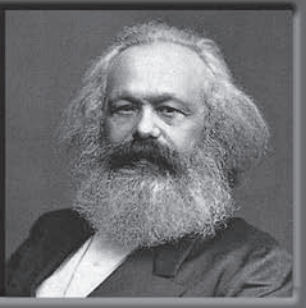
Determinismos ambientales, 245 – El orden natural de las cosas, 253 – El ser genérico y el orden humano de las cosas, 258 – La dialéctica de la naturaleza, 264 – La dialéctica de las transformaciones socioecológicas, 268 – El método de los momentos, 271

Epílogo. La teoría geográfica y las trampas de la razón geográfica 285
Bibliografía 323

David Harvey

Guía de *El Capital* de Marx

Libro segundo





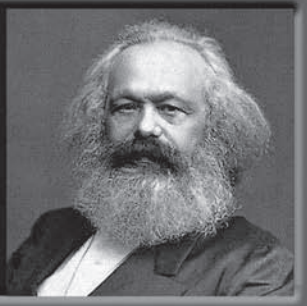
Akal Cuestiones de antagonismo

ISBN: 978-84-460-4268-6

David Harvey

Guía de *El Capital* de Marx

Libro primero





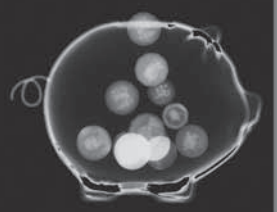
Akal Cuestiones de antagonismo

ISBN: 978-84-460-3941-9

David Harvey

El enigma del capital

y las crisis del capitalismo



Akal Cuestiones de antagonismo

ISBN: 978-84-460-3544-2

David Harvey

París, capital de la modernidad



Akal Cuestiones de antagonismo

ISBN: 978-84-460-2455-2

La libertad es a menudo invocada para justificar la acción política. Presidentes estadounidenses tan dispares como Woodrow Wilson, Franklin D. Roosevelt, John F. Kennedy, Ronald Reagan y George W. Bush, por ejemplo, formularon sus políticas a partir de alguna variante del noble ideal de la libertad. Sin embargo, las declaraciones universales y los elevados discursos se pervierten y convierten con demasiada facilidad en sucias políticas de explotación, desigualdad e injusticia en cuanto ponen los pies en el suelo, socavando así nuestra fe en teorías universalistas.

Aunando sus dos pasiones, la política y la geografía, David Harvey bosqueja un orden cosmopolita más acorde con una forma emancipatoria de entender la gobernanza global. Los proyectos políticos que ignoran la complejidad de la geografía están condenados al fracaso; incorporar el saber geográfico y antropológico en la formulación de las estrategias políticas y sociales es una condición necesaria para alcanzar una democracia genuina.

Harvey comienza con una perspicaz crítica de los usos políticos de la libertad. A continuación, mediante la investigación ontológica de las nociones fundacionales de la geografía –el espacio, el lugar y el entorno–, reconstruye de una manera radical el conocimiento geográfico para reformular la teoría social y la acción política sobre nuevas bases. Como Harvey deja meridianamente claro, esa transformación alumbra un cosmopolitismo que está arraigado en la experiencia humana, no en ideales ilusorios, y nos pone en camino de alcanzar la liberación que ansiamos.

David Harvey es Distinguished Professor of Anthropology and Geography en el Graduate Center de la City University of New York (CUNY) y director del Center of Place, Culture and Politics de la misma universidad.

En Ediciones Akal ha publicado *Espacios de esperanza* (2003), *El nuevo imperialismo* (2004), *Espacios del capital* (2007), *Breve historia del neoliberalismo* (2007), *París, capital de la modernidad* (2008), *El enigma del capital y las crisis del capitalismo* (2012), *Ciudades rebeldes. Del derecho de la ciudad a la revolución urbana* (2013) y los dos volúmenes de su *Guía de El Capital de Marx* (2014 y 2016).

akal

ISBN 978-84-460-4435-2



www.akal.com



Este libro ha sido impreso en papel ecológico, cuya materia prima proviene de una gestión forestal sostenible.