

LÍMITES A UNA FENOMENOLOGÍA DE LO POLÍTICO

Francisco Conde Soto
francondesoto@yahoo.es

Resumen

Esta comunicación se ocupa de ciertos obstáculos que afectan al proyecto de una fenomenología de lo político tomando como ejes argumentativos tres líneas: el carácter descriptivo y no normativo de la fenomenología, la intersubjetividad como condición suficiente pero no necesaria para el desenvolvimiento del diálogo político y el formalismo del proyecto husserliano de una humanidad orientada por la razón. Para terminar, se llevará a cabo una exposición de ciertos problemas sociales desde la teoría psicoanalítica y se criticará el hecho de que su contextualización en el plano de lo político puede ejercer el papel de una cortina de humo que oculta ciertos intereses fundamentalmente económicos.

Abstract

This paper is an exposition of some obstacles that affect the project of a phenomenology of the political following three lines: the descriptive and not normative character of phenomenology, the intersubjectivity as a sufficient but not necessary condition for the development of the political dialogue and the formalism of Husserl's project of a mankind guided by reason. To finish, we will carry out an explanation of some social problems from a psychoanalytical point of view and we will criticize the fact that its contextualisation in the political field may hide the biggest relevance of some economical factors.

Límites a una fenomenología de lo político

Se trata del tercer título que he encontrado para esta comunicación. El primer título que se me había ocurrido era "Imposibilidad de una fenomenología de lo político", siguiendo la idea de que no es posible tal cosa como una fenomenología de lo político. A continuación, me pasé a "Impotencia de una fenomenología de lo político", considerando que es ciertamente posible

algo así como una fenomenología de lo político y que la crítica debía reducirse a que la relevancia de la aportación de la fenomenología al terreno de lo político es discutible. Finalmente llegamos a "límites de una fenomenología de lo político", considerando que quizás es demasiado arrogante atribuirse la capacidad de decidir qué sea relevante o no de la posible aportación de la fenomenología al campo de lo político.

En realidad, esta comunicación no tiene otra pretensión más que retomar un debate acerca de lo que pueda aportar la fenomenología al campo de lo político, y por extensión, al campo de lo práctico, de la acción, de la ética. Buena parte de lo que se va a decir aquí ha sido comentado ya en Lisboa allá por diciembre del 2007 en el congreso organizado por los colegas portugueses¹. El único objetivo es iniciar un diálogo sobre la cuestión, algo que no es lo mismo que buscar la crispación y la polémica gratuitamente. Incluso diría que de lo que se trata es de escuchar a otros mucho más avezados que me puedan ofrecer alguna respuesta acerca de qué puede ser una fenomenología de lo político y qué es lo que le puede aportar la fenomenología al campo de la reflexión política.

Evidentemente nadie puede negar que los autores de la tradición fenomenológica han realizado consideraciones y aportaciones al campo de la política. El primero a mencionar es Merleau-Ponty², pero también aunque bajo un estilo muy diferente, Emmanuel Lévinas³. Pero la cuestión es saber si desde la fenomenología se puede construir algo así como una fundamentación de la acción política y no si contingentemente algunos de los autores enmarcados normalmente en la tradición fenomenológica han dedicado alguna parte de su pensamiento a la reflexión sobre lo político. La tesis de esta comunicación es que debido a su carácter descriptivo, la fenomenología no puede aportar nada al campo de lo propiamente político.

En la expresión "fenomenología de lo político" conjugamos dos términos: fenomenología y político. De entrada nos encontramos con la espinosa

¹ I Congresso-luso brasileiro de fenomenologia e III Congresso da Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenologica, 5-8 de diciembre del 2007, Lisboa, Faculdade de Letras. http://www.fenomenologia.ubi.pt/III_Congresso/Programa.htm.

² Sobre todo en *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Paris, Gallimard, 1947, y en *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955.

³ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, The Hague, M. Nijhoff, 1961.

cuestión de intentar ponernos de acuerdo acerca de qué sea fenomenología. En Husserl el concepto varía tanto que no parece sencillo a saber a qué atenernos. ¿Se trata de una filosofía entendida al modo de una ciencia estricta que ejerce una crítica a las filosofías de la cosmovisión? ¿Se trata de un estudio de los datos inmanentes de la conciencia? ¿Se trata de un método que gira en torno a la reducción trascendental? ¿Es la fenomenología sobre todo una fenomenología genética? ¿O debe considerarse que lo principal es el estudio de las síntesis pasivas? ¿Se trata de una descripción de la esfera del mundo de la vida, algo que de entrada parece más simple pero que luego se ve lastrado por la irreductible polisemia del concepto? No digamos ya si además consideramos como incluidos dentro de la tradición de la fenomenología a otros autores que podrían ir desde Husserl a Derrida, tal y como intenta hacer Waldenfels en su obra del mismo título⁴. Podría considerarse que la fenomenología consiste en la descripción del campo de la conciencia bajo el deseo de encontrar las relaciones de esencia en él presentes. Lo cierto es que toda disciplina se reclama a sí misma como legítima descriptora de su campo de trabajo, de la experiencia de la que se ocupa. De cara a esta comunicación, y porque de algún modo hay que avanzar, entendéremos precisamente por fenomenología una disciplina que se basa en la descripción del campo de la conciencia y de sus datos y la elevación de estos a esencia, es decir, la búsqueda de leyes referentes a lo político. Supongamos entonces que hemos logrado fijar un concepto o un método que es la fenomenología y que nuestra tarea es ahora aplicarlo al campo de lo político.

Aquí aparece la primera dificultad: la determinación de cuál es el ámbito de lo político, de cuáles son los actos de conciencia, los juicios, la experiencia que se pone en juego en el ámbito de lo político no se puede hacer desde dentro de la fenomenología, sino que es el resultado de una toma de postura externa. Si la fenomenología se acerca a su campo de estudio sin ninguna hipótesis previa y con el ánimo de acercarse a la cosa misma, al fenómeno tal y como se da, uno de los primeros problemas es que no va a contar con los conceptos-guía necesarios que le indiquen qué puede ser eso de lo político. Así, por ejemplo, si afirmamos que es político todo lo que lle-

⁴ Bernhard Waldenfels, *De Husserl a Derrida: introducción a la fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1997.

van a cabo los mandatarios que hoy ocupan cargos en el ámbito de la política profesional, la decisión previa mediante la que fijamos el campo de trabajo de lo político no es una decisión que pueda venir justificada por la fenomenología. Ella ha sido tomada en otra parte.

Por así decir, en este terreno se hace patente que el fenómeno en cuanto tal no se da jamás en cuanto fenómeno y que la introducción de los términos fenómeno, experiencia, dación por sí misma, es ya el resultado de una decisión teórica situada en el marco de todo un entramado conceptual que delimita y designa las posibles combinaciones conceptuales. Conceptos primitivos decía el Husserl de las *Investigaciones lógicas*, pero conceptos primitivos que designan las relaciones de remisión conceptual posibles en el campo de trabajo. Nada hay que sea fenómeno por sí mismo, sino que la categoría de fenómeno es ya una categoría. Pero no vayamos aquí tan lejos y regresemos a nuestro tema.

De lo que se trata es de ponerse de acuerdo en una acotación del campo de lo político a partir de la que poder trabajar. En nuestro caso, la definición de lo político que adoptamos, inevitablemente rudimentaria, consiste en definirlo como el dominio o ámbito de toda experiencia relacionada con la discusión acerca de los valores que sustentan las decisiones que afectan a un colectivo de personas. Lo político es a mí entender todo aquello que afecta a las normas y a los valores mediante los que se organiza el funcionamiento de una comunidad. Lo estrictamente político se refiere a la discusión previa sobre estas normas y después se sitúa en un segundo momento todo el desarrollo procedimental que sea necesario para hacer real una sociedad concreta que se acerque al máximo a esos ideales fijados como normativos. Es político aquello que se refiere a los valores sobre los que se sustentan las normas de organización de una colectividad, de ahí que las diferentes formas de organización política se corresponden con las diferentes maneras de fijar estas normas. Por ejemplo, si se toman las formas de gobierno según Platón, tendremos monarquía, aristocracia, oligarquía, timocracia, democracia, tiranía⁵.

⁵ Platón, *La República*, Libro VIII, Madrid, Alianza Editorial, 2000.

Una vez tomada esta definición cabe plantearse qué tendría que hacer una fenomenología de lo político, siempre entendida como una descripción del campo de lo político.

En primer lugar, nos parece que su misión es identificar a los agentes políticos, es decir, a aquellos sujetos que llevan a cabo estos procesos de discusión sobre los valores y normas a los que debería apuntar un grupo humano. La cuestión parece sencilla pero a la hora de la verdad no es nada evidente localizar a los sujetos que se dedican consciente o inconscientemente a la política en el interior de una comunidad. Supongamos todavía que detectamos en el seno de una comunidad a un grupo de sujetos que debaten acerca de cuáles son las mejores normas que deben orientar la reglamentación de la vida colectiva. Muy probablemente se tratará de un grupo de expertos en filosofía política o filosofía del derecho, que intercambiarán conceptos y teorías acerca de cuál es la vida buena y cuál es el modelo de organización social óptimo para que el mayor número de sujetos de una colectividad puedan acceder a ella. El proceso comienza, entonces, por algo así como una valoración primera a nivel individual de cuál es la que esos expertos consideran como vida buena para realizar después un traslado de las conclusiones alcanzadas al nivel colectivo.

¿Qué haría la fenomenología una vez detectado este grupo de sujetos?

a) Atendiendo al concepto de intersubjetividad, probablemente en primer lugar llevaría a cabo un análisis del tipo de actos que se ponen en juego en estos procesos, describiría el tipo de razonamientos, el tipo de instrumental puesto en marcha en el proceso de diálogo político. Las estructuras puestas en juego en este proceso son numerosas: la capacidad de juicio, la argumentación, la constitución intersubjetiva del otro como igual, etc. En numerosos congresos académicos, en el momento en que se le exigen cuentas a la fenomenología acerca de su aportación al campo de la filosofía práctica, se esgrime la atención que Husserl le presta al problema de la intersubjetividad. Es cierto que una de las estructuras sobre las que se funda este intercambio es la intersubjetividad, pero su descripción no nos concierne aquí de una manera directa, puesto que de lo que se trata no es

de reconocer y constituir al otro como un igual a mí mismo, sino que la discusión se mueve en un plano muy superior. De hecho, los procesos de discusión se llevan a cabo sin pasar por una análisis de la intersubjetividad operante todo el tiempo y subyacente a esos procesos. La conclusión es que la intersubjetividad, esta estructura, es necesaria, pero sobre ella se produce una reflexión que está situada en un nivel superior.

b) Axiología. En segundo lugar, la fenomenología tomaría nota de los actos y decisiones tomados por este grupo de expertos, clasificaría los bienes propuestos como tales, los conceptos y valores puestos en juego en la discusión, y podría ofrecernos un catálogo jerarquizado de ellos. Husserl lleva a cabo descripciones de las constituciones que tienen lugar en el campo de la valoración moral, desarrollando una cierta axiología formal⁶. Pero, ¿constituye esta axiología formal una ética? Si por ética entendemos una discusión acerca de cuál es el bien, la respuesta parece tener que ser negativa. Una presentación de cuáles son los valores a los que se dirigen los actos valorativos de los sujetos no es suficiente de cara a una discusión acerca de cuáles son los valores a los que esos sujetos querrían dirigirse, acerca del tipo de vida al que aspiran. Es cierto que quizás sea necesario descubrir primero cuáles son los valores actuales que dominan el comportamiento de ese sujeto, saber en qué situaciones el sujeto parece que apunta a algo así como a un bien o a algo así como a un mal, pero esto no es suficiente. Por ejemplo, ante la inminente llegada de un vecino de etnia gitana al piso de enfrente, yo valoro la situación como negativa. Una descripción fenomenológica lo constata. Pero ahí no se ha producido todavía ninguna discusión acerca de por qué a esa situación la acompaña ese valor. ¿Cuál sería la aportación posible de la fenomenología? ¿Con qué recursos podría ella acercarse a un debate acerca de cuál es la vida buena? La fenomenología puede tomar nota sobre los actos valorativos y decir que a cierto tipo de actos de la conciencia le corresponde como correlato un determinado valor, pero a

⁶ Este trabajo se lleva a cabo en especial en *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*. 1908-1914, The Hague, Kluwer Academic Publishers, 1988, Hua XXVIII, y en *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2004, Hua XXXVII.

mi entender ella no ofrece ningún instrumento para entrar en la discriminación de valores sustantivos. Husserl afirma:

Tener a la vista este principio formal, y declararlo expresamente puede ser útil, así como puede ser útil formular leyes lógico-formales y dejarse advertir por ellas. Pero la pregunta acerca de qué sea lo bueno y lo mejor y lo óptimo no nos es respondida así: además, teóricamente es sólo liquidada una pequeña parte, aunque la más fundamental, de la tarea de una ética científica y ante todo apriórica.⁷

La cita se refiere a un principio anterior consistente en elegir lo mejor de entre lo posible. La primera parte de la cita es fácilmente interpretable: una ética formal nunca nos dejará saber qué sea lo bueno y lo mejor. Husserl se refiere al hecho de que una ética apriórica debe ser completada por una ética *a posteriori* entendida como un análisis de la práctica ética y sólo ésta permitirá dirimir en cada caso lo que sea lo bueno y lo mejor. Una primera descripción fenomenológica puede quizás desencadenar un proceso posterior de reflexión, en la medida en que la descripción de una situación puede ser acicate para su valoración y enjuiciamiento moral. Pero ella no conduce o guía esta reflexión posterior. Bajo la forma de una axiología, la fenomenología en el terreno de lo práctico parece verse reducida a tener un papel meramente descriptivo. Y el problema no es que la descripción no resulte interesante, el problema es que precisamente lo ético —y, por extensión, lo político— es aquello que constituye un paso más allá de la descripción y pone en juego la discusión en torno a normas.

Atendamos a un caso práctico del ámbito de lo político contemporáneo. Determinadas filosofías de lo político sostienen que el mejor modelo de organización social es aquel en el que se incentiva la iniciativa individual, la libre competencia y la autorregulación del mercado. En consecuencia, ellas sostienen un modelo donde el valor predominante es la libertad y un sistema de sanidad predominantemente privado. Otras filosofías de lo político

⁷ "Dieses formale Prinzip sich vor Augen zu halten, es ausdrücklich auszusprechen kann nützlich sein, so wie es nützlich sein kann sich formal-logische Gesetze zu formulieren und sich von ihnen mahnen zu lassen. Aber die Frage, was gut und besser und Bestes ist wird uns so nicht beantwortet: und auch theoretisch ist nur ein kleiner wenn auch der fundamentalste Teil der Aufgabe einer wissenschaftlichen und zunächst apriorischen Ethik erledigt". Hua XXXVIII, p. 140.

sostienen que el mejor modelo de organización social es aquel que incentiva la comunidad por encima del individuo, la repartición de bienes y el control del mercado. En consecuencia, estos últimos defienden un modelo donde el valor predominante es la solidaridad y un sistema de sanidad predominantemente público. ¿Qué puede aportarnos la fenomenología en este debate? La fenomenología puede dejar constancia de los valores que dominan los actos de valoración de unos y otros pero no puede ir más allá. El ejemplo es sin duda excesivamente manipulador y simplista, pero el problema es que otro tipo de filosofías de lo político sí nos ofrecen argumentos y razones para apoyar a unos u otros.

c) Autoesclarecimiento. El acercamiento a lo que pueda ser una fenomenología de lo político también se puede efectuar desde otro terreno situado en un plano superior. Podemos considerar que la política propugnada por la fenomenología se refiere a una serie de valores que podemos recoger en la serie de los siguientes términos: racionalidad, vida en la apodicticidad, renovación... y, en definitiva, si tuviésemos que escoger alguna palabra, considero que ésa sería "autoesclarecimiento" [*Selbsterhellung*]⁸.

Es cierto que Husserl hace aquí una propuesta de valores sustantivos a perseguir que tiene una serie de implicaciones reales, que imponen una serie de requisitos y que pueden ser traducidos en normas de vida para la comunidad. Se trata del deseo de que los sujetos, y entonces por extensión las colectividades a las que pertenecen, pongan en marcha de forma constante y renovada procesos de reflexión en torno a las normas que regulan su comportamiento. Lo que sucede es que, de nuevo, estos son los valores que una fenomenología dejaría constancia de haber descubierto en las valoraciones individuales del sujeto Husserl. Siendo sumarios, algo así como: "Husserl considera que el uso de la razón es buena". Aunque así lo fuesen, aunque se valorase como bueno algo así como el esfuerzo de reflexión por sí mismo [*Selbstbesinnung*] racional, ¿cuál es la legitimidad para extender este valor que Husserl individualmente considera apropiado al resto de la

⁸ *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1976, Hua VI, § 73, p. 338.

colectividad? Esta legitimidad sólo puede provenir de algún tipo de diálogo y puesta en común de los diferentes modelos posibles de organización social.

Por otra parte, los conceptos anteriores pecan de un excesivo formalismo: sin un contexto en el que se concreten, parece que no nos sirven de mucho, no nos sirven para decidir ante una situación concreta. Supongamos el ejemplo anterior, acerca de qué modelo de seguridad social nos conviene. ¿De qué nos ayuda decir que debemos buscar aquel modelo que sea más racional? ¿Es que vamos a negar la racionalidad del modelo contrario? Si por racionalidad entendemos el proceso de revisión de una situación mediante el encadenamiento argumentativo de razones, parece que no es posible.

El problema de los textos de Husserl, cuyo valor a mi entender es sobre todo que son una expresión del malestar del periodo de entreguerras, es que no concretan a qué se refieren cuando realizan una defensa de la "razón", la "humanidad", la "libertad", la "autorreflexión", "autoorientación", "autonormación... La propuesta husserliana consiste aparentemente en la consideración de que la razón es algún tipo de fin material en sí mismo, algo así como una cierta racionalidad que puede ser perseguida como norma última humana. Pero ello implicaría la necesidad de precisar qué significa esto en cada campo concreto de acción. La racionalidad nos parece más bien un instrumento, y no un fin.

Apéndice. Psicoanálisis y política

Psicología de las masas y análisis del yo es un texto escrito por Freud en el año 1921 y donde se puede leer con perfecta claridad el mecanismo que los fascismos pondrían a trabajar a toda máquina en los años posteriores⁹. La teoría de Freud, muy diferente de, por ejemplo, la orteguiana¹⁰, afirma que la masa no se articula a nivel horizontal, en virtud de una relación entre los sujetos que la componen, sino que la relación principal es una relación vertical, una relación entre el amo y cada uno de los esclavos, que se identifican con el amo en función de que éste representa para ellos algo de su

⁹ Sigmund Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse. Die Zukunft einer Illusion*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 2005.

¹⁰ José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Madrid, Tecnos, 2003.

ideal del yo, de que posee alguna característica que lo hace objeto de envidia, normalmente algo de la esfera paternal. Lo político funciona gracias a la identificación con el líder mediada por este rasgo que no tiene que ser el mismo para todos los sujetos.

Jacques Lacan (1901-1981) retoma la dialéctica del amo y del esclavo hegeliana en su seminario XVI (1968-69)¹¹ y entiende la política como el hecho de que ella identifica a cada sujeto con un determinado significante: sindicalista, funcionario, autónomo, empresario, precario... La misión del psicoanálisis sería, en un primer momento, desidentificar a cada sujeto para otorgarle un margen de libertad en relación a esta identificación y a lo que acompaña en virtud de una definición socialmente determinada a cada uno de estos roles. El amo en política es aquel que decide cuáles son los significantes, por así decir, los significantes que corren en el mercado, con los que se puede identificar un sujeto. Dicho de otra forma, el verdadero amo es aquel que controla el lenguaje, los significantes disponibles y sus significados. Podemos tomar algunos ejemplos del ámbito de la salud pública. El significante "gripe A" significa, porque así lo quieren determinados grupos de poder, pandemia. El significante Sida, que a día de hoy no se ha demostrado más que ser un síndrome de inmunodeficiencia, significa virus de transmisión sanguínea o sexual. El significante esquizofrenia, entidad clínica de hueco contenido clínico inventada por la psiquiatría organicista, significa enfermedad mental incurable. Encontramos aquí una relación de violencia primera. La posición de Lacan es que la relación entre el amo y los esclavos es siempre una relación de violencia que se puede esconder tras diferentes semblantes: sea ésta la democracia parlamentaria, un régimen comunista o una dictadura militar. Y Lacan advierte de que, a su entender, no hay que criticar demasiado los semblantes o hay que hacerlo con sumo cuidado, puesto que de cada cambio surge un amo más poderoso. Así les echaba en cara a los estudiantes de mayo del 68 francés que lo único que querían era un nuevo amo y que éste iba a ser mucho más terrible. Curiosamente se refería a la estructura de la universidad, el nuevo amo iba a ser la universidad. En todo caso, sin excederse en la crítica de los semblantes, quizás lo

¹¹ Jacques Lacan, *D'un autre à l'autre. Le séminaire*, Livre XVI, 1968-1969, Paris, Éd. du Seuil, 2006.

que sí sea necesario es evitar hacer de semblante o contribuir a que el semblante tenga un poder de engaño todavía más amplio del que goza en la actualidad.

En mayo del 2003 se produjo la invasión de Irak justificándose a nivel político-internacional en base a la búsqueda de armas masivas, pero en el día a día estadounidense había sido promovido con argumentos culturales: la necesidad de restaurar la democracia, de velar por ciertos valores occidentales, la amenaza global a nuestra civilización por parte de la religión islámica... Al año siguiente, en el 2004, tuvimos el congreso de Salamanca, dedicado al tema del conflicto intercultural¹². Una de las cosas que se decían era que había que estar muy atentos al engaño que supone en ocasiones interpretar conflictos económicos como si fuesen conflictos ideológicos o culturales. La lectura de ciertos conflictos internacionales actuales como si fuesen conflictos predominantemente de naturaleza ideológica o cultural es absolutamente sesgada. En la mayoría de las ocasiones se trata de luchas económicas que buscan su justificación o reclutan sus apoyos a través de argumentos de índole cultural. Si se considera que la cuestión pertenece al plano de la discusión cultural, se disfrazan los verdaderos intereses de tres o cuatro grandes grupos bancarios-empresariales bajo el semblante de la democracia.

Habría que considerar desde esta perspectiva el ataque continuo de la prensa occidental contra las supuestas manipulaciones electorales en Irán y en Afganistán, la presencia continua de las acciones de los “talibanes” —entre comillas— en las páginas internacionales... Tanto es así que, si bien los anuncios de latigazos contra una mujer por llevar pantalones, absolutamente condenables, aparecen varios días en los periódicos, el asesinato de 250 profesores universitarios iraquíes entre 2004 y 2007 promovido por las fuerzas de la ocupación permanece sospechosamente en silencio.

Si se trata entonces de al menos no convertir el discurso universitario en sostén de los semblantes que otros intereses promueven desde fuera del

¹² VII Congreso Internacional de Fenomenología, “Interculturalidad y Conflicto”, organizado por la Sociedad Española de Fenomenología en la Universidad de Salamanca (España), del 28 al 30 de abril de 2004. Volumen de actas: http://www.uned.es/dpto_fim/invfen/InvFen7/portadarevista.htm

campo del saber, quizás una reflexión sobre lo político debería quizás comenzar recordando que:

- en primer lugar, la política profesional ha sido reducida en la actualidad a ser una mera gestión de recursos, de presupuestos: no hay verdadera discusión acerca de las normas y valores hacia los que queremos encaminar el conjunto de la sociedad.

- y en segundo lugar, cualquier discusión política es enormemente impotente para hacerse escuchar por encima del sistema económico. Y lo será todavía más hasta que no se reconozca el hecho de que la moral imperante la impone un determinado sistema económico que vive de la promoción masiva del consumo y la acumulación de capital.

Uno puede entrar en un congreso universitario de filosofía política donde se llevarán a cabo debates altamente técnicos en cuanto a si es necesario aumentar el grado de libertad y autonomía o, por el contrario, insistir en un mayor control y seguridad. Al salir de dicho congreso tendrá que vacunarse en virtud de la falta de resistencia política de los gobiernos internacionales a las presiones de un *lobby* farmacéutico dirigido por el antiguo secretario de defensa norteamericano, Donald Rumsfeld (2001-2006). Paradójicamente, "pandemia" no significará aquí como lo hacía en Grecia, "reunión del pueblo".