



BIBLIOTECA IBEROAMERICANA EN ESTUDIOS SOCIALES

Indocilidad reflexiva

El pensamiento crítico como
forma de creación y resistencia

Claudia Luz Piedrahita Echandía
Pablo Vommaro
Xabier Insausti Ugarriza

(Editores)



BIBLIOTECA IBEROAMERICANA EN ESTUDIOS SOCIALES



Indocilidad reflexiva

El pensamiento crítico como
forma de creación y resistencia

Claudia Luz Piedrahita Echandía

Pablo Vommaro

Xabier Insausti Ugarriza

(Editores)



Indocilidad reflexiva : el pensamiento crítico como forma de creación y resistencia / editores, Claudia Luz Piedrahita Echandía, Pablo Vommaro, Xabier Insausti Ugarriza.-- 1a. ed. -- Bogotá : Universidad Distrital Francisco José de Caldas : CLACSO : Editorial Magisterio, 2018. p. -- (Biblioteca iberoamericana en estudios sociales)

ISBN 978-958-20-1305-9

1. Pensamiento crítico I. Piedrahita Echandía, Claudia Luz , ed. II. Vommaro, Pablo, ed. III. Insausti, Xabier, ed. IV. Serie

CDD: 128.33 ed. 23

CO-BoBN– a1019219

Indocilidad reflexiva. El pensamiento crítico como forma de creación y resistencia
Biblioteca Iberoamericana en Estudios Sociales

© Autores varios

© Universidad Distrital Francisco José de Caldas
Doctorado en Estudios Sociales

Libro ISBN: 978-958-20-1305-9

Primera Edición: año 2018

Universidad Distrital Francisco José de Caldas

Rector: Dr. Ricardo García Duarte

Vicerrector Académico: Dr. William Fernando Castrillón Cardona

Vicerrector Administrativo: Dr. José Vicente Casas Díaz

Decana Facultad de Ciencias y Educación: Dra. Cecilia Rincón Verdugo

Directora Doctorado en Estudios Sociales: Dra. Claudia Luz Piedrahita Echandía

CLACSO – Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Secretaría Ejecutiva

Pablo Gentili - Secretario Ejecutivo

Pablo Vommaro - Director de Grupos de Trabajo, Investigación y Comunicación

Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial

Núcleo de producción editorial y biblioteca virtual

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Núcleo de diseño y producción web

Marcelo Giardino - Coordinador de Arte

Sebastián Higa - Coordinador de Programación Informática

Jimena Zazas - Asistente de Arte

Rosario Conde - Asistente de Programación Informática

Equipos de Trabajo

Rodolfo Gómez, Giovanni Daza, Alessandro Lotti, Teresa Arteaga

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina
Tel [54 11] 4304 9145/9505 | Fax [54 11] 4305 0875 | clacso@clacsoinst.edu.ar | www.clacso.org
CLACSO cuenta con el apoyo de la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional (ASDI)
Este libro está disponible en texto completo en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

Comité Editorial

Claudia Luz Piedrahita Echandía: Universidad Distrital, Colombia
Andrés Fernando Castiblanco Roldán: Universidad Distrital, Colombia
Adrián Serna Dimas: Universidad Distrital, Colombia
Álvaro Díaz Gómez: Universidad Tecnológica de Pereira, Colombia
Luis Alberto Herrera Montero: Universidad Nacional de Educación, Ecuador
Nuria Romo Avilés: Universidad de Granada, España
Antonio Marmolejo Oña: Universidad de Málaga, España

Comité Científico

Fernando González Rey: Universidad de Brasilia, Brasil
Pablo Vommaro: CLACSO, Universidad de Buenos Aires, Argentina
Germán Muñoz: Universidad de Manizales, Colombia
Axel Didriksson: Universidad Nacional de México, Red GUNI
Eduardo Alfonso Rueda Barrera: Pontificia Universidad Javeriana, Colombia
Sara Victoria Alvarado: CLACSO, CINDE y Universidad de Manizales, Colombia
Jesús Martín Barbero: Universidad del Valle, Colombia

Edición: Cooperativa Editorial Magisterio

Diseño y diagramación: Hernán Mauricio Suárez Acosta

Impresión:

Impreso en Colombia

Contenido

Presentación	9
Ética, crítica y resistencia. A propósito de la economía	19
<i>José María Aguirre Oraa</i>	
Nada nuevo bajo el sol: la evasiva neoliberal a la luz de la crisis contemporánea	29
<i>Fernando Arribas Herguedas</i>	
Walter Benjamin y el estado de excepción verdadero: aproximaciones a una teoría de la justicia	41
<i>José M. Atilas-Osoria</i>	
Actualidad de Deleuze: control del deseo y transhumanismo en las redes sociales	51
<i>Michele Botto</i>	
El pensamiento de Simone de Beauvoir: la mujer como sujeto histórico y filosófico	61
<i>Johana Garay Becerra</i>	
Resignificando la tecnología. Una comprensión crítica desde lo situado	73
<i>Claudio Herrera Figueroa, María Teresa Santander Gana</i>	
La hipótesis comunista	85
<i>Xabier Insausti</i>	
Estudiando las alternativas: la propuesta de democracia económica de David Schweickart	95
<i>Carmen Madorrán Ayerra</i>	
La actualidad de Theodor W. Adorno	105
<i>Jordi Maiso</i>	

De la <i>competencia</i> como alternativa crítica, ficcional y experimental a los modos de sujeción propios del uso de la noción de competencia en la educación colombiana	115
<i>Adrián José Perea Acevedo</i>	
La cartografía: enfoque crítico y experimentación metodológica para el estudio de las realidades sociales	123
<i>Claudia Luz Piedrahita Echandía</i>	
El mundo invertido. De Marx, Hegel y literatura	133
<i>Clara Ramas San Miguel</i>	
Pensar el «común» Los bienes comunes como categoría germinal para el pensamiento crítico	143
<i>Álvaro Ramis Olivos</i>	
Pidiendo un Leopardi desde dentro (sobre esperanza contrafáctica y marxismo leopordiano)	155
<i>Jorge Riechmann</i>	
Hacia un pensamiento crítico con perspectiva decolonial	167
<i>Abdiel Rodríguez Reyes</i>	
La crítica de la ideología en Adorno y Ellacuría	
Una aproximación	179
<i>José Manuel Romero Cuevas</i>	
Un diálogo entre Marx y Mumford ante la crisis civilizatoria	191
<i>Emilio Santiago Muíño</i>	
Pensamiento crítico y sociedades en movimiento. Las tempranas resistencias obreras como apertura de lo posible	201
<i>Oscar Useche, Clara Inés Pérez</i>	
Una crítica epistemológica al neoliberalismo	213
<i>Jorge Vergara Estévez</i>	
La cuestión de la humanidad, de Jaurès a Derrida.	
<i>La Humanidad no existe allí donde ella existe</i>	225
<i>Patrice Vermeren</i>	
Crisis, crítica y praxis: una aproximación desde la teoría crítica	235
<i>José Antonio Zamora</i>	



Presentación

Este libro recoge fundamentalmente (aunque no sólo) las intervenciones en el “Cuarto encuentro de la Red Internacional de Pensamiento Crítico” que tuvo lugar durante los días 21 al 23 de Septiembre de 2016 en la Universidad Complutense de Madrid, bajo el título: La (in)actualidad del pensamiento crítico. Un título que pretende recoger, benjaminamente, el doble significado que sugiere la partícula “in”: tanto presencia del tiempo en que le toca vivir como su desubicación en el presente por situarse en un futuro utópico que realice, que mejore al actual. A ninguna de las dos perspectivas puede renunciar un auténtico pensamiento crítico.

Esta idea ha sido y es la tónica de la Red Internacional de Pensamiento Crítico. La Red es un espacio interdisciplinario de encuentro, diálogo y debate entre investigadores latinoamericanos y europeos. Somos un grupo de investigación que revuelve en los temas relacionados con pensamiento crítico (como dice su título), entendido este pensamiento en el amplio sentido de la expresión, es decir abarcando tanto la filosofía, las ciencias sociales, pero también otras formas de pensamiento. Busca contribuir a la cooperación académica (y no sólo académica, por supuesto) en estas temáticas entre las universidades organizadoras y asociadas, mediante encuentros y seminarios, y la publicación de obras basadas en dichos encuentros e intercambios académicos.

La Red ha optado por la expresión “pensamiento crítico” en vez de “teoría(s) crítica(s)” o “filosofía crítica” porque considera que el concepto de pensamiento crítico expresa mejor que los segundos nuestra concepción y punto de vista. El concepto de Teoría Crítica o Filosofía Crítica tienen, en gran medida, una connotación histórica definida que podrían limitar su horizonte y llevar a pensar que lo que nos interesa tiene un peso histórico y temático limitado. Nuestra intención va mucho más allá que un mero interés histórico y la temática que tratamos de abarcar es más amplia que la que abarcaron los miembros de la Escuela de Frankfurt. Además, la denominación pensamiento crítico incluye otras formas de pensamiento no incluidas en la primera, como pueden ser los estudios estéticos, económicos, feministas, culturales y otros.



Quizás lo que cohesionan al grupo es la necesidad de revisión de la izquierda y de un proceso de “reconstrucción del pensamiento crítico” en este momento de crisis de las sociedades contemporáneas, tanto centrales como periféricas, que auguran grandes cambios en los años venideros. Esto supone, por una parte, repensar los “clásicos” europeos como Marx, pero también Adorno, Horkheimer, Benjamin, Polanyi y otros; y seguir repensando a los autores de América Latina como Enrique Dussel, Leopoldo Zea, Franz Hinkelammert, entre otros. Por otra parte, repensar y reexaminar las principales categorías que han estructurado el pensamiento crítico: emancipación, crítica, humanismo, racionalidad, justicia, libertad entre otras.

Hemos realizado tres encuentros antes del presente. Se llevaron a cabo, cronológicamente, en Santiago de Chile, en Bogotá (Colombia) y en la Universidad Complutense de Madrid. El primero se llevó a cabo bajo el título “Teoría Crítica y Ciencias Sociales”. Tuvo lugar en junio del 2008 en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile. El Segundo tuvo lugar en Bogotá en 2011. Allí se constituyó la Red de Pensamiento Crítico, formada por un conjunto de investigadores europeos y latinoamericanos. El tercero se realizó en Septiembre de 2014 en la Universidad Complutense de Madrid, del mismo modo que el cuarto, del cual este libro recoge las ponencias.

Hasta la fecha se han publicado tres libros correspondientes a los respectivos encuentros. El primero, *Diálogos de pensamiento crítico*, recoge las ponencias del primer encuentro y se publicó en 2013 (Universidad de Santiago de Chile y Universidad del País Vasco). El segundo recoge las ponencias del segundo encuentro en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Uniminuto de Bogotá. Se publicó en noviembre del 2011, con el título *Crítica, emancipación y construcción de paz*. La tercera obra, que recoge las ponencias del tercer encuentro, lleva por título *Nuevos diálogos de pensamiento crítico* y fue editada por la Editorial de la Universidad Complutense en colaboración con la Universidad del País Vasco.

La nueva coyuntura con las amenazas de guerra entre las principales potencias; la instauración del proyecto unipolar de la derecha radical estadounidense, con el aumento de la conflictividad y polarización en Estados Unidos así como en el ámbito internacional; el riesgo de la emergencia de gobiernos de ultraderecha en Europa; el debilitamiento de Naciones Unidas; el estancamiento de los acuerdos sobre el calentamiento global y muchos otros fenómenos implica la profundización y mayor complejización de la crisis global. La situación de masiva violación de los derechos humanos (guerras e inmigración), las amenazas, riesgos e incertidumbre recuerdan los períodos más difíciles del siglo pasado: la crisis del treinta, los fascismos, la Segunda Guerra, la Guerra Fría y otros.

10



Esta situación de exacerbación de los nacionalismos, de las doctrinas de seguridad nacional y del racismo y la exclusión implica un enorme desafío para el pensamiento crítico. La realidad ha desbordado nuestras redes conceptuales. Estamos confundidos y sobrepasados como Roquentin de *La náusea* de Sartre, con la diferencia que no nos enfrentamos a un *être* nouménico, sino a una situación de crisis o colapso civilizatorio.

Hinkelammert ha escrito un notable texto sobre la crisis contemporánea como un laberinto del cual no encontramos el hilo conductor que nos ayude a salir de él.

El laberinto, si es suficientemente complicado, es un lugar del cual resulta imposible encontrar la salida. Tiene una salida, pero hay tantos caminos que se cruzan y que van en curvas insospechadas, que prácticamente la salida es imposible. Por eso es un lugar desesperante, si no hay orientación hacia la salida. De un lugar a otro un se mueve, repite caminos, descubre nuevos, pero ningún camino va a un lugar del cual se puede saber, cual lugar es. Parece haber algo, pero siempre resulta que este algo tampoco es lo que se busca como salida.

Ciertamente hay una salida. Si no la tuviera, no sería un laberinto, sino un infierno. Pero no está a la mano. Se ha entrado al laberinto, pero es imposible encontrar la salida. La salida está por dónde se entró. En el caso de la modernidad, la entrada al laberinto ha sido inevitable, porque no se sabía de qué se trataba de un laberinto al cual se entró. Las promesas del camino parecían espléndidas, y una vez entrada, la salida se perdió.

Es espacio del laberinto no es infinito, pero el camino por el laberinto no tiene fin. Y hay que caminar por él, porque no hay otro camino. Al caminar el caminante cambia el propio laberinto; por eso siempre es otro. En el laberinto no hay orientación hacia dónde ir. Por eso hay que salir siempre de nuevo para volver a entrar con orientación, hasta que esta se pierde. Hay que volver a salir entonces para volver a entrar. Pero siempre hay que volver a entrar al laberinto de la modernidad porque no hay otro camino. No hay postmodernidad.

En el mito griego del laberinto el héroe entra al laberinto y encuentra solamente de nuevo la salida, porque lleva consigo un hilo, que Ariadne le consiguió y que constantemente le permite saber, cual ha sido su caminar adentro. Por eso puede volver. En el laberinto de la modernidad hace falta también este hilo de Ariadne, para poder volver y conseguir desde afuera la orientación para poder seguir el camino adentro. Pero el hilo se gasta, y hay que volver siempre de nuevo para renovar o alargarlo. Hay que buscar este hilo de Ariadne (Hinkelammert 2007, pp. 11-12).

La situación es dramática. La gran amenaza es la de no poder escapar de este laberinto, en cuyos meandros habita el Minotauro y va devorando a los mortales. Podría decirse que, como Teseo, podríamos ser destruidos por el colapso ambiental o por la radical crisis de convivencia en que estamos sumidos. O encontramos pronto un hilo de Ariadna para salir de este laberinto de la modernidad o seremos devorados por la destructividad.

En su escrito *Solidaridad o suicidio colectivo* (2016), cuya tesis central dice que la crisis de convivencia-que implica lo económico, lo geopolítico y lo social- es de tal magnitud que si no encontramos los modos de transformar las sociedades y sus relaciones-mediante la cooperación para disminuir sus tendencias a la destructividad- Hinkelammert diagnostica que vamos a la autodestrucción.

Los diversos artículos recogidos en este libro tratan, cada uno a su manera, de iluminar los distintos aspectos de esta gran crisis mundial actual. Hemos decidido presentarlos en orden alfabético.

El artículo *Ética, crítica y resistencia. A propósito de la economía* de José María Aguirre (Universidad de La Rioja) busca escudriñar las lógicas económicas desde una perspectiva ética. Toda actividad humana posee una resonancia ética. Cual-



quier actividad humana productiva o empresarial (de bienes de alimentación, de vivienda, de bienes de equipo, de tecnologías punta) o científica debería servir para satisfacer las necesidades humanas. Y además para satisfacer las necesidades humanas de todos los humanos. Ese debería ser su norte de actuación. A partir de este criterio fundamental se pueden pensar y establecer los modelos adecuados de funcionamiento de las actividades productivas. No se trata de dar «recetas» morales en este campo, pero sí orientaciones con hondura y profundidad.

Fernando Arribas Herguedas (Universidad Rey Juan Carlos) en su artículo *Nada nuevo bajo el sol: la evasiva neoliberal de Hayek a la luz de la crisis contemporánea* defiende que tras la crisis financiera de 2008 se proclamó el fracaso del neoliberalismo, pero aún continúa prescribiendo la agenda política de la mayoría de países y moldeando el imaginario colectivo de las clases medias, al tiempo que elude su responsabilidad respecto de la actual crisis de civilización. Gran parte de su éxito lo debe al pensamiento de Friedrich Hayek, cuya filosofía política, supuestamente defensora de la libertad, responde realmente a la lógica “evasiva neoliberal”: una suerte de coartada que permite al neoliberalismo legitimar los intereses de las grandes corporaciones en contra del interés general.

El artículo de José M. Atilés-Osoria (Universidad de Puerto Rico, Mayagüez) (*Walter Benjamin y el estado de excepción verdadero: Aproximaciones a una teoría de la Justicia*) explora el desarrollo del estado de excepción en los trabajos de Walter Benjamin. Para ello, el texto propone un análisis en dos partes: 1) expone el paradigma del estado de excepción normalizado y sus articulaciones como dispositivo para el manejo de la economía (vida), el derecho (excepcionalidad) y la política (violencia); y 2) expone el paradigma del estado de excepción verdadero como dispositivo que propicia la ruptura con las formas de hacer y pensar la Política. Así, mostramos que el estado de excepción verdadero comienza a ser comprendido cuando se lee desde la experiencia de la tradición de los oprimidos.

Michele Botto (UAM) (*Actualidad de Deleuze: control del deseo y transhumanismo en las redes sociales*) expone que las redes sociales de mayor impacto consiguen territorializar el deseo colectivo para transformar cada vez más a los usuarios en clientes dóciles e ingenuos, auto-delatores y superficiales. En este sentido el Postscriptum sobre las sociedades de control de G. Deleuze es de urgente actualidad ya que pone en evidencia la evolución del poder (cada vez menos violento y más seductor) y la emergencia de un nuevo sujeto humano (transhumanismo).

12



En el artículo *El pensamiento de Simone de Beauvoir: La mujer como sujeto histórico y filosófico* de Johana Garay (Universidad de Panamá/Universidad del País Vasco) se pone en cuestión el tema de la mujer como sujeto histórico y filosófico. La autora se pregunta por qué las mujeres han sido anuladas, borradas o silenciadas como partícipes de la historia. Apoya su análisis en el clásico del feminismo filosófico *El segundo sexo* de la filósofa francesa Simone de Beauvoir, un libro en el cual se presenta cómo se conjugan las cuestiones biológicas, económicas y culturales que históricamente evidencian la condición de oprimida de la mujer, es decir, la mujer como Otra dentro de la cultura.

Claudio Herrera Figueroa (Investigador asociado Universidad Austral de Chile Campus Patagonia Coyhaique) y María Teresa Santander Gana (Académica Departamento de Ingeniería Industrial, Facultad de Ingeniería, Universidad de Santiago de Chile) en su artículo *Re-significando la tecnología: una comprensión crítica desde lo situado*, se proponen, frente a las clásicas formas de “comprender” y situar la denominada dimensión tecnológica (que para nosotros es más un sistema que un artefacto autónomo) en las sociedades actuales, una visión crítica de tal fenómeno: dicha visión hunde sus raíces-en su caso- en las ideas derivadas de la llamada segunda “generación” de la Escuela de Frankfurt, del denominado pensamiento crítico de la tecnología: el ámbito de reflexión CTS y, finalmente pero no menos importante, en las reflexiones y pensamientos de la llamada “epistemología del sur”. Pues bien, teniendo en cuenta esos pisos epistemológicos, morales y culturales los autores se proponen contextualizar y analizar someramente el caso concreto del posible uso y aplicación de un sistema tecnológico: las mega-centrales hidroeléctricas situadas en la Patagonia occidental chilena. Frente a la visión neoliberal que justifica, promueve y estimula el uso de un sistema tecnológico en tanto ente autónomo proponen una manera menos ingenua y más política (característica esencial de los sistemas tecnológicos) y sobre todo situada, es decir, contextualizada del fenómeno tecnológico a partir de su conexión con los marcos locales de comprensión sociocultural que acogen estas iniciativas de origen “central” de manera no pasiva sino, por el contrario, activando una comprensión crítica que recorre el camino que va desde la epistemología, pasa por estratos socioculturales y finaliza (para volver a empezar) en los fermentos anticientíficos que se adhieren a eso que llamamos saber local.

Xabier Insausti (UPV/EHU), en *La hipótesis comunista*, plantea que en España se ha puesto en marcha un macartismo que creíamos ya superado. La alianza de Podemos con IU se presenta como una alianza de comunistas peligrosos. También a ello han contribuido conocidos intelectuales españoles que han desprestigiado sistemáticamente la labor de las izquierdas, haciéndole así un gran favor a la derecha más rancia y a las políticas neoliberales. Pero hoy también se abre paso una izquierda crítica que apoya las políticas esperanzadoras de emancipación. El pensamiento crítico siempre ha buscado nuevos horizontes para las clases y grupos desfavorecidos. Por ejemplo, Badiou y Žižek reivindican el “comunismo”, un comunismo crítico para el siglo 21. Se trata de repensar la vieja idea del comunismo, superar y aprender de sus errores.

Carmen Madorrán (UAM), en *Estudiando las alternativas: La propuesta económica de democracia económica de David Schweickart*, sugiere que, a pesar de que plantear un modelo económico y social distinto al capitalismo es tachado poco menos que de demente tanto dentro como fuera del ámbito universitario, distintos autores han apuntado a que la elaboración de alternativas es un paso imprescindible para la transformación social. En ese sentido, se ha planteado la necesidad de desarrollar modelos de socialismo democrático que sean tanto deseables como viables. Entre ellos, la propuesta de “democracia económica” tal y como la ha formulado David Schweickart, puede ser un ejemplo inspirador. Se trata de una propuesta teórica en la que la democracia en el lugar de trabajo se conjuga con el mercado de bienes y servicios y el control social de la inversión.



Jordi Maiso (Universidad Complutense de Madrid) en *La actualidad de Theodor W. Adorno* plantea un determinado acercamiento a la actualidad del pensamiento de Adorno. Frente a las lecturas estetizantes que han predominado en la recepción de su obra, particularmente en el ámbito anglosajón e iberoamericano, el texto aspira a reivindicar el interés de la teoría crítica de Adorno, entendida como la unidad de intereses que vertebra su obra. En este sentido se argumenta el interés de su contribución frente a las supuestas “superaciones” en lo que se han presentado como “relevos generacionales” dentro de la teoría crítica, incidiendo especialmente en la relevancia de la teoría social de Adorno y en su análisis de la constitución social de los sujetos.

Adrián José Perea Acevedo (Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá), en su artículo *De la competencia como alternativa crítica, ficcional y experimental a los modos de sujeción propios del uso de la noción de competencia en la educación colombiana*, explica cómo desde hace algo más de una década, el Ministerio de Educación Nacional de Colombia transformó al ICFES¹ “para que asumiera la evaluación de los aprendizajes y las competencias de los estudiantes de los diferentes niveles de educación”, incorporando tal evaluación al sistema nacional de aseguramiento de calidad y al sistema de acreditación. Esta decisión estratégica produjo diversas consecuencias en las relaciones entre educación, política y producción económica. En términos educativos, todos los niveles de educación quedaron obligados a formar y evaluar por competencias, lo que a su vez terminó conectándose con la idea de que a mayor competencia, mayor productividad económica. Del mismo modo, esta conexión entre educación y producción se acopló a un conjunto de exigencias ciudadanas en el orden del derecho y la convivencia, susceptibles de ser formadas y evaluadas (por competencias, por supuesto) en la escuela, las cuales fueron asumidas como condición fundamental para el desarrollo económico del país. En nuestro presente, tal relación adquiere la mayor importancia cuando se la entiende como el centro de la propuesta gubernamental de “Paz, Equidad, Educación”. La serie discursiva enunciada termina conectada por la evaluación y formación por competencias en todos los niveles educativos, pero especialmente en la educación técnica y superior, conformando un entramado de estrategias gubernamentales que producirían los ciudadanos productivos y pacíficos que la relación capitalismo/democracia sueña con instaurar en la Colombia desarrollada y en paz.

14



El artículo de Claudia Luz Piedrahita (Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá) está centrado en el pensamiento de Félix Guattari y Gilles Deleuze expresado en su texto *Mil Mesetas* (1994), en relación al pensamiento rizomático y el territorio. En esta dirección, la autora se acerca primero al rizoma, estableciendo los seis caracteres generales referidos a una nueva imagen del pensamiento. Más adelante, en un segundo momento, aborda una definición de cartografía como máquina mutante y a partir de ésta una definición de territorio; desde estas de-

1 Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación Superior.

finiciones avanza hacia el análisis de la desterritorialización o el movimiento que transita del caos a la consistencia y de una ética de la prudencia en relación con los peligros asociados a las líneas segmentarizadas y las líneas de fuga.

Clara Ramas (UCM) presenta un artículo titulado *El mundo invertido. De Marx, Hegel y literatura*. Decía Max Estrella en *Luces de Bohemia* que el sentido trágico de la vida española sólo podía representarse con una estética sistemáticamente deformada: un mundo sin belleza solo puede reflejarse adecuadamente en una imagen deformada. ¿No desvelaría, quizás, esta imagen invertida la secreta inversión en que ya vivimos? ¿Cómo sería ese pensamiento que tratara de esclarecer la dimensión de confusión u opacidad presente en nuestra realidad efectiva? No por casualidad, en algunos de los momentos culminantes de *El capital* -que es, no olvidemos, la “crítica de la economía política”, y con ello la crítica de la estructura misma de la sociedad moderna-burguesa y al sistema de presupuestos que rigen su práctica cotidiana-, Marx retoma un motivo hegeliano: el del “mundo invertido”. Aquí el problema no es otro que el de cómo representar adecuadamente un mundo que es él mismo invertido, un mundo no transparente y poblado por inversiones, mistificaciones y fantasmagorías. Se abriría aquí un peculiar sentido de *crítica* a partir de una replanteada relación de Marx con Hegel, y que la autora bosqueja con la ayuda de pensadores como Adorno, Gadamer o, incluso, algunos autores literarios.

El texto de Álvaro Ramis (Universidad de Chile) *Pensar el “común”. Los bienes comunes como categoría germinal para el pensamiento crítico* aborda la noción de “Bienes Comunes”, que permite articular un campo de aproximaciones teóricas y prácticas fértiles para el desarrollo del pensamiento crítico: Cómo «teoría procedimental de la justicia» abre una «tercera dimensión institucional», más allá del Estado de bienestar o del Estado mínimo. Cómo planteamiento hermenéutico-crítico abre a «una forma diferente de racionalidad» capaz de valorizar aspectos de la relacionalidad humana que explican el funcionamiento de las economías colaborativas, del don y de la reciprocidad. Y propicia una comprensión de «lo-común» que evoluciona desde el plano experiencial, funcional y espontáneo, hasta su manifestación como realidad institucional plenamente diferenciada.

El artículo de Jorge Riechmann (UAM) (*Pidiendo un Leopardi desde dentro*) nos invita a seguir la máxima: “No sufra de esperanza”, que nos recomienda el poeta español José María Parreño acercándose a la mirada estoica. Lástima que nos haga falta esa suerte de dolencia para vivir... La desesperanza existencial tiene cura, el pesimismo antropológico se sobrelleva. Lo realmente grave viene de constatar el fin de los tiempos a que nos aboca el colapso ecológico-social (vinculado con dinámicas como el cenit del petróleo, el calentamiento global y la hecatombe de biodiversidad). Aquello que en alguna ocasión he llamado “el tragaluz de la esperanza materialista” se ha terminado de cerrar casi del todo. ¿Qué implicaciones tiene para el pensamiento crítico semejante oclusión del horizonte histórico? Cultivar la alegría sin optimismo, y la esperanza contrafáctica sin autoengaño, serían los puntos de llegada de esta meditación.



En los últimos años hemos visto (según Abdiel Rodríguez Reyes, Universidad del País Vasco UPV/EHU) la necesidad de actualizar el pensamiento crítico, desde diferentes puntos de vista y lugares de enunciación, al igual que nos hemos percatado de la creciente utilización de la perspectiva decolonial, en diferentes acepciones, la crítica en su interior no deja de ser interesante, muestra vivencia. En términos generales lo que se busca es mirar todo el anverso de lo colonial en todas sus formas, para conocerlo a fondo, y luego darle un giro al curso de la colonialidad del poder que produjo, buscando opciones alternativas, desde lo que podríamos denominar pensamiento crítico con perspectiva decolonial. Que incluye el acontecimiento del encuentro de 1492 como central para el análisis desde un posicionamiento crítico. El título de su artículo: *Hacia un pensamiento crítico con perspectiva decolonial*.

José Manuel Romero (Universidad de Alcalá) en su artículo, (*La crítica de la ideología en Adorno y Ellacuría. Una aproximación*) expone y contrasta los modelos de crítica de la ideología de Th. W. Adorno e Ignacio Ellacuría, con la intención de mostrar su posible actualidad para nosotros. La concepción de la crítica de la ideología de Adorno constituye un modelo sofisticado de crítica que pretende poner de manifiesto en su objeto tanto su función justificadora de un estado de cosas estructuralmente injusto como su momento de verdad, que remitiría a la pretensión de verdad, de racionalidad, de validez de lo ideológico mismo. En Ellacuría la idea de una crítica de la ideología aparece recogida en su concepción de la historización de los conceptos (como los conceptos de propiedad, bien común y derechos humanos) como crítica de la ideologización. En ambos casos nos encontramos con una crítica inmanente de la ideología que presenta virtualidades políticas relevantes para nuestra situación presente.

Según Emilio Santiago Muiño (Universidad Autónoma de Madrid, *Un diálogo entre Marx y Mumford ante la crisis civilizatoria*), ante la crisis civilizatoria en curso, el pensamiento de Marx ha vuelto a despertar un fecundo interés. Y no solo como herramienta para denunciar las desigualdades sociales crecientes, la concentración de riqueza y los intereses ocultos bajo políticas económicas supuestamente técnicas. También para ayudarnos a explicar nuestro empeño colectivo en una dirección histórica catastrófica. Pero esta relectura de Marx necesita complementarse con un análisis de la profunda complementariedad de la estructura política del Estado moderno con la dinámica tautológica de la autovalorización del valor. Para esta tarea, Santiago propone un diálogo entre Marx y Mumford alrededor de las nociones de sujeto automático y megamáquina, entiendo ambas como realidades inseparables en profunda articulación, cuya interrelación debemos comprender para aspirar a poner entre paréntesis el sonambulismo histórico contemporáneo.

El artículo de Oscar Useche y Clara Inés Pérez (Uniminuto, Bogotá) con el título *Pensamiento crítico y sociedades en movimiento. Las tempranas resistencias obreras como apertura de lo posible*, forma parte de la cartografía contextual que los autores han construido como producto de la investigación sobre los procesos de resistencia social a la guerra en Colombia y la apertura de otros mundos posibles. El texto parte de una mirada de dos experiencias tempranas del movimiento



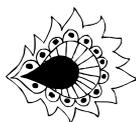
obrero europeo, la Conspiración de los Iguales en la Francia posrevolucionaria a finales del siglo XVIII, y la rebelión Ludita en las primeras décadas del siglo XIX. Son los primeros balbuceos de una lucha radical que enuncia la posibilidad eventual de un retorno al estado de comunidad que sería construida sobre la base de los procesos de colectivización de los bienes comunes y del trabajo. Desde allí se analiza la emergencia subjetiva del proletariado a partir de la multiplicidad de sus resistencias.

Una crítica epistemológica al neoliberalismo de Jorge Vergara Estévez (Universidad de Chile) es un riguroso cuestionamiento a las pretensiones de científicidad del pensamiento de los principales autores neoliberales: Mises, Hayek y Friedman. Se demuestra que el neoliberalismo es un “sistema cerrado de enunciados” presentados como verdaderos, indudables y definitivos. Sin embargo la epistemología contemporánea (Popper, Khun y Lakatos) muestran la provisoriedad, refutabilidad y limitaciones del conocimiento científico. El artículo demuestra que el neoliberalismo es realmente una “visión de mundo”, con carácter semi religioso, presentada por sus autores como “un saber de salvación” (Scheler).

Patrice Vermeren (Université Paris 8) se pregunta, en su artículo *La cuestión de la Humanidad, de Jaurés a Derrida. La humanidad no existe allí donde ella existe*, qué es la Humanidad. El tiempo presente parece marcado por la inhumanidad o, si se prefiere, la deshumanización, y la educación misma parece estar afectada por la desaparición de las “humanidades”. La cuestión de la Humanidad sería entonces una cuestión inactual, es decir intempestiva. Ser intempestivo, desde Nietzsche y Françoise Proust, puede querer decir dos cosas. O pensar y actuar no en contra, sino a la inversa de su tiempo. O tomar el propio tiempo a contrapelo, por al revés: cuando la mirada, el pensamiento, la acción se dirigen al presente, con la finalidad de dominarlo, aquellos no son sus contemporáneos. Y ello signa la inactualidad del presente. Es lo que Walter Benjamin traduciría como el porvenir que es a la vez lo que el pasado llama y lo que llama al pasado, y lo intempestivo no es ni una tarea, ni una obligación, sino una propiedad del tiempo presente.

José A. Zamora (Instituto de Filosofía, CSIC) desarrolla la idea (en *La crítica inmanente y el problema de la praxis*) de que tanto la crítica como la praxis en sentido enfático están ligadas a la existencia de contradicciones sociales, pero estas constituyen tan solo una condición necesaria de aquellas, no explican su posibilidad. La reflexión sobre la crítica y sobre la praxis emancipadora son inseparables. El contenido de verdad de la teoría crítica depende consecuentemente del problemático vínculo entre teoría y praxis. La figura de la crítica inmanente, que caracteriza a la teoría crítica, necesita ser precisada desde el análisis de la relación entre teoría y praxis, pues solo desde esa relación cabe encontrar respuesta a la cuestión de cómo desde una crítica inmanente se puede trascender el marco de lo existente.





Ética, crítica y resistencia. A propósito de la economía

José María Aguirre Oraa

A modo de introducción

Tenía razón Paul Ricœur cuando defendía que toda reflexión filosófica debía pasar por el fuego purificador de tres grandes maestros de la sospecha: Marx, Nietzsche y Freud, aunque yo también añadiría que este fuego no debería abrasarnos (Aguirre Oraa 2015, 57-76). Es necesario ir más allá de sus planteamientos críticos. La moral no es un puré sentimental al servicio de la opresión de las clases trabajadoras, aunque haya funcionado de esta manera en muchas ocasiones. Tampoco la moral es el grito resentido de los débiles frente a la potencia de los fuertes. Y la moral no es sin más la represión brutal de los instintos vitales al servicio de la consolidación del status quo reaccionario. Aunque estas críticas han tenido y tienen su fundamento frente a determinadas morales, yo señalaría que la ética es crítica, rebelde y compasiva.

A Marx le replicaría que su empeño emancipador no sería comprensible sin un componente ético fundamental. ¿De dónde surge la exigencia de que la filosofía debe abandonar su «impasse» contemplativo para embarcarse en la aventura de la transformación? ¿Por qué protestar contra la acumulación capitalista y llamar al combate de las fuerzas proletarias por su emancipación? Si Marx protesta y plantea otras alternativas, es porque aplica, sin decirlo expresamente, categorías morales, categorías de justicia e injusticia. La acumulación capitalista es injusta porque aliena al trabajador de su actividad productiva y de los frutos de su trabajo e instaura una organización socio-económica mundial explotadora y opresora. No hay otra manera de explicar el proyecto de Marx: un gesto ético de rebeldía contra la injusticia global. Ciertamente no es un componente ético abstracto, pues está articulado a una reflexión basada en el conocimiento científico del desarrollo económico de nuestras sociedades. No se trata de la proclamación de grandes principios, cuanto de la exhibición de las realidades inhumanas e injustas que nos describe el análisis económico-político. En suma, yo hablaría de *materialismo ético*: el idealismo ético no está colocado en las nubes, sino en el suelo de la historia humana.



¿Por qué la ética surge necesariamente del resentimiento reactivo de los débiles, de los mediocres y no del proceso de compasión solidaria de los fuertes? No creo que la compasión, la atención y la solidaridad con los que sufren, con los que son maltratados u oprimidos, sea una actitud de débiles, de resentidos sociales, de hombres y mujeres de poco ímpetu. Más bien se necesitan muchos arrestos para contestar el orden establecido y luchar por un puesto digno en la vida social de todos los heridos por el sistema. No le doy la razón a Nietzsche. La dinámica de la moral es más humanizadora, aunque esto no elimine la validez de sus críticas a actitudes morales reactivas, pasivas, débiles.

Ética, situación y economía

Walter Benjamín señalaba que habría que dejar de pensar la revolución como la aceleración que se imprime al tren en marcha para que aumente su velocidad y pensarla más bien como el freno que se imprime al tren para que no descarrile. Es una imagen muy sugerente. El desarrollo científico y tecnológico representa un componente destacado de nuestras sociedades. Pero esto no significa que la dirección real que ha tomado el desarrollo científico y tecnológico y las finalidades que se propone actualmente tenga que ser aceptadas sin más. Debemos pensar en profundidad la dirección que toma el tren y la que debe tomar: situar, articular y orientar la racionalidad científica en el seno de una *racionalidad amplia* que se pregunte por las finalidades de la vida humana y no atienda sólo a los medios e instrumentos necesarios para realizar finalidades ya dadas, supuestas o impuestas sin más.

La mundialización y la especulación financiera se ven aceleradas en un proceso económico que alcanza un carácter universal planetario. La aguda crisis económica y financiera camina desbocada de raíles éticos y políticos que puedan controlar sus procesos. La *autonomización del espacio económico* corre pareja al aumento de las injusticias, la pobreza, las exclusiones económicas y sociales. El mantra ultraliberal de la libertad de mercado se repite hasta la saciedad, causando estragos sociales y políticos difícilmente reparables entre grandes mayorías populares.

Mis reflexiones en este campo se inspiran en las perspectivas éticas de Jean Ladrière. La normatividad ética «no es otra cosa que la refracción en las normas particulares del llamamiento fundamental que transita la existencia y en el que se expresa en definitiva el querer profundo» (Ladrière 1997b, 146).

La ética requiere la reconciliación de dos exigencias contradictorias, la universalidad y la concreción. Y solo asumiendo esta tensión irreductible, puede la ética asumir su misión. Cuanto más se acerque a la forma de la universalidad, más podrá satisfacer la exigencia de singularidad propia de las circunstancias concretas de la acción. El reconocimiento de esta insuperable finitud de la acción no es posible más que en razón del carácter propiamente infinito de la perspectiva ética. Este exceso propio de la existencia abre la práctica a su dimensión de esperanza.

Por eso es preciso unir la ética «al horizonte escatológico de la libertad realizada» (Perron 2006) como a su clave de bóveda. La ética no recibe su sentido último más que enraizada en una esperanza que se apoya sobre un *eschaton*. La efectividad del



universo ético no puede ser más que objeto de esperanza: «el deseo (*voeu*) más interior de la ética no tiene otro lugar que esta dimensión de participación concreta y de mediación singular» que se anuncia bajo la forma de un *eschaton* (Ladrière 1993, 69). Esta dinámica inscribe la dinámica ética en el «movimiento (*mouvance*) de esta sollicitación de dimensión infinita que viene a la responsabilidad ética de ese lejano reino del que ella es el presentimiento» (Ladrière 1997a, 164). El deber-hacer está inseparablemente unido a una esperanza y la ética deviene una práctica de esperanza que apuesta sobre el exceso que transita la existencia humana.

El término *eschaton*, tomado del lenguaje de la teología, puede ser utilizado para designar la figura de la razón por venir. «Hablar de un “eschaton” de la razón no es después de todo más que otra manera de decir que en un sentido la verdad, no solamente la verdad teórica, sino también y sobre todo la verdad ética, hay que hacerla, pero no porque ella posea una relatividad ineluctable o una creatividad arbitraria, sino porque su advenimiento depende en definitiva de una voluntad integral de fidelidad a un objetivo que tiene que ver más con el orden de la esperanza que con el orden del saber» (Ladrière 1997a, 193)

Por esohabría que comenzar señalando que la relación entre el orden económico y el orden ético delata una cierta heterogeneidad. El orden ético tiene jurisdicción sobre todas las actividades humanas, pero el orden económico parece pretender una autonomía que le substraería a esta jurisdicción. La ciencia económica nos permite captar los fenómenos y hasta un cierto punto comprender su encadenamiento, pero no nos permite comprender lo que califica a estos fenómenos en tanto que fenómenos económicos. La ciencia económica debe, por consiguiente, ser profundizada en una reflexión filosófica que haga aparecer estos fundamentos y capte lo que constituye lo económico como dimensión característica de la actividad humana. El movimiento es doble: hay que reconocer que el orden económico posee una posibilidad de autonomización, pero también comporta, por su misma naturaleza, una apertura al orden ético.

El orden económico: la interferencia de anticipaciones

Detrás de los fenómenos económicos hay que encontrar la esencia que los habita y que les da su razón de ser. Por ello no debemos identificar técnica y economía. Aunque la técnica y la economía son figuras particulares que aparecen en las cadenas medios-fines, hay diferencias entre ellas. Mientras la técnica se refiere a la utilización de medios múltiples con vistas a la realización de un fin bien determinado, la economía se refiere a la distribución de medios raros entre fines múltiples. Sin embargo, este análisis se coloca en la perspectiva de la decisión económica elemental y nos da solo una visión puntual y concreta del fenómeno económico. Sólo se refiere a una actitud individual y además a un instante determinado, aislado dentro del devenir económico. No podemos ignorar ni la presencia de otros agentes en toda decisión individual, ni el aspecto de devenir que marca tan profundamente la actividad económica. En esta actividad hay como un principio interno de movimiento que le permite relanzarse permanentemente.



Lo que se encuentra al inicio de este movimiento de auto-amplificación es la anticipación. El hombre es capaz de actuar por aquello que no existe todavía y de imponerse esfuerzos a favor de resultados futuros que vislumbra, pero cuya obtención no está absolutamente asegurada. Una economía del consumo puro no sería economía, solo existe economía a partir del momento en que se difiere el consumo. En el intervalo así creado (y cuyo signo vendría a ser el dinero) vienen a inscribirse actividades que introducen posibilidades nuevas, cambian poco a poco el sentido de las intenciones primeras y abren el campo a nuevas intenciones y a nuevas iniciativas. Todo esto es posible gracias a la realidad de la anticipación.

La anticipación, «al introducir en la actividad humana el espesor del tiempo, introduce también en el campo del agente singular la presencia de otros agentes, que aportan con ellos sus propias anticipaciones. Los otros intervienen así no sólo directamente y en persona como en la lucha violenta o en el diálogo desinteresado sino en cierto sentido oblicuamente, por sus intenciones significadas a través de los componentes de la situación económica» (Ladrière 1997a, 216). Así, un precio fijado a un nivel determinado representa, según la teoría económica «clásica», una especie de arbitraje entre las perspectivas de los diferentes agentes. Por tanto, es preciso hablar no de una anticipación singular o global, sino de una *interferencia de anticipaciones*. De aquí nace un sistema en el que cada término reenvía a todos los demás, según un proceso circular que va hasta el infinito.

Al entrecruzarse las anticipaciones, se crea y se mantiene un proceso que debe proseguirse indefinidamente y que es de naturaleza acumulativa. Los proyectos de cada uno se alimentan de los proyectos de todos, cada uno ve nacer sin cesar nuevas posibilidades para su propia acción y al mismo tiempo contribuye a ofrecer nuevas posibilidades a los otros. Incluso, la acción de cada uno, retomada en las acciones de los otros, se carga de virtualidades que no poseía por sí misma y hace nacer proyectos cada vez más amplios, ofreciendo un campo siempre nuevo de actualización a las virtualidades ya presentes en los proyectos anteriores. Gracias a la anticipación y a los intercambios de perspectivas que hace posibles, se produce una multiplicación de la eficacia de cada uno por medio de la de otros y una amplificación incesante de las actividades.

Es fundamental señalar que en las interacciones de los diferentes sistemas de anticipación, se tiene como objetivo una relación con cosas. Esto es lo esencial. Que sea con vistas a consumirlas o con vistas a obtener por medio de estas cosas otras cosas, es una cuestión secundaria. Lo que importa verdaderamente es el poder sobre la cosa. De esta manera, si el otro interviene en la actividad económica, lo hace en cuanto mediador de una relación con las cosas, no directamente en cuanto otro. Incluso lo que se llama en economía «los servicios» no debe ser interpretado como la puesta en práctica de una relación de sujeto a sujeto: el otro no interviene más que para reenviar a las cosas. El que se beneficia de un «servicio» se encuentra simplemente situado de una manera estratégica más ventajosa respecto a su poder de control sobre el mundo de las cosas.



El orden económico como estructura global autosuficiente

Si se puede hablar de un sistema económico, se debe a que las anticipaciones de los diferentes agentes no se interfieren al azar, en una especie de improvisación permanente. Por supuesto que hay ajustes que deben ser rehechos sin cesar (los precios no dejan de fluctuar), pero estas transformaciones se realizan siempre dentro de un cuadro de ajustes que gozan de una relativa estabilidad. Si todo estuviera indeterminado, no sería posible ninguna decisión y no pasaría nada que fuera eficaz, nada que pudiera entrañar una secuencia. Si todo estuviera determinado, la misma anticipación perdería todo su sentido, no habría movimiento, no habría incluso espacio para una actividad. Las interacciones se organizan en una estructura global conforme a ciertas exigencias de coherencia interna mínima. Esta estructura global es cambiante, pero sólo cambia en la medida en que depende de ajustes que se operan en su seno. Y estos cambios son relativamente lentos, ya que la estructura posee una cierta rigidez, un mínimo de solidez para que sean posibles anticipaciones razonables y para que las diferentes decisiones estén religadas por una coherencia suficiente. La actividad del agente económico debe inscribirse necesariamente en esta estructura, pero por este mismo hecho el agente se encuentra arrastrado a un proceso cuya ley deberá soportar hasta el final. El mecanismo que regula los ajustes de las anticipaciones tiene su lógica propia; se trata, por supuesto, de una lógica implícita, pero no por ello es menos real y la ciencia económica se esfuerza por su parte en explicitarla cuanto puede. Y esto sucede así, se trate de la lógica del mercado en economía concurrencial o de la lógica del plan en una economía centralizada.

De esta manera el orden económico adquiere una especie de finalidad interna, que puede devorar a los agentes económicos que despliegan su actividad dentro de su cuadro. El hombre se abisma entonces en el mecanismo que ha engendrado, deviene especulador o estajanovista, quiere ganar dinero para ganar dinero o acrecentar su empresa para acrecentarla o producir para producir. Ya que el agente económico tiene como objetivo disponer de las cosas, no en su ser inmediato, sino en su disponibilidad misma, corre el riesgo de ser arrastrado por una especie de proceso acumulativo hasta el infinito, y cuyo carácter absurdo no puede más que permanecer oculto para aquellos que son sus víctimas. Aquí está la raíz de una tendencia a la autonomización que habita el orden económico en virtud de su naturaleza misma, por la cual se puede constituir en un sistema autosuficiente.

Ciertamente esta tendencia no se manifiesta jamás al estado puro, ya que el hombre no puede suprimir la conciencia o modificar radicalmente su naturaleza, solamente puede pervertirla. «Decir que el orden económico puede hacerse autónomo, no es decir que la conciencia puede suprimirse en él, es decir que ella puede darse como una máscara de sí misma e intentar paradójicamente, para su desgracia, realizar su ser dándose la ilusión del dominio allí donde no hace más que sellar su esclavitud. El poder sobre la cosa es sumisión a la cosa, no liberación. Pero precisamente la posibilidad de esta sumisión a la cosa pertenece como un componente esencial al orden económico. E incluso allí donde no se actualiza



plenamente, no deja de estar presente y activa a cierto grado. Hay en la economía como una fuente permanente de fascinación para la conciencia y no es fácil para ella desembarazarse de dicha fascinación» (Ladrière 1997a, 220). Esto explica la disociación existente entre el orden económico y el orden ético y la pretensión del orden económico de hacerse independiente respecto al orden ético.

La inserción ética de la economía

Es preciso mostrar cómo el orden económico ofrece al orden ético un terreno de *enraizamiento*. Los principios éticos no son principios puros. No tienen sentido más que en la medida en que se refieren a situaciones concretas. Por ello, el orden económico proporciona una materia y un ámbito de encarnación al orden ético, al menos en parte, en la medida en que representa una relación efectiva con las cosas y en que pone en funcionamiento las relaciones interhumanas que son relativas a la disposición de las cosas. «Para cumplir la función que le es asignada, es necesario que la norma pueda esclarecer efectivamente a la acción sobre las situaciones concretas frente a las que puede estar confrontada. Ahora bien, la norma, en tanto que portadora de universalidad, procede por esquematización, en términos de tipos de situación. Y entre un tipo de situación y una situación concreta hay una distancia que impide concebir la aplicación de una norma según el modelo de la aplicación de una función matemática a un argumento» (Ladrière 1997a, 47).

La conciencia humana no puede captarse activamente como conciencia más que a través de las mediaciones que pone en juego su relación con el mundo, es decir sus relaciones con las cosas y con las otras conciencias. No somos conciencias puras. Esto es lo que fundamenta la autoridad de la ética sobre el orden económico. El hombre económico es una abstracción y la realización de esta abstracción representa la perversión propia del orden económico, pues en realidad en la actividad económica, como en toda otra actividad, es el hombre el que está presente, el hombre como conciencia. Si el hombre es exigencia de inteligibilidad, de libertad y de amor o simplemente exigencia de una apertura infinita, no lo es solamente en la pureza reflexiva de la presencia de sí ante sí y ya en su relación con las cosas esta exigencia debe aparecer e inspirar sus conductas. Por eso el orden económico comporta también un encaminamiento hacia el orden ético.

La actividad económica nos encierra siempre dentro de un punto de vista particular: no podemos meternos de golpe en el punto de vista de la globalidad, estamos obligados a asumir nuestra función dentro del sistema económico tal como se nos presenta. Podemos cambiar tal función por otra, pero la posición que ocupamos es siempre excluyente de otras posiciones. La ética, por el contrario, nos sitúa en lo universal. Sus exigencias, lejos de definir posiciones que excluirían otras posiciones posibles, se presentan portadoras de una validez absoluta y trascienden toda la diversidad de posiciones que la actividad económica engendra en el seno de la sociedad.

Pero no es posible instalarse de un golpe en lo universal. Por lo tanto, es preciso encontrar el medio de animar con el viento de la universalidad ética situaciones siempre marcadas por la particularidad. Es preciso encontrar las mediaciones que



hagan posible acceder a una universalidad plena, anclada en lo concreto de la existencia real. El orden económico nos proporciona precisamente tales mediaciones, ya que comporta en sí un proceso de universalización. El movimiento acumulativo que lo habita lo conduce efectivamente a superar progresivamente los límites estrechos del grupo restringido en el que se manifiesta en su origen, para ganar progresivamente un círculo cada vez más amplio de participantes y crear entre ellos una solidaridad efectiva que les abra unos a otros en una interacción sin cesar experimentada y sin cesar puesta en movimiento. El orden económico conlleva en sí el advenimiento de una sociedad universal.

Es preciso subrayar que el proceso de universalización propio del orden económico es en cierto modo ciego. Todo sucede como si el orden económico estuviera animado por un movimiento interno que debe conducirlo a una finalidad sobre cuya naturaleza no posee ninguna claridad y que, sin embargo, representa como un punto de tangencia donde se prepara el paso a otro orden. Para que el orden económico pueda convertirse realmente respecto al orden ético en esta mediación necesaria, es preciso que la universalidad que comporta sea llevada a la conciencia. Pero esto no puede efectuarse en el plan económico mismo. Es necesaria una nueva mediación.

La mediación de lo político

Es en el orden político donde la lógica del movimiento interno del orden económico puede ser consciente de sí misma y constituirse propiamente como universalidad. A través del orden político esta universalidad implícita del orden económico puede constituirse en la universalidad explícita del orden ético y la exigencia moral puede plegar a su propia universalidad la particularidad y la parcialidad propias del orden económico. De este modo el orden económico puede escapar a la tentación de autonomía. Él lleva en sí algo que va más allá de sí mismo, que anuncia otro orden y marca ya en él las operaciones de una conciencia que no es solamente relación con las cosas. La intersubjetividad que se esboza en el orden económico queda retomada en una intersubjetividad consciente y querida, que deviene así capaz de elevarse hasta la intersubjetividad de derecho en la que la ética lee el régimen de relaciones que debe instaurarse entre conciencias.

La finalización de las actividades económicas se efectúa por medio de la comunidad. A través de la comunidad estas actividades sirven en definitiva a la vocación propia de las personas. Y por ello éstas vienen a inscribirse en el orden político. La unión de las personas, donde culmina la aparición del orden ético, se prepara en las solidaridades que anudan sus actividades en cuanto agentes económicos y se realiza por intermedio de la integración en la totalidad viviente de la comunidad de los agentes singulares. «Por medio de las relaciones políticas-entendidas en su sentido más elevado- las relaciones entre personas quedan religadas a las relaciones económicas, como aquello que las supera y les da sentido. Las relaciones políticas les añaden algo, pero no lo pueden hacer más porque ya las habitan secretamente. Esta habitación secreta del universal ético en el movimiento de la economía es lo que debe permitirnos comprender simultáneamente por qué este movimiento



comporta una auto-amplificación que le conduce finalmente más allá de sí mismo y por qué comporta también una posibilidad de perversión allí donde hay más que una simple parada o un simple olvido» (Ladrière 1997a, 225-226).

Ética y democracia

Si el orden económico puede escapar a la autosuficiencia, hay que aceptar que no habrá coincidencia entre el orden económico y el orden ético. Para que esta separación se pueda superar, se deben realizar dos condiciones que están aparentemente fuera de nuestro alcance. Por una parte, sería necesario llegar a una comprensión perfecta del proceso económico en su totalidad, alcanzar una racionalización integral de este ámbito. Por otra parte, sería preciso realizar la interiorización completa de la estructura, la recuperación total de lo que comporta de exterioridad. Pero, en realidad todo sucede como si se tuviera que ir siempre en la dirección de una tal recuperación, pero nos encontraríamos condenados a no alcanzarla jamás.

Aquí entra la política. Aquí se juega verdaderamente la suerte de lo económico, el sentido que se le asigna. En la política se efectúa el debate, la confrontación y la elección de los valores y se decide su encarnación. El orden económico no nos es enteramente permeable; no es ni totalmente inteligible, ni totalmente maleable. Comporta una zona de resistencia, que debemos tener en cuenta y que nos obliga a operar sin cesar ajustes constantes.

Naturalmente hay también resistencias propias del orden político. Pero, suponiendo incluso que se pueda hacer abstracción de ello, suponiendo que haya unanimidad sobre los valores, el problema práctico de su encarnación continúa siendo un arduo problema.

«Por eso se habla del ámbito político como del ámbito propio de la prudencia. Esto significa, desde un punto de vista práctico, que debe haber espacio en tales coyunturas para la discusión y para la contestación. Y esta observación indica cuál es el sentido que puede tomar en esta perspectiva la forma política de la democracia. El valor no está dado de un solo golpe, de una vez por todas. Es objeto de búsqueda y no es posible acercarse a él más que a través de una serie de aproximaciones.» (Ladrière 1997a, 227).

Las decisiones que se pueden tomar no son jamás perfectamente racionales y adecuadas. Precisamente porque los datos comportan una relativa obscuridad, porque los juicios que se hacen sobre ellos se rodean de una relativa incertidumbre, es preciso que intervenga una elección y allí donde es necesaria una elección, es bueno que las voluntades particulares puedan confrontarse antes de que se tome la determinación, si es que se quiere evitar la arbitrariedad. Esto comporta evidentemente riesgos. Pero la esperanza de la razón y del sentido está en este riesgo, donde se pone en juego el porvenir del valor y se opera el difícil paso de las determinaciones económicas hacia el campo de las finalidades humanas.



Nuestra sociedad actual

Actualmente en nuestras sociedades las actividades productivas parecen curiosamente (y falazmente) quedar al margen de la dimensión moral, porque «se decreta» dogmáticamente que este ámbito no tiene que ver con la moral. Pero

las diferentes y múltiples actividades productivas no deberían ser sólo el lugar de actividades lucrativas. Toda actividad humana posee una resonancia ética. Cualquier actividad humana productiva o empresarial (de bienes de alimentación, de vivienda, de bienes de equipo, de tecnologías de punta) o científica *debería servir, subrayo, para satisfacer las necesidades humanas*. A partir de este criterio fundamental se pueden pensar y establecer los modelos adecuados de funcionamiento de las actividades productivas.

Se suele afirmar, como si fuera lo «lógico y lo normal», que no podemos salir de la lógica del mercado, de la ley de la oferta y la demanda, de la organización económica capitalista. Ante esto hay que responder con varios argumentos. En primer lugar, el sistema económico capitalista no ha existido siempre. Ha habido otros modos de organización económica a lo largo de la historia, aunque hayan sido con harta frecuencia más injustos. En segundo lugar, es preciso reseñar la existencia de modos de producción alternativos, que han planteado un modelo de planificación social y política de la economía. Pensemos en la organización económica socialista que ciertamente degeneró en un socialismo burocrático en la URSS y en los países del este de Europa, pero que se mantiene en otras latitudes del mundo y que busca llegar a reconfigurar la economía-mundo. Por último, numerosos análisis económicos muestran que no es cierto que exista «libertad pura» de mercado. En la realidad de la economía-mundo existe proteccionismo de las grandes potencias económicas en los accesos a sus mercados, existe proteccionismo y subvención para sus producciones agrícolas internas, o existe el enorme poder de las grandes corporaciones industriales y financieras sobre la dinámica del mercado.

Estamos en tiempos de crisis y de perplejidad tras los cambios socio-políticos e ideológicos acaecidos en las últimas décadas. Estas transformaciones hacen necesario y urgente repensar el socialismo, sus propuestas ideológicas, sus planteamientos políticos y económicos en la búsqueda de una sociedad y unas personas más emancipadas a nivel planetario. Hay que repensar muchas cuestiones: socialismo y democracia, economía de mercado y planificación colectiva, mercado mundial capitalista y alternativas socialistas, socialismo y emancipación nacional, socialismo y culturas diferenciadas, socialismo y religión... El futuro del socialismo depende de nuevos replanteamientos y de nuevas prácticas adecuadas a las nuevas situaciones socio-políticas y económicas. La redefinición socialista de los viejos conceptos de libertad, igualdad y fraternidad es necesaria.

Para ello hay que reivindicar una razón-esperanza o una «razón esperanzada», que descubra nuevos sentidos, brechas de luz, horizontes de emancipación que puedan conducir hacia la acción humanizadora. No se trata sólo de crear un orden económico mundial nuevo, sino de establecer una civilización nueva. Por ello es vital elaborar proyectos concretos de instauración de alternativas sociales y políticas, modelos alternativos posibles. El *realismo constructivo* es la otra cara necesaria de la denuncia de la injusticia. (Ellacuría 1989). Este planteamiento enlaza también con las reflexiones de Jean Ladrière que toma nota del desencantamiento que acompaña desde la mitad del siglo pasado a todas las expresiones de la racionalidad instrumental y «científica». La utilización de la energía nuclear con fines



militares, la ingeniería genética, las catástrofes ecológicas, las amenazas sobre el medio ambiente del planeta, el disfuncionamiento de la economía y del derecho producen inquietud, incluso angustia y el sentimiento derrotista de una total impotencia frente al implacable desarrollo de un proceso que parece inexorable.

¿Qué puede hacer la filosofía frente a esta situación?:

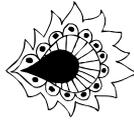
«En primer lugar quizás decir que no hay destino, que lo que acontece es la consecuencia de las acciones humanas y que, si es verdad que “nuestros actos nos siguen”, hay siempre un camino abierto para la libertad. Pero, es preciso justificar lo que se dice. Si la filosofía puede ser “útil” en nuestro presente, no lo puede ser más que en la medida en que es capaz de proponer una perspectiva a partir de la cual el presente puede ser juzgado y a partir de la cual otros caminos pudieran abrirse. [...] La presencia de la filosofía en la ciudad es sin duda el esfuerzo de clarificación que intenta discernir, en la misma actualidad de las prácticas, la marcha secreta del sentido. Pero, es al mismo tiempo el esfuerzo por pensar las condiciones que deben permitir que la existencia habite el mundo en verdad» (Ladrière 2014, 14).

No hay esperanza sin lucidez reflexiva, sin movilización creativa y sin actividad solidaria y cooperativa

Bibliografía

- Aguirre Oráa, J. M. (2015). *Ética y emancipación*. Barcelona: Anthropos.
- Ellacuría, I. (1989). «El desafío de las mayorías populares». En *Estudios Centroamericanos*, 493-494.
- Ladrière, J. (1993). «L'éthique et la dynamique de la raison». En *Rue Descartes* 7 (Juin 1993).
- Ladrière, J. (1997a). *L'éthique dans l'univers de la rationalité*. Namur- Quebec: Artel/Fides.
- Ladrière, J. (1997b). «L'interprétation dans le jugement éthique». En *Revue d'éthique et de morale*, 202 (1997).
- Ladrière, J. (2001). «L'éthique déstabilisée par la science». En: Arnsperger, CH. – Larrère, C. – Ladrière, J. *Trois essais sur l'éthique économique et sociale*. París: Imra, pp. 145-209.
- Ladrière, J. (2014). «Responsabilidad de la filosofía». En: Aguirre Oráa, J. M. (Ed.) *Retos y perspectivas de la filosofía para el siglo XXI*. Barcelona: Anthropos pp. 13-23.
- Perrón, L. (2005). *L'eschatologie de la raison selon Jean Ladrière. Pour une interpretation du devenir de la raison*, Sainte-Foy: Les Presses de l'Université Laval.
- Perrón, L. (2006). “Au croisement de l'universel et du particulier: l'éthique selon Jean Ladrière”, en *Laval théologique et philosophique*, Vol. 62, nº 1, pp. 91-109.





Nada nuevo bajo el sol: la evasiva neoliberal a la luz de la crisis contemporánea

Fernando Arribas Herguedas

Para que cualquier forma de pensamiento se convierta en dominante tiene que presentarse un aparato conceptual que sea sugerente para nuestras intuiciones, nuestros instintos, nuestros valores y nuestros deseos, así como también para las posibilidades inherentes al mundo social que habitamos. Si esto se logra, este aparato conceptual se injerta de tal modo en el sentido común que pasa a ser asumido como algo dado y no cuestionable.

(Harvey 2007, 11)

El arraigo social del neoliberalismo

A finales del siglo pasado comenzaba ya a vislumbrarse la capacidad del neoliberalismo para, como afirma Harvey, “injertarse en el sentido común” y configurar un poderoso imaginario colectivo. Era cada vez más evidente que el neoliberalismo estaba generando una cultura política propia, adaptable a las circunstancias específicas de cada país, que se presentaba a sí misma como una cosmovisión basada en los presupuestos de la ciencia económica y como un conjunto de premisas no ideológicas sobre la naturaleza humana, la sociedad y la política.

Oculto bajo el disfraz de una neutral “mentalidad empresarial” y apelando por igual a la libertad individual, la justicia y la eficacia, esa cosmovisión calaba profundamente en todos los ámbitos de la existencia. Así, los partidos políticos que aplican programas económicos neoliberales, ya sean conservadores o progresistas, continúan gozando de la preferencia de los votantes; y las concepciones individualistas de la justicia, el mérito, el bienestar y la felicidad se han convertido en la cultura ética y política *por defecto* de muchos ciudadanos, pese a que se basan en visiones reduccionistas de la naturaleza, la acción humana, la sociedad, o el trabajo.



La tarea de contrarrestar este abordaje del “sentido común” por parte del imaginario neoliberal se presenta actualmente como un objetivo urgente ante las amenazas conjuntas de la crisis ecológica, el desmantelamiento del Estado del Bienestar, el aumento de la desigualdad económica y social y el repunte de las políticas excluyentes y xenófobas de la extrema derecha.

Voy a indagar en las razones que han posibilitado el éxito ideológico del neoliberalismo revisando las ideas de uno de sus grandes validadores, el economista y pensador político Friedrich Hayek (1899-1992). Intentaré mostrar cómo su pensamiento se articula para elaborar una coartada ideológica que sitúa al neoliberalismo a salvo de la evidencia histórica de su fracaso civilizatorio.

Quisiera mostrar cómo lo que en su día denominé “evasiva neoliberal” (Arribas 2002) funciona como una herramienta eficaz para eludir la responsabilidad intelectual con respecto al agravamiento de los problemas antes mencionados. En los últimos años se ha hecho evidente que las políticas neoliberales conducen a situaciones contrarias a las declaradas por sus promotores. Así, uno de los rasgos característicos (y paradójicos) del neoliberalismo es el recurso a una retórica visceralmente contraria a la intervención del Estado en la esfera económica mientras legitima vigorosas medidas políticas que *deliberadamente* desmantelan las instituciones basadas en el interés común y la justicia social. Estas medidas no podrían llevarse a cabo sin un férreo compromiso ideológico de amplios sectores de la clase política y sin una actuación decidida de los Estados, de modo que para construir la utopía neoliberal de una sociedad de mercado autorregulado se requieren altas dosis de *constante* intervencionismo estatal. Esa clase particular de intervención es la que nos ha llevado hasta la situación actual sin que los ideólogos neoliberales asuman la responsabilidad intelectual que les corresponde.

Las bases teóricas de este corrosivo ideario están explícitamente formuladas en la obra de Hayek, quien durante la mayor parte del siglo XX defendió un retorno a las premisas básicas del liberalismo clásico, contra el predominio de los postulados keynesianos. Hayek navegó contracorriente hasta que el Estado de Bienestar entró en crisis durante los años 70 del siglo pasado. Elaboró una compleja teoría para defender al libre mercado de los embates de la planificación económica y de las políticas redistributivas basadas en la fiscalidad progresiva. A su juicio, ambos modelos son ineficientes y se equivocan al creer que la justicia social es un objetivo coherente y deseable que el Estado debe promover. La cruzada antisocialista de Hayek apeló por igual a la eficiencia económica y a la defensa incondicional de la libertad individual y la justicia. Pero basta realizar una crítica interna de su pensamiento para develar notables inconsistencias.



El orden social espontáneo frente al racionalismo constructivista

Una idea central en el pensamiento de Hayek es la tesis de que el sistema económico de mercado autorregulado y las instituciones sociales que lo sustentan conforman un orden social que ha emergido “espontáneamente” en el curso de la his-

toria (Vergara 2015, 67 y ss.). La idea tiene su origen en Adam Smith, pero Hayek la elabora más detalladamente. Según Hayek, adquirimos la mayor parte de nuestro conocimiento mediante la imitación y la adaptación de nuestro comportamiento a sistemas de reglas generales y convenciones sociales heredadas. Estamos limitados biológicamente para abarcar grandes cantidades de información, de modo que lo que entendemos por acción racional consiste habitualmente en la acomodación de nuestra conducta a lo estipulado por tales sistemas. Así, la solución del “problema económico” plantea a las sociedades humanas un problema epistemológico. Ninguna mente humana está capacitada para conocer en su totalidad las preferencias individuales y los medios disponibles para satisfacerlas, o cómo distribuir eficazmente los recursos y conocer el conjunto de las oportunidades que se presentan para el desarrollo tecnológico, puesto que cambian incesantemente (Gray 1998, 149). La planificación centralizada de la economía es ineficaz en la producción de bienes, en la asignación de recursos y en la gestión de los incentivos para la innovación. Además, la planificación económica es injusta, puesto que implica prescribir fines a los individuos y vulnerar su libertad de elección. Estos son los errores de lo que Hayek denomina “racionalismo constructivista”, principio filosófico con raíces históricas diversas que inspira por igual a la planificación centralizada de corte soviético y a las políticas igualitaristas keynesianas (Hayek 1960/1991; 1988).

Frente a la construcción deliberada de un modelo económico centralizado, postulada por el racionalismo constructivista, el orden espontáneo de la sociedad de mercado se erige como el fruto impersonal de la libre interacción social. Este orden, también denominado por Hayek “orden cataláctico” o “catalaxia”, se ha abierto camino a través de la historia mediante un proceso evolutivo que ha seleccionado las instituciones sociales más eficaces.

Las relaciones económicas basadas en la libertad individual y la propiedad privada surgieron desde muy temprano en el mundo occidental, aunque siempre han estado amenazadas por la resistencia que opone el “atavismo” tribal que intenta frenar la tendencia natural de los seres humanos al libre intercambio de bienes. Se trata de un proceso plagado de obstáculos, en el que los enemigos de la libertad y del comercio han proliferado bajo diferentes ropajes, pero siempre con la intención de abolir el orden cataláctico y hacer valer sus intereses particulares.

Hayek rechaza la planificación económica incluso en el caso de que se legitime democráticamente. A su juicio, la democracia debe ser un modelo de organización política que se ajuste a la previa definición del Estado de Derecho como régimen político garante de la propiedad individual (Hayek 1982). De este modo, las instituciones políticas quedarán orientadas a la meta del florecimiento de un sistema de mercado y a garantizar la competencia económica. Ningún proceso de decisión democrático debe prevalecer sobre el imperio de la ley establecido con arreglo a dicho régimen político. La democracia será, por tanto, concebida como un método pacífico de elección de gobernantes, no como un procedimiento deliberativo para alcanzar decisiones más racionales y justas. La deliberación democrática tendrá siempre como límite infranqueable la institución del mercado autorregulado. Así,



la meta de la “justicia social”, defendida por socialistas democráticos y liberales igualitaristas keynesianos, es definida por Hayek como un “espejismo” (Hayek 1988), y no está legitimada en el orden cataláctico, puesto que presupone en los gobernantes la capacidad de conocer de antemano las necesidades reales de los distintos individuos y grupos, así como la posibilidad de planificar la actividad económica sin erosionar la libertad individual. Según Hayek, la idea de justicia social es fácil de convertir en una argucia ideológica para hacer valer intereses particulares en detrimento de los intereses de la totalidad de los individuos que forman la sociedad.

Por último, conviene dejar claro que Hayek no defendía una doctrina de *laissez faire* según la cual el Estado no debería interferir en absoluto en la esfera económica. Existe un margen de acción para el Estado que se corresponde con las atribuciones clásicas defendidas tradicionalmente por el liberalismo (proporcionar seguridad, garantizar el cumplimiento de los contratos, etc.). Hayek reserva un papel especialmente activo para el Estado en otro sentido. Karl Polanyi ya adelantó esta diferenciación entre el *laissez faire* y el liberalismo económico (en el que se encuadraría el pensamiento de Hayek) señalando sus contradicciones con respecto a la intervención estatal (Polanyi 1944/2003, 204-207).

Según Laval y Dardot, Hayek concibe el Estado liberal como un Estado que *debe ponerse al servicio de* la construcción de la sociedad de mercado autorregulado, sustituyendo “la alternativa ‘intervención/no intervención’ por la cuestión de saber *de qué naturaleza deben ser* dichas intervenciones. Más precisamente, la cuestión es diferenciar las intervenciones legítimas de las intervenciones ilegítimas” (Laval y Dardot 2013, 158). Nada más lejos, por tanto, de un Estado que “deja hacer” sin ocuparse de los resultados de la multiplicidad de acciones humanas aisladas. Pero, como se ha visto, nada más lejos también de una concepción de la democracia como participación ciudadana que afecte a todos los ámbitos de la existencia y genere espacios de autogobierno. La esfera económica debe quedar al margen de lo que un gobierno democrático puede decidir. Para lograrlo, Hayek rechaza todos los términos políticos que remiten a la formulación de objetivos comunes en una sociedad. El término “social” es el más atacado, pero otro tanto sucede con conceptos tales como “interés común” o “interés general”. Para Hayek, la sociedad no es sino un conjunto de individuos que comparten ciertos fines pero discrepan en otros y definir objetivos sociales comunes implica siempre restringir la pluralidad de metas individuales. Formular democráticamente esos objetivos es aún más peligroso, pues la legitimidad democrática dificulta la reversibilidad de las decisiones tomadas.



La evasiva neoliberal

La distinción conceptual entre orden espontáneo y racionalismo constructivista adolece de una notable debilidad teórica, pero también posee una fuerza indudable como recurso ideológico, en la medida en que posee un potencial innegable para construir lo que he denominado “evasiva neoliberal”. Creo que esta expresión resume la capacidad del pensamiento hayekiano y, por extensión, del neoliberalismo.

lismo, para convertirse en una *coartada ideológica* que permita eludir la responsabilidad respecto de las consecuencias de las políticas implantadas durante los últimos cuarenta años.

Sería muy largo detallar todos los defectos de la mencionada distinción. Pero algunas de sus contradicciones, así como el uso arbitrario que de ella hizo el propio Hayek, se revelan a la luz de un análisis histórico y antropológico. Por ejemplo, el autor austriaco sostiene que nunca ha existido una auténtica sociedad de mercado autorregulado debido a la encarnizada oposición de sus adversarios; pero, al mismo tiempo, atribuye a su existencia la prosperidad económica del tiempo presente (Arribas 2002, 232 nota). Cuando abraza la primera posición, presenta el orden político liberal como una utopía que nunca ha conseguido hallar una completa formulación; cuando adopta el segundo punto de vista, incurre, obviamente, en flagrante contradicción: no se puede atribuir la prosperidad económica del presente a un orden social que *jamás* gozó de existencia plena.

Pero el flanco más débil de la dicotomía queda al descubierto cuando atendemos a las tesis de Karl Polanyi sobre el surgimiento de la sociedad liberal. Polanyi elaboró una interpretación opuesta a la concepción del mercado autorregulado como un orden espontáneo enraizado en la tradición de las sociedades occidentales (Polanyi 1944/2003; 1994). Según el análisis histórico-antropológico de Polanyi, la aparición de la institución del mercado autorregulado fue el resultado de un proyecto deliberado y consciente de configuración social en el que sucumbieron formas de propiedad comunal y de organización tradicional de la economía. La tierra y el trabajo se convirtieron en mercancías mediante un proceso deliberadamente implantado, en el que el Estado desempeñó un papel crucial como *promotor* de dicho modelo y no, como sostiene el imaginario neoliberal, como *obstaculizador* de fuerzas sociales espontáneas. Además, el sometimiento forzoso de las sociedades a la disciplina del sistema de mercado produjo la quiebra de los vínculos tradicionales que mantenían la cohesión social y propició la aparición de movimientos de resistencia que derivaron en el auge del extremismo político; más concretamente, en el nacionalismo y el fascismo que condujeron a las dos guerras mundiales (Polanyi 1944/2003, 297-308).

El antropólogo David Graeber ha mostrado la inconsistencia de otro mito del imaginario neoliberal: la concepción del sistema de mercado como un orden espontáneamente generado (Graeber 2011, 43 y ss.). Se trata de la secuencia histórica, indiscutida en las facultades de Economía, según la cual los seres humanos, en algún momento de la historia, advirtieron que una economía basada en el trueque no permitía colocar los excedentes ni obtener los bienes que realmente se necesitaban, por lo que comenzaron a ensayar formas de intercambio basadas en una unidad común de medida (el dinero) que, tras mostrar su mayor eficacia, se desarrolló generando instrumentos de pago basados en el préstamo y la deuda. Según Graeber, hay evidencias empíricas que muestran cómo el proceso ocurrió realmente a la inversa. En la mayoría de las sociedades existían ya formas de deuda institucionalizada antes de que surgiera el dinero y, lo que es más importante, el uso del dinero solo se generalizó cuando emergieron los Estados y la necesidad de crear ejércitos permanentes para la consolidación de su poder (Graeber 2011, 46 y ss).



El dinero y los mecanismos de deuda y crédito no habrían surgido como resultado de la tendencia natural de los individuos al intercambio una vez que éstos se percatan de que necesitan una unidad común de medida y herramientas financieras más complejas. Éstas se implantaron, más bien, como el instrumento indispensable que los Estados precisaban para garantizar la recaudación de impuestos. Otro tanto, afirma Graeber, sucede con los mercados: su creación es promovida por los Estados para asegurarse una recaudación mínima de recursos con el fin de satisfacer sus crecientes gastos. En suma, según Polanyi y Graeber, y empleando la ambigua dicotomía hayekiana, podría afirmarse que tanto el dinero como el sistema de mercado habrían sido *el resultado de* la planificación constructivista, mientras que la resistencia de las sociedades y los diferentes movimientos sociales frente a la conversión en mercancía de la tierra y el trabajo obedecerían a un movimiento espontáneo arraigado en la tradición que mantiene cohesionadas a las sociedades.

También se tambalea la relación que Hayek establece entre sociedad de mercado y tradición. Por un lado, considera que las reglas que rigen la competencia económica son reglas generales arraigadas en la tradición de las sociedades occidentales y que no deben subvertirse invocando el racionalismo constructivista, puesto que han mostrado su eficacia a través de los siglos. Pero, en otras ocasiones, la tradición es contemplada como un freno “atávico” para el progreso económico en aquellas sociedades que se resisten a asumir las reglas del libre mercado. Este uso ambiguo de la relación entre sistema de mercado y tradición permite a Hayek ignorar que los libres mercados tienen un gran potencial para disolver las instituciones económicas y sociales tradicionales, por lo que la extensión del orden cataláctico a dichas sociedades solo puede hacerse *forzadamente*, es decir, al más puro estilo constructivista (Arribas 2002, 384 y ss.; Gray 1998, 146-161).

En suma, la distinción entre “orden espontáneo” y “racionalismo constructivista” carece de fundamento empírico y, además, es reduccionista y maniquea. Como consecuencia, difícilmente podrá sostenerse la creencia en la posibilidad de que la utopía neoliberal de un libre mercado global llegue a convertirse en realidad.

Resulta muy significativo el cambio de perspectiva con respecto al pensamiento de Hayek llevado a cabo por el filósofo político británico John Gray. En 1984, Gray publicó un exhaustivo estudio de la obra del autor austriaco. Era la época en que sus ideas eran reivindicadas por un número creciente de líderes políticos que proclamaban la inevitabilidad de la desregulación y la privatización. Gray describía la obra de Hayek como un liberalismo capaz de esquivar los problemas del racionalismo dogmático y, por tanto, mejor preparado para afrontar los retos planteados por el pluralismo de la sociedad global del fin de siglo. Sin embargo, Gray añadirá un epílogo a la tercera edición de su libro, publicada en 1998, bajo el significativo título “Hayek y la disolución del liberalismo contemporáneo”. El texto se abría con una pregunta acerca del valor del pensamiento de Hayek tras el fracaso de los regímenes comunistas y de su capacidad para convertirse en “una reformulación del liberalismo clásico” (Gray 1998, 146), capacidad que el pensador británico ahora cuestionaba abiertamente. Sorprende este cambio de perspectiva teniendo en cuenta que entre la publicación de la primera y la tercera edición del libro de



Gray se ha producido el derrumbe del modelo socialista y el consiguiente triunfo histórico del neoliberalismo. Gray podría haberse apuntado un tanto a su favor, pero fue precisamente el horizonte que se abría en el cambio de siglo, así como la experiencia fallida de construcción de un sistema de mercado global y de regímenes democráticos en los antiguos países comunistas, lo que permitió comprender al autor británico aquello que Polanyi había advertido cincuenta años antes. Así, la siguiente pregunta que Gray incluyó al inicio de su epílogo podría haber sido formulada en cualquiera de los capítulos de *La Gran Transformación*: “¿Está el pensamiento político de Hayek agotado por su fracaso a la hora de percibir cómo los libres mercados socavan las sociedades tradicionales, incluida la sociedad burguesa cuyas tradiciones eran dadas por supuestas por los liberales clásicos?” (Gray 1998, 146).¹ Un poco más adelante, Gray abandonaba el tono de interrogación para afirmar de manera rotunda lo siguiente:

“Hayek entendió, mejor que cualquier otro pensador del siglo veinte, cómo la incapacidad de la planificación centralizada para reproducir la productividad del capitalismo condenaba al socialismo a la irrelevancia. Fracásó por completo a la hora de comprender cómo los mercados sin trabas pueden debilitar la cohesión social en las culturas liberales. Su pensamiento está fatalmente debilitado por su intento de defender una concepción de la libertad como una sumisión a las fuerzas del mercado encadenada a la tradición que ignora las múltiples maneras en que los libres mercados alteran y subvierten las tradiciones” (Gray, 1998: 147).

Poco después de la publicación de la tercera edición de *Hayek on Liberty*, salió a la luz *Falso amanecer*, libro en el que Gray evidenciaba claramente este giro radical en su pensamiento y en el que reconocía explícitamente el mérito de la crítica de Polanyi al liberalismo económico. Allí, Gray renegaba de los proyectos políticos a escala global basados en las grandes narrativas y, frente al entusiasmo victorioso de los ideólogos neoliberales, para quienes Gray es ahora algo parecido a un reaccionario conservador, consideraba que el proyecto de creación de un mercado global tras el derrumbe del comunismo había fracasado tal y como lo había hecho éste. Sin entrar a valorar el escepticismo de Gray con respecto al universalismo ilustrado, lo que nos interesa aquí es que el pensador británico, otrora ferviente liberal, reconocía explícitamente que Polanyi estaba en lo cierto cuando afirmaba que el proyecto del liberalismo económico era una utopía irrealizable con peligrosas consecuencias para la cohesión social (Gray 2000, 11-34).

Falso amanecer se abre con una cita del propio Polanyi y las frases iniciales del primer capítulo, además, constituyen un reconocimiento explícito de que la idea hayekiana del mercado autorregulado como orden social espontáneamente generado carece de toda base histórica:

“La Inglaterra de mediados del siglo XIX fue objeto de un experimento social de largo alcance. Su objetivo era liberar a la vida económica del control social y político, lo que se hizo mediante la construcción de una nueva institución, el libre mercado, y la destrucción de los mercados más arraigados en lo social que habían existido en Inglaterra durante siglos” (Gray 2000, 11).



1 Las citas del libro de Gray *Hayek on Liberty* son traducción propia.

Gray se mostraba así implacable con la obra de un autor al que había admirado tan solo unos años antes. Le reprochaba la ceguera para advertir que los libres mercados ponen a las sociedades entre la espada de la disolución de sus vínculos tradicionales y la pared de la reacción violenta contra el proyecto de edificación del sistema de mercado que puede conducirlos al colapso. Aunque Gray no lo dijera explícitamente, la creación de una sociedad de mercado globalizada se presentaba, a finales del siglo XX al igual que en el pasado, como un proyecto *constructivista* en el peor sentido del término.

Nada nuevo bajo el sol: La evasiva neoliberal en el siglo XXI

Tras la Gran Recesión desencadenada a partir de la crisis financiera de 2008, el neoliberalismo continúa sin asumir las consecuencias de las políticas que ha impulsado durante casi cuarenta años. Así, a día de hoy, las moderadas recetas económicas neokeynesianas siguen presentándose como el retorno de la planificación centralizada socialista y la antesala del totalitarismo, tal y como hiciera Hayek en *Camino de servidumbre* (1944/2011). Churchill, seguro de su victoria, utilizó este alarmismo fatalista como estrategia en los mítines de la campaña electoral de 1945, asegurando que el programa laborista de nacionalizaciones tendría que contar con “alguna forma de Gestapo” (Toye 2010, 655). Tras su derrota ante Attlee, Churchill no cambió de opinión. El tiempo, por fortuna, no le dio la razón, pero, por desgracia, el arranque del siglo XXI parece asemejarse más al periodo de entreguerras que a los años de posguerra, a la vista del desplazamiento hacia la derecha del espectro ideológico y político, consecuencia de la corrosión social provocada por las políticas neoliberales.

Este desplazamiento, con el consiguiente auge del neoconservadurismo nacionalista y excluyente, concuerda con la interpretación de Polanyi del ascenso del fascismo y muestra cómo funciona la evasiva neoliberal. Tanto los gobernantes que promueven la desregulación, la liberalización y la privatización (Steger y Roy 2011, 29-35), como los intelectuales que las argumentan, saben de antemano que ningún gobierno podría soportar la inestabilidad social que resultaría de su plena consecución. Por tanto, los gobiernos han de ser cautos y emplear adecuadamente las técnicas de propaganda y de desprestigio del adversario, así como el neolenguaje orwelliano que permite presentar a la opinión pública un hecho, una ley o una medida política como su contrario. Por ejemplo, los gobiernos afirman que existen “rigideces” en el mercado laboral causantes del desempleo; o que las políticas ambientales deben posponerse hasta recuperar el crecimiento económico; o que los recortes en las políticas sociales son necesarios para mantener el Estado del Bienestar.

Estos son solo algunos ejemplos de la forma como los gobiernos emplean la evasiva: en todos ellos subyace la coartada ideológica consistente en eludir toda responsabilidad histórica de las medidas tomadas con anterioridad y que han conducido realmente a la situación de crisis. Y esa ocultación de la responsabilidad permite seguir proponiendo como remedio las recetas que han causado el mal. Por su parte, el intelectual neoliberal puede recurrir a la evasiva *ad infinitum* mientras mantiene su pureza ideológica disfrazada de objetividad imparcial. Dadas las



dificultades para que los gobiernos lleguen hasta el último peldaño de la escalera que conduce al paraíso del libre mercado sin trabas, las propuestas neoliberales pueden permitirse el lujo de ser muy radicales. La cuestión clave es que el intelectual neoliberal *nunca* será responsable de las consecuencias, sino que lo serán los gobiernos que, llegados a cierto punto en el que vean peligrar su estabilidad, modifiquen su política y no apliquen al pie de la letra la receta neoliberal, llevados por su tendencia inherente al racionalismo constructivista y la planificación.

Es fácil también comprender por qué la cosmovisión neoliberal encuentra adeptos en algunos sectores de las clases medias que han sido convencidos de que la decadencia de su nivel de vida o los elevados impuestos que pagan se deben a un exceso de Estado y no al hecho cada vez más evidente de que éste está siendo paulatinamente sometido a los intereses del capital. En nombre de la libertad de elección del individuo, se bombardea al ciudadano con la idea de que no hay alternativa a la desregulación y la privatización. Por ejemplo, uno de los blancos favoritos del neoliberalismo es la política fiscal progresiva. Se aduce que es ineficaz pero, sobre todo, que atenta contra la libertad de elegir. Si los ciudadanos pudieran disponer de todo el dinero que ganan con su esfuerzo diario sin tener que entregar una parte al Estado, gozarían de una mayor libertad. Este tipo de argumentos falaces hacen que el neoliberalismo no siempre sea impopular, como tiende a creerse, sino que le permite combinarse fácilmente con el populismo de derechas. Aquí es donde se advierte el peligro de llevar la evasiva demasiado lejos. Un buen ejemplo es la doctrina del “mérito” y el “esfuerzo” individual (una de las favoritas de Margaret Thatcher) como argumento para retirar los subsidios de desempleo o las ayudas económicas a sectores desfavorecidos de la población y los inmigrantes.

Muchas personas de clase media y baja que han perdido poder adquisitivo o han visto cómo sus condiciones laborales se han visto perjudicadas por culpa de las políticas neoliberales han convertido en chivos expiatorios a dichos sectores de población que no buscan empleo “con suficiente ahínco”, “no quieren trabajar” o despojan de oportunidades a la población autóctona. Otra prueba de la facilidad del neoliberalismo para injertarse en el sentido común y combinarse con toda clase de populismos de derechas la ofrecen los países del este europeo durante los últimos años del comunismo. Allí, la ideología “popular” y falsamente liberadora estaba inspirada por las ideas de Hayek (Wainwright 1994, 22 y 41 y ss.).

En síntesis, la evasiva neoliberal sirve a la larga para que el neoliberalismo camufle sus verdaderos objetivos. La conversión de los individuos en átomos, en “unidades-empresas” (Foucault 2009, 228), en sujetos condicionados por la mentalidad empresarial, tiene como meta final la utilización del Estado para el logro de los fines particulares de las grandes corporaciones empresariales y financieras, así como la creación de lo que Dupuy denominó “mercado-termitero” (Dupuy 1998, 298).

La gran trampa tendida por la evasiva es que el intelectual neoliberal podrá seguir arremetiendo contra el Estado “intervencionista” y desligarse de toda responsabilidad sobre el devenir de los acontecimientos cuando ese proceso llegue a su culminación. Para el neoliberalismo siempre habrá un gobierno al cual culpar de



los malos resultados económicos o de la carencia de libertades, porque siempre habrá algo que quedará por desregular, liberalizar o privatizar y porque el Estado siempre tendrá que inmiscuirse por alguna razón en la esfera de la libertad individual para evitar males mayores.

El orden social espontáneo que el programa utópico neoliberal aspira a edificar siempre será obstaculizado por algún residuo atávico de racionalismo constructivista y cabrá esperar que el intelectual neoliberal alce la voz como infatigable defensor de la libertad. Mientras tanto, cuatro décadas de implantación progresiva de ese programa han reforzado el poder de las grandes corporaciones, han generado más desigualdad económica y social que nunca y mayor inseguridad laboral, así como un imparable agravamiento de la crisis ecológica y un debilitamiento de la ciudadanía que se traduce en la expansión de los movimientos neoconservadores y de la extrema derecha. Nada de esto preocupa a los ideólogos neoliberales, que continuarán pregonando las bondades de la desregulación, la liberalización y la privatización cuando la libertad sea solo un recuerdo del pasado y el colapso de la sociedad sea una realidad palpable.

Bibliografía

- Arribas, F. (2002). *La evasiva neoliberal. El pensamiento social y político de Friedrich A. Hayek*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Dupuy, J. P. (1998). *El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social*. Barcelona: Gedisa.
- Foucault, M. (2009). *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*. Madrid: Akal.
- Graeber, D. (2011). *Debt. The First 5,000 Years*. Nva. York: Melville House.
- Gray, J. (1998). *Hayek on Liberty*. Londres: Basil Blackwell.
- Gray, J. (2000). *Falso amanecer. Los engaños del capitalismo global*. Barcelona: Paidós.
- Harvey, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Akal.
- Hayek, F. (1944/2011). *Camino de servidumbre*. Madrid: Alianza.
- Hayek, F. (1960/1991). *Los fundamentos de la libertad*. Madrid: Unión Editorial.
- Hayek, F. (1988). *Derecho, legislación y libertad. Vol II: El espejismo de la justicia social*. Madrid: Unión Editorial.
- Hayek, F. (1982). *Derecho, legislación y libertad. Vol III: El orden político de una sociedad libre*. Madrid: Unión Editorial.
- Laval, C. y Dardot, P. (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa.
- Polanyi, K. (1944/2003). *La Gran Transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. Madrid: FCE.
- Polanyi, K. (1994). *El sustento del hombre*. Barcelona: Mondadori.
- Steger, M. y Roy, R. (2011). *Neoliberalismo. Una breve introducción*. Madrid: Alianza.
- Toye, R. (2010). "Winston Churchill's 'Crazy Broadcast': Party, Nation, and the 1945 Gestapo Speech". En: *Journal of British Studies* 49, pp. 655-680.



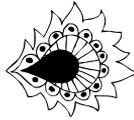
Vergara, J. (2015). *Mercado y sociedad. La utopía política de Friedrich Hayek*. Bogotá: Uniminuto, CLACSO y FACSÓ.

Wainwright, H. (1994). *Arguments for a New Left: Answering the Market Right*. Oxford: Blackwell.

Fernando Arribas Herguedas

Universidad Rey Juan Carlos





Walter Benjamin y el estado de excepción verdadero: aproximaciones a una teoría de la justicia

José M. Atilés-Osoria

La tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en el que vivimos es regla. Debemos buscar un concepto de historia que se corresponda con dicho estado. Será nuestra tarea, entonces, promover el verdadero estado de excepción y, a través de ello, posicionarnos mejor en la lucha contra el fascismo. La posibilidad de éxito del fascismo se basa en que los enemigos lo enfrentan en nombre del progreso como norma histórica. El asombro ante el hecho de que las cosas que vivenciamos sean “aún” posibles en el siglo XX no es en absoluto filosófico. No se encuentra al comienzo de ningún conocimiento, excepto que la representación de la historia de la cual éste proviene sea insostenible (Tesis VIII. Benjamin 2009, 139).

Introducción

Este artículo explora el desarrollo dual del paradigma del estado de excepción (normalizado y verdadero) en los trabajos de Walter Benjamin. Esta relectura crítica responde a los silencios que las interpretaciones filosóficas han impuesto sobre aspectos claves de la obra del autor, tales como: la relación entre excepcionalidad y las concepciones dominantes de la historia; el progreso y su íntima relación con el fascismo; y la tradición de los oprimidos y la posibilidad de justicia. Estos tres aspectos se constituyen en el hilo conductor de toda su obra y de ahí que podamos observar la relación entre textos tempranos y su obra póstuma *Sobre el concepto de la historia*. Es decir, en estos tres aspectos encontramos las claves para leer a Benjamin desde la perspectiva de la violencia, la excepcionalidad y la opresión.

Leer la obra de Walter Benjamin desde esta perspectiva implica confrontar las lecturas de Agamben (2004) sobre el autor alemán. Como es sabido, Agamben (2004) ha popularizado la lectura del estado de excepción como parte de un debate (o



de un “dossier esotérico”) entre Carl Schmitt y Benjamin. Consideramos que esta interpretación del estado de excepción es reduccionista e ignora la experiencia de opresión, pobreza y violencia vivida por Benjamin.¹ Cuando Agamben (2004) centra la discusión del estado de excepción en la historia de las ideas y en el debate entre Schmitt y Benjamin, termina ignorando la profundidad y el sentido político de los análisis de Benjamin. De ahí que este capítulo no se enfocará únicamente en el debate Benjamin-Schmitt sobre la excepcionalidad, sino que explorará las implicaciones de los análisis económico-políticos y filosófico-jurídicos en la conceptualización benjaminiana del estado de excepción.

En la exposición de la lectura crítica antes señalada, este capítulo seguirá el esquema dual de análisis propuesto por Benjamin. En primer lugar, se expone el paradigma del estado de excepción normalizado y sus articulaciones como dispositivo para el manejo de la economía (vida), el derecho (excepcionalidad) y la política (violencia). En segundo lugar, se analiza el paradigma del estado de excepción verdadero como dispositivo que puede propiciar el fin de la opresión generada por la normalización de la excepcionalidad y como dispositivo para la ruptura con las formas de hacer y pensar la política.

Aspiramos a mostrar que la “figura enigmática y sumamente controvertida” (como le denomina Agamben [2004, 86]) del estado de excepción verdadero, encuentra su solución al colocarla en el ámbito de la tradición de los oprimidos. Es decir, la excepcionalidad en Benjamin, en tanto dispositivo de acción política, comienza a ser comprendida cuando se lee desde la experiencia de la opresión. Sólo entonces se comprende que el estado de excepción opera siempre como medio y no como fin. El estado de excepción verdadero forma parte esencial de una racionalidad y/o de un modo de comprender la política, mas no es el fin de la política, sino el dispositivo a través del cual la justicia hace su entrada en la vida despolitizada por el derecho.

Apuntes contextuales: *Sobre un debate más bien imaginado*

Es común encontrar artículos que estudian las aportaciones de Benjamin a la definición del estado de excepción a través del debate con Schmitt (Agamben 2004; McQuillans 2010; Weber 1992). Agamben (2004) afirma que tradicionalmente se ha considerado que el debate se extiende entre 1925 y 1956, empero el autor sugiere que esas lecturas son limitadas y no consideran textos previos y posteriores a las fechas citadas. Agamben (2004) propone una nueva temporalidad del debate que se extiende entre 1921 con la publicación de *Para una crítica de la Violencia*



1 En una serie de textos desde la década del 1920, Benjamin, enfatiza en la condición de pobreza radical en la que vive y en la imposibilidad de justicia en el sistema capitalista (“Capitalismo como religión”, 1921 y las cartas a Scholem [2011]). No es de extrañar que al escribir su *Tesis sobre el concepto de la historia* nos hablara de la historia como una única catástrofe, ya que Benjamin vivió la condición de pobreza extrema y ello le sirvió para pensar como oprimido, como aquel perseguido por las ruinas de un sistema que genera destrucción, sufrimiento y desigualdad.

cia de Benjamin, hasta 1956 con la publicación de *Hamlet o Hercuba* de Schmitt. Podemos considerar que las interpretaciones sobre la temporalidad del debate Benjamin-Schmitt están abiertas para la argumentación, sin embargo lo que nos resulta interesante de este debate es cómo ha captado la imaginación y las interpretaciones académicas del paradigma del estado de excepción.

En ocasiones parecería que lo más importante es discernir quién escribió primero sobre el estado de excepción y con qué intenciones lo hizo, en lugar de debatir sobre las implicaciones del mencionado paradigma. Es decir, lo que está en juego en el debate Schmitt-Benjamin es la comprensión de la política, y sobre todo la posibilidad de justicia en momentos que la convivencia europea estaba marcada por la violencia fascista. De ahí que consideremos que la atención al debate deba enfocarse no en la originalidad, sino más bien en las interpretaciones de la Política como dominación (Schmitt 2005) o la Política como forma de acceder a la Justicia (Benjamin 2009). De modo, que lo que está en el medio de ese debate es el derecho, los efectos que éste tiene sobre la Política; y, en el caso de Benjamin (2009), la posibilidad de la Justicia al margen del derecho. Dicho de otro modo, la imposibilidad de obtener Justicia a través del derecho.

Un aspecto que para Agamben (2004), entre otros autores, parece ser sumamente problemático del trabajo de Benjamin, es que el llamado debate no fue tan intenso como se quisiera pensar. Realmente ese debate, como todo conflicto, tuvo una serie de diálogos que genera insatisfacción entre los comentaristas de la obra de Benjamin y Schmitt. Por ejemplo, es bien sabido que Benjamin menciona el trabajo de Schmitt en su *Curriculum Vitae* de 1928. En este, el autor señala la influencia que ha tenido Schmitt en el desarrollo de su interpretación de la obra de arte y de la figura del soberano en el drama barroco alemán. Otro ejemplo es la carta que Benjamin redacta a Schmitt en 1930² y en la cual Benjamin confía la influencia de Schmitt sobre sus trabajos. Agamben (2004, 80) nos informa que Taubes³ “definió la carta de 1930 a Schmitt como una mina que podía hacer explotar la representación común de la historia intelectual de Weimar”. A pesar de la aparente volatilidad de la carta aquí citada, y contrario a la apreciación de los autores, consideramos que la misiva constituye un esfuerzo por establecer un diálogo entre tradiciones filosóficas y experiencias de la realidad alemana de entre-guerras.

Recordemos que, aunque ambos autores alemanes compartieron el mismo período histórico, en este debate podemos encontrar lo que Nimako (2015) llama “parallel lives and intertwined belonging”. Esto es, experiencias vividas en el mismo tiempo-espacio, con diferentes interpretaciones, pero que al mismo tiempo están interconectadas. Es decir, a pesar de que ambos autores vivían la misma realidad, sus experiencias fueron muy distintas. Este aspecto queda claro cuando nos aproximamos a la interpretación del estado de excepción. Mientras que Schmitt (2005) describe los mecanismos para garantizar el poder, Benjamin (2009) busca

2 Para una versión de la carta véase Weber (1992, 5).

3 Véase el trabajo de Taubes (2013).



alternativas para poner fin a las prácticas de poder que generan opresión. Como se puede observar son vidas interconectadas aunque con experiencias distintas. La carta de Benjamin, en el fondo, fue un intento por conectar esas vidas paralelas.

Es evidente que Benjamin argumenta que se ha inspirado en la teoría de la soberanía de Schmitt para su trabajo. Justamente este es el ámbito que Agamben (2004) pretende aclarar y que en este trabajo no entraremos de lleno, ya que nos parece que el debate expuesto por Agamben (2004) ignora la tradición de los oprimidos que tan importante era para Benjamin. Ante todo nos interesa mostrar cómo ambas experiencias de la realidad eran diversas y, en particular, cómo la narración de Benjamin aspiraba a abolir la dominación que Schmitt pretendía garantizar. En el fondo se trata de un debate sobre la justicia y sus posibilidades y no sobre el estado de excepción que siempre para Benjamin) es un medio, mas nunca será un fin.

Comencemos, pues, a construir la contra-narración del estado de excepción y de la Justicia, desde la perspectiva de la tradición de los oprimidos. En los próximos apartados mostramos las diversas y fragmentarias intervenciones de Benjamin sobre el estado de excepción, la violencia y la justicia como posibilidad.

Sobre el concepto de Justicia (1916)

Agamben (2004, 95) hace referencia al texto de Benjamin titulado *Notes toward a work on the Category of Justice*.⁴ Este texto es fundamental para comprender el estado de excepción tanto normalizado como verdadero, en él expone sus ideas sobre la justicia. Benjamin nos habla sobre la imposibilidad de la justicia en un sistema basado en la propiedad. Dicho de otra forma, el autor entiende que ningún sistema que esté fundamentado en la posesión de bienes o que incluya el derecho a la propiedad propende a la Justicia. Argumenta que la justicia sólo es posible como estado en el mundo y añade que: “Justice is the ethical side of the struggle. Justice is the power of virtue and virtue of power. The responsibility for the world that we share is shielded from the instance of justice” (citado en Jacobson 2003, 166).

Como se puede constatar, para el autor la justicia es más que el derecho y que la virtud, ya que esta es la virtud misma. Benjamin entiende que la justicia es la forma ética de la lucha por el fin de la opresión. Nos recuerda que “justicia es el poder de la virtud y la virtud del poder”. Toda forma-de-gobierno, toda aspiración de organización jurídico-política y socio-económica que produzca injusticia es por descontado un sistema que genera las condiciones para su abandono. Es decir, genera las condiciones para la emergencia del estado de excepción verdadero. En últimas, el estado de excepción verdadero se refiere a la suspensión de la lógica binomial de la violencia fundadora y conservadora del derecho. Se refiere además a la emancipación de la política de la violencia y del derecho, y a su activación como forma-de-gobierno sin opresión, es decir, justa. El estado de excepción verdadero es la justicia sin derecho.



4 Este texto fue redactado por Benjamin en 1916 y publicado póstumamente por Scholem. No hemos encontrado una traducción al castellano, sin embargo existen varias traducciones al inglés. En este trabajo utilizaremos la traducción de Jacobson (2003).

El estado de excepción como norma: *Para una crítica de la violencia (1921)*

En *Para una crítica de la violencia*, Benjamin establece las bases para pensar la política europea moderna y por lo tanto constituye uno de los fundamentos para pensar el estado de excepción normalizado y verdadero. El texto constituye un esfuerzo por desvelar la relación íntima entre violencia y derecho. Benjamin (2009) muestra que la fundamentación y la conservación del derecho están basadas en el uso de la violencia (violencia fundadora y conservadora del derecho). El uso de la violencia fundadora y conservadora del derecho afianza una visión dialéctica de lo político y desemboca en la imposibilidad de cortar el nexo entre violencia y derecho. Sobre ello comenta Benjamin:

“Un vistazo que se oriente a la inmediatez es apenas capaz de recibir el ir y venir dialéctico en la estructura de la violencia como fundadora y conservadora de derecho. La ley de esta alternancia se basa en que toda violencia conservadora de derecho, mientras dura, debilita de forma indirecta a través de la represión de contraviolencia enemiga también a la fundadora de derecho, la cual se representa en la violencia conservadora misma. [...] Esto continúa hasta que, bien nuevas violencias, bien aquellas oprimidas en el pasado, vencen a la violencia conservadora de derecho y, con ello, instauran un nuevo derecho hasta su próxima caída. Sobre la ruptura de este ciclo hechizado por las formas míticas de derecho, sobre la destitución del derecho junto a su violencia, de la que éste depende y ella de él, y por último, sobre la violencia de Estado, se instaura una nueva era histórica” (Benjamin 2009, 61-62).

De ahí que sea necesario pensar otra forma de violencia que corte el nexo o la práctica política repetitiva y circular. Benjamin (2009) introduce otras dos formas de violencia, la mística y la pura. En este trabajo nos interesa la violencia pura, puesto que a través de ésta podemos observar la posibilidad de cortar el nexo entre violencia (política) y derecho (excepcionalidad). La violencia pura es la forma de acción política que instaura el estado de excepción verdadero, ya que rompe y deshace la dialéctica de la violencia fundadora y conservadora del derecho. La violencia pura rompe con el estado de excepción normalizado introduciendo el fin del derecho y estableciendo el estado de excepción verdadero como posibilidad de justicia.

Benjamin (2009) inicia el texto *Para una crítica de la violencia* estableciendo la distinción fundamental existente entre violencia, derecho y justicia. Del primer párrafo de la obra se desprende que el tema central del texto es la justicia. Nos dice el autor:

“La tarea de una crítica de la violencia podría definirse como la exposición de su relaciones con el derecho y la justicia. Pues respecto a la violencia en su sentido más preciso, sólo se llega a una causa eficiente cuando se la concibe en un contexto ético. La esfera de este contexto está determinada por los conceptos de derecho y justicia. En cuanto al primero, no cabe duda de que la relación fundamental más elemental de cada ordenamiento jurídico es aquella que refiere al fin y al medio. Es más, la violencia puede ser indagada sólo como medio y no como fin. [...] Si la violencia se inscribe en el ámbito de los medios, podría aparecer, en principio, un criterio para esta crítica.



Se impone la pregunta que indaga si la violencia en ciertos casos sería medio de fines justos o injustos. Por lo tanto, su crítica estaría dada implícitamente en un sistema de fines justos” (Benjamin 2009, 33).

Notemos que Benjamin (2009) insiste en la distinción entre derecho y justicia, así como enfatiza en la violencia como medio. Contrario a lo que se podría pensar, para el autor la crítica a la violencia supone abrir paso a la posibilidad de la justicia. En el momento que abandonamos la íntima relación entre derecho y violencia, es cuando aparece la posibilidad de pensar en la justicia. Dicho de otra forma, la problemática fundamental del texto es la justicia como posibilidad al margen del derecho.

Recordemos que la preocupación de Benjamin por el derecho no es la de los/as juristas, sino que es una aproximación desde la perspectiva de este como objeto problemático que genera dominación. De modo que el estado de excepción normalizado supone la versión radical de un derecho que se niega a ceder el paso a la justicia. El derecho para Benjamin (2009) es injusto por naturaleza, ya que para su existencia requiere de la violencia fundadora y conservadora. Es decir, el derecho requiere para su existencia la dominación, la opresión, en fin, la injusticia. Partir de esta lectura, que desde luego siempre es problemática ante los ojos de los/as juristas, nos permite comprender y contextualizar el texto en las antípodas del pensamiento de Schmitt y de la tradición interpretativa.

Con respecto a la violencia divina nos dice el autor:

“La violencia divina, pura, dispone nuevamente de todas las formas eternas que el mito degenerara con el derecho. Esta violencia es capaz de aparecerse perfectamente en la guerra real, así como en el juicio de Dios contra los criminales. Pero es pernicioso toda violencia mítica, la fundadora de derecho, la cual puede llamarse la ejecutiva. Pernicioso es también la violencia conservadora de derecho, la administrativa que le sirve. La violencia divina, que es insignia y sello, nunca medio de ejecución sagrada, puede llamarse la reinante” (Benjamin 2009, 62).

Ante esta definición de la violencia pura, como violencia reinante, las preguntas que debemos atender son: ¿Cuál es la relación de la violencia divina con la justicia? ¿Cómo podemos extraer la posibilidad de la justicia de la violencia? Y sobre todo: ¿Qué sentido tiene hablar de justicia en el contexto de la violencia? Las respuestas posibles a estas preguntas están desde luego entrelazadas con las interpretaciones del estado de excepción verdadero.

Sobre el estado de excepción verdadero: Tesis VIII



Hasta ahora hemos mostrado que la preocupación fundamental de Benjamin al analizar la violencia, la excepcionalidad y la opresión es reflexionar sobre la posibilidad de la justicia. Es en este sentido que la Tesis VIII implica la culminación de un proyecto extenso de reflexión y argumentación en favor de una política fundada en la experiencia vivida por la tradición de los oprimidos.

Diversos autores han trabajado esta tesis y han tratado de solventar la difícil relación entre estado de excepción normalizado y verdadero. Un aspecto sumamente

importante de la lectura de Agamben (2004) sobre esta tesis es que el autor se refiere al estado de excepción como “efectivo” y no como verdadero. Este traducción del término *wirklicher Ausnahmezustand* es sumamente interesante y nos señala una dirección diferente a la que ha sido tomada por la tradición interpretativa de la Tesis VIII. La mayoría de las traducciones de este concepto han optado por “verdadero”, por ejemplo: *vero* en italiano; *véritable* en francés; en castellano puede ser *real*, *auténtico*, *verdadero*, *positivo* y, en última instancia, *efectivo*; en inglés *real*; y, sin embargo, en portugués se ha utilizado igualmente *efectivo*. Ante estas diversas traducciones, la pregunta fundamental que se nos presenta es por qué elegir efectivo y no verdadero.

Consideramos que la elección del término “estado de excepción efectivo” en lugar de verdadero, termina por abandonar el significado que Benjamin (2009) quiere darle a este concepto. Es decir, consideramos que Benjamin (2009) quería resaltar la idea de la violencia pura. De modo que al usar el término efectivo, se abandona ese significado. Efectivo implica otra visión del estado de excepción, en tanto que supone que se puede aplicar o que puede ser garantizado, mientras que verdadero tiene otras implicaciones distintas a las de la efectividad. Cuando hablamos de estado de excepción verdadero, no nos referimos a la aplicabilidad y/o a la fuerza que contiene el estado de excepción para su aplicación. Por el contrario, el estado de excepción verdadero no se presenta como fuerza, sino como posibilidad y como el fin de la opresión. El estado de excepción verdadero es el espacio de anomía en donde la justicia tiene lugar.

La relevancia del estado de excepción verdadero como espacio anómico queda evidenciada cuando Benjamin habla en la Tesis VIII sobre su articulación en la lucha contra el fascismo:

“Debemos buscar un concepto de historia que se corresponda con dicho estado. Será nuestra tarea, entonces, promover el verdadero estado de excepción y, a través de ello, posicionarnos mejor en la lucha contra el fascismo”.

Al hacer referencia a otro concepto de la historia, Benjamin está pensado en la historia de las víctimas o de los oprimidos que han sido invisibilizados por la violencia fundadora y conservadora del derecho. No olvidemos que tanto fascismo como nazismo estuvieron fundamentados en un estado de derecho fuerte y que utilizaron el estado de excepción como mecanismo para viabilizar su dominación.⁵ Para posicionarnos mejor en la lucha contra el fascismo hay que abandonar las concepciones dominantes de la historia, pues esas concepciones de la historia han estado fundamentadas en la catástrofe, en la producción de víctimas y opresión. Como nos dice Benjamin:

“La posibilidad de éxito del fascismo se basa en que los enemigos lo enfrentan en nombre del progreso como norma histórica. El asombro ante el hecho de que las cosas que vivimos sean “aún” posibles en el siglo XX no es en absoluto filosófico. No se encuentra al comienzo de ningún conocimiento, excepto que la representación de la historia de la cual éste proviene sea insostenible”.



5 Reyes Mate (2009) realiza una lectura similar a la aquí expuesta.

De ahí que podemos afirmar que el estado de excepción como norma o regla ha estado al servicio (en tanto que medio) del progreso y del “avance histórico”. La vinculación entre estado de excepción como regla y su servicio al progreso queda particularmente evidenciada en los contextos coloniales. Si bien Benjamin no piensa en estos términos, podemos argumentar que en las colonias el estado de excepción ha servido como mecanismo efectivo para la imposición de la dominación. Es decir, en las colonias el estado de excepción es la norma (Atilles 2015).

Finalmente, para Benjamin (2009), el estado de excepción verdadero es la única forma a través de la cual podemos enfrentar la dominación, la violencia y la opresión generada por las visiones progresistas de la historia. El estado de excepción verdadero se constituye en la ruptura radical con el ciclo destructivo de la violencia del derecho y supone la posibilidad de una política fundada en la justicia. El estado de excepción verdadero implica la suspensión radical de la dominación y, por qué no, un estado de rebelión permanente (tal y como lo sugiere Dussel [2006]). Es justamente en este sentido que Agamben, tal vez sin intuirlo, nos dice:

“Un día la humanidad jugará con el derecho, como los niños juegan con los objetos sin uso, no para restituirlos a su uso regular, sino para liberarlos definitivamente de él. Lo que aparece después del derecho no es un valor de uso más propio y original precedente al derecho, sino un nuevo uso, que sólo nace después de él. También el uso que se ha contaminado con el derecho, debe ser liberado del propio valor. Esta liberación es tarea del estudio y del juego. Y este juego estúdioso es el paso que permite acceder a esa justicia, que en un fragmento póstumo de Benjamin define como un estado del mundo en que éste aparece como un bien absoluto inapropiable e injuridizable” (Agamben 2004, 95).

El estado de excepción verdadero en Benjamin es la posibilidad radical de justicia, esa forma en que la tradición de los oprimidos hace entrada a la historia y con ello a la escena política, la que transformará para siempre.

Conclusión

Benjamin (2009) denota la correlación entre excepcionalidad y opresión y nos recuerda que la violencia desplegada contra los oprimidos se sustenta sobre las percepciones lineal-progresivas de la historia moderna. Para Benjamin (2009) la violencia conservadora del derecho y la violencia fundadora del derecho se confunden y se disuelven en un ciclo interminable en el que la posibilidad de justicia siempre queda fuera. De ahí que autor nos invite a buscar un estado de excepción verdadero.

Así mismo señala que la posibilidad de Justicia se encuentra siempre fuera del derecho, de ahí que sólo podamos acceder a la justicia a través de la ruptura radical con el derecho; y esa ruptura con el ciclo interminable de violencia jurídica sólo es posible a través del estado de excepción verdadero. Esta ruptura consiste en interrumpir el flujo de la historia con una violencia pura, una violencia sin medios y sin fines, la violencia que no funda ni destruye ni conserva, sino que es siempre la expresión de la opresión que no desea oprimir sino liberar. Es la violencia que se libera del derecho dando paso a la justicia.



Es por ello que Benjamin (2009) se enfoca en los efectos que tiene el estado de excepción normalizado sobre los sujetos, aspecto que Agamben (2004) no considera, puesto que se centra únicamente en el análisis de las configuraciones del poder. Como es sabido, Agamben (2004) se funda en gran parte en el trabajo de Benjamin y en su debate con Schmitt, empero el filósofo italiano queda cegado por el eurocentrismo y por la colonialidad. Cuando Agamben (2004) lee a Benjamin (2004) no lee, no ve y no escucha al filósofo-teórico político judío amenazado de muerte por el fascismo que habla, escribe e interpreta la violencia del derecho desde el lugar del no-ser radical, sino que Agamben (2004) lee al filósofo judío-alemán que trata de incorporar una lectura teológico-mesiánica del derecho y la violencia en la tradición filosófica europea.

Benjamin (2009), en nuestra forma de leerlo,⁶ no aspira a contribuir a la tradición europea hablándonos de opresión y de cómo sustituir el estado de excepción impuesto por el nacionalsocialismo por un estado de excepción verdadero impuesto por los trabajadores y por los oprimidos. Para nosotros, Benjamin (2009) grita en sus escritos, como aquél que ante la negación radical de su existencia y de su ser-otro, ya no puede articular el dolor o un reclamo de justicia en palabras. Es el grito de dolor ante el no-ser radical, de un sistema de dominación ciego y sordo el que se impone como acto de afirmación. Es por ello que Agamben (2004) no logra comprender la experiencia colonial y de la opresión; no le importa, no le puede importar, ya que no comprende el no-ser. Ejemplo de ello es que, cuando Agamben (1998; 2004) analiza la vida nuda y el musulmán, es todavía una vida pensada desde el poder, no es una vida que tiene voz por sí misma, sino que es una vida que ha perdido la capacidad de gritar. No grita, y no porque no pueda, sino porque no se le permite, ya que se le ha impuesto el silencio como la definición de su ser-otro, de su no-ser radical.

Benjamin (2009) es uno de los primeros que le dará voz a esas vidas pensadas desde el poder. De ahí que en sus textos nos invite a estudiar el estado de excepción no sólo en términos de cómo a partir del ejercicio de la violencia fundacional del derecho, configura el estado y el poder soberano, sino que también debemos observar cómo opera sobre los sujetos, sobre los colonizados, los oprimidos y sus historias.

Bibliografía

- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer, El poder y la nuda vida* (trad. A. G. Cuspineta). Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2004). *Estado de Excepción (Homo Sacer II, 1)* (trad. A. G. Cuspineta). Valencia: Pre-Textos.
- Atilos-Osoria, J. (2015). "Giorgio Agamben, estado de excepción y colonialismo: apuntes sobre la dimensión ontopolítica de la excepcionalidad". En: Insausti, Xabier; Nogueroles, Marta y Vergara, Jorge (eds.) *Nuevos diálogos de Pensamiento Crítico*. Madrid: Ediciones Universidad Autónoma de Madrid, pp. 31.57.

6 Para un análisis extenso ver Atilos (2016).

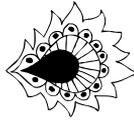


- Atilés-Osoria, J. (2016). *Apuntes para abandonar el derecho: estado de excepción colonial en Puerto Rico*: Cabo Rojo, PR: Editorial Educación Emergente.
- Benjamin, W. (1986). *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings* (trad. E. Jephcott). New York: Schocken Books.
- Benjamin, W. (2003). *The Origin of German Tragic Drama*. London & New York: Verso.
- Benjamin, W. (2009). *Estética y política*. Buenos Aires: La cuarentena.
- Benjamin, W. (2012). *Escritos Políticos*. Madrid: Abada editores.
- Benjamin, W., Jennings, M., Eiland, H., and Smith, G. (2005). *Walter Benjamin: Selected Writings, Volume 2: Part 1, 1927-1930*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Dussel, E. (2006). *20 Tesis de Política*. Ciudad de México, Buenos Aires, Madrid: Siglo XXI.
- Jacobson, E. (2003). *Metaphysics of the Profane: The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*. New York: Columbia University Press.
- Mate, R. (2009). *Medianoche en la historia. Comentarios a las Tesis de Walter Benjamin "Sobre el Concepto de Historia"*. Madrid: Editorial Trotta.
- Mcquillans, C. (2010). The Real State of Emergency: Agamben on Benjamin and Schmitt. *Studies in Social and Political Thought*, 18, 96-108.
- Nimako, K. (2015). "Conceptual Clarity, Please! On the Uses and Abuses of the Concepts of 'Slave' and 'Trade' in the Study of the Transatlantic Slave Trade and Slavery". En: Araújo, M., y Maeso S. (eds.) *Eurocentrism, Racism and Knowledge: Debates on History and Power in Europe and the Americas*. Londres: Palgrave Macmillan, pp. 178-191.
- Schmitt, C. (2005). *Political Theology* (trad. G. Schwab). Chicago: University of Chicago Press.
- Scholem, G. (2011). *Correspondencia 1933-1940. Walter Benjamin y Gershom Scholem*. Madrid: Editorial Trotta.
- Taubès, J. (2013). *To Carl Schmitt: Letter and Reflections*. New York: Columbia University Press.
- Weber, S. (1992). "Taking Exception to Decision. Walter Benjamin and Carl Schmitt". En: *Diacritics*, 22 (3-4), 5-18.

José M. Atilés-Osoria

Universidad de Puerto Rico, Mayagüez





Actualidad de Deleuze: control del deseo y transhumanismo en las redes sociales.

Michele Botto

«Lo desolador de nuestro tiempo no son las interferencias, sino la inflación de proposiciones sin interés alguno» (Deleuze 1995, 206)

Introducción

Una reciente revelación aparecida en varios medios de comunicación¹ presentaba un aspecto curioso de Tinder, una de las más conocidas redes sociales que ponen en contacto a desconocidos para posibles encuentros gratuitos. Después de haberse inscrito, a cambio de revelar ciertas informaciones privadas, el usuario recibe imágenes de otros usuarios a las que hay que aprobar o rechazar. Si hay un consenso recíproco, los dos pueden quedar y amarse, pasando de una mera aprobación virtual al goce de la carne real.

En principio, las fotos de otros usuarios deberían llegarnos por azar, pero el tema en cuestión revela la existencia de un programa que mezcla reconocimiento facial y la estadística de aprobación de unos usuarios para encontrar una definición gráfica, una *gestalt*, el esquema de la belleza. Sobre la base de las características de cada rostro, el programa separa los bellos y bellas de los feos y feas, y un algoritmo dispone que los encuentros virtuales funcionen por categorías, es decir, si el rostro viene categorizado como feo, solamente habrá contacto con feos.²

1 Por ejemplo “I Found Out My Secret Internal Tinder Rating And Now I Wish I Hadn’t”, en www.fastcompany.com (1 de noviembre de 2015) o “Tinder reconoce que su algoritmo nos clasifica entre guapos y feos”, en www.lavanguardia.com (18 de enero de 2016).

2 *Eigenfaces* es un programa de reconocimiento facial que clasifica los rostros según unos modelos de composición anatómica. Estos modelos han sido expuestos al juicio de por lo menos 60 usuarios que han decretado, con su *swipe* a izquierda o a derecha, la esencia de la belleza en Tinder. Cfr. “Automating Tinder with Eigenfaces” en <http://crockpotveggies.com> (sin fecha).



Ahora bien, si entramos en un bar, en vez de en Tinder, allí encontraremos todo tipo de personas, pero de antemano no tendremos una etiqueta oficial con un valor, ni por el aspecto físico, ni por nuestras habilidades. Está claro que alguien nos puede juzgar feos o antipáticos, pero se tratará de un juicio particular y puede que no todo el mundo esté de acuerdo.

Este quiere ser un ejemplo de cómo las redes sociales organizan y encauzan las identidades y las conexiones de sus usuarios de un punto de vista vertical. Es decir, alguien ha programado la máquina para que pertenezcamos a una categoría u otra, para que virtualmente existamos o no y para que vayamos adoptando aquella manera de pensar propia del algoritmo que conduce nuestra experiencia virtual.

Nos resulta interesante utilizar algunos conceptos puestos en uso por G. Deleuze ya que nos parecen explicar los cambios muy rápidos que se han realizado en nuestro estilo de vida en tan poco tiempo. La idea fundamental del presente artículo es que las redes sociales de mayor impacto tienen por resultado territorializar el deseo colectivo para transformar cada vez más a los usuarios en clientes dóciles e ingenuos, auto-delatores y superficiales.

En este sentido el *Post scriptum sobre las sociedades de control*, escrito hace casi 30 años, pone en evidencia lo que hoy en día ocurre constantemente y ya ha pasado a ser ideología dominante, gracias al uso cada vez más amplio de las tecnologías y de las redes sociales digitales, por su tremenda capacidad de autodelación y encauzamiento del deseo (cfr. Deleuze 1995, 273-4).

Poco a poco y desde los ambientes más animados del ciberutopismo se acerca la idea de que el software pueda ir dominando varios ámbitos de nuestra vida y no podemos excluir que mediante un microchip algún programa de Google o de Facebook influya directamente en nuestras tomas de decisiones, al principio como “soporte” informativo, luego como responsable directo de nuestras vidas.³ Es la automatización, el fenómeno que relega al hombre cada vez más a un segundo plano (cfr. Carr 2014, 90-1).

En los mundos virtuales de las redes sociales el sujeto viene dirigido, su acción viene encauzada por algoritmos, eliminando cada vez más el encuentro azaroso o automatizando la acción. Aunque a veces nos resulte útil que otros (la máquina informática) nos solucionen ciertos problemas, el ser humano está progresivamente delegando su autonomía del deseo y el placer de la acción delirante (azarosa) a la lógica de los *think tanks* de Silicon Valley (cfr. Ippolita 2011, 32).

Epifanía y realidad de la virtualidad



Desde hace unos pocos años, alrededor del año 2000, en la complejidad del espacio se ha añadido un mundo nuevo, latente pero cada vez más omnipresente: el virtual digital. Con él, han aparecido muchas redes sociales virtuales como MyS-

3 «No es preciso apelar a la ficción científica para concebir un mecanismo de control capaz de proporcionar a cada instante la posición de un elemento en un medio abierto, ya sea un animal dentro de una reserva o un hombre en una empresa (collarín electrónico)» (Deleuze 1995, 208).

pace (2003), Facebook (2004), Twitter (2006), LinkedIn (2003), Instagram (2010), Tinder (2011), por citar solamente algunas, que ya constituyen mundos *reales*, con millones de miembros y una importante cantidad de horas diarias de atención.⁴ Es un mundo lleno de esquinas, de habitaciones (abiertas o cerradas), de autopistas y callejuelas. Es un mundo latente (funciona solo si lo activamos) pero real. Representa muy bien la definición de Deleuze de virtualidad:

«Lo virtual no se opone a lo real, sino solamente a lo actual. Lo virtual posee realidad plena, en tanto que virtual. De lo virtual hay que decir lo que Proust decía de los estados de resonancia: “Reales sin ser actuales, ideales sin ser abstractos”; y simbólicos sin ser ficticios» (Deleuze 2002, 338).⁵

Es el mundo que describe Javier Echeverría ya en 1994 como *el tercer entorno* (Echeverría 1994) y que varias décadas antes había previsto el visionario Marshall McLuhan, bautizándolo con la expresión afortunada *aldea global* (McLuhan 1987). Es el mismo mundo que el ciberutopista Pierre Levy en 1997 llamaba *espacio del saber* (Lévy 1997).

Este mundo no es inocente y gratuito, hay en él intereses económicos y políticos. Nuestra vida virtual no es un extra o un añadido a la vida “normal”, sino que es una forma de vivir y de relacionarse con los demás y, como en todo mundo que se respeta, hay fuerzas y poderes que se oponen y condicionan al usuario, es decir, al ser humano.

El poder y los flujos de deseo

Toda sociedad funciona por códigos, significados, valoraciones y el poder es esencialmente la función de marcar los códigos de una sociedad, establecer lo importante, lo valioso, el enemigo, lo virtuoso, el escandaloso, etc. En términos deleuzeanos, el poder coincide con la capacidad de *territorializar los flujos*, controlar los flujos materiales y de significados a través de unos códigos colectivos.

Sería ingenuo pensar que el poder hoy en día funcione como una simple cuestión de imposición o represión (por ejemplo, que se ejercite mediante la policía o los jueces). El grupo dominante, es decir, las grandes empresas capitalistas, no pueden dirigir al resto de la sociedad si no hay un cierto grado de complicidad, una cierta fascinación que lleva a la obediencia. El análisis de La Boétie y Reich aquí influye directamente en el pensamiento de Deleuze.

4 Según el GlobalWebIndex, cfr. <http://insight.globalwebindex.net/social>, los usuarios de internet entre los 16 y los 64 años pasan una media de 1:51 h diarias en 2016 y están vinculados a una media de 8 redes sociales cada uno.

5 En este sentido no estamos de acuerdo con M. M. Mapelli cuando afirma, en su artículo de todas formas muy interesante, que el dispositivo-espejo «refuerza su capacidad de generar mundos aparentemente *reales*, potencia su capacidad intrínseca de crear *efectos de parecido* tan eficaces que nos hace pensar que estamos en mundos “reales”» (Mapelli 2011). Creemos, con Deleuze, que la virtualidad es una realidad y esto explica por qué es tan efectiva en nuestras vidas. Una página de Instagram no es un espejismo, un error de los sentidos, sino una realidad comunicativa.



El poder es, esencialmente, control de los deseos y se ejercita según diferentes funciones que Deleuze y Guattari llaman máquinas deseantes, es decir, los sistemas de producción de deseos. Según la original interpretación de los autores del *Anti-Edipo*, el deseo tiene que ver con la acción (*agencement* en francés proviene del latín *agere* que significa actuar), con una práctica de disposición o reorganización del sujeto (*desubjetivación*). Desear para Deleuze significa entonces no tanto satisfacer sino emprender, ponerse en acción y no necesariamente poseer. El deseo no trasciende al sujeto, sino que le es inmanente, el sujeto que desea no carece de nada y de hecho el sujeto mismo es un «residuo» de nuestros deseos.⁶ *Desiderium sine vita*: no hay diferencia entre vivir y desear. Este mensaje deleuzeano, que se origina en Nietzsche y anteriormente en Spinoza, mal encaja con el espíritu mirón de las redes sociales, cuyo fondo abismal es desear el deseo del otro⁷, desear que alguien se interese por nuestras acciones, brevemente: ser querido.

El texto *Post scriptum sobre las sociedades de control* resume perfectamente el cambio de paradigma en las relaciones sociales en el último siglo: el paso de las sociedades constrictivas, disciplinarias, de obligación directa, del uso de la fuerza física, a las sociedades de control, capaces de manejar “a distancia” los deseos de los ciudadanos, mediante los medios de comunicación y técnicas cada vez más refinadas de retórica subliminal. El instrumento para poner en acto el control es, hoy en día, la máquina informática, por ejemplo el *smartphone*, y el dispositivo principal son las redes sociales de masa. Cada mundo, incluso los mundos virtuales, consta de relaciones sociales, de interacciones y de afectos. Si la sociedad es un entramado de conexiones, los nudos representan a quien detiene el poder (cfr. Castells 2009, 45).

El control del deseo no es un fantasma, una idea que persiga las infelices mentes de unos pocos filósofos o sociólogos desesperados, sino que es el gran tema de la economía y de la política del mundo occidental del último siglo. Sería ingenuo evitar la reflexión en este sentido sin criticar el uso de la propaganda en los nuevos medios de comunicación de masa, principalmente a las *redes sociales*.

La producción infinita necesita el consumo infinito, el emprendedor necesita vaciar su almacén. El fenómeno del consumismo no se puede dar sin fascinar al sujeto. En EEUU, en los años 30, comienza una revolución que sigue hoy en día en forma cada vez más acelerada: el control del subconsciente colectivo. La operación, totalmente consciente por parte de los poderes económicos-políticos, consiste en intervenir de forma masiva y contundente en el super-yo del pueblo, para fundar una sociedad consumista y unida bajo el lema del sueño americano.



-
- 6 La primera interpretación del deseo, como una falta, es la que guía al sujeto hacia el capricho: hay un vacío que rellenar, y en el sistema capitalista la publicidad sirve para generar necesidades nuevas, principalmente mediante el miedo a la exclusión (si no compras nuestro producto te quedarás solo) o a la enfermedad (alimentaria, bacteriana, etc.) o a la mediocridad (no seas uno cualquier, incrementa tu perfección) o a la ocasión perdida (no seas tonto, aprovecha). Toda la máquina deseante de las redes sociales impone su visión del deseo y de la vida: un contenedor a rellenar.
- 7 Y esto es, en síntesis, el mensaje de felicidad que propone la filosofía dialéctica, de Hegel a Lacan: encontrar la paz en la mediación con el otro, es decir, el conformismo.

El proyecto viene nada más y nada menos que del sobrino de S. Freud, Edward Louis Bernays. Publicista e inventor de la teoría de relaciones públicas, crea las expresiones “mente colectiva” y “fábrica del consentimiento”. La idea de fondo es que la sociedad americana necesita ser manipulada (cfr. Curtis 2002 y Bernays 2008, 16).

El primer objetivo de la propaganda es reducir las opiniones a estereotipos: de innumerables puntos de vista sobre un hecho cualquiera, hay que *simplificar* (Bernays 2008, 18). La complejidad del mundo cada vez más se comunica mediante eslogan y colores, cuanto más breves mejor, porque más fáciles de repetir y recordar. En breve: *cuanto más se ve algo, más gusta*. Es el principio irracional que el psicólogo Robert Zajonc estudió en 1967. La novedad llama la atención, pero también socava las costumbres, lo que hace que conduzca a la incertidumbre y al conflicto. Para controlar el deseo de un sujeto hay que proponerle un mensaje aparentemente novedoso pero realmente análogo, ya que la exposición y la repetición del mensaje conducen a la familiaridad y a la aceptación.

Aquí vale lo que ya decía Nietzsche (y repetía Foucault): no hay hechos sino interpretaciones, así que el poder tiene el poder de imponer sus interpretaciones de los hechos, de hacer que los usuarios escojan una interpretación privilegiada. El poder usa todos los medios posibles para sofocar las otras opiniones, así que lo mismo está ocurriendo en internet. La meta del poder es *sujetar al sujeto* (Castells 2009, 33 y 85).

Sin embargo, la nueva sociedad de control, así como denuncia Deleuze, no tiene por objetivo imponer un significado con su profundidad sino simplificarlo, banalizarlo, evitar el espesor y la calidad para quedarse con la superficie y la cantidad de información. El sociólogo y periodista Morozov pone en evidencia este aspecto, muy útil a su aviso para los grandes nudos de poder social (grandes empresas y estados autoritarios, por ejemplo) y llama este fenómeno *escapismo* (Morozov 2012, 106, 108 y 245.). El *lolcat* y los *selfies* tienen una importante función opiácea dentro de la sociedad: Deleuze nos advierte y las redes sociales demuestran que no es conveniente dirigir a las masas con el látigo. Mucho mejor es distraerla, constantemente, con infinitos mensajes *distractivos*.

Encauzar el deseo significa, entonces, simplificarlo y fragmentarlo en infinitos mensajes de poco espesor. Así la sociedad de control mantiene al sujeto activo y atento en un eterno preliminar sin consistencia: *divide et impera*.

La nueva subjetivación: me transformaré en *pancake*.

El texto de Deleuze de 1990 constata el mundo presente y advenidero. El autor ha sabido pensar una estructura ontológica no piramidal, sino hecha de conexiones y relaciones, determinada por intensidades variables y potenciales más que por las extensiones, puntos fijos y esencias.

Un mundo así pensado niega entidades superiores o la existencia de valores fundamentales. Llamamos post modernismo a aquella filosofía que disuelve todo modelo y niega la prioridad de las esencias sobre las existencias. Se ha conseguido, de alguna manera «invertir el platonismo».⁸

8 «¿Qué significa “inversión del platonismo”? Nietzsche define así la tarea de su filosofía o, más generalmente, la tarea de la filosofía del futuro», Deleuze 2005, 295.



Hoy en día las redes sociales amplifican sin duda el fenómeno *pop*, del que hemos pasado a ser todos potenciales divulgadores: de repente, la imagen de la abuela en la playa, algo que hace veinte años se habría quedado en un cajón, viene proyectada en el mundo virtual para el disfrute de todos.⁹ Y así todos los pequeños, banales y patéticos acontecimientos de la cotidianidad, como tomarse una cerveza o demostrar que se ha leído un poema o recordar el propio amor a los parientes se transforman en momentos épicos, transmitidos y registrados por cerebros y máquinas. En este sentido el mundo de las redes sociales podría parecer muy deleuzeano.

El alma mater de la filosofía de Deleuze, invertir al platonismo para que la diferencia no fuera enjaulada por la racionalidad, ha sido traicionado por su mismo principio: la libre expresión sin filtro crítico ha permitido el ruido sordo, típicamente *pop*, del intercambio informativo de la masa por la masa. Platón invertido es el alma concupiscible que devora la racionalidad decimonónica. Invertir Platón sin filtro ha abierto la caja de Pandora y las redes sociales vomitan y digieren todo tipo de producto, *aparentemente* sin control.

En realidad, este proceso autodelatorio de masa tiene como finalidad una inmensa base de datos del subconsciente de masa y como *deus ex machina*, como puede ser de otra forma, el *algoritmo*. La máquina dirige, observa, calcula y clasifica, al mismo tiempo *panóptico* y *Cupido*, fautora de la conectividad, creadora de amores, amistades, flujos de *seguidores*.

Al demiurgo de Platón, pasando por el Dios pantocrator cristiano, hemos llegado al poder del *edgerank* de la mente de unos ingenieros sociales. ¿Es esto malo? No necesariamente, pero sí la preocupación es que el nuevo superhombre no sea un titán libre y atrevido, sino que sea un títere movido por la máquina (a su vez dirigida por una empresa con fines lucrativos), que sea un dócil cliente de pulgares rápidos. El nuevo humano se preocupa mucho por la opinión de los demás, publicaría cualquier intimidad para un *me gusta*, un *seguidor*, un *match*... el nuevo humano desea el deseo del otro, desea el reconocimiento y lo encuentra en el onanismo de la realidad virtual y en la simplificación de un contenido generado cada vez más rápidamente y breve (por ejemplo, de no más de 140 caracteres).

La máquina pide, lucha e insiste para que el nuevo ser humano asuma una posición clara, se determine por una identidad, lo más fija posible. Quizás de por sí nadie quiera una identidad. ¿Para qué? La identidad facilita la imposición de los demás, de nuestros diferentes entornos sociales. Sin embargo, la sociedad necesita un nombre, una marca, una forma de reconocimiento que permita organizar el flujo de los sujetos que la componen. "Tú: ¿quién eres?"¹⁰



9 No es el tema del presente artículo, pero nos parece interesante establecer una relación con el *deus sive natura* de Spinoza, el panteísmo que requiere que todo, incluso la abuela en la playa, tenga un lado divino, exprese la perfección del mundo.

10 Todo poder quiere salvaguardarse del caos, así que una línea de lectura de la historia es la progresiva fijación de la identidad del sujeto: marcas físicas, el catastro, el documento de identidad, las huellas digitales, identificación biométrica por reconocimiento del iris...

En el mundo de las redes sociales la identidad lo es todo: “dime quién eres, tus creencias religiosas, tus intereses políticos, de quién eres amigo, cuál es tu lista de libros preferidos, cuál es tu equipo pero, sobre todo, no mientas”. Las redes sociales, así, funcionan como *dispositivos* que, además de satisfacer un interés privado, tienden a generar un nuevo tipo de ser humano. Se trata de un evidente proceso de subjetivación (Deleuze 1995, 240) en acto en las escuelas, en las familias, en las relaciones de amistad y de poder. De esta manera se fomenta una operación de constante auto-clasificación, por la cual el sujeto tiene que contestar a preguntas y dar acceso a su información privada.¹¹

Según McLuhan, el medio es el mensaje, es decir, la tecnología comunicativa condiciona el contenido hasta condicionar la manera de ser propia del ser humano (McLuhan 1987). Si McLuhan tiene razón, entonces las redes sociales implican una nueva forma de comunicarse, de relacionarse y, por ende, una nueva experiencia vital. Si el contenido no es tan importante cuanto su forma de transmisión, entonces nos encontramos con una revolución de las costumbres y de los procesos comunicativos muy rápida y muy profunda.

La definición que mejor resume los posibles efectos antropológicos que acompañan esta revolución tecno-social y los peligros de una nueva humanidad acrítica es la del dramaturgo norteamericano Richard Foreman, que advierte del surgimiento del *pancake people*: el hombre tortita, que es ancho, tiene muchos intereses y llega a mucha información, pero es plano y superficial, no puede y no quiere profundizar ya que va siempre deprisa, tiene un número enorme de contactos y tiene que estar constantemente cuidando sus relaciones para aumentar su puntuación en el mundo virtual. La siguiente cita puede que resuma bien la sensación de muchos (¿o solamente algunos?) acerca de la evolución antropológica en este cambio de siglo:

«Provengo de una tradición de la cultura occidental cuyo ideal (mi ideal) era la compleja, densa y solemne [cathedral-like] estructura de una personalidad altamente educada y articulada -un hombre o una mujer que llevaban dentro a sí mismos una personalidad construida en una versión sólida de la herencia integral del Occidente. [...] Sin embargo, ahora noto entre nosotros todos (incluso a mí mismo) el reemplazo de una compleja densidad interior con un nuevo tipo de evolución del sujeto bajo la presión de un sobrecargo informativo y la tecnología del “instantáneamente disponible”. Un nuevo sujeto que necesita albergar cada vez menos el repertorio interior de una densa herencia cultural. Así nos volvimos “hombres tortita” - ampliamente extensos y finos mientras nos conectamos con la vasta red de informaciones a la que accedemos con el simple toque de un botón» (Foreman cit.).



11 Nicholas Carr cita al fundador de Facebook, Mark Zuckerberg, a propósito de la seriedad de la identidad: “Tienes una identidad”, ha dicho Mark Zuckerberg, “el tiempo en el que tenías una imagen diferente para tus amigos o colegas de la oficina y para la otra gente que conoces está llegando probablemente a su fin con bastante rapidez”. Sostiene incluso que “tener dos identidades es un ejemplo de falta de integridad”. No sorprende que esa visión encaje con la voluntad de Facebook de agrupar a sus miembros en paquetes ordenados y coherentes de datos de anunciantes”, Carr 2014, 235-6.

El transhumano es potencialmente el *pancake people*. Nos parece que la definición de Foreman coincide con las preocupaciones presentadas por Deleuze en *Post scriptum sobre las sociedades de control*. Las redes sociales, en definitiva, se presentan como dispositivos al servicio de todopoderosa multinacionales que tienen el poder de encauzar el interés y promover un nuevo tipo humano, cada vez más simplista, indiferente y pasivo hacia los intereses económicos que le rodean y le constituyen.

Para cuidar sus intereses, las principales redes sociales virtuales operan según dos directrices que hemos intentado resumir bajo la lupa del pensamiento deleuzeano: encauzar el deseo simplificando y banalizando el mensaje y promover la *homofilia*, la lógica de la identidad, en contraposición de la diferencia. No podría ser de otra manera, ya que todas las redes sociales organizan la vida virtual de sus usuarios según algoritmos, es decir, están sujetas a una lógica de clasificación, a una matemática de conjuntos y puntuaciones. Se trata de estructuras informáticas cada vez más ordenadas, cada vez menos aleatorias, entonces cada vez menos excepcionales, extraordinarias y extrañas.

¿Es posible resistir?

Si lo que inquieta de ciertas redes sociales es su fuerza totalizadora, su capacidad para absorber las experiencias de todos (miles de millones...) y someterlas a un juicio público de dudable valor, entonces la recolección de datos y de experiencias por parte de la máquina reclama una seria reflexión sobre la intimidad y sobre el concepto de identidad. Ahora la tendencia es que prevalega la lógica del bucle: el algoritmo propone siempre lo que se supone interesarme. ¿Cómo entonces toparme con algo nuevo?

Todo esto nos conduce a una reflexión sobre el deseo. El dispositivo funciona como si proporcionara siempre lo que el sujeto desea, incluso antes de que lo deseara. La red social recolecta una información categorizada de los enunciados del sujeto y le devuelve un paquete de propuestas: “esto es lo que tú quieres”. Así funciona el control del deseo. El algoritmo decide, en base a sus razonamientos, lo que se supone nos va a alegrar. El usuario navega siguiendo la corriente del algoritmo.

Para evitar esta forma de alienación se necesita, en primer lugar, analizar el proceso de la navegación en internet. Deleuze probablemente diría que la manera para evitar transformarse definitivamente en un *pancake* es la de “hacer Cuerpo sin Órganos” (CsO) con las redes sociales, en una operación de concienciación para no abandonarse ingenuamente a los deseos de algunas empresas del NASDAQ sino para usar el medio para librar, lo más posible, el *propio* deseo.

El CsO es en el pensamiento de Deleuze y Guattari el sujeto librado, son los flujos de deseo no canalizados por las instituciones en las que estamos sumergidos. *Hacer* el CsO significa liberarse del organismo, corresponde a un esfuerzo de desterritorialización, de destratificación. Se trata de alcanzar una *intensidad cero*, no una meta precisa. Se trata de alcanzar un estado de subjetividad líquida, móvil, a-personal.



«El organismo no es en modo alguno el cuerpo, el CsO, sino un estrato en el CsO, es decir, un fenómeno de acumulación, de coagulación, de sedimentación que le impone formas, funciones, uniones, organizaciones dominantes y jerarquizadas, transcendencias organizadas para extraer de él un trabajo útil. Los estratos son ataduras, pinzas. "Atadme si queréis". Constantemente estamos estratificados (Deleuze/Guattari F. 1997, 386)».

Hacer CsO con las redes sociales significa despojarlas de su carácter inocente y totalizador. El intento quijotesco y ludista de negar la realidad de nuestro siglo o destrozarse la máquina no convence, más bien hay que reapropiarse del instrumento, lo que en definitiva significa romper el hechizo, reflexionar sobre el valor de tanto tiempo pasado *online*, mientras la vida se escurre. ¿Es esto lo que queremos de nuestra vida? La diferencia entre una *chat* y un encuentro a cinco sentidos es la diferencia que hay entre una bombilla y el fuego.

Hacer CsO sobre nuestro mundo virtual, entonces, significa *destratificar*, renunciar a las costumbres que las máquinas nos han ido imponiéndonos, *desmitificar* un mundo y reapropiarse del propio deseo. La línea de fuga del deseo consiste así en acostumbrarse a *desconectar*. Las generaciones que MacLuhan llama post-alfa (cfr. Berardi 2010, 191-2) peligran acostumbrarse a comunicar con la masa y no con otros individuos *animalmente*, con los cinco sentidos puestos, peligran ser hombres y mujeres *tortitas*, constantemente auto-delatantes y espectadores de productos más que de experiencia vitales.

En un mundo cada vez más orientado y guiado por las computadoras, se formará una verdadera aristocracia: aquella de quien, invisible a la masa, se pueda mover al azar y viva despreocupado por el *juicio del algoritmo*. Este valor, la autonomía del juicio, es lo que las redes sociales cada vez más van minando, imponiendo la fría lógica de la cantidad y de la puntuación (*me gusta y seguidores*) sobre los matices del análisis.

Hay que buscar una vía de fuga, pensada no como una huida sino como la posibilidad de deformar, utilizar transversalmente el medio en cuestión. Es posible participar en las redes sociales de forma consciente, interrumpiendo la propia experiencia cuando se vuelve mecánica y alienante, sin quedarse atontados mirando la propia imagen plana y superficial en la pantalla. En un mundo que impone transparencia y conectividad, desconectarse implica la nueva aristocracia de la autonomía del juicio y el nuevo y verdadero privilegio: el silencio.

«Es posible que la palabra y la comunicación estén ya podridas. El dinero las penetra enteramente: no accidentalmente, sino por su propia naturaleza. Hace falta apartarse de la palabra. Crear siempre ha sido algo distinto que comunicar. Puede que lo importante sea crear vacuolas de no comunicación, interruptores para escapar al control» (Deleuze 1995, 275).

En medio de estas vacuolas de silencio, lejos del mundo aséptico de las redes sociales, reconquistar nuestra naturaleza animal, aquella de los olores, de la carnalidad y del tacto, de la acción e intensidad, presencia real y no reproducida en un *smartphone*. Animales somos y no perfiles de Facebook. En este sentido po-



dríamos hablar de la necesidad de *re-devenir animal*. Amar a la propia animalidad: esta es la defensa contra la automatización y, como todo animal sabe, una red no es tanto algo que conecta, sino sobre todo es algo que nos captura.

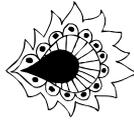
Bibliografía

- Berardi, F. (2010). *Generación post-alfa. Patologías e imaginarios en el semiocapitalismo*. Buenos Aires: Tinta limón.
- Bernays, E. (2008). *Propaganda*, España: Editorial Melusina.
- Carr, N. (2014). *Atrapados*. Madrid: Taurus.
- Castells, M. (2009). *Comunicación y poder*. Madrid: Alianza.
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Madrid: Amorrortu.
- Deleuze, G. (1995). *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. Guattari, F. (1997). *Mil Mesetas: capitalismo y esquizofrenia II*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2005). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. Guattari F. (1995). *El Antiedipo: capitalismo y esquizofrenia I*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (1988). *Abécédaire* Documental por P.A. Boutang.
- Echeverría, J. (1994). *Telepolis*, Barcelona: Destino.
- Foreman, R., The pancake people, or, "the gods are pounding my head", en: www.edge.org.
- Ippolita (2011). *En el acuario de Facebook*. Madrid: Enclave.
- Lévy, P. (1997). *L'intelligence collective*. Paris: La Découverte.
- De la Boétie, E. (2008). *El discurso de la servidumbre voluntaria*. Buenos Aires: Utopía Libertaria.
- Mapelli, M.M. (9/11/2011), "Facebook. Un dispositivo omologante e persuasivo", en www.carmillaonline.com.
- Mcluhan, M. (1987). *El medio es el masaje*. Barcelona: Paidós.
- Morozov, E. (2012). *El desengaño de internet*. Barcelona: Destino.
- Reich, W. (1980). *Psicología de masas del fascismo*. Barcelona: Bruguera.
- Zajong, R. B. (junio 1968), "Attitudinal effects of mere exposure". En: *Journal of Personality and Social Psychology de la American Psychological Association* (vol. 9, n. 2). Michigan University.

Michele Botto

Universidad Autónoma de Madrid





El pensamiento de Simone de Beauvoir: la mujer como sujeto histórico y filosófico

Johana Garay Becerra

«No hay barrera, cerradura, ni cerrojo que puedas imponer a la libertad de mi mente».
Virginia Woolf, Una habitación propia

Introducción

El feminismo-en sus diversas acepciones- se define en la actualidad como una teoría y movimiento social de carácter reflexivo que tiene como objetivo, al igual que en el pasado, entre tantas otras cosas, resaltar la voz de la mujer. En el presente, «las teorías de esta etapa o “tercera ola” se enfrentan, pues, a varias alternativas, entre un pasado muy deficiente y un futuro todavía incierto» (López de la Vieja 2004, 25). Y desde la perspectiva de género se ha avanzado en muchas cosas, se han dado pasos importantes, pero aún hay mucho terreno por recorrer y luchas que ganar.

El feminismo busca cuestionar el lugar de las mujeres como sujetos dentro de la historia y, sobre todo, intenta dar voz a esa Otra¹, a esa mitad del mundo que ha sido silenciada, dentro de los relatos oficiales históricos. En esta dirección, el feminismo como teoría crítica no constructivista «detecta las dificultades para integrar satisfactoriamente principios y necesidades, equidad en la distribución de bienes

1 Simone de Beauvoir manifiesta que «la categoría de Otro es tan originaria como la conciencia misma. En las sociedades más primitivas, en las mitologías más antiguas, encontramos siempre una dualidad que es la de lo Mismo y lo Otro [...] ningún colectivo se define nunca como Uno sin enunciar inmediatamente al Otro frente a sí [...] Para el aldeano, todas las personas que no pertenecen a su aldea son “otros” sospechosos; para el nativo de un país, los habitantes de países que no son el suyo aparecen como “extranjeros”; los judíos son “otros” para el antisemita, los negros para los racistas norteamericanos, los indígenas para los colonos, los proletarios para la clase pudiente» (Beauvoir 2007, 51).



y el “cuidado”, mayor atención hacia las situaciones de especial vulnerabilidad» (López de la Vieja 2004, 26). Pero además, como señala López de la Vieja, el feminismo como teoría «no ha pretendido construir un modelo sistemático, al estilo de las teorías tradicionales», ya que la teoría crítica no se ajusta o concuerda con las teorías tradicionales, por el contrario las cuestiona y, podríamos decir, por qué no, busca darle voz al Otro, pero, sobre todo, presentar otra mirada de los temas o la historia.

En palabras de Nuria Varela, «las nadies son millones en el mundo. Su experiencia no tiene altavoces y sus pies están sobre una tierra que no les pertenece, pero que comprenden como ningún estadista» (Varela 2005, 171). Las nadies han estado tan presentes en la historia como sus compañeros, pero la historia se ha encargado de ocultarlas. Surge así la idea de abordar esta cuestión, pues hemos comprobado la poca mención de la mujer como sujeto en los relatos históricos oficiales al momento de abordar los temas. Para lograrlo es pertinente apoyarnos en el análisis que realizó la filósofa francesa Simone de Beauvoir, en su magistral obra *El segundo sexo*, una obra en la cual indaga en el pasado para comprender el porqué de la situación de las mujeres de su tiempo. Basados en su enfoque, analizaremos por qué las mujeres de nuestro tiempo continúan en la misma situación.

Para Simone de Beauvoir el hecho de ser mujer no representaba un problema; nunca se había sentido inferior por el hecho de serlo, pero la sociedad construye estereotipos. En conversaciones con Jean-Paul Sartre surgió la pregunta «¿Qué ha supuesto para mí el hecho de ser mujer?» (López Pardina 2000, 8-9). Este despertar de la conciencia de Beauvoir le hace ver que ella no había sido educada igual que un chico. Este planteamiento representó para la filósofa una revelación, fue hasta ese momento que se percató que «el mundo en el que había nacido era un mundo masculino» (López Pardina 2000, 8).

En 1949 se publica *El segundo sexo*², un libro que, a menos de un siglo de su publicación, se ha convertido en una obra clásica de la teoría feminista. *El segundo sexo* ha tenido, a lo largo de sus sesenta y siete años de haberse publicado, múltiples reconocimientos, pero también críticas, lo que nos demuestra la actualidad de los temas que allí presentó Simone de Beauvoir y, aunque se pueda discrepar en algunas cuestionessu obra sigue siendo un libro de consulta obligatoria a la hora de abordar las cuestiones de género.

Como ella misma lo plantea, con este libro indagó sobre el problema de la condición femenina, centrándose en su propia experiencia; como manifiesta Cid López, «lo novedoso es que la filósofa acaba interpelando a la historia para encontrar la respuesta» (Cid López 2009, 66): Se trata de una obra que presenta el papel que ha tenido la mujer a lo largo de la historia.

Siguiendo los planteamientos de Cid López (2009), hay que resaltar que, a diferencia de sus precursoras sí se interesó por indagar en la historia la situación de las mujeres; a diferencia de Christine de Pizan, Mery Woltoncraft, Olympe de



2 *Le deuxième Sexe* fue publicado en 1949.

Gouges y las teóricas sufragistas que se centraron en denunciar los problemas a los cuales se enfrentaban las mujeres de su tiempo. Pero su desinterés no significó que desconocieran la sumisión histórica de la mujer, sino que en ese momento los problemas de las mujeres de su tiempo debieron ser tratados con urgencia.

El primer volumen lleva por título «Destino». En él cuestiona los temas biológicos desde el punto de vista del psicoanálisis y del materialismo histórico con el fin de dar respuestas al porqué de la subyugación de la mujer. Utilizaremos a Beauvoir, no sólo por la riqueza y el valor de su contenido, sino porque es ese puente o punto de enlace con la cuestión que nos ocupa. La investigación que llevó a cabo Beauvoir en este primer volumen comienza con un estudio minucioso de los mitos de la cultura occidental. Allí cuestiona y nos muestra cómo estos han servido de instrumento de subyugación de la mujer.

El punto de vista biológico

Inicia este primer volumen cuestionando a la biología, preguntándose si la condición biológica es la razón de la subyugación de la mujer; en otras palabras, si es la construcción biológica lo que explica que la mujer sea la Otra.³

Desde la Antigüedad hasta nuestros días se ha presentado a la mujer como:

«Naturaleza, no significando esto “precisamente como naturaleza humana”. Al igual que ocurría en la Antigüedad, y como cumplidora de función maternal, la mujer es vista en la concepción ilustrada y liberal como menor ante el hombre al carecer de valor político su función: es otra vez la hembra tentadora de los padres de la Iglesia, definida no como pecado sino como naturaleza en su doble sentido ilustrado de “lo originario pre-racional” y lo que hay que dominar» (Rincón Soto 2009, 44-45).

Como vemos, se ha utilizado la condición biológica de la mujer para justificar su subyugación, asegurando que su capacidad intelectual es mínima en comparación con la del varón, y esto se debe a su cercanía con la naturaleza. Es cierto que existen diferencias anatómicas entre la mujer y el hombre, pero son simplemente eso, diferencias. En esta línea Beauvoir deja claro lo que distingue verdaderamente a la mujer del hombre. Dice:

«Es su evolución funcional, lineal en el hombre, mucho más compleja en la mujer, quien desde el nacimiento “queda poseída por la especie”; por su condición de receptáculo y sede de la reproducción de la vida biológica: todos los elementos de su evolución funcional están marcados por ese destino biológico» (López Pardina 2000, 18).

Beauvoir llega a la conclusión de que la condición biológica de la mujer no justifica ni la subyugación ni mucho menos su inferioridad intelectual y nos presenta al ser humano como un ser histórico y cultural; por consiguiente, la cuestión biológica forma parte del problema, mas no es la razón del mismo. Consciente de que la condición biológica es una parte del problema decide indagar o cuestionar dentro del psicoanálisis, en el cual busca responder cómo ha sido captada la naturaleza de la mujer a través de la historia.



3 Pregunta formulada por Teresa López Pardina (2000,18).

El punto de vista psicoanalítico

Al indagar en el psicoanálisis se percata de que las marcadas diferencias existentes entre hombre y mujer son culturales. Beauvoir confirma que estas diferencias son el resultado de la educación, es decir, por medio de la educación se han ido transmitiendo los distintos modelos de mujer y hombre, como es el caso de los mitos, los cuales han sido utilizados para transmitir los modelos correctos e incorrectos, dentro de la cultura de occidente.

Es una de las primeras que muestra el sexismo de Freud⁴, «insiste en que Freud, aunque admite que la sexualidad de la mujer es tan evolucionista como la del hombre, no la ha estudiado en sí misma» (Méndez 2014, 92). Lo cual es debido a que Freud ha elaborado una teoría basándose en modelos masculinos, modelos que obviamente no son funcionales a la hora de plantearse el tema de la mujer; por esta razón Beauvoir cuestiona su planteamiento.⁵ El primero de ellos es el planteamiento en el cual Freud asegura que la mujer se siente un hombre mutilado.⁶ Es obvio que estos planteamientos están basados en presupuestos masculinos.

Otro punto que cuestiona Beauvoir es la soberanía paterna, una cuestión que no consigue aclarar Freud. Éste reconocía que «es imposible saber qué autoridad ha decidido en un momento de la historia que el padre se impondría sobre la madre: esa decisión representa según él un progreso, pero no es consecuencia de su causa» (Méndez 2014, 92). Al respecto entiende la supremacía paterna como una cuestión de precepto social.

Beauvoir comprende la cuestión de la mujer como Otro, se centra en las cuestiones culturales, es consciente de que la cuestión biológica desempeña un papel importante en el sometimiento de la mujer, pero que éste no hubiera sido posible sin la colaboración cultural. Se adentra en el materialismo histórico de la mano de Engels, lo cual le permite mostrar cómo se va construyendo socialmente la mujer.

El punto de vista del materialismo histórico

Para Beauvoir el materialismo histórico ha presentado importantes verdades. «La humanidad no es una especie animal: es una realidad histórica», dice (Beauvoir 2000, 115).

Señala que existen dos rasgos esenciales que caracterizan a la mujer: «su aprehensión del mundo es menos amplia que la del hombre y está más estrechamente ligada a la especie; estos hechos adoptan un valor diferente en función del contexto económico y social» (Beauvoir 2000,115).



4 Cf. Chaperon 1997, citado por Méndez 2014, 92.

5 Al respecto, Simone de Beauvoir plantea que «no es una empresa fácil cuestionar el psicoanálisis», pues «como todas las religiones-cristianismo, marxismo- sobre un fondo de conceptos rígidos, manifiesta una flexibilidad incómoda» (Beauvoir 2000, 101).

6 «[Freud] supone que la mujer se siente un hombre mutilado, pero la idea de mutilación implica una comparación y una valoración» (Beauvoir 2000, 104).

«En la historia humana «la aprehensión del mundo nunca se ha definido por el cuerpo desnudo: la mano, con su pulgar prensil, se supera hacia el instrumento que multiplica su poder desde los documentos más antiguos de la prehistoria, el hombre se nos aparece siempre como armado» (Beauvoir 2000,115).

Consciente de esta cuestión, explicó cómo históricamente se va suscitando la marginación de la mujer al espacio de lo privado. Muestra, de la mano de Engels, que durante la edad de piedra existía cierta igualdad entre los sexos, debido a que en ese momento la fuerza requerida para los trabajos era acorde con la de la mujer, lo cual no representaba una limitación para ella; es decir, su fuerza física era acorde con los trabajos que se realizaban. Por ejemplo, mientras que el hombre salía de caza y de pesca, la mujer se dedicaba al cuidado de las huertas. El descubrimiento de los metales le permitió al hombre la confección de mejores armas que no solo le permitirían una mayor defensa, sino también trabajar parcelas más grandes de tierras. Este mismo acontecimiento da pie a la propiedad privada, así como también a la esclavitud y al sometimiento de la mujer.⁷

Beauvoir considera que reducir la cuestión de la mujer al plano económico tampoco es suficiente para justificar la segregación de la mujer y considera que debe haber una razón originaria distinta al apego a la propiedad privada, lo que permitiría justificar esta cuestión. Teresa López al respecto manifiesta:

«Existe en los humanos una infraestructura ontológica según la cual no logran captarse sino alienándose. El ser humano se aliena al dinero, en la posesión. La opresión de la mujer es un caso más derivado de esta construcción ontológica. Surge de la pretensión originaria de la conciencia humana a la dominación del Otro que, en el hombre, reforzada por el descubrimiento de los metales – que él maneja mejor que la mujer porque tiene más fuerza –, produce la división del trabajo y la consiguiente reclusión de la mujer en el hogar mientras él hace la guerra contra sus iguales» (López Pardina 2000, 19-20).

Teresa López plantea que la opresión de la mujer surge de ese deseo del ser humano de dominar al Otro, situación en la cual la mujer se ve segregada por ser distinta, por no contar con iguales cualidades que el varón. En esta dirección debemos subrayar dos cuestiones importantes: en primer lugar, la mujer al no contar con la fuerza necesaria que estas nuevas herramientas exigían se ve relegada al espacio de lo privado, lo que significó para ella una gran derrota. Al respecto, Beauvoir manifiesta:

«La incapacidad de la mujer supuso su ruina porque el hombre la percibió a través de un proyecto de enriquecimiento y de expansión. Este proyecto tampoco es suficiente para explicar que haya sido oprimida: la división del trabajo por sexo podría haber sido una asociación amistosa Si no estuviera en él la categoría fundamental de alteridad y una pretensión original al dominio del Otro, el descubrimiento de la herramienta de bronce no hubiera podido provocar el sometimiento de la mujer» (Beauvoir 2000, 119-120).



7 Harris (2014), en su libro *Caníbales y reyes*, presentó un relato sobre el cambio de la forma de vida humana tras el descubrimiento de la agricultura que alcanzó gran éxito.

Como manifiesta, la cuestión de la fuerza física es la razón absoluta del sometimiento de la mujer, al igual que los otros puntos son un eslabón más dentro de la gran cadena de premisas que la conforman. En esta dirección, señala que «Engels tampoco explica el carácter singular de esta opresión. Trata de reducir la posición de los sexos a un conflicto de clase» (Beauvoir 2000, 120). Admite que la división del trabajo propicia algunos puntos diferenciales, pero recalca que no hay que confundir las diferencias de clase con las de sexo. La autora manifiesta que la tesis presentada por Engels a propósito de este tema es insostenible:

«En la escisión de clase no existe ninguna base biológica; en el trabajo, el esclavo toma conciencia sobre el amo, el proletario siempre ha vivido su condición en rebeldía, volviéndose así a lo esencial y convirtiéndose en una amenaza para sus explotadores; lo que busca es su desaparición como clase» (Beauvoir 2000, 120).

Siguiendo los planteamientos de nuestra autora podemos decir que la mujer es el único oprimido que no se puede pensar sin su amo. La mujer, a diferencia de los demás oprimidos, no puede imaginar un mundo sin el hombre, porque si bien es cierto que este es su opresor, también lo es que es su ser amado (padre, hermano, hijo, marido) y es parte de ella.

Otro planteamiento que es necesario resaltar es el tema de la figura de la madre que reviste a la mujer, frente a la figura guerrera del hombre.⁸ Estas dos figuras se contraponen: mientras el guerrero arriesga su vida en el campo de batalla, la mujer en el hogar, da la vida.⁹ Reafirma que no es la servidumbre biológica la causante de la opresión de la mujer, sino una cultura que le da más valor a aquel que arriesga la vida frente a aquel que la da; de esta manera, la mujer queda en desventaja, pero eso tampoco puede tomarse como premisa suficiente que justifique la condición de Otro de la mujer, porque también hubiera podido pasar que la cultura valorase más la capacidad de dar vida que la de arriesgarla.¹⁰

«Ningún destino biológico, psíquico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; es el conjunto de la civilización el que elabora ese producto intermedio entre el macho y el castrado al que se califica de femenino. Únicamente la mediación de otro puede construir a un individuo en tanto que Otro» (Beauvoir, 2000, 227).

Como hemos visto, la condición de Otro de la mujer está constituida por una serie de factores que convergen y que dan como resultado la opresión femenina. Ninguno de los puntos y planteamientos relacionados con la condición biológica, la condición de hembra, su inferioridad física, la desigualdad económica, entre tantas otras, pueden justificar por separado la opresión de la mujer. Estos son factores que en conjunto llegan a este fin. En resumen, en este primer volumen



8 Para mayor información cf. Cid López (2007).

9 En *El desenmascaramiento de la "trampa de la maternidad"*, Cid López aborda la cuestión de la maternidad y el valor de la misma y cómo esta fue utilizada por el patriarcado para el sometimiento de la mujer (2009, 70).

10 Harris, en «El origen de la supremacía masculina y el complejo de Edipo», subraya el papel que tuvo la guerra en la imposición de la supremacía masculina sobre la mujer (2014, 99-119).

llega a la conclusión de que todo el problema se centra en la cuestión cultural, es la cultura por medio de la educación que transmite de generación a generación, por medio de los mitos, la literatura, las normas morales, los modelos femeninos y masculinos.

Hay que subrayar su interés por la situación, la condición y la subjetividad de la mujer. Cuestiones que le permiten comprender y, sobre todo, presentar nuevas formas de ver las relaciones sociales, pero también nos permite visualizar otras maneras de construir los modelos femeninos y masculinos. Pero es *El segundo sexo* la obra que se ha encargado, a diferencia de sus antecesoras, de buscar en el pasado las respuestas del presente.

«A pesar de las contradicciones argumentales inherentes a sus deslices naturalistas, a pesar de que el paradigma evolucionista estructura su “Historia”, El segundo sexo es la primera obra que intenta explicar, desde una visión global, el porqué de la subordinación y opresión de la mujer ofreciendo un cuadro apropiado y justo» (Méndez 2014,96).

El segundo sexo busca responder a la pregunta del porqué de la condición de Otro de la mujer. Beauvoir indaga en la historia para encontrar la respuesta a esta pregunta. Hay que reconocer el esfuerzo de la autora por hacer visible la historia de las mujeres.

El segundo sexo y su perspectiva histórica

Cuando hablamos de *El segundo sexo* pensamos inmediatamente en un clásico del feminismo y nos olvidamos de su perspectiva histórica. A lo largo de toda esta obra ha indagado en los datos históricos para dar respuesta a la razón del sometimiento de la mujer. «En concreto, las expertas en Historia feminista prefieren presentarla como una figura que se nutre del pensamiento ilustrado, pero que se adelanta, a la vez, a los planteamientos característicos de las posmodernistas» (Cid López 2009, 66); es evidente el interés de esta autora por la historia.

Indaga en la historia para encontrar o dilucidar sus dudas, pero también lo hace para demostrar cómo «el poder masculino había procurado siempre mantener un orden social inalterable, que nunca había puesto en cuestión los privilegios de los hombres» (Cid López 2009, 68).

De esta manera, Beauvoir intenta romper con los modelos femeninos impuestos por el patriarcado, pues antes de que las mujeres se preguntaran sobre el porqué de su sometimiento, estos nunca habían puesto en cuestión los privilegios que tenían sobre las mujeres.

El Segundo sexo se divide en dos partes: la primera parte «Hechos y Mitos» la segunda «La experiencia vivida». Es la primera parte la que es funcional para nuestro análisis, ya que en esta se percibe claramente la perspectiva histórica de esta obra y en la que Beauvoir considera los datos históricos, desde la prehistoria hasta su propia época, con el fin de comprender el tema del sometimiento de la mujer.

Si bien es cierto que los datos son importantes, también lo es resaltar la construc-



ción de un relato a partir de los hechos, en el cual se pudo hacer visible la permanencia del orden patriarcal. Pero debemos señalar que el resto de su obra también es de utilidad para aquellos investigadores interesados por estos temas:

«Ilumina sobre la influencia de los discursos biológicos, psicológicos o literarios, que ayudan a comprender cómo han sido “imaginadas” las mujeres; sin negar el hecho de que una cosa son las “mujeres” y otra lo “femenino”, que preocupa por igual en la elaboración de la Historia. Por ello, nos aportó valiosas sugerencias, ya que fue capaz de percibir que no era la inferioridad femenina la que había determinado la insignificancia histórica de las mujeres, sino que, al contrario, su “insignificancia histórica” había servido para determinar su inferioridad en la sociedad» (Cid López 2009, 69).

Sobre las bases de *El Segundo sexo* se apoyaron las primeras mujeres que decidieron hacer visibles en la historia a la mujer, mostrándola como sujeto histórico. Estas investigadoras, siempre feministas, pero no necesariamente historiadoras, al inicio de sus investigaciones se percatan de la ausencia de las mujeres dentro de los relatos, pero, sobre todo, se encuentran con la dificultad que constituye investigarlas a partir de los métodos convencionales. Estas dos cuestiones representaron un gran obstáculo para aquellas pioneras feministas que buscaban elaborar una historia de las mujeres, con el fin de comprender cómo había sido la vida de las mujeres en el pasado, cuál había sido el lugar que se les adjudicaba y, sobre todo, cómo se relacionaban con el hombre: «Simone de Beauvoir proporcionaba esclarecedores presupuestos de partida, de los que aún nos seguimos alimentando» (Cid López 2009, 69).¹¹

En *El segundo sexo* Beauvoir expone la sumisión histórica de las mujeres, por lo menos en occidente y sobre estas bases las investigadoras interesadas en el tema se han «encargado de analizar el alcance de esa sumisión, sirviéndose de conceptos similares como subordinación, sometimiento, etc., sin olvidar a las que se rebelaron contra esta situación, y analizando los mecanismos utilizados para enfrentar a la dominación masculina» (Cid López 2009, 70):

Este clásico del feminismo, como hemos señalado, fue y sigue siendo de gran utilidad para quienes decidan emprender el camino de la elaboración de una historia sobre las mujeres, especialmente en sus inicios, cuando el rechazo de los historiadores era evidente.

«El rechazo de los colegas historiadores también tuvo su influencia. Un número importante fue capaz de asumir las críticas al androcentrismo de sus relatos, lo que desveló la Historia de las Mujeres, desdeñando y criticando este tipo de investigaciones a las que tildaban de feministas precisamente con el afán de descalificarlas; en estas condiciones, su actitud poco contribuyó al avance del conocimiento de la Historia, en la que las mujeres también tuvieron su protagonismo. Afortunadamente la situación



11 En este artículo Cid López menciona que «poco antes, en 1946, Mary Beard había publicado *Woman as forcé in History*, en cuyas páginas, más que una reflexión teórica, intentaba mostrar, de manera un tanto sesgada, que las mujeres habían tenido gran protagonismo en la Historia, adelantándose a las visiones triunfalistas de los historiadores de los años setenta del pasado siglo que exaltaban el pasado de las mujeres».

en las últimas décadas y al menos en los ámbitos de historiografía española, han cambiado, mostrándose una mayor reciprocidad ante los estudios históricos sobre las mujeres» (Cid López 2009,74).

La muestra de este cambio es evidente y, aunque queda mucho camino por recorrer, hoy se pueden ver los primeros frutos del esfuerzo de estas pioneras que un día decidieron presentar a la mujer como sujeto histórico, que buscaban visibilizar el protagonismo de las mujeres dentro de los relatos, con el fin de ir destruyendo esa sumisión histórica de las mujeres de la cual habla .

Por otro lado, los estudios de género han dado, en gran medida, la razón a «aplicando y comprobando la complejidad de la construcción de lo femenino al igual que sucede con lo masculino» (Cid López 2009, 74). Con su célebre frase: «no se nace mujer, se llega a serlo» (Beauvoir 2007,207), Simone da pie o sienta las bases para las teorías de género que hoy conocemos: «dicho con el lenguaje del feminismo actual— que el género es una construcción cultural sobre el sexo, esto es que la femineidad y la masculinidad son formas de ser mujer u hombre determinadas por la cultura» (López Pardina 2000, 26-27); tema que ha sido cuestionado por muchas autoras, entre ellas Judith Butler, quien interpreta «no se nace mujer, se llega a serlo» del siguiente modo:

«Una nace con su sexo, pero llega a ser su género»; el sexo es algo invariable, anatómicamente distintivo, el género es el significado cultural que adquiere el cuerpo [...] Si los géneros se construyen, ser hembra y ser mujer son dos formas diferentes de ser» (López Pardina 2012,101).

Para Butler, ese “llegar a ser” de Beauvoir tendría un doble sentido, uno impuesto por la cultura y otro que elegimos. En palabras de Teresa López (2012) «en la doble vertiente de proyecto y de constructo»¹², donde la mujer por un lado proyecta lo que quiere, pero la mayor parte del tiempo asumimos la condición por medio de la educación. El género surgió como categoría de análisis de las «entrañas, de la lucha y de los logros del movimiento feminista, cuando este invadió y penetró el mundo académico» (Ungo 2002, 13). Esta categoría surgió de la necesidad que tenían las mujeres de explicarse ellas mismas en sus propios términos y, dentro del campo de la historia, por supuesto que resultó de gran utilidad a la hora de comprender a las mujeres del ayer. Lo importante dentro de esta categoría no «son las mujeres o lo que han hecho, sino el significado que adquieren y se otorga a su acción y como ello se percibe en el lenguaje» (Cid López 2009, 72).

Conclusión

Los puntos anteriormente expuestos nos muestran las bases para problematizar o poner en cuestión el tema de la mujer como sujeto histórico. Por mucho tiempo las mujeres han sido anuladas, borradas o silenciadas como partícipes de la historia, una historia que de cierta manera padece de amnesia en lo concerniente a la participación de las mujeres en el desarrollo de la humanidad.

12 López Pardina en su artículo «De Simone de Beauvoir a Judith Butler: el género y el sujeto», presenta con más detalle esta cuestión (2012).



En *El segundo sexo* nos presenta cómo se conjugan las cuestiones biológicas, económicas y culturales que históricamente evidencian la condición de oprimida de la mujer, es decir, la mujer como Otra dentro de la cultura. En esta dirección debemos tener claro lo que las «feministas comparten con otros grupos marginales y oprimidos: el anacronismo» (Amorós 2000, 62), al plantear temas no propios del momento o de la época en la que viven, temas que van en contra de los parámetros establecidos por los grupos hegemónicos.

Amorós, en *Feminismo y Filosofía*, al tratar la cuestión del sujeto, particularmente de la mujer, deja claro que «la actual vindicación por parte de las mujeres de ocupar en la vida social “posiciones de sujeto” coincide, curiosamente, con la deconstrucción del sujeto como categoría filosófica» (Amorós 2000, 63). Amorós se cuestiona si existe «alguna relación de causalidad entre nuestro incipiente acceso a situaciones de mayor autonomía en la vida social y el desprestigio de las categorías de sujeto» (Amorós 2000, 63). Estas dos cuestiones son fundamentales para ir aclarando la cuestión del sujeto de la mujer, ya que no solo se le niega en un primer momento, como bien lo plantea Beauvoir, en *El segundo sexo*, sino también al momento de otorgárselo, en la mayoría de los casos, un derecho que les fue negado, o que se les permite el acceso a una disciplina cuando ya está desprestigiada, o la mujer a ojos de la sociedad la desprestigia.

En esta dirección Celia Amorós, apoyándose en los planteamientos de Alicia Miyares, pone como ejemplo el que la mujer, cuando aspiraba a la ciudadanía, esta ya se consideraba desprestigiada, ya que durante las revoluciones de 1848 y 1871 se había conseguido el sufragio universal masculino, en ese momento la pequeña burguesía estaba más preocupada en diferenciarse de la clase obrera que de ver la cuestión de la ciudadanía femenina, es decir, en ese momento la ciudadanía era una cuestión desvalorada.

La cuestión en este punto, siguiendo el hilo de lo planteado, es conocer cómo históricamente la Otra ha sufrido las consecuencias de la amnesia de los relatos oficiales, que durante siglos se han centrado en resaltar solo a aquellos que tenía un libre acceso al espacio público. Conscientes de esta realidad debemos subrayar que a pesar de que se ha querido ocultar la participación de las mujeres en los hechos históricos, ellas siempre estuvieron, están y seguirán estando presentes, aunque se les quiera ocultar.

Si bien es cierto que han existido luchas por la reivindicación de los derechos de la mujer, también son perceptibles los tentáculos del patriarcado, que, aunque no son tan directos, siguen dejando claro cuál debe ser, según ellos, el lugar de la mujer, y que nunca debieron de abandonar.

Según estos planteamientos, aún se cree que el único y exclusivo lugar para las Otras es el hogar. Para ellas no hay espacio en el mundo de las letras, la política, ni la academia, porque al ingresar las mujeres a estos espacios los desvaloran. ¿Acaso por ello dentro de algunas disciplinas se considera que las cuestiones de género no tienen un valor?



Aunque se siga pensando de esta manera, es imperativo seguir los caminos de aquellas trasgresoras que decidieron hacer visibles y darles voz a las Otras, es decir, haciendo visibles a nuestras abuelas, dándoles voz y rostros a aquellas que por mucho tiempo no lo tuvieron, porque solo de esta manera se podrán ir recuperando aquellos espacios que aún faltan por conquistar.

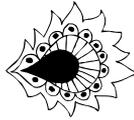
Bibliografía

- Amorós, C. (2000). "Presentación (que intenta ser un esbozo del status questionis)". En: *Feminismo y filosofía* Madrid: Síntesis, pp. 9-107.
- Beauvoir, S. (2007)[1949]. *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.
- Beauvoir, S. (2011) [1958]. *Memorias de una joven formal*, 4ª ed, Buenos Aires: Debolsillo.
- Calvino, I. *Por qué leer los clásicos (On line)* Disponible en: http://urbinavolant.com/archivos/literat/cal_clas.pdf (Acceso: 2/8/2016).
- Cid López, R.M. (2009). «Simone de Beauvoir y la historia de las mujeres. Notas sobre El Segundo Sexo». En: *Investigaciones Feministas* 0, pp. 65-76. Disponible On line: <https://revistas.ucm.es/index.php/INFE/article>.
- Elliot, J. (2015) [1970]. *El Viejo y el nuevo mundo (1492-1650)* (3ª ed.), Madrid: Alianza.
- Harris, M. (2014). *Caníbales y reyes*, 3ª ed, Madrid: Alianza.
- López de la Vieja, M.T. (2004). *La mitad del mundo ética y crítica feminista*, Salamanca: Universidad de Salamanca.
- López Pardina, T. (2000). «Prólogo a la edición española». En: S. Beauvoir, *El segundo sexo*, Madrid: Cátedra, pp. 7-34.
- López Pardina, T. (2012). «De Simone de Beauvoir a Judith Butler: el género y el sujeto». En: *Revista de pensamiento contemporáneo* 37, pp. 101-107.
- Méndez, L. (2014). *Antropología feminista*, Madrid: Síntesis.
- Millet, K. (2010) [1969]. *Políticas sexuales*, Madrid: Cátedra.
- Rincón Soto, L. (2009). *Bases histórico-filosóficas de la teoría feminista*, Heredia: UNA.
- Ungo, U. (2002). *Conocimiento, libertad y poder: Claves críticas en la teoría feminista*, Panamá: Universidad de Panamá.
- Varela, N. (2005). *Feminismo para principiantes*. Barcelona: Ediciones B.S.A.

Johana Garay Becerra

Universidad del País Vasco





Resignificando la tecnología. Una comprensión crítica desde lo situado

Claudio Herrera Figueroa
María Teresa Santander Gana

Lo tecnológico como ropaje del modelo

Puede señalarse que las situaciones, mecanismos, acciones y configuraciones ligadas al mundo concreto de la política y la economía, en el caso chileno, hunde ciertas raíces doctrinarias hacia mediados de la década de 1970: época (bajo el auspicio de la dictadura cívico-militar) en la que se optó por establecer, de manera drástica, un tipo de modelo o “paradigma” político-económico concreto; nos referimos a las propuestas agrupadas bajo el *programa “neoliberal”*.

Neoliberalismo que trata sobre las políticas y los procedimientos mediante los que se permite que un número relativamente pequeño de intereses privados controle todo lo posible la vida social, con objeto de maximizar sus beneficios particulares. Ligado en un principio con Reagan y Thatcher, el neoliberalismo ha sido durante las últimas dos décadas la línea predominante, económica y política por la que han optado los partidos de centro (y buena parte de la izquierda tradicional) así como, evidentemente, la derecha. En Chile los neoliberales como Friedman:

“No sintieron ningún escrúpulo ante el derrocamiento militar, en 1973, del gobierno chileno democráticamente elegido de Allende, puesto que Allende estaba obstaculizando el control de la sociedad chilena por el capital. Después de quince años de una dictadura a menudo brutal y salvaje -todo en nombre del mercado democrático y libre-, en 1989 se restauró la democracia formal con una constitución que hace a los ciudadanos enormemente más difícil, si no imposible, poner en cuestión el predominio militar-capitalista en la sociedad chilena...el sistema neoliberal tiene, por lo tanto, unas secuelas importantes y necesarias: una ciudadanía despolitizada, caracterizada por la apatía y el cinismo” (McChesney 2005, 10).



Así tenemos una economía liberada del peso de lo social e indiferente al coste “ecológico” que su práctica produce; dicho *contexto* permite la supremacía de esas entidades conocidas como grupos económicos y “las características fundamentales de estos grupos son la administración común de diversas empresas que controlan en varios sectores económicos (conglomeración) y su integración con el sector financiero” (Paredes & Sánchez 1994, 2). Lo anterior permite el re-acoplamiento del sistema económico al sistema político, que re-articula en cierto modo las relaciones de producción pero intensifica por otro lado la necesidad de legitimación, permitiendo el aseguramiento “legal” o normativo de este marco o modelo, superando eso que Habermas denomina la fase competitiva (Habermas, 1992) asegurando la presencia de un Estado interventor en este nuevo modo de producción capitalista aunque, desde una visión más “escatológica”, diremos que esa instauración fundó un paradigma que, en nuestro caso y de *manera análoga*, adquiere ribetes fundacionistas y legitimadores como señalan Vattimo y Rovatti (2006).

Espacios de reflexión y posibilidades de apertura

Es frente a este contexto abarcador y transversal con el que tenemos que tratar al momento de considerar reflexiones que sitúan ciertos segmentos de la realidad -como la dimensión tecnológica- que, a pesar de las constricciones socioculturales e históricas pueden ser pensados y aprehendidos, considerando aspectos vitales como la no autonomía ni neutralidad de los mismos, los contextos situados y, también, la presencia robusta de componentes económico-políticos que en buena medida definen la naturaleza de tales dimensiones, en especial la dimensión tecnológica a gran escala que, hipotéticamente y a modo de excusa empírica nuestra, pretende instalarse en la Patagonia occidental chilena en forma de cinco megarepresas (la idea del Gobierno central de Chile, después de casi diez años, aún se mantiene aunque tintes más sutiles).

Frente a ello oponemos el pensamiento “crítico” como base de reflexión, aunque el pensamiento es crítico por naturaleza (Insausti 2015), pero con esa plataforma *vital* es posible mantener la mirada crítica y evitar caer, bajo el peso del sueño sonambulista (Winner 2008) en la complicidad de la *contemplación funcionalista* que describe y re-acciona de manera ilusa frente a la omnipresencia y autoridad de un marco que muchas veces adquiere ribetes mitológicos (Riesco 2007).

Por el contrario, estamos ciertos de que bajo el paraguas de una razón “argumental” (crítica) podemos ir un paso más allá y no instalarnos en las *autocertezas* de nuestra propia cultura, así como no caer en el otro extremo que apela categóricamente a las convicciones de aquellos con opiniones ligadas a los excluidos y excluidas. Los espacios de legitimación de esas autocertezas que cercenan el pensamiento crítico, se encuentran incluso en aquellos espacios ligados al mundo académico e intelectual que preservan ciertas fortalezas de occidente (García Canclini 1998) como las universidades e instituciones académicas, instituciones y marcos “culturales” que, nuevamente, una crítica distante puede desnudar en tanto autocertezas: los nuevos intersticios se derivan de la diversidad y de eso que, en



nuestras propias culturas, denominamos, por ejemplo, “otredad” (Todorov 2003) por ende la capacidad para aprehender esos “nuevos” espacios o realidades de los actuales mundos contemporáneos (Augé 1998) depende en buena medida de esas capacidades críticas del pensamiento, cuanto más si esos contextos están al *sur del “mundo”*, “el problema no se halla en proponer al concepto de razón como rasero de igualdad, sino en atribuir ciertos contenidos peculiares-e interesados- a lo que no es sino una capacidad formal” (Serret 2003, 218).

Uno de los problemas se encuentra en lo que sucintamente podríamos denominar esencialismo homogeneizante de la modernidad occidental europea: con ello se ignoraron otras cosmovisiones y otras “epistemologías” como aquellas derivadas del Sur, en palabras de De Sousa Santos.

Frente a eso tenemos un filón del pensamiento crítico que se adhiere y endilga a dos formas de *encarar* la comprensión situada de nuestras realidades socioculturales rechazando, por un lado, esa uniformidad histórica adherida a la modernidad (con lo que ello conlleva, esto es, igualar globalidad, modernidad y universalización) y, por otro lado, *hacer* hincapié en las virtudes metodológicas y naturaleza dialogante del pensamiento crítico en sí.

En el caso que nos convoca (la comprensión situada de fenómenos tecnológicos en contextos específicos) permitiría comprender que, al contrario de ciertos esencialismos ya esbozados, el entendimiento se realiza desde una mirada no reductiva y contextualizada: doble matriz crítica que se acomoda y surge, en el caso nuestro, desde aquella más amplia reserva académica interdisciplinaria conocida como ámbito CTS (Estudios en ciencia, tecnología y sociedad).

El pensamiento crítico ejercitado en los estudios CTS nos dice que muchas veces las cuestiones tecnológicas y científicas (por ejemplo la instalación de una gran megarepresa en un territorio específico con comunidades situadas y únicas), se mueven más por los territorios del disenso -tanto epistémico como metodológico- que del consenso ligado a las concepciones esencialistas y triunfalistas de la ciencia y la tecnología. Está claro que tales connotaciones se corresponden con los denominados factores no epistémicos: dimensiones que se encuentran del lado de la comunidad intersubjetiva, es decir, del lado de las dimensiones políticas y morales que cubren esos aspectos inicialmente ligados al mundo de los expertos; expertos cuya concepción positivista constituye parte esencial de la herencia que Habermas (2009) describe como albergadora de la ilusión ontológica de la teoría pura.

Esa concepción falaz y no crítica del ejercicio científico y por consiguiente de la evaluación de despliegues técnicos en los mundos contemporáneos requiere una revisión y necesita un carpetazo histórico: como dice Weinberg (1972), siguiendo a Habermas de manera implícita, existen cuestiones que escapan al mundo epistémico de la ciencia y de los técnicos, existen otros agentes sociales que también aportan al debate y elevan el nivel de la discusión de manera constructiva; ello no es casualidad sino que es parte de una necesidad, ya que creemos que “existe una conexión inmanente entre la técnica que conocemos y la estructura de la acción racional con respecto a fines” (Habermas 2009, 61).



La importancia del contexto, lo denominaremos de esa manera “genérica”, es vital y de una importancia suprema, sin embargo, ello no implica una versión extrema de lo que podría denominarse atomización cultural (López Cerezo y Sánchez Ron 2001) que redundaría en el peso específico que, políticamente, podría entregarse a cuestiones tecno científicas volcando la controversia hacia los márgenes folklóricos de la subjetividad “local”, sin sopesarla con el otro gran componente de esta fórmula, el componente técnico o científico. Se requiere lo que, algunos autores, han denominado una epistemología socializada sin exclusión de lo social (Fuller 1988) que considere las repercusiones (sociales por cierto) que van más allá de la materialidad inicial y que incluyen cuestiones políticas y morales (García & otros 2001).

Precisamente, es en esos términos en los que podemos ir comprendiendo la importancia de eso que denominamos *contexto situado*-que también se encuentra adosado a eso que específicamente denominamos estructuración legal del modelo, modelo neoliberal- y que, como han demostrado ciertos autores aquí mencionados, representa un factor decisivo al momento de considerar la naturaleza múltiple y no autónoma del fenómeno tecnológico, expandiéndose de este modo los límites de la comprensión de aquel en términos que caen fuera de su “propia” jurisdicción (que, como hemos indicado también, son los de la razón moderna, por antonomasia, los de la ciencia) enmarcándose en los límites que el propio humano en sociedad se impone por su *naturaleza cultural*.

Tal vinculación resulta esencial si pensamos que, incluso en círculos académicos, la lógica de la sociedad moderna es la lógica de la eficacia tecnológica y sus razones son las razones de la ciencia: como resultado tenemos el habitante sonámbulo que recorre las parcelas al interior de esa sociedad ignorando, muchas veces producto de esa moderna alienación, que esos mismos límites no son los límites constrictivos de su mundo sino que constituyen un punto a partir del cual (de los cuales) es posible comprender de manera holística que, por ejemplo, los fenómenos tecnológicos actuales poseen repercusiones que comprenden y afectan de manera directa la sociedad humana o contexto situado específico que acoge un fenómeno tecnológico determinado, debiendo esta mecánica propia de la modernidad ser “evaluada” en términos técnicos pero, fundamentalmente, en términos políticos y morales.

De manera sintética diremos que ésta visión es una de las que más fuerza ha tenido en el devenir-académico y no académico- conceptual y significativo de la tecnología, la llamada concepción intelectualista de la tecnología: la tecnología es simplemente ciencia aplicada, por lo tanto las “reglas” tecnológicas son análogas a las leyes científicas.

El carácter miope y reduccionista de ese tipo de concepciones acerca del fenómeno tecnológico generó una serie de contra respuestas que, sucintamente, se centrifugan en torno a cuestiones tales como la no artefactualidad o ámbito estrictamente material de la tecnología; presencia robusta del componente contextual, no autonomía; vinculación esencial con la vida humana, carácter eminentemente



sistémico cultural, etcétera. En este sentido, muchas veces el contexto simplemente recibe y “repite” lo foráneo del artefacto o la implantación siempre optimista de aquel (principalmente por obra y gracia de los dictados de un modelo “supranacional”, el modelo neoliberal) Por el contrario, creemos que el fenómeno en cuestión se comprende principalmente como *entramado sistémico*: como un hecho tecnológico denotativamente sociocultural con aspectos que resaltan notablemente, tales como el ámbito organizacional, el técnico y el cultural. Así:

“Podemos definir tentativamente la tecnología como una colección de sistemas diseñados para realizar alguna función. Se habla entonces de tecnología como sistemas y no sólo de artefactos, para incluir tanto instrumentos materiales como tecnologías de carácter organizativo...lo tecnológico no es sólo lo que transforma y construye la realidad física, sino también aquello que transforma y construye la realidad social (García & otros 2001, 42).

Creemos que la naturaleza material no culmina la interpretación de lo tecnológico, al contrario la estimula con el fin de presentar concepciones críticas que denoten una manera diferente de combatir el sonambulismo tecnológico bajo los ropajes del optimismo que se encuentra contenido en la lógica del modelo neoliberal, manifestado tecnológicamente en lo que llamamos, a priori, la lógica de la estandarización múltiple ligada, cómo no, especialmente a un tipo de modelo político-económico que hemos categorizado genéricamente como modelo neoliberal, modelo que denota (en este ámbito) eso que se conoce como sonambulismo tecnológico envuelto en optimismo y en una falsa idea de libertad: en definitiva generando una moderna alienación.

La forma de aprehender éste fenómeno moderno (la tecnología como sistema abarcador y transversal) redundante en una posición crítica, más no pesimista, como señalan algunos autores, que pretende desnudar y contextualizar desde el enclave elemental que representa lo *situado* dicha manifestación humana moderna entramada y connotada en y por características que supuestamente se despliegan como racionalidad; como automatismo (autonomía); como auto-crecimiento; como artificialidad optimista, etc. De hecho tal manifestación omnipresente representa para algunos, no sin razón creemos, el fenómeno más importante del mundo moderno (Ellul 2003), condición que por lo mismo asegura la presencia argumental de la “máquina” en tanto entidad que crea y penetra todos los dominios de la vida actual: es esa la condición inicial que nos permite, desde una epistemología situada en el sur con fuertes vasos comunicantes con la modernidad. Retomando la idea central, esto es, comprender y aprehender críticamente el fenómeno tecnológico situando en el entorno humano y natural que acoge a éste (el contexto situado) y, en segundo lugar, instalar como base de reflexión crítica el ámbito CTS que desnuda e identifica la naturaleza múltiple, no autónoma y políticamente no neutra de dicho fenómeno, podemos señalar que la preeminencia del *modelo neoliberal* alberga muchas de las falaces visiones que, en el caso de nuestro contexto situado, favorecen un tipo optimista de pensamiento sobre la tecnología que no necesariamente se condice, incluso se opone, con una aprehensión de la misma que actúa más como una provocación hacia el “mundo del pensamiento”



y contiene esa alerta hacia esa “trampa” de la cultura actual que es el optimismo en cuestión: el triunfo de la tecnología se asienta, análogamente hablando, en esa base o modelo que algunos denominan y describen como más político que económico (Sartori 1992) pero que, producto del sonambulismo ya señalado, existe invisiblemente.

Esta moderna alienación, identificada por autores previos a Winner, sostiene una visión más bien pesimista del devenir humano ligado al fenómeno tecnológico, así este “tercer entorno” nos hace pensar que si “Marx viviera [hoy] no estudiaría economía o las estructuras capitalistas sino la técnica” (Ellul, cit. en Mitcham 1989, 78), además de ello la técnica es decir:

“Este instrumento, característico del siglo XIX, ha irrumpido bruscamente en una sociedad que, desde el punto de vista político, institucional y humano no estaba preparada para recibirlo. Se ha acomodado a él como ha podido...es vano hablar mal del capitalismo: no es él quien crea este mundo, sino la máquina” (Ellul 2003, 8-9).

Pensamos que tal optimismo, si bien es necesario en contextos específicos, debe sopesarse en relación a algo que se soslaya regularmente en nombre del progreso “técnico”: nos referimos a los efectos (Ellul 1960; García & otros 2001; Agazzi 1996) que las aplicaciones técnicas tienen sobre los entornos, sean estos físicos (naturales) o sociales (culturales genéricamente hablando), efectos que pueden ser negativos o positivos. Lo anterior representa para nosotros un punto importante de inflexión, ya que esa comprensión tiene sus fundamentos en dimensiones éticas antes que técnicas: en efecto, desde el momento en que en este modelo o paradigma imperante se reemplaza lo ético por lo técnico tenemos que re-significar el contenido mismo del fenómeno que nos convoca y ello, al mismo tiempo, se traduce en la asunción de un horizonte de comprensión propio de la vida de humanos en sociedad.

Como se trata de un fenómeno de carácter sistemático donde las transformaciones debidas al progreso técnico operan en un campo pero afectan a otros, el progreso técnico provoca más problemas de los que resuelve: la finalidad del progreso técnico es resolver problemas de una manera más eficaz. Sin embargo, cada aplicación técnica provoca problemas a corto y largo plazo que son invisibles al momento de dar solución, y que además son más generales que la situación resuelta con otro nivel de complejidad.

Asimismo, como señala Agazzi (1996), son los criterios de posibilidad y eficacia los que se imponen en un mundo que se encuentra a la sombra del fenómeno técnico, lo referente a lo ético queda desplazado y relegado a un segundo plano: se oprime, la reflexión ética que se encuentra anclada en el “deber”; los fines han reemplazado a los medios, reemplazando las reflexiones que se dan en ese intersticio moral que alimenta una ética reflexiva acerca de los medios para alcanzar ciertos fines.

En el caso de contextos “periféricos” (respecto de la modernidad anclada y afinada en estándares de desarrollo “centroeuropeo”) como los nuestros o, directamente, en el denominado tercer mundo el concepto de tecnificar sugiere:



“La perspectiva técnica o tecnocrática se impone en la solución de los conflictos ambientales y sociales...aunque sin retardo, pues no somos nosotros quienes creamos la tecnología, pero sí quienes la usamos buscando afanosamente un progreso que lo único que hace es condenar a nuestro medio ambiente y generar más pobreza. A fin de cuentas, es más viable económicamente continuar contaminando aunque no lo sea humana y naturalmente (Ellul). Además desaparece gran parte de nuestra identidad cultural pues prácticas culturales se pierden para siempre con la transferencia forzada de tecnologías”. (Peralta 2003,102-103).

Por lo tanto el recurso y la propugnación hacia una metodología del conocimiento, como la estrategia fenomenológica, nos permitiría, más allá de las cuestiones técnicas o en complemento con éstas, prestar atención a las características de los objetos y a los significados de los mismos: esta forma de aprehender el fenómeno tecnológico podría identificar a ciertas tecnologías como *fenómenos políticos* por sí mismos (Winner 2008) y esa observación, como un asunto de reflexión más que de una atribución epistémica condicionante, se constituye holísticamente en un proceso que comprende y sugiere que:

“prestemos atención no sólo a la fabricación de instrumentos y procesos físicos, aunque por supuesto esto sigue siendo importante, sino también a la producción de condiciones psicológicas, sociales y políticas como parte de cualquier cambio técnico significativo...mucho más de lo que hemos reconocido en el pasado, debemos admitir nuestra responsabilidad por lo que estamos haciendo” (Winner 2008, 53).

Sin embargo, lo ético genera sentido:

“Es ético el horizonte propio de la vida social, de la cultura compartida de una época y una sociedad, del ethos de una comunidad de lengua e historia; o sea, aquello que desmiente las pretensiones reduccionistas típicamente “científicas” de adjudicar verdad tan sólo a los enunciados experimentales verificados por una metódica científico-matemática de la naturaleza” (Villaruel 2006, 78).

El giro propuesto por y desde esta amplia y diversa fuente de conocimiento-ámbito CTS y propuesta crítica que se despliega desde “el sur”- nos permite ir visualizando una fuerte presencia no artefactual a la hora de re-significar el fenómeno tecnológico con connotaciones que atraviesan las materialidades aparentemente autónomas en contextos específicos pero que vehiculan, producto del trabajo hermenéutico, una serie de discursos, de “diálogo intercultural, de vecindad, de co-pertenencia de horizontes de especialización que tienden a la apertura porque se muestran insuficientes cuando están referidos solo a sí mismos para dar cuenta de la complejidad de problemáticas que enfrentan” (Villaruel 2006, 81).

Optamos por la dimensión hermenéutica crítica: que resulta ser una aproximación autorreflexiva y abarcadora de eso que podríamos denominar, en el espacio social humano, comprensión intersubjetiva más que una “vía” al conocimiento. Además de ello, tenemos que señalar la condescendencia nuestra para con la hermenéutica ya que a ésta la entendemos, más que como un simple método, como una aproximación en sí vitalmente humana que asume que la existencia-y su connotación tecnológica por cierto- es en definitiva interpretativa, de ahí que contextos y tecnologías sean de tanta importancia en esta labor interpretativa y que subrayan



la no aceptación, nuestra, de proposiciones tales como que los humanos saben perfectamente bien lo que hacen; que los humanos y sus obras materiales se encuentran bajo control y que, finalmente, la tecnología es neutral por naturaleza y que es un medio para lograr un fin.

Este llamado de atención o giro hacia la estructura de la existencia humana en sociedad se asienta en bases éticas ya que es desde aquí que la vida social configura y despliega eso que comúnmente se designa como el “ethos” de una comunidad de lengua e historia: este suelo vital, a su vez, alimenta los espacios o ámbitos de reflexión que se sustentan, en definitiva, en lo que conocemos como fermentos anticientíficos (Vattimo 1992) y que configuran eso que para nosotros proviene en buena medida desde el sur situado. En otras palabras, la fuerza de una fenomenología de la tecnología proviene de aquella visión comprensiva que resalta y pedagógicamente nos enseña a visualizar el desarrollo de las sociedades humanas de manera crítica pero elemental, es decir, que nos dice que el desarrollo-incluso el tecnológico- incluye componentes morales (Riechmann 1995).

Como ya hemos dicho, el componente técnico de ninguna manera sostiene unilateralmente una idea de desarrollo sino que éste se asienta insoslayablemente en principios ético-normativos (Riechmann, 1995) que, en el caso de los sistemas tecnológicos a gran escala-piénsese en la posible instalación de grandes megarepresas en la Patagonia occidental chilena- nos permite alejarnos de eso que desde los criterios técnico-económicos unilateraliza la discusión de estos temas. (Parente, 2006)

Como dice Winner:

“Los asuntos que dividen o unen a las personas en la sociedad se resuelven no sólo en las instituciones y prácticas de la política propiamente dicha, sino también, de forma no tan obvia, en disposiciones tangibles de acero y hormigón, cables y semiconductores, tuercas y tornillos” (Winner 2008, 68).

La anterior metáfora nos dice que el fenómeno tecnológico actualmente “constituye un entramado complejo en el que se integran de manera compleja hechos heterogéneos-artefactos, instituciones, reglas, conocimientos- y actores diversos -ingenieros, empresarios, agentes políticos, usuarios- de forma no lineal” (Parente 2006, 91); creemos que, la preponderancia de ciertos criterios al momento de re-significar lo que es tecnología, en tanto sistema inserto en entramados significativos (Geertz 1997), nos permiten ya acceder a los espacios más “ceranos”, geográfica e históricamente hablando (De Sousa Santos 2003) que se comportan como auténticos complementos de las reflexiones críticas y ricas extraídas del ámbito CTS.

Creemos que existen hoy *nuevos espacios de legitimación* que se despliegan desde una “periferia” (suponiendo y asumiendo la existencia de un centro histórico y cultural heredado desde y antes de los comienzos de la modernidad) periferia que no siempre “dialoga” con las fuerzas productivistas del norte (Reichman 1995) y que se condice con eso que llamamos *pensamiento débil* (Vattimo & Rovatti 2006) pero que, en el fondo distingue entre dos tipos de pluralidades:



“Convendría distinguir entre pluralidad radical y pluralidad absoluta. Por pluralidad absoluta entendemos la pluralidad concebida exclusivamente desde la heterogeneidad absoluta, de modo mosaístico y atomista, sin transitividad ni conectividad posible entre los diversos ámbitos de la racionalidad o géneros del discurso -como es pensada por Lyotard, a través de la interpretación extrema del archipiélago kantiano y de los juegos de lenguaje wittgensteinianos-. Esta concepción de la pluralidad, basada en la separación absoluta y en la negación de todo momento de unidad, resulta externa y ficticia...por pluralidad radical entendemos la pluralidad concebida desde la heterogeneidad y desde la conectividad” (De Sousa Santos 1989, 5).

De esta manera estamos dando una vuelta de tuerca al comienzo del texto pero por una sólida razón: en ningún momento hemos negado la conexión con la carga que llevamos a nuestras espaldas en tanto sujetos modernos insertos en los mundos contemporáneos cuando, por ejemplo, queremos comprender e interpretar el fenómeno moderno por antonomasia, la tecnología en tanto sistema omnipresente; al contrario estamos conscientes de ello y asumimos tales herencias occidentales.

No obstante, pensamos y así lo hemos hecho en el caso que nos convoca (la posible instalación de megacentrales hidroeléctricas en la Patagonia occidental chilena) que una hermenéutica crítica del fenómeno en cuestión requiere de razones transversales, relocalización, indagación y re-significación de problemáticas que van más allá de las simples, económicas y funcionales materialidades asociadas a la tecnología requiriendo, por el contrario, filosofar y pensar desde la “biográfica” pluralidad radical que implica insoslayablemente una necesidad de estar en la realidad (Ellacuría 1976). Esta manera de practicar una hermenéutica crítica apunta a una ecología de saberes que plantea, sucintamente:

“La idea de una diversidad epistemológica del mundo, el reconocimiento de la existencia de una pluralidad de conocimientos más allá del conocimiento científico...a lo largo del mundo, no solo hay muy diversas formas de conocimiento de la materia, la sociedad, la vida y el espíritu, sino también muchos y muy diversos conceptos de lo que cuenta como conocimiento y de los criterios que pueden ser usados para validarlos” (De Sousa Santos 2010,50).

Desde un espacio que hace frente epistémica y culturalmente al “centro”-material- surge nuestro pensamiento débil y local como base que instaura y confirma, desde nuestra mirada local, una manera diferente de aprehender el fenómeno tecnológico-por ejemplo- por oposición a la visión artefactual, autónoma, optimista y recargada de tintes neoliberales que impera en nuestros contextos. Desde allí queremos demostrar doblemente su valor: tanto como una plataforma epistémica y reflexiva que en el marco de interrogantes filosóficas tradicionales se pregunta por ello desde “nuevos” espacios de legitimación y desde la mirada cultural o antropológica (ética, política, histórica o económica) que nos recuerda constantemente que los fermentos anticientíficos resultan ser los complementos comprensivos de las connotaciones de la razón moderna al momento de situar a la tecnología, principalmente en su variante en tanto sistema, como una entidad humana que modifica y altera entornos físicos y humanos.



He allí el desafío: impedir que las sociedades sean simples huellas pasivas de la tecnología, es decir, de un tipo de modelo de sociedad encubierto bajo los mantos y encantos de la artefactualidad que ofrece un optimismo “hipotético”, en nuestro caso, en forma de energía para todas y todos con un *porvenir incluido* en la parcela neoliberal periférica.

Bibliografía

- Agazzi, E. (1996). *El bien, el mal y la ciencia: las dimensiones éticas de la empresa científico-tecnológica*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Augé, M. (1998). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- De Sousa Santos, B. (1989). “La transición posmoderna: derecho y política”. En: *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho*(6). U. d. Alicante, Ed., pp. 223-264.
- De Sousa Santos, B. (2003). *La caída del Angelus Novus: ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*. Bogotá: Ediciones Anthropos.
- De Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Uruguay: Editorial Trilce.
- Ellacuría, I. (1976). “Filosofía, ¿para qué?”. En: *Revista ABRA*(11), pp.42-48.
- Ellul, J. (1960). *El siglo veinte y la técnica: análisis de las conquistas y peligros de la técnica de nuestro tiempo*. Barcelona: Editorial Labor.
- Ellul, J. (2003). *La edad de la técnica*. Barcelona: Ediciones Octaedro.
- Fuller, S. (1988). *Social Epistemology*. Bloomington: Indiana University Press.
- García Canclini, N. (1998). “De cómo Clifford Geertz y Pierre Bourdieu llegaron al exilio”. En: *Seminario “Pensar las ciencias sociales hoy”*. Guadalajara: ITESO, pp.26-40.
- García, E., González, J., López, J., Luján, J. L., Martín, M., Osorio, C. & Valdés, C. (2001). *Ciencia, tecnología y sociedad: una aproximación conceptual*. Madrid: Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
- Geertz, C. (1997). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Habermas, J. (1992). *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Editorial Taurus.
- Habermas, J. (2009). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Insausti, X, Nogueroles, M. & Vergara, J. (2015) *Nuevos diálogos de pensamiento crítico*. Madrid: Ediciones UAM.
- López Cerezo, J. A. & Sánchez Ron, J. M. (Edits.). (2001). *Ciencia, tecnología, sociedad y cultura en el cambio de siglo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Mcchesney, R. (2005). *Por otra comunicación: los medios, globalización cultural y poder*. Barcelona: Editorial Icaria.
- Mitcham, C. (1989). *¿Qué es la filosofía de la tecnología?* Barcelona: Editorial Anthropos.
- Paredes, R. & Sánchez, J. (1994). *Organización industrial y grupos económicos: el caso de Chile*. Chile: Departamento de Economía Universidad de Chile.
- Parente, D. (Marzo de 2006). Algunas precisiones sobre el determinismo tecnológico y la tecnología autónoma. *Revista Redes*, 12(23), pp.79-102.



- Peralta, A. (2003). "La noción de ambivalencia de la técnica en Jacques Ellul". En: *Sistemas y Telemática, Universidad ICESI*, pp.91-105.
- Riechmann, J. & otros (1995). *De la economía a la ecología*. Madrid: Trotta.
- Riesco, M. (2007). *Se derrumba un mito, Chile reforma sus sistemas privatizados de Educación y Previsión*. Santiago de Chile: CENDA.
- Sartori, G. (1992). *Elementos de teoría política*. Madrid: Alianza.
- Serret, E. (Septiembre-Diciembre de 2003). "Modernidad reflexiva frente a posmodernidad: apuntes sobre las identidades". En: *Revista Sociológica* (53), pp.213-222.
- Todorov, T. (2003). *Nosotros y los otros: reflexión sobre la diversidad humana*. México: Siglo XXI Editores.
- Vattimo, G. (1992). *Ética de la interpretación*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Vattimo, G. & Rovatti, P. A. (2006). *El pensamiento débil*. Madrid: Editorial Cátedra.
- Villarroel, R. (2006). *La naturaleza como texto: hermenéutica y crisis medioambiental*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Weinberg, A.M. (1992). *Nuclear reactions: science and trans-science*. New York: AAP.
- Winner, L. (2008). *La ballena y le reactor: una búsqueda de los límites en la era de la alta tecnología*. Barcelona: Editorial Gedisa.

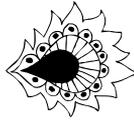
Claudio Herrera Figueroa

Universidad Austral de Chile Campus Patagonia Coyhaique

María Teresa Santander Gana

Universidad de Santiago de Chile





La hipótesis comunista

Xabier Insausti

Francia, tras la Segunda Guerra Mundial, era la capital del pensamiento izquierdista. Jean-Paul Sartre y posteriormente Althusser eran los pensadores de referencia en la izquierda entre 1945 y 1970. Durante estos gloriosos años de postguerra, con un pensamiento directamente inspirado por Marx, pocos podían sospechar lo que iba a ocurrir en los años 80. Los pensadores iban a dar un vuelco y París se iba a convertir en lo que Perry Anderson llama la “capital de la reacción intelectual europea” (183, 32).

Con el entusiasmo de los convertidos, los exmaoistas Bernard-Henry Lévy, André Glucksmann y Chistian Jambert emprendieron con un cierto éxito una cruzada contra el pensamiento izquierdista. En España les siguieron Savater y compañía, tras su “conversión” al conservadurismo hacia el año 2000. Sólo que, a diferencia de Francia y Alemania, aquí no había habido un previo pensamiento izquierdista. Lo que ha habido (muy honroso, por cierto) ha sido disperso, sin posibilidad de llegar a ser realmente un revulsivo social. El franquismo, más que desaparecer, se quedó agazapado en la sociedad española, logrando que su presencia continuara poniendo permanentemente en peligro al débil e incipiente intento. En Francia, siempre se ha mantenido vivo el pensamiento crítico. Deleuze, Derrida, Foucault, por citar sólo los más conocidos, han mantenido una crítica presencia activa, que los reactivos no han conseguido borrar.

Cierto es también que los discípulos de Althusser: Badiou, Rancière o Balibar, se han alejado del maestro. Pero su alejamiento ha sido tras duras polémicas teóricas con el maestro. Por citar un aspecto fundamental, los tres subrayan contra el maestro la importancia del “sujeto” como actor del proceso social, mientras Althusser subrayaba la importancia de la posición “objetiva”, “estructural” o revolucionaria, donde los sujetos concretos sólo cuentan como elementos de la estructura. El humanismo debía ser superado a favor de la ciencia revolucionaria.



Esto llevó a Althusser a diferenciar al Marx científico del joven Marx humanista, cercano a Hegel. En este aspecto los discípulos se separan del maestro, cada uno a su manera, por supuesto. Nick Hewlett lo explica con detalle en su libro: *Badiou, Balibar, Rancière*. El subtítulo de su libro dice: “Repensando la emancipación”. El autor entiende que estos son los autores que debemos tener en cuenta si queremos seguir desarrollando un pensamiento crítico y emancipador. Los tres han resistido y combatido las tentaciones del liberalismo conservador de los años 80. Entre las diversas propuestas izquierdistas hemos centrado nuestra investigación en la llamada “hipótesis comunista” de Badiou.

Esta propuesta tiene una prehistoria directa. En el año 2000 Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek trataron de desarrollar un programa que pudiera convocar de nuevo a la izquierda dispersa y desorientada, un programa para el nuevo tiempo, para el nuevo siglo. La idea no cuajó. Lo que quedó en claro fueron las desavenencias y los desacuerdos entre ellos, más que los elementos comunes que trataban de perfilar. Hay, de todos modos, un punto en el que parecen de acuerdo los tres autores. En la *Introducción*, escrita después de las conversaciones y textos que forman el libro, dicen haber estado de acuerdo en un punto: no queremos proceder como Habermas. Su modelo no sirve:

“We thus differentiate ourselves (already internally differentiated) from the Habermasian effort to discover or conjure a pre-established universality as the presupposition of the speech act, a universality which is said to pertain to a rational feature of «man», a substantive conception of universality which equates it with a knowable and predictable determination, and a procedural form which presumes that the political field is constituted by rational actors.” (“En general nos diferenciamos (aunque internamente ya estemos diferenciados entre nosotros mismos) del esfuerzo habermasiano por descubrir o conjurar una universalidad pre-establecida como presupuesto del acto de habla, una universalidad que se presupone pertenece a la estructura racional del “ser humano”, una concepción sustantiva de la universalidad que la equipara a una determinación conocible y predecible; una forma de proceder que presupone que el campo político se compone de actores racionales”).

Posteriormente Laclau y Mouffe desarrollaran esta crítica general a Habermas en sus obras posteriores.

Gianni Vattimo y Santiago Zabala han desarrollado una versión “hermenéutica” del comunismo que ha sido discutida en los últimos años. Ernesto Laclau ha dicho de esta propuesta: «Una reformulación radical de las teorías marxistas que cuestiona abiertamente llamamientos como los de Negri y Hardt al regreso de la izquierda revolucionaria. Lev Marder sostiene que podría tratarse de un Manifiesto Comunista para el siglo XXI. [...] En esencia, Vattimo y Zabala ofrecen una alternativa innovadora al discurso hegemónico, una bocanada de aire fresco [...] dirigida a quienes se sienten impotentes, es decir, el 99%.» Esta propuesta merece un tratamiento que en otro momento discutiremos.



Nos centramos pues en la denominada “hipótesis comunista” de Badiou, desarrollada junto con Žižek en los últimos años. Se trata de pensar de nuevo radicalmente la política o, mejor, lo político. No es un tema nuevo para Badiou. Ya antes le dedicó diversos escritos al tema de lo político. Es uno de los cuatro ámbitos generales en que el sujeto despliega sus potencialidades, junto a la ciencia, el arte y el amor.

Que ya en la formulación encontremos la palabra “comunismo” no es inocente. En consonancia con su filosofía, se busca una demarcación concreta y radical. Se trata de la “idea” del comunismo.

En su libro de la serie *Circumstances* inmediatamente anterior (*C2007: Circumstances, 4. De quoi Sarkozy est-il le nom ?*. (La hipótesis comunista se publica en 2009) Badiou propone denominar “hipótesis comunista” a lo que ha animado a las políticas revolucionarias a partir de la Revolución Francesa. Las denomina políticas emancipatorias. El discurso oficial trata de desprestigiarlas: todas habrían fracasado. Badiou trata de demostrar lo contrario: los ejemplos de la Comuna de París, la Revolución Cultural china y el Mayo del 68 habrían sido, según Badiou, ejemplos que demuestran lo contrario. Las políticas de emancipación siguen adelante con éxitos notables. El hecho de que algunas tentativas locales hayan fracasado no autoriza a eludir el problema de fondo planteado por esa tentativa.

Según la “hipótesis comunista” lo realmente viejo y caduco es el capitalismo y su “democracia” de pacotilla, ellos son los que se hallan condenados, los que se niegan a pensar, a actuar de acuerdo a los principios del pensamiento. Lo realmente nuevo es la “hipótesis comunista”, da igual el nombre que se le quiera dar: emancipación, igualitarismo, “egaliberté” (Balibar).

Lo que Badiou busca con su propuesta comunista no es lo que a primera vista concita la palabra “comunismo”, tan cargada de evocaciones históricas negativas en el imaginario oficial. Se trata, más bien, de rescatar la “idea”, el “espíritu”, algo que es eterno, de su perversión histórica. De hecho, Platón y Pablo de Tarso serían los primeros comunistas.

En primer lugar se trata de una “idea”. Esta “idea” la han ido concretando ambos filósofos a lo largo de diversos encuentros y reflexiones; incluso se ha ido formando un núcleo de personas que trabajan sistemáticamente en la concreción y el desarrollo de la misma. ¿En qué consiste? Así lo explica Badiou al comienzo de la “hipótesis comunista”:

“Mi objetivo es hoy el de describir una operación intelectual a la cual daré el nombre de Idea del Comunismo —y ello por razones que, espero, serán convincentes—. Sin duda, el momento más delicado de esta construcción es el más general, aquél en el que se trata de decir lo que es una Idea, no solamente con respecto a las verdades políticas (y en ese caso, la Idea es la del comunismo), sino con respecto a una verdad cualquiera (y en ese caso, la Idea es una reanudación contemporánea de lo que Platón intentaba transmitirnos bajo los nombres de eidos o de idéa, o incluso más precisamente de Idea del Bien).”



Es evidente que la palabra “comunismo” tiene hoy muy mala prensa. A pesar de ello Badiou insiste en mantener la palabra porque es importante marcar la diferencia con las concepciones socialdemócratas, concepciones que entenderían que el sistema social vigente es válido, sólo sería necesario corregir los abusos. La socialdemocracia se ha mostrado incapaz de resolver los conflictos sociales ya que, en los años en que han estado en el poder, no han sido capaces de hacer frente al neoliberalismo, sino han dejado que se hiciera fuerte, incluso han colaborado con él. Ahora mismo, apenas sabemos en España la diferencia entre la derecha neoliberal y la socialdemocracia del PSOE. Pero hemos oído en los últimos años que lo peor que puede ocurrir es que llegue al poder un partido ¡“comunista”!

La razón de que el “comunismo” tenga tan mala prensa, según Badiou, se debe a que se la ha desligado de la “idea” y se ha tomado sólo en cuenta lo que históricamente ha sido el comunismo:

“Durante tres décadas la palabra “comunismo” ha sido completamente olvidada o prácticamente identificada con empresas criminales. Es la razón por la que la situación subjetiva de la política ha llegado a ser confusa en todas partes. Sin “Idea”, la desorientación de las masas populares es ineluctable.”

En una nota de su *Second manifeste pour la philosophie* (2009), exactamente en la nota 16, dice Badiou:

“Las palabras “comunismo” y “comunista” deben ser entendidas en el sentido genérico que tienen en la obra del joven Marx. Por razones históricas, este sentido ha quedado prácticamente oculto, en el siglo XX, por la resonancia que tiene la palabra en la expresión “partido comunista” o “movimiento comunista internacional”. Al hallarnos en la época de la política sin partido – lo que, por cierto, muestra que la creación de un “partido anticapitalista” es algo que nace ya muerto, es decir, inmediatamente absorbido por el capital-parlamentarismo –, el “comunismo” no debe ser pensado como el adjetivo añadido a “partido”, sino, al contrario, como una hipótesis reguladora que envuelve los campos variables y las organizaciones nuevas de la política de emancipación.” Estamos pues ante una “hipótesis reguladora que envuelve los campos variables y las organizaciones nuevas de la política de emancipación”.

En primer lugar, y esto es lo más complicado de explicar porque ahí se encierra el meollo de la cuestión, para Badiou se trata de una “idea”. El significado fuerte que le da Badiou al concepto de “idea” es lo que carga de significado al adjetivo en la expresión “idea comunista”. Pensar el comunismo sin adscribirlo directamente a lo que es una “idea” sería un error, un error malintencionado que trataría de reducir el comunismo a sus formas históricas.



Por ello el énfasis de Badiou es en lo que el comunismo tiene de “idea”. El concepto de idea nos lleva a Platón, a quien Badiou considera la figura clave en la historia de la filosofía. Pero Badiou se distancia de las interpretaciones al uso que se hacen de Platón y desarrolla una propia, contraria a la tradición. Platón sería un materialista, pero un materialista dialéctico (lo contrario de un demócrata materialista, como explica al comienzo de las *Lógicas de los mundos*). La idea no es algo alejado de la realidad, sino aquello que le es inmanente a la realidad. Platón comenzaría con la materia (mater), pero ésta llevaría inscrita en su interior desde el comienzo

el principio immanente de su desarrollo. La idea es por tanto algo interno, immanente a la materia. El comunismo no es lo otro del capitalismo, sino el desarrollo, la “radicalización” del mismo. No se trata de acabar con uno para imponer el otro. Si agudizamos las contradicciones del capitalismo, si “pensamos” el capitalismo hasta el final (por ello la importancia de la filosofía) nos topamos con la idea del comunismo y, por tanto, con la necesidad absoluta de realizarlo. El comunismo es la verdad del capitalismo, podríamos decir con Hegel. La batalla del capitalismo es por alargar su propia agonía a base de mantener las propias contradicciones; batalla en la que no le faltan aliados en la filosofía académica.

Es por tanto necesario entender la lógica interna del capitalismo mismo para entender la “idea del comunismo”. Badiou ha llegado incluso a reescribir (a su manera) la *Politeia* de Platón (*La République de Platon*, 2012). Desde la “éternité” del texto platónico, Badiou teje el suyo, en clave contemporánea. El texto platónico es el cañamazo que usa Badiou. Lo que pretende Badiou es hacer brillar la “puissance contemporaine” de este texto, como dice en la Introducción. Y así como Adorno y Horkheimer hacían de Ulises el primer ilustrado, Badiou hace de Platón el primer gran comunista (Badiou 2012).

Ya Ernst Bloch había escrito un libro en una clave parecida: hay una tradición oculta, materialista, que recorre toda la historia de la filosofía, pero que ha quedado, no por casualidad, invisibilizada. Él la llama la izquierda aristotélica. “*Die Aristotelische Linke*” apunta en una línea materialista que trata de reorientar y reencauzar la filosofía; existe una corriente subterránea en la filosofía que recorre su decurso desde sus comienzos, aunque haya quedado más o menos olvidada en los escenarios académicos desde los que se escribe la historia oficial de la filosofía, por motivos generalmente poco filosóficos. Desde aquí pueden desentramarse las “patologías de la razón”; desde ese fondo se dibuja el verdadero espíritu “crítico” que debe guiar el quehacer filosófico, espíritu agazapado en la trastienda en donde espera su oportunidad.

En un reciente artículo Žižek resumía del siguiente modo la idea del comunismo:

“La idea del comunismo, tal como ha sido elaborado por Badiou, es una idea reguladora kantiana a la que le falta cualquier tipo de mediación con la realidad histórica. Badiou rechaza, enfáticamente, cualquier mediación porque sería una regresión a un evolucionismo que traiciona la pureza de la Idea, reduciéndola a un orden positivo del Ser (la Revolución concebida como un momento del proceso histórico positivo). Este modo kantiano de referencia nos permite caracterizar el despliegue de Badiou de la “hipótesis comunista” como una Crítica de la Razón Comunista. Como tal, nos invita a repetir el paso de Kant a Hegel – a concebir la Idea del comunismo como una Idea en el sentido hegeliano, es decir, como una Idea que es en el proceso de su propia actualización. La Idea que “realiza ella misma lo que es” ya no es el concepto opuesto a la realidad como la sombra sin vida, sino una que da realidad y existencia a sí misma. Recordemos la famosa fórmula idealista de Hegel, según la cual el Espíritu es su propio resultado, el producto de sí mismo [...] Lo que la noción de Idea como un producto de sí mismo hace visible no es pues el proceso de auto-producción idealista, sino el hecho materialista de que la Idea existe sólo en y a través de la actividad de los individuos involucrados con ella y motivados por ella. Lo que tenemos aquí enfática-



*camente no es una suerte de posición historicista/evolucionista, que Badiou rechaza, sino algo mucho más radical: Una visión de que la realidad histórica no es un orden positivo, sino un “no-todo” que apunta hacia su propio futuro. Es la inclusión del futuro en la brecha del orden presente mismo que convierte al posterior “no-todo” en algo ontológicamente incompleto, y así revienta la clausura del proceso histórico/evolutivo. En definitiva, esta es la brecha que permite diferenciar la historicidad misma del historicismo”.*¹

Esta cita vuelve sobre el sentido filosófico concreto de la idea del comunismo. Con razón, se hace hincapié en la necesidad de entender la idea como la entendió Hegel, como una “superación” de la concepción kantiana, pero no se cita a Marx como superador de Hegel, aunque sí lo hace Badiou pero reivindicando al joven Marx. Podemos recordar que Badiou (como Rancière y Balibar) fue discípulo de Althusser, cuya reivindicación del Marx maduro, científico, contra el joven Marx, humanista, es conocida. Resumiendo filosóficamente, la negatividad radical, capaz de dinamitar todo tipo de jerarquía tradicional, tiene el potencial de articularse a sí misma como un orden positivo en el que adquiere estabilidad un nuevo modo de vida.

En definitiva, la hipótesis comunista se basa en supuestos filosóficos más que económicos o políticos (en el sentido clásico): El primero de ellos es la “fidelidad” a una “idea”. La comunidad comunista se parece a la comunidad de los primeros cristianos basada en el amor, un término que Badiou no escamotea. Es precisamente Pablo de Tarso quien encarna el ideal del convertido que descubre lo nuevo en un momento concreto (la caída del caballo) y hace de este “acontecimiento” el revulsivo de un nuevo comienzo. El “amor” (no la ley) es el coagulante de la nueva comunidad, pues define la relación humana más intensa. La política es a la comunidad lo que el amor es a la relación humana.

1 “The *Idea* of communism, as elaborated by Badiou, remains a Kantian regulative idea lacking any mediation with historical reality. Badiou emphatically rejects any such mediation as a regression to an historicist evolutionism which betrays the purity of the Idea, reducing it to a positive order of Being (the Revolution conceived as a moment of the positive historical process). This Kantian mode of reference effectively allows us to characterize Badiou’s deployment of the “communist hypothesis” as a *Kritik der reinen Kommunismus*. As such, it invites us to repeat the passage from Kant to Hegel—to re-conceive the Idea of communism as an Idea in the Hegelian sense, that is, as an Idea which is in the process of its own actualization. The Idea that “makes itself what it is” is thus no longer a concept opposed to reality as its lifeless shadow, but one which gives reality and existence to itself. Recall Hegel’s infamous “idealist” formula according to which Spirit is its own result, the product of itself. [...] What the notion of the Idea as a product of itself makes visible is thus not a process of idealist self-engendering, but the materialist fact that an Idea exists only in and through the activity of the individuals engaged with it and motivated by it. What we have here is emphatically *not* the kind of historicist/evolutionist position that Badiou rejects, but something much more radical: an insight into how historical reality itself is not a positive order, but a “not-all” which points towards its own future. It is this inclusion of the future as the gap in the present order that renders the latter “not-all,” ontologically incomplete, and thus explodes the self-enclosure of the historicist/evolutionary process. In short, it is this gap which enables us to distinguish historicity proper from historicism.”



En esto se encuentran pensadores tan distintos como Benjamin, Taubes o Hinkelammert, pensadores que apuntan a una sociedad “emancipada”, una nueva sociedad futura que supere las limitaciones y caprichos de la actual, tomando como referencia la figura de Pablo de Tarso y contraponiendo, cada uno a su manera, la escatología paulina (basada en el amor) a la vieja escatología (basada en la ley). Badiou, por su lado, pretende sacar las consecuencias de la hipótesis que hace de Pablo “un Lénine dont le Christ aurait été le Marx équivoque” (Badiou 1997, 2).

En definitiva, “el comunismo hoy no es el nombre de una solución, sino el nombre de un *problema*: el problema de lo comunitario en todas sus dimensiones – lo comunitario de la naturaleza como la sustancia de nuestra vida, el problema de lo biogenético que compartimos, el problema de nuestra cultural común /”propiedad intelectual”) y, last but not least, el problema del espacio común de la humanidad del que nadie debería ser excluido. Cualquiera que sea la solución, debe hacer frente a *este* problema.”² Así resume Žižek la “idea del comunismo”.

Si hemos tomado a Badiou como referencia en nuestra reflexión (y no otros) es porque él es, quizás, quien con mayor radicalidad ha pensado un tipo de “política” que haga justicia a dicha idea paulina. De algún modo, se unen la tradición griega y la judaica de nuevo. Por supuesto, este intento de unir ambas tradiciones no es algo nuevo. Lo encontramos también en Benjamín, Taubes, Hinkelammert o Dussel, por citar sólo los más conocidos, pero es una constante en la reflexión actual. Quizás por ello se entiende la virulencia con la que ya los Reyes Católicos o los nazis reaccionaron a dicha presencia, sin la cual no se explica prácticamente nada de la cultura occidental.

La figura del “judío errante” ha sido, junto a la de “Ulises navegante”, la que ha marcado nuestro imaginario. Desgraciadamente su evocación fue la que le costó a Hanna Arendt el calificativo de “ciudadana non grata” en Israel con motivo de sus reflexiones sobre el juicio de Eichmann. Pero éste es otro tema que se aleja de nuestra línea de reflexión.

El comunismo de Badiou tiene que ver con una interpretación del ciudadano “errante” del futuro, un ciudadano “universal”, sin patria (pater) al que habría “matado” y sólo con una madre (materia) universal, reconciliado por ello con la naturaleza (a la que habría despreciado hasta ahora “patriarcalmente” desde la ilustración). El capitalismo sería el régimen del desprecio al amor a favor del “capital”, dios único y absoluto, dios de la guerra y el odio.

2 “Communism is today not the name of a solution but the name of a *problem*: the problem of the *commons* in all its dimensions—the commons of nature as the substance of our life, the problem of our biogenetic commons, the problem of our cultural commons (“intellectual property”), and, last but not least, the problem of the commons as that universal space of humanity from which no one should be excluded. Whatever the solution might be, it will have to solve *this* problem.”



Bibliografía básica

- Badiou, A. (1982). *Théorie du sujet*. Paris: éd. Seuil (collection “L’ordre philosophique”).
- Badiou, A. (1988). *L’Être et l’Événement*. Paris: éd. Seuil (collection “L’ordre philosophique”).
- Badiou, A. (1989). *Manifeste pour la philosophie*. Paris: éd. Seuil (collection “L’ordre philosophique”).
- Badiou, A. (1992). *Conditions* (préface de F. Wahl). Londres: Continuum (Original: 1988. Paris, éd. Seuil).
- Badiou, A. (1997). *Saint-Paul. La fondation de l’universalisme*. Paris: PUF (reedición PUF Quadrige, 2015).
- Badiou, A. (2003). *Infinite Thought: Truth and the Return to Philosophy*. Londres: Continuum.
- Badiou, A. (2005). *Le Siècle*. Paris: éd. Seuil (collection “L’ordre philosophique”).
- Badiou, A. (2006a). *Logiques des mondes. L’Être et l’Événement, 2*, Paris: éd. Seuil (collection “L’ordre philosophique”).
- Badiou, A. (2006b). *Petite manuel d’Inesthétique*. Paris: éd. Seuil.
- Badiou, A. (2009a). *Second manifeste pour la philosophie*. Paris: éd. Fayard (collection “Ouvertures”; réédition poche Flammarion Champs, 2010).
- Badiou, A. (2009b). *Éloge de l’Amour* (avec Nicolas Truong). Paris: Flammarion (collection Café Voltaire), (édition en livre audio, le livre lu, Twin Fizz, Flammarion, CD format audio durée totale 1h12, Paris, 2009, et réédition poche Flammarion Champs, 2011).
- Badiou, A. (2012). *La République de Platon*. Paris: Fayard.
- Citamos en un bloque la obra de Badiou en la serie Circonstances:*
- (C2003). *Circonstances, 1. Kosovo, 11-septembre, Chirac/Le Pen*. Paris: Lignes & Manifeste.
- (C2004). *Circonstances, 2. Irak, foulard, Allemagne/France*. Paris: Lignes & Manifeste.
- (C2005). *Circonstances, 3. Portées du mot « juif »*. Paris: Lignes & Manifeste.
- (C2007). *Circonstances, 4. De quoi Sarkozy est-il le nom?*. Paris: Éditions Lignes.
- (C2009). *Circonstances, 5. L’Hypothèse communiste*. Paris: Éditions Lignes.
- (C2011). *Circonstances, 6. Le Réveil de l’Histoire*. Paris: Éditions Lignes.
- (C2012). *Circonstances, 7. Sarkozy : pire que prévu, les autres : prévoir le pire*. Paris: Éditions Lignes.
- (C2016). *Circonstances, 8. Un parcours Grec*. Paris: Éditions Lignes.

Otras obras citadas en este artículo (en orden alfabético)

- Butler, J./Laclau, E./ Žižek, S. (2000). *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left* (Radical Thinkers). London/New York: Verso. (Trad. *Contingencia, hegemonía, Universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003).
- Hallward, P. (2003). *Badiou. A subject to truth*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- Hallward, P. (ed.) (2004). *Think Again. Alain Badiou and the Future of Philosophy*. London/New York: Continuum.

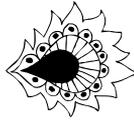


- Henrich, D. (1987). "Was ist Metaphysik was Moderne? Zwölf Thesen gegen Jürgen Habermas". En: *Konzepte Essays zur Philosophie in der Zeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 11-43. (Apareció primeramente en: *Merkur*, Juni 1986, 40. Jahrgang, Heft 448, pp. 495-508).
- Hewlett, N. (2007). Badiou, *Balibar, Rancière. Rethinking Emancipation*. New York: Continuum.
- Mouffe, Ch. (2005). *The Democratic Paradox*. London/New York: Verso.
- Mullarkey, J. (2006). *Post-Continental Philosophy. An Outline*. London/New York: Continuum.
- Žižek, S. (1999). *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*. London/New York: Verso.
- Žižek, S. (2012). *Less than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London/New York: Verso.

Xabier Insausti

Universidad del País Vasco





Estudiando las alternativas: la propuesta de democracia económica de David Schweickart

Carmen Madorrán Ayerra

Introducción

Vivimos en un mundo estrecho en el que plantear un modelo económico y social distinto al capitalismo parece un empeño incomprensible. Pero ¿acaso no son posibles otras formas de organización? Este trabajo parte del convencimiento de que la filosofía y las ciencias sociales han de responder a esa pregunta y alumbrar posibles horizontes superadores del capitalismo que den mejores respuestas a los problemas contemporáneos. Diversos autores han planteado la necesidad de desarrollar un proyecto teórico de socialismo democrático que fuera tanto viable como deseable. En este artículo presentaré las características centrales de la propuesta de *Democracia Económica* tal y como la ha formulado el profesor David Schweickart. Se trata de un modelo teórico en el que la *democracia en el lugar de trabajo* se conjuga con el *mercado de bienes y servicios* y el *control social de la inversión*.

¿Por qué estudiar alternativas al capitalismo?

Desde la caída de la Unión Soviética, se ha extendido la idea de que ya no hay alternativas para confrontar al capitalismo, sino adendas que hacerle. La falta de alternativas no se debe a que hayan desaparecido los problemas que hacían deseables, sino más bien a la incomperecencia, al abandono por parte de aquellos a quienes correspondía hacerlo.

Naturalizado y triunfante como único orden mundial tolerable, el capitalismo ha ido adquiriendo un carácter cada vez más totalizador, de forma que poner en cuestión los pilares del sistema ha pasado a ser un asunto de locos o de extremistas: “El capitalismo no se considera un sistema histórico de vida, sino que se considera *la vida*, se concibe a la vez como lo *ya-no-transformable*” (Rodríguez 2013, 6). Si



bien es cierto que las opciones de reforma dentro del capitalismo pueden sin duda mejorar algunos aspectos y lograr mayores grados de redistribución, el problema con el que se encuentran es la incapacidad del propio sistema para ofrecer una solución a dos problemas fundamentales: la crisis ecológica, por un lado; y las exigencias mínimas de la justicia social, por el otro.

Uno de los errores comunes, en los que no debería incurrir cualquier reflexión, es el adanismo intelectual. Por el contrario, la investigación rigurosa en cualquier disciplina nos enseña a estudiar qué han dicho y pensado otros, cómo han tratado de resolver los problemas con los que se han enfrentado en su momento. Este ejercicio básico de modestia puede resultar muy fructífero por cuanto aporta las herramientas que otros construyeron y que nos sirven para pensar mejor hoy. En ese sentido, a la hora de rastrear las alternativas es imprescindible tener en cuenta aquellas que se formularon décadas atrás.

En los años setenta aparecieron modelos económicos alternativos al capitalismo pero que también daban la espalda al socialismo soviético de planificación centralizada. Estas corrientes se intensificaron a finales de los ochenta, especialmente tras la caída del muro de Berlín y de la Unión Soviética. El denominador común de aquellas propuestas era su intento por alumbrar un sistema económico y político que compaginase los valores de la igualdad, la democracia y la eficiencia:

“Lo que debemos haber aprendido del fracaso del comunismo no es que los seres humanos son por naturaleza codiciosos o que el capitalismo es, hoy en día, el sistema óptimo para el desarrollo humano, sino que un sistema construido con políticas no democráticas y sin mercado o economía competitiva no funcionará” (Elster 2001, 106).

Esas propuestas se integran en dos grandes corrientes. Por un lado, quienes elaboraron propuestas de democracia participativa, de democracia en el lugar de trabajo y, por otro, aquellos que hablaban de la importancia de democratizar la economía.

A su vez, especialmente en los círculos de economistas, aunque no sólo, se generaron dos grandes tendencias: los que optaron por integrar mecanismos de mercado en la economía para corregir con él las ineficiencias y el autoritarismo, como es el caso de John Roemer (Roemer 1995), Robert Dahl (Dahl 2002) y David Schweickart (Schweickart 1982; 1997; 2011) –a quienes podemos agrupar bajo el nombre de *socialismo de mercado*–; y por otro lado, los autores que trataron de pensar en formas democráticas de planificación económica sin recurrir al mercado, entre quienes cabe destacar a Pat Devine (Devine 1988), Robert Hahnel (Hahnel 2014) y Michael Albert (Albert 2016 y 2005), que han propuesto distintos modelos de *socialismo de planificación democrática*.

La pregunta de la que partían muchos de los autores que participaron en estos debates era: “¿Puede existir un socialismo económicamente viable que no tienda, como lo hace claramente el modelo soviético, a una concentración antidemocrática del poder?” (Schweickart 1997, 33).



A continuación voy a presentar brevemente los rasgos fundamentales de la propuesta elaborada por el profesor David Schweickart¹. Aunque inicialmente la denominó *socialismo de control obrero* (Schweickart 1982), pronto prefirió referirse a ella como *Democracia Económica*, y así lo haremos en lo sucesivo. Esta propuesta reviste un interés particular. Schweickart ha desarrollado de forma sistemática y completa una alternativa viable al capitalismo. Su objetivo, declarado a finales de los años setenta, momento en que emprendió la tarea, era demostrar que había una alternativa al capitalismo viable económicamente y profundamente democrática.

Democracia Económica

La Democracia Económica es un modelo teórico resultado de la síntesis dialéctica entre teoría y práctica. Esto quiere decir que bebe tanto de los debates teóricos sobre sistemas alternativos al capitalismo que se dieron a partir de la década de los sesenta, como de los estudios empíricos realizados sobre formas de organización económica y del trabajo que estudiaron varios experimentos posteriores a la Segunda Guerra Mundial.

Schweickart toma algunos ejemplos del sistema de autogestión en Yugoslavia, del “milagro” de recuperación económica japonés en las décadas posteriores a 1945, y del inicio de las cooperativas Mondragón en Euskadi. Sin embargo, no hay lugar aquí para dedicarnos al estudio de cómo cada una de estas experiencias dispares influyó en la elaboración de la propuesta de Democracia Económica. Se tratará más bien de caracterizar las tres instituciones centrales de este modelo, a saber: la *autogestión de los trabajadores*, el *mercado de bienes y servicios*, y el *control social de la inversión*.

Autogestión de los trabajadores

En esta propuesta, las empresas estarían controladas por quienes trabajasen en ellas. Los trabajadores serían los responsables del funcionamiento de todo: desde la organización del lugar de trabajo y la disciplina empresarial, las técnicas de producción, la decisión de qué y cuánto se produce, así como de cuánto se cobra por los productos y cómo han de distribuirse las ganancias.

Las empresas cooperativas no tendrían por qué distribuir las ganancias de forma equitativa, sino que podrían asignar cuotas más elevadas a los trabajadores más cualificados o a los que desempeñen importantes labores de gestión, por ejemplo. Todas las decisiones sobre estas cuestiones se adoptarían de forma democrática. Además, conviene tener en cuenta que los trabajadores insatisfechos siempre podrían dejar su puesto y buscar trabajo en otra cooperativa, con lo que es claro que habrá que equilibrar las consideraciones de tipo igualitario con la necesidad de conservar a los buenos trabajadores.

1 Se trata de la propuesta de Democracia Económica en la formulación de David Schweickart, que es quien la ha desarrollado de forma más sistemática y completa. Schweickart es matemático y filósofo, trabaja como profesor de Filosofía en el departamento de Filosofía de la Universidad Loyola, en Chicago.



En los casos de empresas muy grandes, los trabajadores podrían decidir delegar algunas de esas facultades en un consejo de trabajadores o un director general, o en ambos. Cualquier nuevo cargo en la estructura habría sido decidido por los trabajadores y podría ser revocado por ellos de forma democrática. El órgano directivo no sería nombrado por el Estado, ni tampoco lo elige la comunidad en su conjunto, ni un consejo de administración designado por los accionistas (puesto que no se trata de una sociedad mercantil: no hay accionistas). En cualquier caso, independientemente de la estructura interna que se adopte, la autoridad reside en última instancia en los trabajadores según el principio de una persona, un voto.

En este modelo cooperativista, un rasgo fundamental es que “aunque los trabajadores gestionan el trabajo, no son propietarios de los medios de producción, que son propiedad colectiva de la sociedad” (Schweickart 1997, 122). Los trabajadores podrían gestionar la empresa, utilizar sus activos de capital y distribuir entre ellos el beneficio neto de la empresa. La propiedad social de la empresa conllevaría que todas las empresas deberían pagar un *impuesto sobre sus activos de capital* que se integra en lo que Schweickart ha denominado un *fondo de inversión*. Así, la sociedad “alquilaría” a los trabajadores sus activos de capital. En segundo lugar, las empresas deberían conservar el valor del capital que se les haya confiado, dotando y manteniendo a tal efecto un *fondo de amortización* donde se reserva cierta cantidad de dinero destinada a reparaciones o a la sustitución de los activos de capital existentes. Ese dinero podría gastarse en cualquier sustitución o mejora de los activos de capital que la empresa considerase oportuno, pero no podría destinarse a nueva inversión ni repartirse entre los trabajadores.

Si una empresa atravesase dificultades económicas, los trabajadores podrían decidir reorganizarla o dejar su puesto y buscar trabajo en otro lugar, pero no podrían vender sus activos de capital y utilizar las ganancias como beneficios, puesto que el capital no les pertenece sólo a ellos sino que es del conjunto de la sociedad. En el supuesto de que una empresa fuese incapaz de generar el ingreso per cápita mínimo establecido a nivel nacional, estaría obligada a declararse en quiebra y sus activos de capital pasarían temporalmente a manos del Estado. En definitiva, “Una empresa en la Democracia Económica no se considera como algo que se pueda comprar y vender (como sucede en el capitalismo) sino como una comunidad” (Schweickart 2011, 50). De este modo, cuando alguien se incorpora a una cooperativa, recibe el derecho de voto sobre las decisiones que tienen que ver con su trabajo y con el hacer del conjunto de la empresa. Los derechos de este tipo, como sucede en cualquier otra comunidad, acarrear responsabilidades, en este caso las dos mencionadas: la responsabilidad de pagar el impuesto sobre los activos de capital y de mantener el valor de los activos que se están utilizando (asegurado por el fondo de amortización).

Disponemos de una gran cantidad de estudios que atestiguan que tanto la participación de los trabajadores en la gestión como el reparto entre ellos de los beneficios mejoran la productividad; y también que las empresas cooperativas no son en la práctica nunca menos productivas que las capitalistas. Una de las aportaciones más relevantes en ese sentido ha sido el compendio de Alan Blinder, en el que



da cabida a una serie de estudios que respaldan ampliamente la idea de que la participación de los trabajadores habitualmente supone una mejoría de la productividad y escasas veces tiene efectos negativos. Algunos de ellos añaden que si la participación en la toma de decisiones va acompañada de un reparto de los beneficios entre los trabajadores, de cierto nivel de seguridad en el empleo –protección frente a despido injustificado, escaso nivel de temporalidad– y además se conjuga con escasas diferencias entre los salarios, el aumento de la productividad sería todavía mayor (Blinder 1990). Todas las condiciones anteriores podrían darse en un escenario como el descrito por la DE en lo que respecta a la democracia en el trabajo.

Mercado de bienes y servicios

En la Democracia Económica, el mercado como alternativa a la planificación centralizada supondría varias ventajas que habría que valorar más allá del ámbito económico. Un miedo compartido por muchos teóricos críticos con la Unión Soviética era la relación estrecha entre planificación centralizada y concentración autoritaria del poder: “El *socialismo de mercado* sigue siendo una cuestión controvertida entre los socialistas. He defendido desde hace tiempo que la planificación centralizada, la alternativa socialista que goza de más predicamento frente al mercado, tiene problemas inherentes, y que los modelos de planificación descentralizada sin mercado son inviables” (Schweickart 2011, 51). Esos teóricos, entre los que se encuentra Schweickart, sostenían que sin un mecanismo de precio regulado por la oferta y la demanda es muy difícil para un productor o un planificador saber qué, cuánto y de qué variedad hay que producir; igualmente consideraban complicado saber qué medios son los más eficaces. Creían que diseñar un sistema de incentivos que motivase a los productores a ser eficientes e innovadores sin un sistema de mercado era prácticamente imposible. La competencia en el mercado resuelve gran parte de dichos problemas y lo hace de forma no autoritaria y no burocrática, algo en absoluto desdeñable: “Pese a sus limitaciones, el sistema de mercado tiene la gran ventaja de que no requiere el acuerdo de todo el mundo para poder tomar una decisión. Además, tiene la capacidad de hacerlo sin generar una concentración autoritaria del poder burocrático” (Hodgson 1999, 51).

Tanto por motivaciones de eficiencia como políticas, algunos autores marxistas decidieron incluir el mercado en sus sistemas y propuestas teóricas, haciendo hincapié en que mercado y capitalismo no son sinónimos. El mercado en absoluto es patrimonio de un único sistema político-económico. En concreto, el modelo que propone Schweickart es una economía con mercados de bienes y servicios. Las empresas comprarían materias primas y maquinaria a otras cooperativas y venderían después sus productos a otras empresas o bien directamente a los consumidores. Los precios no estarían regulados más allá de la oferta y la demanda, aunque en algunos casos sí se pudiesen aplicar controles de precios o subsidios (igual que ocurre la práctica en la amplia mayoría de países capitalistas con determinados sectores regulados). Así, las cooperativas competirían en el mercado por vender sus productos e innovar.



En un modelo como la Democracia Económica, las empresas tratarían de obtener un beneficio que se calcularía de forma radicalmente distinta al de las empresas capitalistas, puesto que en las empresas democráticas que Schweickart propone, el *trabajo* no se considera un coste. En la Democracia Económica el trabajo no es otro factor de producción equivalente en sentido técnico a la *tierra* y el *capital*. Los beneficios, después de pagar el impuesto sobre los activos de capital y reservar el porcentaje para el fondo de amortización, se repartirían entre el conjunto de los trabajadores de la cooperativa (de acuerdo a los porcentajes por categoría que previamente hubiesen decidido).

Control social de la inversión

Este puede ser el aspecto más complejo del modelo, pero con todo, como dice Schweickart: “Es mucho más sencillo que los mecanismos de inversión capitalistas, esos misteriosos, omnipotentes ‘mercados financieros’ con sus valores, bonos, futuros, derivados, swaps, obligaciones de deuda garantizadas, vehículos de inversión estructurados y demás” (Schweickart 2011, 52).

Como sabemos, cualquier sociedad dinámica necesita poder adaptarse a las demandas cambiantes de bienes y servicios de la población. En la Democracia Económica la financiación de la inversión se generaría de la siguiente forma: se establecería un impuesto sobre los activos de capital de las empresas, es decir, un impuesto sobre las tierras, los edificios y los bienes de equipo de los que dispone la cooperativa. Este impuesto de tipo fijo podría equipararse al alquiler que pagarían los trabajadores de una empresa por el uso privativo de la propiedad social que pertenece a toda la comunidad. Los ingresos obtenidos a través del impuesto sobre activos de capital se integrarían en el *fondo de inversión nacional*, destinado íntegramente a la nueva inversión.

Dado que los fondos de inversión se generarían públicamente y no de forma privada, su reintegración en la economía sería una cuestión pública y no privada, tal y como sucede hoy (al menos en gran parte). La sociedad debería decidir qué procedimientos son justos y a la vez eficientes para su reparto. Aunque haya distintas formas de distribuir estos fondos, y aunque es evidente que no existe ningún conjunto de procedimientos que garantice una eficiencia y equidad perfectas, Schweickart propone una forma de asignación de fondos que busca alcanzar el equilibrio entre los objetivos de justicia y los de eficiencia. La idea fundamental es asignar los fondos del nivel central con arreglo a un *principio de equidad*, en primer lugar, para después introducir un cierto nivel de *competencia* que fomente la eficiencia. El principio de equidad determinaría el reparto entre los distintos niveles territoriales: cada una de las regiones del país y cada una de las comunidades dentro de las regiones tendría derecho a recibir un porcentaje equitativo del fondo de inversión nacional. El porcentaje equitativo es una cuota per cápita; es decir, si la región A tiene un 5% de la población nacional, obtendrá un 5% del dinero disponible para nueva inversión. La consecuencia más importante de este principio es que las regiones y las comunidades no competirían por los fondos de inversión, ya que recibirían por derecho su parte correspondiente cada año.



Sin embargo, cabría preguntar ¿por qué el porcentaje equitativo debe responder a un criterio poblacional?, ¿por qué no habría de hacerse en función de la recaudación del impuesto de capital en cada región? Schweickart considera —y no puedo estar más de acuerdo en este punto— que el hecho de que una región genere una mayor recaudación del impuesto de capital sólo indica que su capital es superior al de otras regiones. Las causas de esta desigualdad se explican por razones históricas y políticas que nada tienen que ver con el mayor esfuerzo de la población en dicha región o una inteligencia o un valor moral superiores. Por eso sería injusto retribuir más a los territorios que ya cuentan con una base más amplia de capital; se trata, en definitiva, del principio de redistribución de la riqueza, básico para cualquier propuesta igualitarista.

Una ventaja adicional de la propuesta de Democracia Económica es el hecho de que da por sentado que la reivindicación de insolidaridad económica formulada reiterativamente por nacionalistas (y por algunos regionalistas) es injusta de raíz y no tiene cabida en una sociedad que aspira a ser igualitaria.

Una vez que las comunidades disponen de su parte, el resto de los fondos se distribuiría entre los bancos públicos. En este modelo, los bancos serían instituciones públicas y su función principal sería financiar a las empresas de acuerdo con los criterios de rentabilidad y creación de empleo. Cualquier región o comunidad podría establecer criterios adicionales a éstos. En la Democracia Económica toda la inversión de capital procede del fondo nacional de inversión, es decir, del impuesto sobre los activos de capital. Esa inversión incluye dos categorías distintas: la inversión de capital público y la financiación para las empresas². La decisión sobre cuánto destinar a cada una de ellas se tomaría democráticamente en los órganos legislativos de cada nivel administrativo (nacional, regional y local), mediante procesos transparentes y debates públicos para adoptar estas decisiones.

Por ejemplo, la asamblea nacional decidiría sobre el gasto en capital público necesario para desarrollar proyectos de alcance nacional (la renovación de la red ferroviaria), y a continuación transferiría dichos fondos a la agencia pública correspondiente (en este caso, el Ministerio de Transporte o similar). El resto del fondo de inversión nacional se distribuiría entonces a las regiones de acuerdo a su población. Las asambleas regionales decidirían sobre el gasto en capital dentro de su territorio y transferirían el resto de los fondos de inversión a las comunidades locales (de nuevo, según un criterio poblacional). A su vez, las comunidades decidirían sobre la inversión pública local y asignarían los fondos restantes a los bancos, que los facilitarían a las empresas.

En definitiva, la Administración central recaudaría un impuesto de tipo fijo sobre los activos de capital de todas las empresas productivas, que revertiría íntegramente en la economía. Dichos fondos se repartirían entre la sociedad, primero a las regiones y comunidades conforme a un criterio poblacional, y después a los



2 En los sistemas capitalistas contemporáneos, aunque la distinción entre ambos no sea tan nítida, los fondos para cualquiera de esos dos tipos proceden de fuentes distintas: la inversión pública procede de la recaudación fiscal (impuestos) y la privada del ahorro de los particulares.

bancos públicos, y en último término a las empresas con propuestas de proyectos rentables. Los proyectos rentables que ofrezcan una mayor creación de empleo o cumplan con otros objetivos establecidos democráticamente tendrán preferencia sobre los demás. En cada nivel (nacional, regional y local), las asambleas decidirían qué porcentaje del fondo de inversión debería destinarse a inversión en capital público y a continuación transferirían el resto al siguiente nivel.

A modo de conclusión

Aunque en lo precedente sólo haya presentado, y de forma muy esquemática, los elementos centrales que definen a la Democracia Económica, confío en que sirva para generar la curiosidad académica hacia esta cuestión. Además de las expuestas, Schweickart ha introducido en su modelo otras tres instituciones complementarias. No corresponde a este trabajo un desarrollo de las mismas, pero quisiera dejarlas apuntadas para que pueda tenerse una visión más completa de este modelo. Una de las adiciones de Schweickart es la que propone entender al *Estado como empleador de último recurso*. Un objetivo fundamental de varios modelos de socialismo democrático es el pleno empleo. Para alcanzarlo, de entre las distintas opciones disponibles, Schweickart se decidió por ésta al considerar que sería viable y deseable. Para quienes no encontrasen un trabajo en un periodo determinado de tiempo, el Estado actuaría como garante, en el sentido de ofrecerles una ocupación que se remuneraría con el salario mínimo interprofesional y que estaría conectada con las necesidades de la comunidad local correspondiente.

Como segunda institución complementaria, se abriría la posibilidad a la existencia de *asociaciones de ahorro y crédito*. Se trataría de entidades no públicas que canalizarían el ahorro depositado en ellas por particulares, ofreciendo préstamos al consumo (conviene subrayar una característica esencial, como es el hecho de que en ningún caso podrían ofrecer préstamos para inversión, que es una prerrogativa exclusivamente pública para garantizar el control social de la misma).

Finalmente, Schweickart también ha considerado razonable la existencia de *emprendedores* (que podríamos entender como trabajadores autónomos) en la Democracia Económica. Si bien la mayoría de la actividad económica estaría protagonizada por empresas cooperativas autogestionadas por los trabajadores, Schweickart considera positiva la existencia de otros tipos de agentes económicos, quizá más dinámicos y que también operarían en el mercado, como los emprendedores.

Espero haber señalado suficientes elementos por los que la Democracia Económica en la formulación de David Schweickart es una forma de socialismo profundamente distinta de las que se ensayaron a lo largo del siglo XX. Uno de los rasgos característicos de esta propuesta es su clara vocación práctica: es una propuesta teórica, sí, pero con ansia de realidad. Alec Nove denominó a este tipo de alternativas propuestas de *socialismo factible* (*feasible socialism*), que definía por describir “Un estado de cosas que pudiera existir en una parte importante del mundo desarrollado en el curso de la vida de un niño ya concebido, sin tener que hacer o aceptar suposiciones inverosímiles o exageradas acerca de la sociedad, los seres humanos y la economía” (Nove 1987, 301).



Este útil aterrizaje que nos propone Nove sitúa la propuesta de Democracia Económica de David Schweickart dentro de los límites del *socialismo factible*: una alternativa que no implica antes un cambio profundo (cultural y antropológico) que no se ve en el horizonte y que trata de responder a las exigencias de la crisis socio-ecológica. Esa última urgencia es la dificultad añadida a la que Schweickart ha hecho frente con ahínco en los últimos años. Además, desde mi punto de vista, la profunda crisis ecológico-social añade a los aquí mencionados un motivo más para afanarnos en la búsqueda y el estudio concienzudo de alternativas teóricas realizables, que permitan no sólo imaginar sino también contribuir a construir un mundo deseable, más justo y sostenible.

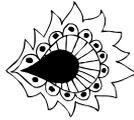
Bibliografía

- Albert, M. (2016). *Vida más allá del capitalismo. Materializar la esperanza*. Barcelona: Icaria.
- Albert, M. (2005). *Parecon. Vida después del capitalismo*. Madrid: Akal.
- Blinder, A. (1999) (ed.). *Paying for Productivity: A Look at the Evidence*. Washington: Brookings.
- Dahl, R. (2002). *La Democracia Económica. Una aproximación*. Barcelona: Editorial Hacer.
- Devine, P. (1988). *Democracy and Economic Planning*. Cambridge: Polity Press.
- Elster, J. (2001). "Estrategias igualitarias". En: Gargarella R. y Ovejero F. (eds.) *Razones para el socialismo*. Barcelona: Paidós.
- Hahnel, R. (2014). *Del pueblo para el pueblo: el modelo de la economía participativa*. Barcelona: Icaria.
- Hodgson, G.M. (1999). *Economics and the Utopia: Why the learning economy is not the end of history*. Nueva York: Routledge.
- Nove, A. (1987). *La economía del socialismo factible*. Madrid: Siglo XXI.
- Rodríguez, J.C. (2013). *De qué hablamos cuando hablamos de marxismo*. Madrid: Alianza.
- Roemer, J. (1995). *Un futuro para el socialismo*. Barcelona: Crítica.
- Schweickart, D. (1997). *Más allá del capitalismo*. Santander: Sal Terrae.
- Schweickart, D. (2011). *After Capitalism*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Schweickart, D. (1982). *Capitalism or Worker Control? An Ethical and Economical Appraisal*. Nueva.

Carmen Madorrán Ayerra

Universidad Autónoma de Madrid





La actualidad de Theodor W. Adorno

Jordi Maiso

A la hora de reflexionar sobre la actualidad del pensamiento de Theodor W. Adorno, resulta oportuno partir de la situación específica de Adorno en la discusión actual sobre la teoría crítica de raigambre frankfurtiana. Mientras que Walter Benjamin goza hoy de una aceptación con la que nunca pudo soñar en vida —y que quizá invita a desconfiar de la comodidad con la que ha sido asimilado en ciertos contextos—, autores como Max Horkheimer o Herbert Marcuse apenas despiertan hoy interés. En cambio Adorno cuenta con una discreta presencia en el mundo cultural y académico, e incluso la editorial Akal ha editado sus obras completas en español, mientras que en Argentina se están publicando volúmenes con sus lecciones y correspondencia. Sin embargo, esta relativa presencia no debe llevar a equívocos. Pese a que sin duda Adorno goza hoy de cierta visibilidad, lo cierto es que sus contribuciones no han llegado a calar en el panorama intelectual y distan todo lo imaginable del discurso intelectual vigente. Casi nadie considera que Adorno pueda ofrecer todavía algo que merezca invertir el trabajo que la comprensión de su pensamiento exige.

La distancia que separa los planteamientos adornianos de nuestro presente es sintomática de una transformación estructural que afecta tanto a la investigación científica como a la formación intelectual. En primer lugar, la consolidación de un marco de producción teórica específicamente académico ha conducido a una fragmentación del conocimiento en disciplinas especializadas y cada vez más autorreferenciales, con lo que el acceso al pensamiento de Adorno ha quedado fragmentado en una suma de elementos inconexos y privados de su significación específica. En el panorama académico se podría aspirar, a lo sumo, a una lectura estetizante de su obra que no es capaz de tomar en consideración los condicionantes históricos, filosóficos y sociológicos de su interés por el arte, y que en consecuencia elimina su aportación específica a la estética y a la crítica de la cultura. De hecho no ha faltado quien ha afirmado que su interés en problemáticas estéticas



y culturales no permite considerar a Adorno como un autor de pleno derecho de la teoría crítica de la sociedad. Por su parte, los malentendidos que identifican su insistencia en la dialéctica entre identidad y no-identidad con la mera afirmación de la “diferencia” han tenido también gravantes consecuencias. Finalmente la contraposición maniquea entre Adorno y Benjamin ha llegado a ser sistemática, y se salda invariablemente en una grotesca caricaturización de los planteamientos de ambos.

Los lugares comunes con los que se pretende justificar el rechazo de su pensamiento revelan una reducción *ad hominem* que condensa en la persona de Adorno todo aquello que el *bon ton* intelectual ha convertido en “tabú” (burgués, elitista, “difícil”, resignado, pesimista, acientífico y supuestamente ciego a las virtudes de las dos manifestaciones sacrosantas de la cultura popular: el cine y el jazz). Estos reproches simplifican su pensamiento hasta convertirlo en un bien cultural fácilmente consumible, mientras que su mordiente crítico es neutralizado como mera expresión de una idiosincrasia personal quizá genial, pero ante todo anecdótica y en todo caso no vinculante. Lo llamativo es que estos reproches ponen a su vez de manifiesto la sorprendente actualidad de muchos de los diagnósticos adornianos – especialmente los referidos a la “pseudoformación” como un nuevo estadio que pone fin tanto al ideal burgués de la *Bildung* como a su opuesto, la incultura, pero también a la sustitución del conocimiento por la mera posesión de información, que crea una falsa apariencia de soberanía ante una realidad cada vez más compleja e impenetrable.

Estos prejuicios constituyen hoy uno de los obstáculos más prohibitivos para establecer una relación productiva con su pensamiento. Porque leer a Adorno desde la perspectiva de la actualidad no puede significar un rechazo abstracto de su obra, sino el intento de determinar qué tareas de su pensamiento han quedado pendientes sin haber perdido urgencia y qué elementos urge desarrollar para la comprensión del presente. Esta tentativa no puede limitarse a tomar en consideración sus contribuciones a una u otra parcela del conocimiento, sino que exige enfrentarse a la unidad de intereses que vertebra los diferentes momentos de su pensamiento en una totalidad; es decir: a la concepción adorniana de la teoría crítica.

El rechazo del pensamiento de Adorno con el pretexto de que está “envejecido” revela que la pregunta por su actualidad no puede plantearse desde la autocomplacencia de quienes, por el mero hecho de pensar en una época posterior, se creen legitimados para juzgar su significación presente sin reflexionar críticamente sobre los condicionantes de su propio horizonte de intereses inmediato. De este modo sucumben a “la creencia de que los vivos tendrían razón contra los muertos o de que el mundo comienza con ellos” (Adorno 2003a, 70). La irreflexividad de tal actitud cierra de antemano toda posibilidad de que un pensamiento pasado pueda interpelarnos como algo cualitativamente distinto de lo vigente aquí y ahora, y por tanto se limita a una mera afirmación de las circunstancias presentes que bloquea toda reflexión sobre su proceso de constitución. El propio Adorno había señalado que nunca puede hacer justicia a un autor si uno se acerca a él preguntando qué significa su pensamiento para el presente, sino que más bien tendría



que preguntarse qué significa el presente ante tal pensamiento (Adorno 2003b, 251). Y en esto el pensamiento adorniano tendría sin duda mucho que decirnos: ante todo en lo referente a las transformaciones de la experiencia, y a la aniquilación de la dimensión histórica de la conciencia.

Ante un texto como el capítulo sobre la industria cultural en *Dialéctica de la Ilustración*, la pregunta no es si el texto está anticuado, sino cómo es posible que un texto publicado hace 70 años anticipe tantas tendencias de candente actualidad. El veredicto que lo proscribió como “viejo” no es una llamada a actualizar sus planteamientos, sino una forma de rechazo que no entra en argumentos: se limita a vetar el análisis de su pensamiento. Ante la facilidad con que las comprensiones críticas de su pensamiento han sido silenciadas y expulsadas de la conciencia, leer hoy a Adorno supone preguntarse por la posibilidad de un progreso en el conocimiento, por la relación entre lo nuevo y lo siempre igual.

La operación que ha llevado a presentar los planteamientos de Jürgen Habermas como un “cambio de paradigma” en la teoría crítica que plantea una “superación” de los planteamientos precedentes, constituye un caso paradigmático del bloqueo de una relación productiva con el pensamiento adorniano. Según las “reconstrucciones” de esta lectura, Adorno sería el responsable del “giro pesimista” hacia una filosofía de la historia que se cierra a toda posibilidad de praxis (Dubiel 1979, Habermas 1986, Wiggershaus 2005). En definitiva, su pensamiento queda reducido a un conjunto de supuestas deficiencias y aporías que han de ser superadas si la teoría crítica quiere sobrevivir (contradicción performativa a la que sólo puede escapar con esteticismo, filosofía de la conciencia en lugar de intersubjetividad, “trauma” por la simultaneidad de fascismo y estalinismo que le lleva al desprecio de las tradiciones democráticas, etc.).

A primera vista resulta difícilmente comprensible: los mismos autores que se presentan como sucesores de Adorno declaran sus planteamientos teóricos como algo ya inservible. Un análisis más detenido revela que esta operación es en realidad una “invención de la tradición”, que se consolida gracias a un aparato de monografías, congresos, epílogos y entrevistas surgidas en un periodo de apenas 10 años (Maiso 2010). Se trata de una apropiación de la Teoría Crítica que la resemantiza y la estiliza teleológicamente para hacerla culminar en sus propias producciones –algo que se ha repetido en la autoproclamada “tercera generación” liderada por Axel Honneth–. En la medida en que esta historiografía ha logrado imponerse en el ámbito académico internacional, su modo de relacionarse con el pasado resulta sintomática: o bien se comprende el pasado como algo que ya no tiene nada que ver con el presente –de ahí la visión de Adorno como mera expresión de un “núcleo temporal” que ya no es el nuestro, de ahí la necesidad de los sucesivos “relevos generacionales”–, o bien se lo actualiza desde una memoria ritual que pretende legitimar nuevas propuestas teóricas –de ahí la continuidad de la etiqueta “teoría crítica”–. La fórmula mágica que permite esta doble operación es precisamente la proclamación de un “cambio de paradigma”. Pero este modelo de “continuación” excluye de antemano la posibilidad de un marco de experiencia común entre generaciones, renunciando así a lo que hubiera sido el sentido del



establecimiento de una tradición crítica: el intento de retomar los impulsos y modelos de análisis desarrollados por una serie de autores en un lugar y un momento concreto para actualizarlos y permitir que respondan a un presente transformado.

Frente a la neutralización que implica este falso modelo de continuación, sería importante tener en cuenta que la deformación interesada del pasado contribuye a la unidimensionalización del presente. Sólo desde la reflexión sobre las circunstancias que han determinado la génesis de la actualidad “adquiere cada generación su particularidad histórica, su individualidad” (Claussen 2005, 36). En este sentido, la contribución fundamental del pensamiento de Adorno es su capacidad para elaborar las implicaciones de un cambio epocal que constituye la génesis de nuestro presente. La experiencia fundadora de la teoría crítica frankfurtiana es que el final del mundo burgués no llevaría —como había esperado Marx— al triunfo de la historia humana sobre la coacción pseudo-natural, sino a un modelo de sociedad que continúa la vieja heteronomía, pero de modo cualitativamente distinto. Adorno y Horkheimer hablaron en este sentido de “mundo administrado”, un término que pretendía señalar la diferencia específica respecto al viejo mundo burgués: la acción individual ya no tenía margen para desarrollarse, la racionalidad sólo podía aspirar a la funcionalización y a la optimización de las técnicas de dominación social y la categoría de individuo —que una vez fuera la unidad de medida del grado de emancipación alcanzado— parecía haber perdido su razón de ser. Sólo la experiencia de los paralelos y asimetrías entre Europa y Estados Unidos permitieron a los teóricos críticos comprender el calado epocal de estas transformaciones. Se trataba del hundimiento de un horizonte histórico de expectativas, y el texto que levanta acta de la ruptura es precisamente *Dialéctica de la Ilustración*.

En la obra de Adorno, el nombre Auschwitz señala el punto de no retorno de la nueva situación epocal, exigiendo revisar todos los conceptos y categorías y redefinir el alcance de una teoría con propósitos emancipatorios (Tiedemann 2009, Claussen 1987, 18 s.). Auschwitz señala una situación socio-histórica que ya no se puede explicar desde los criterios de la crítica de la economía política, desde la racionalidad de gobierno ni desde el análisis psicológico del sadismo: comprender las condiciones subjetivas y objetivas que lo hicieron posible exige una reflexión que se enfrente a la ausencia de sentido y a la impotencia ante ella. Consciente del significado de esta ruptura para el curso de la historia universal, el pensamiento de Adorno asistió a la descomposición de las categorías fundamentales de la filosofía burguesa e ilustrada: individuo, libertad, autonomía, subjetividad, etc. Pero, si quería seguir siendo crítica, su teoría no podía abandonar las reivindicaciones emancipatorias de dichas categorías, sino que tenía que intentar realizarlas en una realidad transformada. El resultado es una ambigua relación con el mundo burgués, que planteaba “una crítica de lo viejo, de la bella apariencia de humanidad, pero defendiendo su momento de verdad —la manifestación de una humanidad real— frente a lo nuevo que se delineaba ya en lo viejo: la pura inhumanidad” (Stender 1996, 82); de ahí la afirmación de que “no se trata de conservar el pasado, sino de realizar las pretéritas esperanzas” (Horkheimer y Adorno 2003, 15).



Pero la tensión entre lo nuevo y lo viejo de la que partiera Adorno ya no puede considerarse “dada”, sino que tradición y modernidad aparecen igualmente fragmentados. El alejamiento del horizonte histórico adorniano ha tenido como consecuencia que las experiencias epocales desde las que se articulan sus planteamientos ya no hablen por sí solas, sino que requieran ser interpretadas. En efecto, la aceleración del proceso histórico y la tendencia a la musealización de la memoria han contribuido a difuminar, neutralizar y re-funcionalizar progresivamente el significado específico del nacional-socialismo, el antisemitismo, la guerra fría o los movimientos de protesta designados con la cifra “1968” –y ciertamente el recuerdo ritualizado del “Holocausto” no es lo mismo que la reflexión sobre las causas que hicieron posible Auschwitz, que conduce inevitablemente a la pregunta por su perpetuación–. Por ello, en un momento histórico en el que “el espectro de una humanidad sin memoria” (Adorno 2003c, 230) amenaza de forma cada vez más incisiva, la contribución irrenunciable de Adorno es su capacidad de determinar la pérdida de la experiencia desde la experiencia de la tendencia evolutiva de la sociedad. Su pensamiento define tareas y procesos de reflexión que han permanecido irresueltos sin haber perdido la más mínima urgencia: se trata de reapropiarse de estos elementos, desarrollarlos, actualizarlos. Y es que la teoría crítica no podrá revitalizarse como pura filosofía ni como filosofía social, sino desde la insistencia en una primacía del objeto capaz de responder a las carencias y contradicciones de un momento histórico concreto – y también de detectar cómo se sedimenta en él la posibilidad de un cambio a mejor.

Leer los textos de Adorno desde un presente transformado lleva a la constatación de que la persistencia de la “pura inhumanidad” en medio de la civilización permite seguir pensando la relación entre lo nuevo y lo siempre-igual. Si se quiere plantear una teoría crítica a la altura del presente es necesario persistir en las perspectivas de emancipación de los sujetos socializados, que exigen enfrentarse a la vida dañada y empobrecida, pero también escuchar las necesidades inatendidas de los individuos – tanto las necesidades socialmente deformadas como las aspiraciones de felicidad, libertad y autonomía.

Entre las tareas que cabría continuar del pensamiento adorniano, creo que destaca su análisis de la constitución social de los sujetos. Pues aquí no se plantea, como pretende cierta recepción deformadora de su obra, una crítica elitista basada en el desprecio de unas masas desindividualizadas y embrutecidas, sino que se pretende descifrar la génesis social de una infantilización de los sujetos sociales a partir de la universalización del miedo y la coacción al conformismo. El objetivo es comprender cómo los individuos interiorizan las relaciones de poder e impotencia social, que impregnan su conciencia y, sobre todo, su inconsciente. Cada uno debe interiorizar un grado cada vez mayor de violencia social para poder llevar adelante su vida: los imperativos sociales se les imponen de forma cada vez más incontestable, y revelan una forma de poder social basado en la «disposición inmediata» (Adorno 2003d, 284).

En este sentido no debe olvidarse el modo en el que las atrocidades del “breve siglo XX” se han sedimentado en el interior de los sujetos; el propio Adorno subraya que “el miedo fue la enseñanza crucial de la era fascista” (Adorno 2003e, 276). Si



la lógica social dominante en la sociedad moderna había evidenciado su incapacidad para reconocer a los individuos como seres concretos, Auschwitz probaría su insignificancia total de modo irrevocable. Ante una lógica que extermina a los individuos concretos como meros ejemplares de una categoría, independientemente de trayectorias biográficas o situaciones concretas, el temor a pasar a formar parte de los excluidos da lugar a un nivel de coacción arbitraria sin precedentes. Desde entonces temer la muerte significa temer cosas peores que la muerte: “la zona del no poder morir, la tierra de nadie entre ser humano y cosa” (Adorno 2003f, 276). Hoy este miedo persiste en el inconsciente de los sujetos, porque su experiencia cotidiana les muestra que son fungibles e insignificantes, que no cuentan como seres concretos; esto crea un enorme potencial de descontento y frustración que lleva al narcisismo herido, a la búsqueda de satisfacciones sustitutorias y al fortalecimiento de tendencias agresivas y destructivas.

En una sociedad que ha alcanzado un grado de integración sin precedentes, los sujetos son meros objetos de los procesos sociales. El pensamiento de Adorno está desgarrado por la conciencia de que, en un momento en el que la posibilidad de una transformación radical de la sociedad había desaparecido del horizonte histórico de lo posible, el antagonismo entre los individuos vivientes y el aparato de la reproducción social alcanza un “valor límite”, dando lugar a una “angustia omnipresente” (Adorno 2003g, 369).

Hoy sigue teniendo validez la constatación adorniana de que los imperativos sociales se imponen a los individuos vivientes en forma de “shocks y sacudidas inesperadas y abruptas”, constituyéndoles como un “sistema de cicatrices que sólo son integradas con sufrimiento, y nunca completamente” (Adorno 2003h, 24). Conceptos como la continuidad de la experiencia han perdido todo sentido para enormes estratos de la población, incluso en los países que se consideran desarrollados. En lugar de esperanzas, deseos, expectativas y temores a largo plazo, hoy sólo son posibles reacciones inmediatas, cálculo de probabilidades guiado por la posibilidad de gratificación o la amenaza de sanciones a corto plazo. El pensamiento de Adorno permite comprender dinámicas que siguen vigentes en el capitalismo contemporáneo. En tanto que el miedo persiste y la autoconservación sigue siendo el impulso más fuerte, la economía libidinal busca mecanismos que permitan una aparente armonía entre los imperativos de la reproducción social y sus necesidades subjetivas: los individuos buscan estrategias que les faciliten la adaptación y la interiorización de la violencia. De este modo se potencian elementos preconcientes e inconscientes en lugar de elevarlos a conciencia, se fortalecen mecanismos de defensa en lugar de disolverlos, reteniendo a los sujetos en la dependencia en lugar de ayudarles a conquistar la autonomía.

En este sentido, las narraciones mediáticas, que no han vacilado en convertir incluso Auschwitz en un fenómeno de catarsis colectiva, hacen visible una escuela social de la integración que, desde la más temprana infancia, enseña a los seres humanos a convertir la experiencia de la impotencia en mero sentimiento. Pero el análisis adorniano de la industria cultural no puede reducirse a una crítica de la difusión estandarizada y masiva de formas de entretenimiento y de cultura popular,



tampoco a la mera crítica de los medios de masas, sino que pone de manifiesto una red de socialización que establece los mores de comportamiento, deseo, sentimiento y acción que requiere una integración exitosa, produciendo los marcos que rigen la praxis cotidiana –desde la arquitectura y el urbanismo hasta los aparatos tecnológicos que filtran hoy nuestra relación con el mundo–. Esto revela también el recorte de las capacidades de los individuos, que, en la medida en que no pueden ser funcionalizadas, se atrofian. Y es que Adorno logró mostrar –mucho antes de que fuera evidente– que la industria de la cultura no sólo ha llegado a convertirse en segunda naturaleza, sino también en apriori trascendental de la experiencia. Por ello, en lugar de desechar sus planteamientos como “anticuados”, urge analizar las formas de incorporación y pseudo-participación que ofrecen los medios y tecnologías digitales, así como sus consecuencias sobre la progresiva fragmentación del mundo y los procesos de re-privatización de la vida (Maiso 2014).

La enorme presión social que gravita sobre los individuos da lugar a una acumulación de frustración y descontento que les lleva a buscar válvulas sobre las que puedan descargar su agresividad sin poner en peligro su adaptación. De ahí la relevancia del estudio adorniano del antisemitismo, que revela los mecanismos que facilitan la interiorización de la violencia social perpetuando el daño y la agresividad. La conciencia actualizada de la desproporción entre poder e impotencia llevan a ejercitar el poder sobre alguien más débil, perpetrando sobre sus víctimas los miedos inconscientes de los sujetos: «Lo que busca refugio no debe encontrarlo; aquellos que expresan lo que todos anhelan: la paz, el hogar, la libertad: a los juglares y a los nómadas se les ha negado siempre el derecho de naturalización. Se les hace a ellos lo que uno más teme [...]. Los expulsados despiertan forzosamente el deseo de expulsar. En el signo que la violencia ha dejado en ellos se inflama sin fin la violencia» (Horkheimer y Adorno 2003, 208). Antisemitismo, xenofobia u otras formas de personalizar el descontento y canalizar la agresión se revelan así como un “sistema ajustado”, un “ritual de la civilización”; las pseudo-explicaciones de estas descargas agresivas (p.e. el odio a los judíos) no son el origen de la violencia, sino una racionalización que justifica la agresión. En definitiva: el análisis adorniano del antisemitismo revela que estas formas de autoafirmación ciegas de los sujetos debilitados, no son sino pseudo-rebeliones conformistas que hacen el juego a la perpetuación de la lógica del dominio.

Con todo, la teoría adorniana no desembocó en una resignación inmovilista ni se encerró en un callejón sin salida. Su análisis dialéctico de la constitución social de los sujetos y sus formas de conciencia e inconsciencia cotidianas permite ir mucho más allá de lo que deja suponer la acusación que lo rechaza como “filosofía de la conciencia”. Adorno elabora una teoría de la subjetividad dañada capaz de revelar las tensiones y conflictos que se esconden bajo su aparente homogeneidad del mundo de la vida y de los contextos de interacción cotidiana. Porque el yo, como punto de convergencia entre la realidad interna y la externa, es un espacio de tensiones entre la necesidad de gratificación y el imperativo de autoconservación, y, en tanto que sujeto viviente, constituye el punto en que la lógica del dominio se topa con el “límite de la cosificación” (Adorno 2003e, 331).



Si Freud había mostrado que el yo ya no podía ser señor en su propia casa, Adorno fue consciente de las implicaciones de la no identidad de los sujetos consigo mismos. Ni la funcionalización de los sujetos puede ser total, ni tampoco la identificación de éstos con roles sociales, puesto que la naturaleza en el sujeto, su sustrato libidinal, representa también el límite de la socialización interna de los sujetos. Una teoría crítica el presente debe enlazar con este potencial. Pese a que la desproporción entre aparato social y sujetos vivientes tienda a racionalizar y desplazar los conflictos, éstos persisten, y producen fricciones, resistencias y puntos ciegos. Como el propio Adorno señalara, los sujetos no son ni piensan realmente tal y como son conformados por los mecanismos objetivos, y la industria cultural tiene que intentar captarlos una y otra vez; “en el desesperado esfuerzo de esta repetición constante” por aferrarlos residía para Adorno la esperanza de que un día no llegue a lograrlo (2003e, 331).

Si el propio Adorno había señalado que la tendencia a la monopolización social de las necesidades constituía una tendencia real del capitalismo avanzado, hoy resulta insoslayable tomar en consideración las necesidades y carencias de los sujetos, pero también sus cicatrices: de ellas depende en gran medida si la sociedad da un vuelco a un nuevo estadio de regresión y barbarie, o si la tensión irresoluble entre las necesidades subjetivas y los imperativos sociales permite plantear nuevos modos para articular categorías como subjetividad, autonomía, libertad y emancipación. En todo caso, para poder reproducirse, la sociedad necesita producir sujetos –al menos la ficción de un sujeto propietario de mercancías–, y eso significa que el círculo del dominio no podrá cerrarse del todo, que el hechizo no puede ser total. Por ello el propio Adorno planteó en su obra tardía la necesidad de un giro al sujeto (Adorno 2003j, 676). Su propósito era desmontar las pseudo-gratificaciones que ofrece el aparato social y contrarrestar el entumecimiento infantilizador de sus propias facultades mediante un concepto enfático de autorreflexión, un fortalecimiento de la conciencia que combatiera su tendencia a la frialdad y la indiferencia y reforzara su capacidad de experiencia. «Porque el recuerdo y la reflexión, como esfuerzos intelectuales, ofrecen a los individuos algo de la soberanía perdida bajo la presión de la conformidad social» (Claussen 2000, 21). El intento de sobreponerse al dolor y lograr la satisfacción que cada individuo pone en marcha una y otra vez abre la posibilidad de una experiencia de la no-reconciliación que le permite tomar conciencia de los *faux frais* de la civilización; en virtud de esta incesante búsqueda de satisfacción, el yo, en tanto que punto de convergencia entre realidad interna y externa, se convierte en espacio de lucha entre dominio y emancipación. Se trata de potenciar la capacidad del yo para rebasar el círculo de lo siempre-igual y combatir la “pérdida del objeto” socialmente condicionada; en definitiva, el objetivo es incrementar la capacidad para una relación diferenciada con la realidad frente a la persistencia social del infantilismo.

El propio Adorno subrayó que «la tarea casi irresoluble consiste en no dejarse atontar por el poder de los otros ni por la propia impotencia» (Adorno 2003j, 53). La negativa adorniana a resignarse a esta impotencia está unida a su obstinada persistencia en la reflexión y en la elaboración de la experiencia con los medios



de la teoría, que tiene por objeto descifrar la realidad material en la que se encuentran los sujetos: la persistencia social del mito. La crítica persistirá mientras siga existiendo la posibilidad de un pensamiento no cohibido, puesto que éste es «el siervo al que el amo no puede contener cuando gusta» (Horkheimer y Adorno 2003, 54).

Bibliografía

- Adorno, Th.W. (2003a). “Zum Gedächtnis Eichendorffs”. En *Gesammelte Schriften*, (Vol. 11, pp. 69-94), Frankfurt a. M.: Suhrkamp [en adelante GS].
- Adorno, Th.W. (2003b). “Aspekte”. En *GS*, Vol. 5 (pp. 251-294).
- Adorno, Th.W. (2003c). “Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien”. En *GS*, Vol. 8 (pp. 217-237).
- Adorno, Th.W. (2003d). “Versuch, das Endspiel zu verstehen”. En *GS*, Vol. 11 (pp. 281-321).
- Adorno, Th.W. (2003e). “Das Schema der Massenkultur”. En *GS*, Vol. 3 (pp. 299-333).
- Adorno, Th.W. (2003f). “Aufzeichnungen zu Kafka”. En *GS*, Vol. 10.1 (pp. 254-287).
- Adorno, Th.W. (2003g). “Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?”. En *GS*, Vol. 8 (pp. 354-370).
- Adorno, Th.W. (2003h). “Die revidierte Psychoanalyse”. En *GS*, Vol. 8 (pp. 20-41).
- Adorno, Th.W. (2003i). “Erziehung nach Auschwitz”. En *GS*, Vol. 10.2 (pp. 674-690).
- Adorno, Th.W. (2003j). *Minima Moralia*. En *GS*, Vol. 4.
- Claussen, D. (2005). *Grenzen der Aufklärung*, Frankfurt a. M.: Fischer.
- Claussen, D. (1988). *Abschied von Gestern*, Bremen: Wassmann.
- Claussen, D. (2000). *Aspekte der Alltagsreligion*, Frankfurt a. M.: Neue Kritik.
- Dubiel, H. (1979). *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1986). “Nachwort”. En: M. Horkheimer y Th. W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a. M.: Fischer (pp. 277-292).
- Horkheimer, M./ Adorno, Th. W. (2003). *Dialektik der Aufklärung*. GS 3.
- Maiso, J. (2010). *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Maiso, J. (2014). “Vaine répétition?”, *Revue Illusio*, 12-13 (pp. 67-87).
- Stender, W. (1996). *Kritik und Vernunft*, Lüneburg: zu Klampen.
- Tiedemann, R. (2009). *Mythos und Utopie*, Munich: Text+Kritik.
- Wiggershaus, R. (2005): *Die Frankfurter Schule*, Munich: dtv.

Jordi Maiso

Universidad Complutense de Madrid





De la *competencia* como alternativa crítica, ficcional y experimental a los modos de sujeción propios del uso de la noción de competencia en la educación colombiana

Adrián José Perea Acevedo

Hace algo más de una década, el Ministerio de Educación Nacional de Colombia transformó al ICFES¹ “para que asumiera la evaluación de los aprendizajes y las competencias de los estudiantes de los diferentes niveles de educación” (CESU, 2014: 118), incorporando tal evaluación al sistema nacional de aseguramiento de calidad y al sistema de acreditación. Esta decisión estratégica produjo diversas consecuencias en las relaciones entre educación, política y producción económica. En términos educativos, todos los niveles de educación quedaron obligados a formar y evaluar por competencias, lo que a su vez terminó conectándose con la idea de que a mayor competencia, mayor productividad económica. Del mismo modo, esta conexión entre educación y producción se acopló a un conjunto de exigencias ciudadanas en el orden del derecho y la convivencia, susceptibles de ser formadas y evaluadas (por competencias, por supuesto) en la escuela, las cuales fueron asumidas como condición fundamental para el desarrollo económico del país. En nuestro presente, tal relación adquiere la mayor importancia cuando se la entiende como el centro de la propuesta gubernamental de “Paz, Equidad, Educación”. La serie discursiva enunciada termina conectada por la evaluación y formación por competencias en todos los niveles educativos, pero especialmente en la educación técnica y superior, conformando un entramado de estrategias gubernamentales que producirían los ciudadanos productivos y pacíficos que la relación capitalismo/democracia sueña con instaurar en la Colombia desarrollada y en paz.

115



1 Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación Superior.

¿Cómo ocurrió tal cosa? Históricamente hablando, ¿qué condiciones hicieron posible que la educación en Colombia se nucleara en la formación y evaluación por competencias como estrategia fundamental para cumplir su tarea política de formar ciudadanos? Podría pensarse inicialmente que tal pregunta es irrelevante por naturalización, lo cual señalaría la conformación histórica de un sistema de aceptación de estas relaciones, pero cuando, por ejemplo, se revisa la Ley 30 de 1992, por la cual se organiza el servicio de la educación superior, no aparece ni siquiera un asomo de la noción de competencia, ni se regula su evaluación. Mucho menos en el artículo 67 de la Constitución Nacional, del cual depende cualquier idea de la tarea política de la educación en Colombia. Entre estos dos polos históricos (la promulgación de la Ley 30 y el presente), se configuró un conjunto de exigencias formativas y evaluativas en el sistema educativo colombiano, en el que la noción de competencia, en sus diversas clases, se convirtió en el núcleo fundamental del proyecto productivo y ciudadano del país.

Las investigaciones que se han realizado en Colombia acerca de este fenómeno histórico son muchas y la gran mayoría hace visible los modos como un conjunto de exigencias internacionales, el Banco Mundial, la OCDE, terminan diseñando las políticas educativas del país en torno a intereses económicos de carácter global. Sin embargo, con la aparición del *Acuerdo por lo Superior 2034: Propuesta de una política pública para la excelencia de la educación superior en Colombia en el escenario de la paz* (CESU, 2014) se hace evidente la interconexión entre educación, producción económica y la prospección de la sociedad que llegará luego de la firma del acuerdo de paz con las FARC. En sentido estricto, se trata de la explicitación de un proyecto de país en el que la educación superior se convertirá en unos de los ejes fundamentales. Aunque todavía suscita polémicas, los análisis sobre los alcances de este documento, que terminó reemplazando la posibilidad de una reforma estructural de la Ley 30 (tal como el movimiento estudiantil de la MANE en 2011 exigía y que el gobierno Santos supo manejar estratégicamente) aún no están claros.

¿Cómo analizar tales interconexiones entre elementos tan diversos? Entre las indicaciones metodológicas que Michel Foucault propone aparece la posibilidad de hacer visible un régimen de aceptación, un “sistema de aceptabilidad” (Foucault, 2003: 28), construido en torno a un conjunto de relaciones saber/poder. Quizá no exista una práctica privilegiada para hacer visibles tales nexos como la de la evaluación, de cualquier proceso, especialmente la evaluación de procesos educativos. En estas prácticas, un conjunto de criterios funciona como marco estratégico al justificar y sostener relaciones de poder de diverso orden: hacer tal cosa, de tal modo, con tales fines, en determinado tiempo, con tales recursos, etc. Aunque esta rejilla de inteligibilidad sería aplicable a un proceso de carácter administrativo, de donde quizá se originan sus aplicaciones en educación, en los procesos formativos aparece una mutación de la noción de “calidad”, haciendo emerger el enunciado “calidad educativa” y una multiplicidad discursiva que produce nuevos criterios y prácticas evaluativas. Siendo esto bastante conocido, quizá pueda hacerse visible aquí, como trabajo crítico, los usos que la noción de competencia tiene en el marco de la educación superior, así como las problematizaciones que se construyen a partir de estos.



Para llevar a cabo tal tarea, este ensayo quiere proponer una invención conceptual, la noción de *compotencia*, como alternativa ético-política a la idea de competencia, la cual soporta y justifica la valoración por indicadores, cualitativos o cuantitativos, de las relaciones actuales entre producción de conocimiento y la acción que lo aplica. La multiplicidad de usos de esta “idea” en el actual sistema educativo colombiano genera una gran confusión acerca de su significado preciso. Por ejemplo, se usa indistintamente en las definiciones de “competencia ciudadana”, “competencia científica” y “competencia laboral”. Además, se presupone un conjunto de interconexiones, confusas también, entre estas “competencias”, al punto de señalarse su interdependencia o condición de posibilidad, pues nadie, según este prejuicio, es competente laboralmente si no lo es primero como ciudadano. Desde esta contextualización inicial, aunque es parte de un proceso de investigación y experimentación en curso en el marco del Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, podría afirmarse que se ha constituido un “dispositivo de competencia”, es decir, un entramado de relaciones entre saberes, relaciones de poder y producción de sujetos, articulado en torno a un conjunto de discursos y prácticas sostenidas por este concepto. Tal dispositivo empieza a hacerse visible en el ejemplo privilegiado de la definición de “competencia ciudadana”, la más amplia y conectiva de todas:

Las competencias ciudadanas son el conjunto de conocimientos y de habilidades cognitivas, emocionales y comunicativas que, articulados entre sí, hacen posible que el ciudadano actúe de manera constructiva en la sociedad democrática. Retomando el concepto de competencia como saber hacer, se trata de ofrecer a los niños y niñas las herramientas necesarias para relacionarse con otros de una manera cada vez más comprensiva y justa y para que sean capaces de resolver problemas cotidianos. Las competencias ciudadanas permiten que cada persona contribuya a la convivencia pacífica, participe responsable y constructivamente en los procesos democráticos y respete y valore la pluralidad y las diferencias, tanto en su entorno cercano, como en su comunidad, en su país o en otros países (MEN: 2004, 8).

La definición inicia haciendo explícita una conjunción de “conocimientos y habilidades”, para construir un entramado con aspectos de orden “cognitivo, emocional y comunicativo”, en el que tal interconexión se haría posible. Emerge entonces una confusión entre estos aspectos diversos, que persiste al plantear el “saber hacer” de la “competencia” como un “saber relacionarse con otros en el marco de la democracia” y de extensión “global”. Más allá de la amalgama de correlaciones no explícitas, pero efectivas, se trata de capturar las posibilidades interactivas humanas en el marco de una moral que exige la condición de “ciudadanía” como criterio evaluador de cualquier ejercicio de libertad. Este “saber hacer” es también, ampliando la confusión, un “saber ser”, pues el “saber actuar” que se solicita en la definición estudiada aquí es, en tanto que moral, el resultado de una evaluación cualitativa de carácter moral que produce una “subjetividad para la democracia” (MEN: 2004, 150).

La pregunta obligatoria será entonces: ¿cómo desenredar tal confusión construida y promovida por este dispositivo para hacer visibles sus estrategias de captura? Otra manera de decirlo sería: ¿cómo realizar un análisis del entramado de relacio-



nes confusas pero efectivas que un dispositivo de competencia ha creado como aspecto fundamental de la educación en Colombia?, o, ¿cómo hacer visibles los modos de sujeción que han producido las prácticas discursivas y no discursivas de tal dispositivo en el diseño de una “sujeción para la democracia”?

La hipótesis que quiere considerarse aquí consiste en señalar que esta confusión podría resolverse al hacer visibles las interacción complejas entre ontología (los sujetos que participan y su producción), epistemología (los saberes que intervienen), ética (las relaciones consigo mismos que los sujetos realizan), estética (las posibilidades creativas de los sujetos) y política (las formas de asociación de los sujetos) que se constituyen en el entramado del dispositivo de competencias, utilizando como herramienta analítica al “poliedro de inteligibilidad”². La elección de una perspectiva espacial del problema tiene que ver con la idea, desarrollada en otra parte (Perea: 2013), de la espacialidad del sujeto y del pensamiento. En este sentido, las caras del poliedro serían los elementos interactuantes señalados, cuya correlación compondría una figura específica. Dado el carácter abstracto de lo que acaba de decirse, se hace necesario usar tal herramienta en la definición planteada:

Ontología	Epistemología	Ética	Estética	Política
Subjetividad para la democracia. Niños, as. Personas. Pluralidad. Diferencia	Competencia como “conocimiento”. Habilidades cognitivas. Resolución de problemas cotidianos.	“saber hacer” como “saber actuar”. Participación responsable y constructiva.	Habilidad comunicativa	Ciudadanía. Convivencia. Procesos democráticos. Comunidad. País. Países.

La conjugación de los elementos señalados opera en el marco de la formación básica en Colombia, al menos como exigencia del Ministerio, y funciona como dispositivo de producción de la subjetividad infante/joven como “ciudadano en formación”. ¿Cómo se articula esta competencia con otras para completar las demás dimensiones del dispositivo? Para tratar de resolver tal entramado, analicemos ahora la definición de “competencia laboral general”:

Las Competencias Laborales Generales (CLG) son el conjunto de conocimientos, habilidades, actitudes y valores que un joven estudiante debe desarrollar para desempeñarse de manera apropiada en cualquier entorno productivo, sin importar el sector económico de la actividad, el nivel del cargo, la complejidad de la tarea o el grado de responsabilidad requerido. Con ellas, un joven actúa asertivamente, sabe trabajar en equipo, tiene sentido ético, maneja de forma acertada los recursos, puede solucionar problemas y aprende de las experiencias de los otros. Asimismo, adquiere las bases para crear, liderar y sostener negocios por cuenta propia (MEN: 2007, 6).



2 El concepto lo tomo prestado de Foucault, quien en lo propone 1978 como herramienta para organizar un conjunto de principios para el análisis de las relaciones entre el saber, el poder y el sujeto: Foucault, M. *Mesa redonda del 20 de mayo de 1978*. En: *La imposible prisión*. Anagrama. Barcelona: 1982.

En esta definición se amplía la anterior, para agregar “actitudes y valores”. El “saber hacer” es ahora “saber desempeñarse en cualquier entorno productivo”. El aspecto epistemológico sigue siendo la resolución de problemas, aplicado ahora al entorno del emprendimiento. El ético es ahora una “moral de producción económica”, en el que la libertad se circunscribe a la interrelación personal con fines de lucro. Al considerar esta configuración del poliedro, el trabajo analítico de Foucault sobre la cuestión biopolítica de la “generalización de la forma empresa” puede darnos criterios analíticos para hacer visible el entramado producido por este dispositivo de competencia:

“Quiere decir, por un lado, generalizar efectivamente la forma “empresa” dentro del cuerpo o el tejido social; quiere decir retomar ese tejido social y procurar que pueda repartirse, dividirse, multiplicarse no según la textura de los individuos, sino según la textura de la empresa. Es preciso que la vida del individuo no se inscriba como individual dentro del marco de gran empresa que sería la compañía, o en última instancia, el Estado, sino que pueda inscribirse en el marco de una multiplicidad de empresas diversas encajadas unas en otras y entrelazadas” (Foucault: 2009, 289).

Es bastante fácil hacer visibles estas interrelaciones que generalizan la vida social entera como empresa en este dispositivo, pero lo más interesante en el contexto del Doctorado en Estudios Sociales es que tales “competencias” extienden su alcance a la evaluación de la propuesta por parte de pares internos, externos y potenciales “clientes”, perdón, estudiantes e investigadores. En este sentido, la pregunta obligatoria será: ¿Cómo enfrentar creativamente tal captura del dispositivo? ¿Cómo proponer al DES como espacio para la configuración subjetiva de investigadores de problematizaciones sociales sin quedar atrapados en esta lógica evaluativa?

Resolver los anteriores interrogantes supone un ejercicio de “ensayo filosófico”, si se entiende por esto, al decir de Foucault, la tarea crítica que permita “pensar de otro modo”³. Pensar distinto que es también “ser distinto”:

El “ensayo” – que hay que entender como prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad y no como apropiación simplificadora del otro con fines de comunicación – es el cuerpo vivo de la filosofía, si por lo menos ésta es todavía hoy lo que fue, es decir, una “ascesis”, un ejercicio de sí, en el pensamiento (Foucault: 2003, 12).

Esto implica que proponer aquí el concepto de *compotencia* sería un “ensayo”, un ejercicio experimental cuyo objetivo es hacer posible pensar y ser distintos frente a las relaciones visibilizadas en el poliedro (“saber hacer”, “saber actuar” y “saber producir”) que funcionan como los criterios valorativos que impone tal dispositivo. Con ese mismo propósito puede usarse la definición deleuziana de “filosofía”: “La filosofía, con mayor rigor, es la disciplina que consiste en **crear** conceptos. [...] Crear conceptos siempre nuevos, tal es el objeto de la filosofía” (Deleuze: 1999, 11).



3 “Pero, ¿qué es la filosofía hoy – quiero decir la actividad filosófica – sino el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar distinto?”. Foucault, M. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Siglo XXI. Buenos Aires: 2003 p 12.

Teniendo en cuenta lo anterior, en lo que sigue se tratará de dar cuenta de este “nuevo concepto” en tanto invención, así como de sus posibilidades a la hora de construir un modelo educativo para la propuesta DES que permita la constitución de sujetos investigadores que piensen y obren “de otro modo”.

Un primer aspecto de la *competencia* tiene que ver con la posibilidad de *componer* o *componerse* las potencias y los cuerpos. Se comprende entonces esta *competencia* como “potencia con” o “potencia por composición”. En palabras de Spinoza:

“Cuando ciertos cuerpos, de igual o distinta magnitud, son compelidos por los demás cuerpos de tal modo que se aplican unos contra otros, o bien – si es que se mueven con igual o distinto grado de velocidad – de modo tal que se comuniquen unos a otros sus movimientos según una cierta relación, diremos de esos cuerpos que están unidos entre sí y que todos juntos componen⁴ un solo cuerpo, o sea, un individuo que se distingue de los demás por medio de dicha unión de cuerpos” (Spinoza: 1985, 35).

Distinto del acoplamiento efectivista del “trabajo en equipo”, propio del capital empresarial y de sus fuerzas armadas de élite, la composición de los cuerpos y potencias planteada aquí se constituye, Spinoza mediante, por contagio afectivo. Por ejemplo, es conocido que la solidaridad como valor debería ser el soporte de los grupos sociales. Sin embargo, este valor queda capturado por el dispositivo de competencias como soporte estratégico de renuncia a la individualidad como estrategia productiva de una colectividad productora del orden del capital. Esto es muy distinto de una organización social para la producción del conocimiento que se articula en torno a afectividades intensas que sirven como movilizados de posibilidades de resistencia a las capturas de esas solidaridades. En el primer caso, los liderazgos se asumen como modalidades de gerencia estratégica, mientras en el segundo se reconoce la posibilidad de componerse de diversos modos en torno a distintos objetivos estratégicos, constituyendo una “máquina mutante” en la que las jerarquías son provisionales y difusas. Deleuze explica tal posibilidad de este modo:

“Cuando un cuerpo “se encuentra con” otro cuerpo bien distinto, o una idea con otra idea distinta, sucede o bien que las dos relaciones se componen formando un todo más poderoso, o bien que una de ellas descompone a la otra y destruye la cohesión entre sus partes. En esto consiste lo prodigioso, tanto del cuerpo como del espíritu, en estos conjuntos de partes vivientes que se componen y se descomponen siguiendo leyes complejas. El orden de las causas es así un orden de composición y descomposición de relaciones que afecta sin límite a la naturaleza entera (Deleuze: 2001, 29).

120



Un segundo aspecto tiene que ver con una forma de conocimiento acerca de estos modos y posibilidades de composición. El aspecto ontológico expresado en lo anterior se asume ahora al proponer la *competencia* como un “saber de la composición” y, por ende, de la “descomposición”. Evidentemente, saber componerse es saber también qué descompone las relaciones y cuándo estas deber ser desarticuladas. No toda asociación es benéfica en el orden de la potencia. Tal forma de conocimiento se distingue de la captura que el capital contemporánea hace del

saber para hacerlo devenir mercancía o fuente de riqueza. El principal objetivo es el de la potencia y su aumento, la *alegría* de Spinoza, visible por el agenciamiento de afectos que realizan deseos, o por la constitución de “máquinas deseantes” potentes, al decir de Deleuze. Tal potencia se expresa como “devenir”, es decir, como modalidad acontecimental de la acción y de la producción:

En Spinoza, hay otro aspecto. A cada relación de movimiento y de reposo, de velocidad y lentitud, que agrupa una infinidad de partes, corresponde un grado de potencia. A las relaciones que componen a un individuo, que lo descomponen o lo modifican, corresponden intensidades que lo afectan, aumentan o disminuyen su potencia de acción, que proceden de las partes exteriores o de sus propias partes. Los afectos son devenires. Spinoza pregunta: ¿qué puede un cuerpo? (Deleuze: 2006, 261).

Precisamente la pregunta de Spinoza se resuelve desde la *compotencia*: mientras el sujeto competente es producido por su dispositivo como individuo desde un “saber hacer” que es un “saber actuar” y un “saber producir” para el capital humano, el sujeto compotente es el que puede componerse como cuerpo potente consigo mismo y con otros desde su reflexividad. Por eso, lo que empezó como ontología y epistemología, es ahora, necesariamente, ético, estético y político. Ético, porque las formas de reflexividad por composición son afectividades intensas que no se reducen a la trascendentalidad del sujeto, moderno o capitalista, sino que exceden por su potencia tal captura: saber de los cuerpos, saber de los afectos, saber de las ideas; en realidad es de ética de lo que tratan estos saberes. Se replantean entonces las definiciones éticas básicas:

Bueno y malo tienen así un primer sentido, objetivo aunque relativo y parcial: lo que conviene a nuestra naturaleza, y lo que no le conviene. Y, por consiguiente, bueno y malo tienen un segundo sentido, subjetivo y modal, que califica dos tipos o dos modos de existencia del hombre; se llamará bueno (o libre o razonable o fuerte) a quien, en lo que esté en su mano, se esfuerce por organizar los encuentros, unirse a lo que conviene a su naturaleza, componer su relación con relaciones combinables, y de este modo, aumentar su potencia (Deleuze: 2001, 67).

Esta ética deviene enseguida estética y política cuando se reconoce el carácter creativo y asociativo (en términos de la fuerza afectiva del devenir creativo) de la composición. Aunque es conocido que el capital produce subjetividades en las que lo creativo se captura como “innovación” y presupone modalidades de asociación “democráticas”, la compotencia se distancia completamente de esto cuando el aumento de la potencia de acción hace posible formas otras de ser, pensar, actuar, asociarse y producir (conocimiento o cualquier otra cosa). El capitalismo actual, en su forma neoliberal, captura la vida social, especialmente la producción de conocimiento, para convertirla en fuente de ingreso como “salario futuro”, reduciendo la potencia de obrar a mercancía. En palabras de Foucault:

En el neoliberalismo – que no lo oculta, lo proclama – también vamos a encontrar una teoría del homo oeconomicus, pero él no es en lo absoluto un socio del intercambio. El homo oeconomicus es un empresario, y un empresario de sí mismo. Y esto es tan cierto que, en la práctica, va a ser el objetivo de todos los análisis que hacen los neoliberales: sustituir en todo momento el homo oeconomicus socio del intercambio por un homo oeconomicus empresario de sí mismo, que es su propio capital, que es su propio productor, la fuente de sus ingresos (Foucault: 2009, 290).



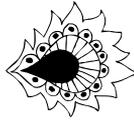
Esta subjetividad “empresario de sí mismo”, que coloniza la vida social entera, podría ser enfrentada por un saber de la composición, que participa como variable estratégica en la crítica de los fenómenos sociales, en el sentido de dar cuenta de la ontología del investigador como “empresario de sí mismo”, para proponer nuevas verdades que soporten nuevas relaciones de poder, que produzcan, a su vez, una subjetividad que se ocupe de analizar la viabilidad de la *composibilidad* que emerge de la experimentación y la creatividad. Ser *competente* es entonces construir las condiciones para la *composibilidad* de sujetos de conocimiento, de acción y de producción desde ejercicios de crítica de los fenómenos sociales para impulsar la creatividad de nuevas formas de ser, de asociarse y de producir. Un esfuerzo por diseñar una ontología otra del sujeto ciudadano-empresario desde una epistemología que es un saber del “saber componerse”, que se articula con una ética afirmativa de la potencia en la experimentación que *acecha* la emergencia como posibilidad de devenir otro.

Tal *composibilidad* depende de un ejercicio de crítica y de creatividad que funciona, en ambos niveles, como un ejercicio de ficcionalización: ficción que permite construir criterios que dan cuenta de la relación saber, poder, sujeto; ficción que sirve como campo experimental de lo posible en su viabilidad y conveniencia, ficción que sirve como alternativa epistemológica de un saber otro que da cuenta de las emergencias y de sus posibilidades.

Bibliografía

- CESU (2014). *Acuerdo por lo superior 2014-2034*. Bogotá: MEN.
- Deleuze, G. (1999). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (2001). *Spinoza, filosofía práctica*. Buenos Aires: Ediciones Tusquest.
- Deleuze, G. (2006). *Mil mesetas*. Valencia: Pre-textos.
- Foucault, M. (2009). *Nacimiento de la biopolítica*. Clase del 14 de marzo de 1979. Buenos Aires: FCE.
- Foucault, M. (2003). *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1982). *La imposible prisión*. Barcelona: Anagrama.
- MEN (2004). *Estándares básicos en competencias en lenguaje, matemáticas, ciencias y ciudadanas*. Bogotá: MEN
- MEN (2007). *Articulación de la educación con el mundo productivo. Competencias laborales generales*. Bogotá: MEN
- Perea, A. (2013). *La cuestión del espacio en la filosofía de Michel Foucault*. Bogotá: Editorial Pontificia
- Spinoza, B. (1985). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Barcelona: Ediciones Orbis.





La cartografía: enfoque crítico y experimentación metodológica para el estudio de las realidades sociales

Claudia Luz Piedrahita Echandía

Introducción

El artículo está centrado en el pensamiento de Félix Guattari y Gilles Deleuze, en su texto “Mil Mesetas” (1994) y los planteamientos acerca del pensamiento rizomático, las cartografías y el territorio. En una primera parte del artículo se aborda la cuestión del rizoma y los seis caracteres generales referidos a una esta nueva imagen del pensamiento. En seguida se profundiza en la cartografía subjetiva (Guattari, 2006) y la política de la localización (Braidotti, 2005) que se deriva de ésta. En un tercer momento se recoge una definición de cartografía como máquina mutante y a partir de ésta un acercamiento al territorio. Desde estas definiciones se concluye con un análisis sobre la desterritorialización o el movimiento que transita del caos a la consistencia y una ética de la prudencia en relación con los peligros asociados a las líneas segmentarizadas y las líneas de fuga.¹

El rizoma o una nueva imagen del pensamiento

Hacer mapa es más acción que representación; por esta razón la cartografía no da cuenta de un mundo que está completamente estructurado, sino que supone ir a lo emergente y a las relaciones y territorios que se están creando.

1 Algunos aportes de este artículo están contemplados en un informe de investigación, aún sin publicar, sobre “Liderazgo y gestión: directivos docentes y gobierno escolar”. Esta investigación fue desarrollada en el año 2015 en Bogotá con el apoyo de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas y el Instituto para la Investigación Educativa y el Desarrollo Pedagógico-IDEP. Fueron investigadores principales Claudia Luz Piedrahita Echandía y Luis Alberto Herrera Montero. www.inventariobogota.gov.co/index.php/es/finish/87/8000/0



La entrada de Deleuze y Guattari al tema de las cartografías es una manera de cuestionar y desdibujar la racionalidad moderna, proponiendo herramientas que permitan pensar de otra manera el mundo social y además producir otros conocimientos, ya que la realidad que habitamos no existe de manera a priori, como plantea el paradigma objetivo-científico, sino que es una producción cultural en constantes transformaciones y mutaciones.

Deleuze en su texto “Diferencia y Repetición” (2009) ve la necesidad de plantear una nueva imagen del pensamiento que debe construir sus propias estrategias metodológicas, entre ellas la cartografía, para transitar en la creación de conceptos y realidades y en la indagación de sentidos nuevos, ocultos o desdibujados. (Piedrahita, 2017)

Dice este autor, que contrario al planteamiento de la modernidad racionalista, no se trata de ir a la realidad a encontrar la verdad inamovible, (Deleuze 1971), dado que no existe una verdad que esté oculta y que el pensar correcto finalmente atrapa. Se trata por el contrario, de adoptar una forma de pensar que fluye en el sentido sin detenerse o coagularse y que rompe los cauces por los cuales circulan las significaciones y las representaciones convertidas en verdades inamovibles.

En esta afirmación de Deleuze se muestran dos posibilidades: la diferencia entre un pensamiento que se juega en la verdad y un pensar que se juega en el devenir y en el azar. En el primer caso, es un pensamiento que pretende poseer todas las soluciones a un problema y los métodos reguladores para alcanzar la verdad; en el segundo caso, es un pensar nómada, explorador, que aprende de manera titubeante, sin métodos ni anticipaciones y recurriendo al silencio, la escucha y la ausencia. Esta forma de pensar hace clara ruptura con una imagen dogmática de pensamiento; no busca soluciones a un problema, sino que se sumerge en él, buscando nuevas figuraciones que den cuenta de lo nuevo, esto es, de lo diferente.

A esta forma de pensar o a esta nueva imagen del pensamiento le subyace una lógica que está comprendida en los seis caracteres generales del rizoma. (Deleuze y Guattari, 1994).

Principio 1 de conexión: Mediante el principio de conexión se acepta que cualquier punto del rizoma puede ser vinculado con cualquier otro punto, a diferencia de la estructura arbórea que va en una sola dirección. En esta conexión incesante, rizomática, hay un ensanchamiento que se enriquece en cada encuentro y que genera profundas mutaciones. Si se da el encerramiento o el hermetismo se pierde movilidad, potencia e intensidad; se necesita lo heterogéneo y las conexiones con el afuera.

124



Principio 2 de heterogeneidad: Profundamente vinculado al de conexión, desdibuja la concepción de identidad y la oposición dicotómica del pensamiento moderno y transita hacia la diferencia. Hay un distanciamiento de una lógica representada en la dualidad del modelo y la copia y de la invisibilización de la diferencia bajo el dominio de la identidad. Se le apunta a la diferencia en sí misma, o sea, a hacer visible lo diferente, lo que emerge sin referente alguno. La diferencia-diferente es novedad por sí misma y no respecto de un modelo; no es copia, sino diferencia

de la diferencia. La conexión es entonces con la heterogeneidad y ésta es precisamente diferencia. Lo que enriquece es el encuentro con la diferencia. (Piedrahita, 2015)

Principio 3 lo múltiple: En lo múltiple se reconoce la diferencia que emerge en el desdibujamiento del esquema dicotómico Mismo/Otro. En el plano de las subjetivaciones lo múltiple se relaciona con devenir en una diferencia-diferente que transita más allá de los segmentos humanizados, racializados, generizados y sexualizados. La multiplicidad se entiende a partir de la inversión del platonismo planteada por Deleuze en *Diferencia y Repetición* (2009).

“La inversión del platonismo permite concluir a Deleuze que la Mismidad y la Diferencia no son dos caras de la misma moneda, sino, más exactamente, dos modos de ser inconmensurables y sumamente específicos. Aquí resultan cruciales dos ideas: la idea de que el sujeto es una unidad compleja, heterogénea, no unitaria, y la idea de que, consiguientemente, lo Otro no es simulacro, un reflejo especular capturado en el viejo “canibalismo metafísico” del sujeto. Lo Otro es una matriz de devenir plenamente consistente por sí mismo o misma, y genera una nueva clase de entidad sobre la que lo Mismo depende realmente para su propia autodefinición” (Bridotti, 2005, 95).

Para el platonismo lo que tiene valor es el modelo que es único e idéntico a sí mismo y no las copias que son múltiples, cambiantes y perecederas. En la inversión, Deleuze hace opción por la copia (la diferencia) y no por el modelo (lo idéntico, lo Mismo). La multiplicidad que hay en la copia es precisamente la que representa diferencia y creación. Deleuze dice que lo que se valora en una propuesta ontológica es la capacidad de ser diferente al modelo, de simular, de parodiar. Y en una propuesta epistemológica la difuminación de un sistema hegemónico de pensamiento centrado en el binarismo y la oposición.

La inversión del platonismo está en la base del principio del pensar referido a la multiplicidad; en el orden de la subjetivación, permite visibilizar cuerpos ficcionales, devenires imperceptibles que transitan en la diferencia, y finalmente, en lo político, se encausa hacia la parodia y el performance.

Principio 4 rupturas del significante: Implica romper con las palabras y las verdades fosilizadas que detiene el fluir e impiden las fugas. Encerrarnos en un significante implica instaurar la existencia en un lugar de no-vida y de muerte. Es sumergirse en un agujero negro, o sea, ingresar en una experiencia que atrapa las subjetividades impidiéndoles transitar y mutar. (Deleuze y Parnet, 1980). De esta manera, salir del agujero negro es la posibilidad de desterritorializarse, de fluir, de enfrentar los fascismos y los autoritarismos. La ruptura del significante siempre es fuga y lo contrario es la segmentariedad o líneas duras que atrapan o captan hacia un significante.

Principio 5 de cartografías y calcomanías: El rizoma no es calco, es mapa y este es una interpretación del territorio que puede desencadenar desterritorializaciones, en tanto que deviene como creación. La cartografía no puede calcar el territorio porque pierde su poder para generar transformaciones y para hacer circular el



deseo. Una investigación que simplemente se acomoda y encaja en conceptos y teorías está calcando y no está creando. Se pierde la riqueza de la realidad y las emergencias porque se quiere hacer coincidir la realidad con la teoría. Una teoría que hace mapa y no calco es aquella que es desmontable, alterable, susceptible de recibir constantemente modificaciones.

Aproximaciones a una concepción de la cartografía: máquinas mutantes

La primera referencia que encontramos de cartografía está en el artículo “No un escritor, un nuevo cartógrafo” escrito por Deleuze en 1975, para la revista *Crítica*. Más adelante este artículo lo amplía y profundiza en su texto sobre Foucault y allí plantea que la cartografía no funciona para representar el mundo objetivo, sino para organizar otro tipo de realidades; la cartografía, dice este autor, es centralmente una máquina abstracta que hace ver y hablar a la realidad social.

Cuando hablamos de máquina hay que rastrear este concepto en el texto Mil Mesetas (1994). Para Deleuze y Guattari, la máquina, que está estrechamente relacionada con la cartografía, no tiene una connotación tradicional e instrumental; es un concepto polisémico que explica tanto la producción de mundo, como de subjetividad. La máquina surge como opuesta al concepto de estructura e implica un ensamblaje de elementos heterogéneos que al interactuar desde sus diversidades se recomponen para dar lugar a otras realidades y a otras formas de existencia. Las piezas que conforman la máquina no son independientes entre sí y tampoco sumatorias; forman un todo que se afecta entre sí para *componerse* en un devenir común.

A partir de la diferenciación entre máquinas mutantes y máquinas segmentarizadas, es posible dar una definición amplia de cartografía, como movimiento maquínico que transita del caos a un orden temporal a través de la composición de elementos heterogéneos que constituyen nuevas realidades. Lo maquínico en oposición a lo estructural, nunca permanece, siempre está deviniendo y mutando. Es lo que hace que seamos otras personas y no la misma que permanece capturada en una identidad, que podamos fluir y no atados a una segmentariedad molar. Lo maquínico-cartográfico muestra la muerte y la vida; lo que en un momento existe, al siguiente se desvanece para volver nuevamente a un orden temporal. Siempre se está transitando entre el caos y el orden temporal.

En esta perspectiva, la cartografía se presenta entonces como una propuesta de diagrama que permite trazar los mapas de las existencias y las sociedades contemporáneas. Esta metodología transita por diversos territorios develando las *líneas* que los cruzan y los *acontecimientos* que desencadenan los cambios. Ahora, no solo se reconoce su carácter metodológico, sino también su propuesta política y su clara pretensión de incidir en las transformaciones sociales y las mutaciones individuales.

Una vez definida la cartografía en su acepción más amplia, es importante abordar el concepto de territorio o plano sobre el cual se proyecta la cartografía. Lo que el cartógrafo puede ver a partir del trazado de mapas son precisamente nuevos



territorios y esto va dando una idea de la profunda articulación que existe entre cartografía y territorio.

Es necesario establecer que el territorio no es lo mismo que el mapa o condición geográfica que designa porciones de superficie terrestre que contienen fronteras, límites, topografías y sobre la que se realizan calcos. El territorio no es una porción geográfica que está dada de manera natural y en la cual habitan colectivos que están claramente organizados en sus estructuras sociales, económicas y políticas. El territorio es lo que va emergiendo, de tal manera que es posible referirse también a una territorialidad que deviene como proceso y que tiene una condición claramente ontológica y de apertura y expansión, no solo de lo humano, sino cualquier existencia que la transite.

El territorio o la territorialidad es el pasaje, que va desde el caos, a la recomposición creativa de los medios contenidos en los encuentros y a los ritmos e intensidades que le confieren fuerzas a las líneas (Deleuze y Guattari, 1994) Hablamos aquí de creación, porque debe darse una mutación que se configura en dos tránsitos: a) la creación de un ritmo propio que va emergiendo de las líneas de fuga que marcan posibles devenires b) la recomposición de una multiplicidad de medios, que devienen acontecimiento, y que están inmersos en el caos.

Ahora, no siempre el caos lleva al ritmo desterritorializante y reterritorializante; para que estos procesos emerjan y den lugar al territorio, es necesario unir líneas de fuga que van constituyendo su propia melodía y que surgen del caos. Para Deleuze el caos no es la indeterminación, sino la riqueza de todos los posibles; sin embargo, a este campo de fuerzas se le debe dar consistencia a través de un movimiento que se juega en la territorialización y la desterritorialización. No siempre esto sucede; si no se seleccionan los medios más convenientes, no aparece el ritmo y no hay encuentro con el acontecimiento que marca la diferencia como reterritorialización. Ahora, lo conveniente se recupera en relación con su distanciamiento de lo Mismo y lo idéntico; de tal forma que una composición dada en el juego de la desterritorialización puede ser captada por las máquinas de sobrecodificación y como tal no devine en diferencia, o puede unir elementos que llevan a la aniquilación, la autodestrucción o la inmersión en un agujero negro.

La cartografía lo que hace finalmente es conferir visibilidad a estos movimientos de la territorialidad, actuando como un mapa abierto que está mutando constantemente y que tiene la posibilidad de crear realidades, conectar campos aparentemente irreconciliables, generar aperturas en los cuerpos, captar intensidades, fuerzas, resistencias, y poderes. Puede presentarse, como plantea Deleuze (1994), como un esquema, un dibujo, una obra de arte, una acción política, una reflexión sobre sí mismo o una meditación, y en esta dirección, es más un acto creativo o de ficción que algo estructurado y totalmente pautado.

Cartografiar las desterritorializaciones y configurar territorios

La cartografía debe dar cuenta de la manera como se van dando los tránsitos creadores, y como a partir de ellos se van constituyendo los territorios. Configurar territorios puede ser un proceso individual, colectivo, o un cambio en la forma del



pensamiento, pero siempre se da en clave de tránsitos que pasan por movimientos de desterritorialización y reterritorialización. Lo que se presenta aquí es el movimiento de la vida y es aplicable a cualquier existencia: los tránsitos personales, institucionales, los movimientos sociales, las colectividades, una obra de arte, un texto, una familia, una relación de pareja.

En la desterritorialización hay dos elementos en juego: lo que escapa y se reconfigura y lo que es dejado atrás. Es importante reconocer los vectores de desterritorialización, pero también las territorializaciones correlativas que presentan en este pasaje, y que constituyen la desterritorialización como un movimiento múltiple y compuesto y no como la gran liberación. Hay fuerzas desterritorializantes que crea sus propios ritmos y que le confieren un plano de consistencia al caos; pero también hay máquinas de captura, reactivas que actúan sobre las fuerzas activas y creativas, restándoles su poder. En general, la desterritorialización se refiere al *movimiento específico* dado en contextos personales, sociales o políticos, a través de fugas, o líneas de vuelo, que actúan como creación y crítica respecto de un presente.

Para afirmar aún más el carácter compuesto de la desterritorialización, al final del texto Mil Mesetas, Deleuze y Guattari proponen una tipología de ésta que debe tenerse en cuenta en un análisis cartográfico y que ya ha sido brevemente enunciada en este texto: a) la desterritorialización puede estar bloqueada en su línea de fuga, de tal manera que deviene negativa. En este caso se presenta una desterritorialización impostada que aparenta transformaciones cuando realmente está capturado en el consumo, el dinero, o en cualquier otra maquinaria capitalística. b) hay otra desterritorialización que es relativa y no alcanza a ser absoluta; aunque se apoya en procesos que parecieran marcar ritmos diferenciales, realmente hay una asociación con medios —o encuentros— que precipitan el movimiento hacia agujeros negros particulares o generalizados en el sentido de catástrofes y que definitivamente frenan la fuga. (Deleuze y Guattari, 1994). c) la desterritorialización absoluta se inscribe en la potencia de los agenciamientos dados a través de máquinas de mutación, que son las que crean territorio. Lo que es propio de la desterritorialización son los agenciamientos.

En la filosofía deleuziana los agenciamientos son profundas transformaciones en el orden de lo personal, lo social, y lo político, que se movilizan a través de una maquinaria de mutación impulsada por el deseo siempre inconsciente. El agenciamiento va más allá de la idea de práctica política, en tanto que implica no recurrir a medios codificados y fines preestablecidos, sino a la creación de un territorio que refleja un máximo de descodificación y de desterritorialización. Lo que surge de las desterritorializaciones, en su sentido estricto, son precisamente los agenciamientos que constituyen el territorio. Es por esto que estos territorios —concebidos en las perspectivas deleuzianas— no reflejan circunstancias geográficas o incluso transformaciones geopolíticas, sino profundas mutaciones subjetivas y moleculares que se visibilizan como otras formas de devenir político inscrito en las existencias actuales.



En el análisis cartográfico se debe tomar en cuenta la coexistencia de a) máquinas de sobrecodificación (por ejemplo el Estado, el mercado capitalista, la publicidad, entre otros) que definen segmentariedades duras y b) máquinas de mutación que decodifican y desterritorializan a través de líneas de fuga moleculares que liberan *flujos o agenciamientos* que se deslizan hacia el afuera de lo que está fuertemente codificado y territorializado. Ahora, entre estas máquinas no se da una relación de oposición propia de una lógica biunívoca, donde cada polo se mantiene rígidamente anclado a una postura molar o molecular y donde cada uno representa lo bueno o lo malo, o lo inconveniente y lo deseable en las mutaciones y las transformaciones sociales. Lo que se presenta es una transducción que se juega entre lo molar y lo molecular y entre la segmentariedad y los flujos y líneas de fuga.

“(...) entre los dos polos, hay todo un dominio de negociación, de traducción, de transducción específicamente molecular, en el que unas veces las líneas molares están trabajadas por fisuras y hendiduras, otras las líneas de fuga, atraídas por agujeros negros, las conexiones de flujos, sustituidas ya por conjunciones limitativas, las emisiones de cuantos, constituidas en puntos-centros. Y todo esto se produce al mismo tiempo” (Deleuze y Guattari, 1194, 227).

Este enmarañamiento de líneas se refleja en centros de poder, que pueden estar representados en los poderes públicos de las instituciones sociales y también en los poderes privados y en los estilos de vida personales. Por ejemplo, en este último caso podríamos ver: a) una zona claramente discernible y visible donde coexisten los segmentos duros de una vida que transcurre enmarcada en usos culturales claramente establecidos b) una zona indecible y opaca donde de manera constante se están gestando múltiples movimientos y tránsitos que desdibujan los bordes de lo molar para reconfigurarlos nuevamente en otra dirección. Para Deleuze y Guattari (1994) en todo centro de poder hay una microtextura, siempre en movimiento, que oscila entre lo molecular y lo molar c) una zona que se juega en el azar y la fuga, donde nada está controlado y donde los *flujos* se transforman sin ningún tipo de control o determinación.

Sin embargo, Deleuze advierte que en todo esto hay un peligro y que es necesaria una ética de la prudencia: a) el peligro de la captura y la inmovilidad en los segmentos molares b) el peligro de los totalitarismos o el encuentro con agujeros negros o catástrofes que detienen el movimiento: por ejemplo familias disfuncionales o también grupos, líderes, partidos políticos, entre otros, que actúan desde la captura y la imposición frenando las líneas de fuga y c) el peligro de las fugas o los deslizamientos fascistas que constituyen por si mismos procesos de autodestrucción o aniquilación de lo establecido y que avanzan como máquinas de guerra encapsuladas que desbordan la legalidad sin proponer formas creativas de agenciamiento.



Cartografiar los peligros: trazar mapas que van del miedo a la claridad, al poder y, finalmente, a la muerte

Para finalizar este artículo, es importante entrar en la discusión que proponen Deleuze y Guattari en su capítulo sobre micropolítica y segmentariedad (1994), referida a los peligros que existen en cada línea molar, molecular o de fuga. “Nietzsche

le hacía decir a Zaratustra, Castaneda le hace decir a Don Juan: hay tres e incluso cuatro peligros, primero el Miedo, después la Claridad, después el Poder, por último el gran Hastío, el deseo de matar y de morir, pasión de abolición (Deleuze y Guattari 1994, p. 230).

- *El miedo*, es un afecto intenso que surge cuando se percibe que se pueden perder los “beneficios” contenidos en la permanencia en una zona demarcada desde lo molar y las máquinas sobrecodificantes. Se huye de la posibilidad de huir, de volar, de fugarse (Deleuze y Guattari 1994) convirtiéndose este temor en el motor de la existencia en nuestros tiempos; se expresa en dos procesos: a) un falso deseo anclado a objetos configurados culturalmente desde la publicidad y el mercado y b) la necesidad de figurar y ser visible socialmente. El miedo es a perder estos beneficios, de tal manera que la vida transita incesantemente en esta segmentariedad dura de sostener, al precio que sea, estos paraísos configurados desde el capitalismo actual. Es un afecto que desde una perspectiva del esquizoanálisis, se jugaría más en una existencia neurótica –girar en un mismo punto y sentirse paranoicamente amenazado por algo- que en el delirio psicótico.
- *La claridad*, por su parte, es un afecto que transita en lo molecular. Deleuze, en referencia a Castaneda, comenta que a estas claridades se puede llegar mediante diversos dispositivos –drogas, meditación, arte, literatura, entre otros- que reflejan los vacíos que existen en las líneas segmentarizadas y las estructuras molares. La claridad nos desplaza de una falsa zona de confort de seguridades y certezas, a una espacio-temporalidad configurada en el riesgo, la imprecisión, lo clarooscuro, las migraciones. Esta claridad también puede surgir en la inmersión cartográfica, donde “la microfísica del migrante ha sustituido la macrogeometría del sedentario” (Deleuze y Guattari, 1994, 231). Esta claridad puede convertirse en peligro cuando el delirio megalómano, ya no el afecto neurótico del miedo, invade todo el centro de poder y se inventan formas de operar que terminan siendo peores que los vacíos percibidos. No se generan creaciones, sino una multiplicidad de agujeros negros –o catástrofes- que no resuenan, ni conducen a ningún lugar. Este movimiento se puede ejemplificar en algunos personajes totalitaristas que desde su Verdad atrapan cualquier línea de fuga y la someten a su propia máquina de sobrecodificación, impostándola como agenciamiento. Son las falsas revoluciones que venden paraísos que esconden formas únicas de existir y siempre totalitaristas.
- El tercer peligro, es *el poder* que genera este movimiento descrito anteriormente y que fluye entre las líneas molares (de miedo neurótico y paralizante) y las moleculares (de delirio y megalomanía). Frente a un poder dado a través de la claridad o una gran verdad, quién lo posee, tratará de no perderlo mediante una multiplicidad de movimientos que lo convierten en un foco de poder restrictivo altamente peligroso que lo lleva a ahogar cualquier posibilidad de fuga y a sostener una maquinaria que atrapa en un solo punto de vista disfrazado de posibilidad y beneficios.



- El cuarto peligro, *la muerte* y la aniquilación definitiva, es propio de la línea de fuga. Estas líneas pueden tener una posibilidad de mutación y creación, pero también portan en su interior la muerte o un estado del que siempre se sale destrozado, aún después de devenir en línea de fuga o de haber destruido lo que había que dejar atrás. La línea de fuga no logra conectarse con el deseo y cae en la muerte, la destrucción y el hastío. Es la falta de arraigo a la vida que jamás implica deseo, puesto que no hay deseo de muerte. El deseo siempre es agenciamiento y siempre evoca la vida y el movimiento creador. En este cuarto miedo, la máquina de guerra que adquiriría su sentido en la mutación, pierde su horizonte y solo queda un mecanismo fascista y suicida que perdió su perspectiva vital y transformadora. Solo marcha hacia la destrucción.

Para una mayor claridad sobre la dinámica de este peligro, que es el más complejo e inquietante de todos, es importante hacer relación a la distinción que hacen Deleuze y Guattari (1994) entre el totalitarismo del tercer peligro —o sea el poder— y el fascismo del cuarto peligro —la muerte y el hastío—. En el primer caso, que es un movimiento más conservador, se atrapan, desde el poder, las líneas de fuga para sobrecodificarlas en una única verdad. En el segundo caso, más suicida y avasallador, se invierte la línea de fuga, y ella misma, sin necesidad de impostarse, genera destrucción, abolición y muerte. Son estas maquinarias de guerra pura que encuentran multiplicidad de adeptos a pesar de ofrecer en sus estéticas y sus pragmáticas, el éxtasis articulado a la muerte, el suicidio, la destrucción del mundo, el abismo sin retorno.

Cuando hablamos de los peligros, ya estamos también avanzando hacia la reterritorialización porque siempre existe la posibilidad de revertir estos peligros, desde un agujero negro² o un suicidio³, hacia nuevos agenciamientos y devenires imperceptibles. La línea molecular de catástrofe o la línea de fuga de muerte, logran independizarse y crear un nuevo agenciamiento que se abre a otro territorio que se asume como lo singular⁴, , como el centro propio desde el cual se conectan fuerzas diversas. Lo singular o lo natal es el territorio constituido en el movimiento que va de la desterritorialización a la reterritorialización; es el nómada que nos habita y que ha construido su propio territorio. Territorio liso y desestratificado que tiene la posibilidad de acoger y abrirse al cosmos completamente mediante movimientos sucesivos de desterritorialización y de reterritorialización.

Para concluir, entendemos la cartografía como enfoque crítico y metodología de experimentación y ficción de las realidades sociales contemporáneas, presenta elementos crítico, estéticos/creadores y posicionamientos pragmáticos o localizaciones que recogen su configuración política; en esta perspectiva, hablamos de una propuesta compleja que conduce a la constitución de nuevos territorios y

2 Peligros asociado a la claridad y el poder y que se presenta como totalitarismo

3 Peligro asociado a la muerte y que se presenta como fascismo.

4 Lo singular o lo natal, no es el yo o lo innato o propio, sino un foco de convergencia/ divergencia. Convergencia porque atrae aquello que conviene y divergente porque deslocaliza y disloca aquello que se instala en máquinas sobrecodificadoras y en segmentariedades duras.



agenciamientos que emergen en un horizonte de sentido ético-político de resistencia al capitalismo y a las sociedades de mercado y que se materializa en una apuesta de experimentación subjetiva .

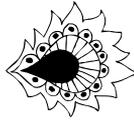
Bibliografía

- Braidotti, R. (2005) *Metamorfosis: Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid: Akal.
- dos sujeitos está em questão. Deleuze, G. (1971) *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (1996) *Crítica y Clínica*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (2009) *Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Amarrortu editores.
- Deleuze, G. (2001) *Spinoza, una filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets.
- Deleuze, G y Parnet, C. (1980) *Diálogos*, Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G. y Guattari, F. *Mil Mesetas*. Valencia: Pre-textos.
- Foucault, M. (2011) *La hermenéutica del sujeto*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fisher, M y Matt, L. (2009) *Deleuze y la brujería*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Guattari, F. (1996) *Caósmosis*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Guattari, F. (2006) *Micropolíticas: cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Hardt, M. y Negri, A. (2005) *Multitud*. Barcelona: Debolsillo.
- Piedrahita, C. (2017) *Subjetivaciones posthumanas: Una perspectiva ética y política*. Iztapalpa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades. Núm. 82, Año 38, PP. 49-73.
- Piedrahita, C. (2015) *Subjetivaciones política y pensamiento de la diferencia*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO.

Claudia Luz Piedrahita Echandía

Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Bogotá-Colombia.





El mundo invertido. De Marx, Hegel y literatura

Clara Ramas San Miguel

Introducción

En una discusión dedicada a los distintos aspectos de un pensamiento crítico, nos gustaría presentar un momento de Marx que concentra una de las mayores intensidades críticas de su obra: cuando en el libro III de *El capital* recoge el motivo hegeliano del “mundo invertido”. El análisis de la estructura de la sociedad moderna-burguesa contenido en el proyecto de madurez de Marx, la crítica de la economía política, subvierte el concepto tradicional de realidad que ha regido en la historia de la filosofía y su dualismo subyacente, situándose en la estela de crítica abierta por Kant y continuada por Hegel en la Modernidad, piensa un concepto de fenómeno y de realidad efectiva donde la apariencia no es “mera apariencia”, sino objetiva y real (Ramas 2015).

El momento del mundo invertido representa la crítica dentro de la crítica, o uno de los núcleos críticos esenciales del entero proyecto de la crítica política. Aquí el problema es el de encarar teóricamente un mundo invertido, un mundo no transparente y poblado por inversiones, mistificaciones y fantasmagorías. ¿Cómo sería ese pensamiento que tratara de esclarecer la dimensión de confusión u opacidad presente en nuestra realidad efectiva? Se abriría aquí un peculiar sentido de *crítica* a partir de una replanteada relación de Marx con Hegel. Este sentido se ha abordado no sólo desde la filosofía; mostraremos con algunos hitos escogidos, también la literatura se ha ocupado de explorar el discurso de un mundo invertido.

133



El concepto de mundo invertido en Marx

Aunque el sentido más conocido de “mundo invertido” en Marx se encuentra en su crítica de juventud a la filosofía del derecho de Hegel, desde posiciones empiristas, es en su madurez que Marx logra un concepto propio.

Hay un primer sentido de inversión en la crítica de la economía política que aparece ligado al de cosificación. Emerge ya desde el concepto rector de la crítica de la economía política: el valor se trata de un carácter social reflejado como propiedad natural de la cosa, de la mercancía. Marx da cuenta de la paradójica forma en que se constituye lo social, el ser-social mismo, bajo condiciones capitalistas: mediante una relación cósmica e individual: lo que Marx denomina “fetichismo de la mercancía”, que, así planteado, no es otra cosa que su teoría del valor. El concepto de inversión en Marx no se limita a ser un acompañante de la cosificación, sino que aparece también como concepto propio: el “mundo invertido”. Al final del capítulo 48 Marx recapitula *El capital* entero y allí aparece por primera vez esta expresión:

“Todas las formas sociales, en la medida en que conducen a la producción de mercancías y a la circulación del dinero, toman parte en esta inversión [*Verkehrung*]. Pero en el modo de producción capitalista y en el capital, que constituye su categoría dominante, su relación de producción determinante, este mundo encantado e invertido [*verzauberte und verkehrte Welt*] se desarrolla mucho más allá” (Marx 1964, 835. Cursiva nuestra).

Aquí habla Marx de “mundo invertido”, y lo vincula con la inversión, cosificación de las relaciones sociales que se convierten en cosas o propiedades de cosas (mercancía y dinero). Continúa el pasaje, que cierra el análisis desplegado a lo largo de los tres libros de *El capital*.

“En capital – ganancia, o mejor dicho, capital–interés, tierra–renta del suelo, trabajo–salario, en esta trinidad económica [...], está consumada la mistificación del modo de producción capitalista, la cosificación de las relaciones sociales, el recubrimiento inmediato de las relaciones materiales de producción con sus determinidades histórico sociales: el mundo encantado, invertido y puesto de cabeza [*die verzauberte, verkehrte und auf den Kopf gestellte Welt*] donde Monsieur le Capital y Madame la Terre mero-dean espectralmente [*ihren Spuk treiben*] como caracteres sociales y al mismo tiempo, inmediatamente, como meras cosas” (Marx 1964, 838. Cursiva nuestra).

Segunda entrada del “mundo invertido”. Aquí referido no sólo a la reificación o fetichismo de relaciones sociales en la mercancía y en el dinero, sino a las formas desgajadas y cada vez más alejadas del plusvalor que componen el todo de riqueza social, que son justamente ganancia-interés, renta y salario. Estas formas son lo que Marx, de modo menos sistemático, denomina formas de “mistificación”: formas de aparición invertidas que se alejan de y ocultan la relación esencial.

Así, el sentido más conocido de la inversión como cosificación no agota por completo el tema del mundo invertido en Marx, y su potencial crítico y conceptual es mucho mayor. Para explorarlo, tenemos que exponer brevemente el concepto de mundo invertido de Hegel en la *Fenomenología*; un sentido mucho más cercano al Marx maduro que la visión de Hegel simplificada y generalista que Marx presenta en sus textos de juventud.



El concepto de mundo invertido en Hegel

Estamos en el capítulo III, en el examen del entendimiento [*Verstand*]. El “primer mundo suprasensible” por encima del mundo sensible o fenoménico, que es el formado por lo inteligible o razón de los fenómenos, primero como universal y

luego como fuerza, fracasa en su pretensión de ser conocimiento incondicionado, ya que envuelve una distinción entre lo “interior” y lo “exterior” de las cosas, entre apariencia y realidad, que requiere de fundamentación. ¿Cómo puede el mundo inmóvil de la ley fundamentar el mundo fenoménico del cambio y la apariencia?

Pero hay un “resultado positivo”: la esencia de lo que es no se encuentra en un mundo trascendente de leyes inmóviles, sino en el entendimiento mismo. ¿Por qué? Lo universal sólo existe en otras cosas que no son él, pero entonces es como si él existiera fuera de sí mismo (Hegel 2005, 259-260). La ley es ley de otra cosa que ella, lleva inscrita la diferencia en su seno. Lo igual se torna desigual. Hay que pensar una identidad en la diferencia, o una diferencia en la identidad: Llegamos así al momento de aturdimiento donde emerge el concepto de “mundo invertido”. Ahora, dice Hegel, aquel primer mundo suprasensible, el tranquilo mundo de leyes que era copia de éste, se muda en lo contrario. La ley, que era igual a sí misma, se repele a sí misma, y lo desigual se pone como igual a sí mismo. Surge así la diferencia interna, o la diferencia en sí misma, y este segundo mundo suprasensible, este modo en que aparece ahora el primero, es el mundo al revés, el mundo invertido. Más concretamente, es el inverso del primero, o el primero del revés.

Aquí es donde tenemos que detenernos para una confrontación con Marx. ¿Qué significa este mundo invertido? Para Hegel, no puede significar que el mundo invertido exista junto al primero, como su contrario, como dos realidades opuestas. Estas contraposiciones externas ya no existen. Hay que pensar la diferencia, por el contrario, la “diferencia absoluta” o “interna”: en ella, lo contrapuesto no es uno de dos, una cosa entre dos cosas, sino que lo otro está inmediatamente presente en él mismo. Esto es, uno es para sí su invertido, es decir, el invertido de sí mismo. De esta forma, el mundo invertido es él mismo a la vez su contrario, en una unidad.

Jiménez Redondo, en las notas de su edición de la *Fenomenología*, ha aclarado algo este difícil concepto: tanto la ley como el mundo fenoménico tienen su verdad en el otro; es decir, en su revés, en lo que no son ellos. Son, en verdad, un mundo al revés, o su verdad es su revés. En palabras de Jiménez Redondo: “Tanto el fenómeno como el interior tienen en sí su revés, no son sino el revés de sí mismos; ambos configuran, por así decir, un mundo que no tiene su verdad sino en su revés, o cuya verdad sólo se ve en el revés de sí mismo que ese mundo es” (Hegel 2005, 980, nota 17). Pero entonces, si su verdad sólo está en su revés, el mundo es verdaderamente un mundo del revés, y entonces tiene su verdad en sí mismo.

La función crítica del mundo invertido. Sátira, literatura y crítica

En la crítica de la economía política se reconoce a la apariencia y la inversión como rasgos *constitutivos* de la anatomía de la realidad; ¿Cómo aprehender rectamente algo cuya existencia efectiva consiste en estar tergiversado, invertido? ¿En qué



lugar queda la teoría, si no puede ser ya un simple reflejo empírico de una realidad transparente, que se deja calcar como una huella? ¿En qué consistiría, en fin, una reproducción adecuada *de un mundo invertido*? (Reichelt 2008, cap. 13). Aquí Marx se mostrará mucho más cercano a Hegel de lo que la conocida crítica al Hegel “especulativo” nos haría creer.

Gadamer, en su comentario al capítulo citado de Hegel, ha planteado el problema con precisión:

“El mundo invertido es, por tanto, un mundo en el que todo es al revés que en el mundo adecuado. ¿No es esto un principio bien conocido de la literatura que llamamos sátira? [...]. Incluso en el giro lingüístico: «esto es el mundo al revés»- por ejemplo, cuando los sirvientes juegan a señores y los señores a sirvientes-, se sugiere que hay algo de revelador en esta reversión. Lo que se encuentra en el mundo invertido no es simplemente lo contrario, el mero y abstracto opuesto del mundo existente. Lo que hace de esta reversión, en la que todo cobra otro cariz, es precisamente hacer visible, en una especie de espejo desfigurador, la secreta inversión de cuanto hay a nuestro alrededor. Ser el «mundo invertido» de la inversión del mundo significa exponer o representar a contrario lo inverso de éste, y tal es, ciertamente, el sentido de toda sátira” (Gadamer 2005, 68).

Para Marx, como para Hegel, el problema no es, entonces, desmontar una representación invertida de la realidad, sino cómo representar un mundo que es ya él mismo invertido; cómo representarlo, precisamente, *como* invertido.

Es el mismo problema que plantea Chesterton, con su habitual y mordaz ironía, en los *Cuentos del Arco Largo* (Chesterton 2002, 218-228). El peculiar grupo de amigos protagonistas, amantes de la sátira, tiene que encontrar, según parece, “un hombre perfectamente cuerdo”. En estos tiempos, apostilla uno, ello pasaría por encontrar un hombre “verdaderamente estúpido”, es decir, un hombre de negocios convencional, serio, sólido: en una palabra, “un imbécil homogéneo”. La cordura, pues, da a entender Chesterton, pasa en este mundo loco –y capitalista- por la absoluta y patente imbecilidad. Se encuentra esto en la persona del magnate Enoch Oates, un empresario americano de los productos del cerdo. En la cena a la que es convidado por los amigos, pasa a exponer su nuevo gran hallazgo comercial, de inmenso beneficio y gasto mínimo: fabricar bolsos de seda artificial a partir de pellejo y cerdas de las orejas desperdiciadas del cerdo, a los que llamará “susurros de cerdo”; son ya, asegura el flamante empresario, el nuevo objeto de deseo de toda mujer elegante en Estados Unidos. Afilamiento hasta el extremo de la lógica de la rentabilidad del mercado: vaciamiento absoluto de la entidad de las cosas, implosión de los *eidos*, el desperdicio inmundo se convierte en objeto de lujo. Prodigioso, claman los asistentes, este “tonto formal” ha superado todas nuestras expectativas, la chaladura de un genio avisgado: “Hay que admitir, caballeros, que el moderno mundo de los negocios está mucho más loco que la mayor locura que a nosotros se nos pudiera ocurrir... Y mucho me temo que nada podemos hacer para burlarnos de este mundo. ¡Puede con cualquiera de nuestras sátiras!” (Chesterton 2002, 228). El mundo encantado, invertido y puesto de



cabeza que es el mundo de la sociedad moderna capitalista es en sí mismo una inversión de tal calibre que resulta difícil imaginar una sátira fuera de él: él mismo, como mundo invertido, es una sátira.

Gadamer dice que representar el mundo al revés es el sentido de la sátira. ¿No se abriría así con esto un cierto sentido de *crítica*? Creemos que así es. Representar un mundo al revés, dice Gadamer, es algo más que idear abstractamente lo contrario del mundo verdadero: es un reflejo distorsionado que hace visible, como a contramano, la cruda verdad del mundo presente. El mundo invertido “revela”, hace visible, la secreta inversión en la que vivimos. Ser el mundo invertido de una inversión real es la condición de posibilidad de toda crítica.

Es lo que ocurre con el espejo cóncavo del callejón del Gato de Valle-Inclán. “El mundo de los “esperpentos”-explica uno de los personajes de *Luces de Bohemia*-es como si los héroes antiguos se hubiesen deformado en los espejos cóncavos de la calle, con un transporte grotesco, pero rigurosamente geométrico. Y estos seres deformados son los héroes llamados a representar una fábula clásica no deformada. Son enanos y patizambos que juegan una tragedia” (Martínez Sierra 1928, 3-4), explica Valle-Inclán sobre su obra. El sentido trágico de la vida española, decía Max Estrella en *Luces de Bohemia*, sólo puede darse con una estética sistemáticamente deformada. Las imágenes más bellas en un espejo cóncavo son absurdas: el único reflejo adecuado. “La deformación deja de serlo cuando está sujeta a una matemática perfecta. Mi estética actual es transformar con matemática de espejo cóncavo las normas clásicas” (Valle-Inclán 2011, escena 12). La matemática de la deformación, el transporte geométrico de lo grotesco, el espejo deformante y por ello revelador, la lógica de la ilusión, el sistema de la apariencia; también en Marx, no en vano un enamorado del Barroco español, se trata de esto: del potencial crítico de la inversión.

Hay innumerables ejemplos dentro de la literatura que utilizan la inversión en este sentido. Borges presenta así el Benito Cereno de Melville:

“Benito Cereno sigue suscitando polémicas. Hay quien lo juzga la obra maestra de Melville y una de las obras maestras de la literatura. Hay quien lo considera un error o una serie de errores. Hay quien ha sugerido que Herman Melville se propuso la escritura de un texto deliberadamente inexplicable que fuera un símbolo cabal de este mundo, también inexplicable” (Borges 1998, 24).

Es exactamente este movimiento el que venimos señalando: cuando el mundo mismo deviene inexplicable, sólo un texto inexplicable puede dar cuenta de él. Y justamente es esta atmósfera de encantamiento, de embrujo desasosegante, la que planea sobre todo el relato. La calma de las aguas tropicales, un mar que llega a parecer de plomo, un barco fantasmal, nos angustian; el ominoso mascarón de proa, con su inexplicable inscripción “seguid vuestro jefe”, que en el dramático final revelará el esqueleto que ocultaba encubierto, es la plasmación, en el campo de objetos, de lo ambivalente, como había hecho ya antes Melville con los colores, apareciendo el blanco de Moby Dick alternativamente como monstruoso y como maravilloso. Los esclavos que son tiranos, y el derrotado capitán-soberano que



sostiene la débil pero eficaz apariencia del poder minado desde dentro por la rugiente fuerza constituyente de la turba violenta comandada, en secreto, por Babo, que sin embargo *parece* el más fiel y abnegado esclavo, como un dócil perro. El brillo fugaz del acero de la afilada navaja de Babo sobre el cuello de don Benito en un aparente acto de entregado servicio de afeitado: la apariencia de un verdugo a punto de atestar el tajo mortal era sin duda, resuelve el espectador capitán Delano, “un fantasma”, “una aparición”. ¿Lo era? Poco a poco se adueña de la mente de Delano “la fantasmal imagen” de que el amo y el esclavo están representando una farsa destinada a él; pero vuelve de su “reflujo imaginativo” a “la realidad” (Melville 1971, 73).

Pero, sólo un cambio de mirada, y la indolencia se transforma en fanática actividad; las mercancías, en hachas; el capitán, en rehén; la caricia y el afeitado, en dominación; una mano que, por poder cortar, sólo hace un rasguño; el mascarón abandonado, en presagio de muerte. Pero el punto esencial, como señala muy bien G. Albiac, es que “era este encanto mismo, esta metáfora indescifrada, lo que mantenía en pie el horror, real y oculto, de la brutalidad omnipresente y (sobre todo) omnisciente” (Albiac 1979, 34). Sólo en la “fantástica metáfora” de un universo apacible y en calma puede ser garantizada la “violencia crispada” del poder de Babo y los suyos: “Sólo en la *forma-Cereno* (esto es, en la apariencia jurídica de la relación subvertida amo-esclavo) era posible garantizar la reproducción de un dominio despótico (...)” (Albiac 1979, 34).

¿Qué es la realidad, qué es la apariencia, y ante quién? Es el tema del relato. Igual que en *The Confidence Man*, nos encontramos en Benito Cereno con “todo un mundo aparenial de realidad”. Si en aquél la ambigüedad de la multiplicidad humana parece ser la única realidad posible, en éste, señala el prologuista, “la posibilidad de combinaciones apariencia-realidad podría llevarse a un desarrollo en progresión geométrica verdaderamente embriagador, sobre todo si se tiene en cuenta que hay una realidad encubierta, otra realidad que ve un extraño, el extraño visto por los amotinados, que a su vez ofrecen una imagen que no es la suya...” (Melville 1971, 16-17). El propio Melville lo dice al abordar el capitán Delano el navío: “[...] el espectáculo vivo que oculta produce, en el instante mismo en que se revela de pronto, *algo así como un encantamiento mágico* que está en contraste con el vacío del océano que le rodea” (Melville 1971, 28. *Cursiva nuestra*). De nuevo, el mundo encantado. Alegoría del mundo real, el mundo del poder, que nunca opera desnudo, sino que necesita ser transfigurado en una apariencia de consenso que sin embargo funciona, al menos hasta que irrumpe la excepción. Lo ha dicho magníficamente, de nuevo, Albiac:

“Un poco a la manera en que la apariencia jurídica de la relación amo-siervo es la forma que expresa (en el sentido –por lo demás soberbiamente platónico- que este término, ‘forma’, tiene en Marx, como aquello en lo cual el ser es puesto en la alusión que elude aquello que designa), distorsionándola, la relación material de poder que liga a don Benito Cereno y al negro Babo en el escalofriante relato de Melville; forma, sí, y forma distorsionadora, ocultadora, falseadora, invertida, pero



forma, al fin (...), sin la cual el mantenimiento material (la reproducción ampliada) de la propia relación de poder que ella distorsiona-oculta-falsea-invierte sería estricta y rigurosamente imposible” (Albiac 1979, 26-27).¹

El poder, en suma de producir su propia metáfora, y no hay poder, o relación social, sin el componente “imaginario del significante”, que se da “bajo una forma propia”. Esta forma propia, esta inversión bajo la cual existe lo real, es el tema del relato de Melville, como lo es del texto de Marx.

Aislar, teórica o literariamente, la estructura del mundo invertido es, qué duda cabe, una potente herramienta crítica. Este potencial crítico lo desarrolla Gadamer:

“Tal representación mediante la contraposibilidad permite empero iluminar una posibilidad verdadera, aunque irreal del mundo existente [...] Al presentar, en forma de enunciado, la inversión satírica del mundo, es éste forzado a reconocerse en ella como invertido, lo cual le hace ver sus verdaderas posibilidades. Es por tanto, el mundo real el que se escinde y se proyecta en su posibilidad y en su contraposibilidad. En la medida en que el mundo invertido se representa como invertido, enuncia la inversión del mundo existente” (Gadamer 2005, 68).

Representar un mundo invertido le obliga a reconocerse como invertido: y eso significa ya proyectar su posibilidad, su afuera, hacer ver sus virtualidades y potencias. La otra cara de representar el mundo invertido es abrir la posibilidad de lo nuevo y denunciar lo existente como falso. He ahí la verdadera “crudeza”, dice Gadamer, del mundo invertido. Lo irreal verdadero, tal es el motor de toda crítica. Lo ha señalado Žižek: el uso de la ficción o el relato utópico de historias posibles pero fracasadas apunta al carácter antagonista del sistema y, por lo tanto, permiten que tomemos distancia de la autoevidencia de su identidad establecida (Žižek 2003, 14).

La herencia crítica de Hegel

Esta dimensión de apelación a lo no fáctico en su función crítica es una herencia, podemos decirlo ya, nada menos que de Hegel. Cuando J. M. Ripalda presenta la concepción de crítica del joven Marx como una revuelta contra Hegel, deja ver cómo ello no suponía sino recoger la herencia más genuina del maestro: Marx se mofaba de las deducciones de Hegel en la *Filosofía del derecho*, considerando que, contra su propia pretensión crítica ilustrada, justificaba especulativamente la realidad, deduciendo “lógicamente” lo que eran estados de cosas establecidos, y así legitimándolos. “Lo que había que hacer, en cambio, era lo contrario, deducir la especulación de la realidad, no aceptándola sin más, sino asumiendo precisamente su realidad efectiva en el sentido hegeliano, es decir, como virtualidad ineludible” (Ripalda 2010, 75).

1 El enfoque de Albiac, aquí aplicado a la teoría del Estado, concuerda absolutamente con nuestra línea de lectura de Marx y nuestro concepto de forma, o relación entre relación efectiva y forma de aparición: “Todo mi texto quisiera ser una reflexión militante en torno a esta dinámica endiablada que hace del Estado la *forma* de una relación de poder que, en tal forma y mediante ella solo, puede reproducirse, en la medida misma en que por ella es ocultada o incluso negada discursivamente” (Albiac 1979, 27).



El carácter no sólido, sino ineludiblemente abierto de lo real; asumir la realidad efectiva como virtualidad ineludible, eso es para Marx la condición de una ciencia crítica y emancipadora. Pero, en esto, Marx es netamente hegeliano, y nada lo muestra mejor que su apropiación del tema del mundo invertido.

También Adorno ha hecho notar este potencial crítico de Hegel, su cercanía con Marx. No se trata de que la dialéctica hegeliana, dice Adorno, aprisione una realidad viva, sino de que recoge la coerción abstracta que existe en esa realidad. Esa coerción es la de la abstracción real. No olvidemos, dice Adorno, que fue Hegel quien declaró: “[...] de hecho, el pensar es esencialmente la negación de eso que estaría inmediatamente ante nosotros” (Adorno 1974, 90). La filosofía hegeliana, afirma Adorno, es “crítica de la inmediatez”, crítica que destruye la confianza ingenua en lo cercano e incluso toda mitología del origen o lo primero; una temprana respuesta a una situación de un mundo que teje incesantemente su propio velo. Lo inmediato, lo dado, aparentemente reconciliado consigo mismo, esconde para Hegel una pobreza esencial. Se desmitologiza así toda apología de lo dado, de los hechos. En palabras de Adorno:

“[...] pues él [Hegel] no los calcó meramente [los hechos], sino que, gracias a haberlos engendrado con el pensamiento, los conceptuó y criticó: su negatividad los hace siempre algo distinto de lo que simplemente son y de lo que sostienen ser. Mas el principio del devenir de la realidad, según el cual ésta es más que su positividad, y que es el motor idealista central de Hegel, es al mismo tiempo antiidealista: es la crítica de la realidad por el sujeto [...], a saber: la conciencia de la contradicción que hay en la cosa [...]” (Adorno 1974, 90).

Lo dado ha de progresar en su mediación, revelándose con ello el doblez de sí mismo que esconde no sólo determinaciones en general, sino su propia negación e inversión. Se trata de sacar a la luz la negatividad que trabaja en el espesor de lo real, desfondándolo incesantemente y mostrando, a la mirada adecuada, su reverso, que es ya su *crítica*.

En su *Dialéctica negativa*, Adorno ha señalado la crítica de Hegel al dualismo de Kant:

“[...] en verdad sujeto y objeto no se enfrentan firmemente como en el diagrama kantiano. [...] La estructura rígidamente dicotómica se desintegra en virtud de las determinaciones de cada uno de los polos en cuanto momento de su propia contrapartida. El dualismo es anterior al pensamiento filosófico y tan inevitable como se convierte en falso en el proceso del pensar” (Adorno 2005, 136-137).

Aunque Adorno no hace demasiada justicia a Kant, deja ver muy bien la oposición frontal de Hegel a la separación rígida entre sujeto y objeto. Esto es una clara herencia de Hegel en Marx. No podría concebirse la idea del valor de Marx, sustento y fundamento de todo el edificio de la crítica de la economía política, sin esta idea de superación del dualismo ontológico y concepción de la interrelación entre lo objetivo y subjetivo como dos momentos de un mismo proceso social.

Marx y la crítica

La operación crítica de Marx consiste en esto: en retratar a la sociedad moderna, que se jacta, en su auto-comprensión, de ser la más racional, pragmática y avanzada, la destructora de la superstición, lo primitivo, lo irracional, precisamente como



“mundo encantado, invertido y puesto del revés”. Cuando encuentra en el corazón de ese sistema racional de la elección libre e individual, como su estructura, el *fetichismo* de la mercancía, ¿no está criticando lo real mostrando que en verdad no es sino la secreta inversión de todo lo que eso mismo real pretende ser? ¿No está denunciado como mundo invertido lo real mismo, y con ello mostrando, como al revés, la posibilidad, la *necesidad* de una salida para ello?

“[...] la figura del fetichismo de la mercancía [...] es un tipo de catacrexis, una conjunción violenta de uno de los más primitivos, exóticos, irracionales y degradados objetos de valor humanos con el más moderno, habitual, racional y civilizado” (Thomas 1986, 187).

El fetichismo es crítica mediante el uso de la inversión: el mundo moderno está ya invertido, se trata de mostrar que la racionalidad técnica moderna ha quedado completamente puesta del revés. Es un exceso, un abuso, un giro retórico. En el corazón de la sociedad burguesa, adalid de la razón técnica e instrumental, encontramos un fenómeno que sólo puede explicarse con analogías religiosas, para más inri, con un concepto originado para describir las sociedades tribales, primitivas y mágicas. He aquí el sentido crítico de la teoría del fetichismo.

Con esto, Marx cierra el círculo del camino *crítico* de una cierta Modernidad. El proceso de apropiación del concepto de fetiche, desde que fue acuñado por de Brosses en el ámbito de la etnología y la filosofía de la religión, sirve para documentar “[...] una creciente auto-reflexión de la ilustración burguesa, que por el rodeo de la crítica de lo ajeno y extraño fue interiorizando la extrañeza que mora en lo propio” (Schmieder 2006, 111). Pasando por Kant, con Feuerbach, la confrontación con el fetichismo de lo ajeno es ya también una confrontación con fenómenos de la propia sociedad, que aún no se ha despojado en absoluto de la violencia del mito.

El joven Marx, que expresa la necesidad de extender la crítica de la religión de Feuerbach a la política y al derecho, es la *cumbre* de este proceso de auto-ilustración de la sociedad burguesa: “A partir de ahora, la *tarea de la filosofía* [...], una vez desenmascaradas las *sagradas figuras* de la auto-alienación del hombre, será desenmascarar la auto-alienación en sus *figuras no sagradas*. La crítica del Cielo se transforma en una crítica de la Tierra, la *crítica de la religión* en la *crítica del derecho*, la *crítica de la teología*, en la *crítica de la política*” (Marx 2007, 379). Marx dedicará el resto de su vida a esta “crítica de la Tierra” en la forma de una “crítica de la economía política”: una crítica de la apariencia y de la inversión.

Bibliografía

- Adorno, T. W. (2005). “Dialéctica negativa”. En *Obra Completa* (Vol. 6). Madrid: Akal.
- Adorno, T. W. (1974). *Tres estudios sobre Hegel*. Madrid: Taurus.
- Albiac, G. (1979). *De la añoranza del poder o consolación de la filosofía*. Madrid: Libros Hiperión.
- Borges, J. L. (1998). *Textos cautivos*. Madrid: Alianza.
- Chesterson, G. K. (2002). *Cuentos del Arco Largo*. Madrid: Valdemar.

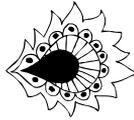


- Gadamer, H. G. (2005). "Hegel y el mundo invertido". En *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*. Madrid: Cátedra.
- Hegel, G. W. F. (2005). *Fenomenología del Espíritu*. Valencia: Pre-textos.
- Martínez Serra, M. (1928). "Hablando con Valle-Inclán. De él y de su obra". En *ABC*, Madrid..
- Marx, K. (1964). *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band: Der Gesamtprozess der kapitalistischen Produktion* [1894]. Berlín: MEW 25.
- Marx, K. (2007). "Einleitung". En: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (pp. 378-391). Berlín: MEW 1.
- Melville, H. (1971). *Benito Cereno. Billy Budd*. Barcelona: Bruguera.
- Ramas, C. (2015). *Hacia una teoría de la apariencia. Fetichismo y mistificación en la crítica de la economía política de Marx*, Madrid: UCM, online: <http://eprints.ucm.es/34214/1/T36659.pdf>
- Reichelt, H. (2008). *Neue Marx-Lektüre. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Praxis*. Hamburg: VSA.
- Ripalda, J. M. (2010). "Fuerza y entendimiento". En: DUQUE F. (ed.). *La odisea del espíritu*. Madrid: Círculo de Bellas Arte.
- Schmieder, F. (2006). "Zur Kritik der Rezeption des Marxschen Fetischbegriffs". En *Marx-Engels Jahrbuch 2005*. Berlín: Akademie Verlag.
- Thomas, W. J. (1986). *Iconology: Image, Text, Ideology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Valle-Inclán, R. (2011). *Luces de Bohemia: esperpento*. Madrid: Espasa Calpe.
- Žižek, S. (2003). "Introducción. El espectro de la ideología". En *Ideología: un mapa de la cuestión*. México: FCE.

Clara Ramas San Miguel

Universidad Complutense de Madrid





Pensar el «común»

Los bienes comunes como categoría germinal para el pensamiento crítico

Álvaro Ramis Olivos

Introducción

Prima facie los bienes comunes son aquellos que pertenecen a «comunidades capaces de explotar un recurso sin que ninguno de sus miembros lo posea en exclusiva» (Rowan 2012). Constituyen «formas institucionales nacidas de la capacidad de auto-organización, con capacidad de asegurar la sostenibilidad de los recursos en el tiempo» (D'Alisa 2013: 30). Esta definición se vincula a la primera acepción de la palabra «común»: «adj. Dicho de una cosa: Que, no siendo privativamente de nadie, pertenece o se extiende a varios. Bienes, pastos comunes» (R.A.E. 2011). Nuestro idioma posee la antigua expresión «procomún», que lograba apuntar al centro de esta relación de «deberes mutuos» entre sujetos. En la medida en que desapareció la propiedad comunal rural, esta categoría cayó progresivamente en desuso, aunque se mantuvo en el diccionario, definiéndose como «utilidad pública», e interpretándose etimológicamente como «provecho común».

Este acercamiento es suficiente como delimitación, pero ¿cómo operacionalizar o taxonomizar esta «posesión no privativa»? Se trata de una idea rica en sutilezas conceptuales. En torno a ella se evidencia la difícil convivencia entre distintas formas de interpretar los derechos de dominio y de propiedad que se han positivado de forma histórica, palpables en un marco que opera bajo categorías binarias, entre lo propio y lo ajeno, lo estatal y lo privado, lo de todos y lo de nadie; bajo un *a priori* que declara que algo es «propio» sólo si se lo tiene bajo dominio exclusivo. Como observa Hardt «somos tan estúpidos que sólo podemos reconocer el mundo como privado o público. Nos hemos vuelto ciegos al común» (2011, 7).



Interpretar el ámbito de «lo-compartido» constituye un «tema de nuestro tiempo», en el sentido orteguiano, ya que exige afinar el punto de vista. Esta ceguera nociónal dificulta penetrar en un artefacto, que como observa Bollier (2011, 3) es «relacional», y no «transaccional». Una idea escurridiza, que no se deja atrapar en las estructuras definicionales cotidianas. Incluso existen autores abiertamente escépticos respecto a alcanzar una definición mínima en este campo (Hartzog 2003).

Dardot y Laval (2015, 268) consideran que lo «Común» es aquello que está radicalmente fuera de toda propiedad, por lo que la expresión «bienes comunes» sería una autocontradicción teórica (2015, 599) proponiendo el concepto de «lo Común», que rechaza equipararse a «co-pertenencia, co-propiedad o co-posesión» y que prioriza su interpretación como «co-actividad» (Dardot y Laval 2015, 48).

Pienso que esta desinstitucionalización radical de lo Común no parece ajustarse a la facticidad del fenómeno, que no solo opera en un hacer-juntos, sino ante todo por medio de normas y reglas de uso que permanecen en el tiempo, y que atañen a elementos, tangibles o intangibles, que se pueden identificar y modelar de acuerdo a una acción intencionada. La intuición nerudiana es fecunda cuando observa que son las «cosas» las que tienen «en el mango, en el contorno, la huella / de unos dedos, de una remota mano / perdida en lo más olvidado del olvido» (Neruda 1971, 41). Sin esas «cosas» las huellas relacionales del Común serían inaprehensibles. Esta inadecuación conduce a que la idea de bienes comunes apunte a una variedad tan vasta de entidades que el término tienda por convertirse en un «significante vacío», o «sin significado» (Laclau 1996, 69). El peligro radica en que un uso extremadamente amplio «puede poner en peligro la eficacia de esta expresión y banalizar su camino» (Rodotà 2013, 3).

Un grado de acuerdo se puede alcanzar por la vía etimológica. Roberto Esposito, revisando las lenguas neolatinas y germánicas, advierte que «común» [*commun, commune, Common, Kommun*] siempre refiere a lo que comienza donde lo «propio» termina (Esposito 2007, 26). Quintiliano en *Institutio oratoria* lo dice directamente: *Quod commune cum alio est desinit esse proprium* [Lo que es común con otros deja de ser propio] (Quint. *Inst.* 7, 3, 24). Define un primer sentido de lo «común» como lo que concierne a más de uno, a muchos, o a todos. Es lo «público» frente a lo «privado», lo «general» ante lo «particular». Es el *κοινος* griego, del cual deriva *Gemein* en el antiguo germánico, y sus derivados modernos *Gemeinde, Gemeinschaft, Vergemeinschaftung* (Esposito 2007, 26). Esa primera acepción es muy general, por lo que no permite delimitar de modo taxativo entre lo «común» en tanto «público», «general» o «de todos» respecto a lo «común» en cuanto expresión de lo de «muchos», «varios» o «algunos».



Esposito analiza la palabra *commūnis*, que se arraiga en la partícula *cum* y en el término *munus*. *Cum* expresa «lo que vincula» y crea una relación. Pero a la vez *cum* también pone una distancia, distingue y separa, sitúa un ámbito de conjunción y disyunción entre unas partes separadas, que por algún motivo están vinculadas. Se es «con» respecto a algo o hacia algo. Pero esos componentes, mutuamente relacionados, permanecen en su identidad, sin que se mezclen y se cree algo enti-

tativamente nuevo. De allí que la *communitas* no se pueda identificar con un todo integral, «con la plenitud del cuerpo social en cuanto *ethnos, Volk, pueblo*» (Esposito 2007, 23). El vocablo *munus*, que hace parte de la locución *commūnis*, se compone a su vez de la raíz *mei* y el sufijo *nes*. Esa doble raigambre hace que *munus* pueda tener tres significados distintos, que apartan lo «común» de la dicotomía «público» - «privado». *Munus* se puede entender como *onus, officium* y *donum*.

Onus y *officium* llevan a la idea general de «deber», de la cual derivan nociones como función, empleo o puesto. En ese sentido *munus* es lo «no espontáneo», lo «no facultativo», sino «lo obligatorio». Pero el tercer significado [*donum*] parece contradecir lo anterior. Esposito se pregunta por esa razón «¿en qué sentido un don habría de ser un deber?» (Esposito 2007, 26). Y se responde: *munus* es al *donum* lo que la especie es al género: un tipo específico de don. «Quien ha aceptado el *munus* está obligado [*onus*] a retribuirlo» (Esposito 2007, 27). Es una *retribūtiō* que se puede ofrecer en bienes o en servicios [*officium*]. Si el don tiene una intención unilateral, gratuita, que no demanda restitución, el *munus* es un «contradon», propio de relaciones de reciprocidad que mandatan el intercambio, es «el don que se da porque se debe dar, y no se puede no dar» (Esposito 2007, 28). Lo *commūnis* nace de una obligación contraída y requiere una desobligación, por medio de una nueva donación que se entrega con munificencia. «Lo que prevalece en el *munus* es, en suma, la reciprocidad, la mutualidad [*munus-mutuus*] del dar, que determina entre el uno y el otro un compromiso» (Esposito 2007, 29). Esta acepción de «común» rompe definitivamente con una impropia sinonimia entre *communitas* y *res-publica*, que a su vez induce a una errada identificación entre *koinonía* [κοινωνία] *polis* [πόλις] y *ekklesia* [ἐκκλησία] (Esposito 2007, 29).

Este equívoco conduce a la falsa equiparación entre «comunidad», entendida como lo de «muchos», y «sociedad», como lo de «todos». Así entendida, la comunidad es un conjunto de personas unidas por una relación de deber o de deuda mutua, y no por la posesión de una propiedad en común: «Conjunto de personas unidas no por un “más”, sino por un “menos”, una falta un límite que se configura como un gravamen» (Esposito 2007, 30). Esposito deduce de esta paradoja una antonimia entre *communitas* e *inmunitas*: «comunidad» como obligación de desempeñar una función e «inmunitad» entendida como el beneficio de la *dispensatio*, la exención de deberes [*vacatio muneris*] de quien puede ser *ingratus*, de modo legítimo, respecto a su comunidad. «El ser-en-común se define y se constituye por una carga», y esa carga es el *cum*, somos nosotros mismos. (Esposito 2007, 16).

Motivos de un regreso

El romanticismo y el nacionalismo decimonónico dejaron de percibir esta dimensión deontológica de la comunidad, y se tendió a sustancializar y teleologizar la comunidad, pensándola como una «propiedad» que se agrega a la naturaleza de los sujetos, y que les hace «más», y hasta «mejores», que como individuos. Weber bebe de esta idea al definir la comunidad como la «común pertenencia subjetivamente sentida» (Weber 1964, 34). Pero las comunidades que se constituyen



en torno a los bienes comunes no se fundan en el sentimiento compartido de emoción identitaria, ante un origen y un destino. Se instauran ante el deber de sostener en el tiempo una actividad vital. Se las puede reconocer como experiencias de ordenamiento institucional, con mayor o menor grado de formalidad, pero invariablemente arraigadas a la facticidad de las costumbres.

Esto explica la dificultad de las ciencias económicas para reconocer el «procomún», homologándolo a los bienes públicos o a los bienes de consumo colectivo, tal como los definió Samuelson (1954). También es recurrente la confusión entre bienes comunes y bienes de acceso abierto, es decir, de entrada libre para todos, sin reglas efectivas o restricciones, tal como lo hizo Hardin en «La tragedia de los comunes» (1968). Se los cataloga como *terra nullius* o como bienes sin dueño, se los homologa a los llamados bienes «de club» o simplemente se les equipara a los bienes privados. En síntesis, las teorías económicas al uso no perciben los bienes comunes más que como fracasos de mercado (Stavins 2011).

Como observa Rodotà (2013, 3) los diferentes triunfos de la propiedad privada individual en la modernidad occidental, «solo han dejado reliquias de los otros sistemas de propiedad, aunque nunca se han eliminado totalmente las áreas en las que se puede encontrar la gestión pública o colectiva de bienes». Pero se trata, de «reliquias» inscritas en la implacable lógica binaria público-privada, determinada bajo el paradigma «individual posesivo». Altamira y Crevea en su «Historia de la propiedad Comunal», de 1890, ya criticaba la tendencia a considerar este tipo de relaciones propietarias como un anacronismo, «cosas muertas y apenas analizadas a nuestra vida de hoy» y en vías de desaparición:

“Lavaleyé comparaba los ejemplos de propiedad comunal hoy existentes a restos paleontológicos, perdidos y dispersos por un milagro de supervivencia, en el seno de grupos sociales menos accesibles a la civilización” (Altamira y Crevea 1981, 46).

A la vez Altamira observó que estos «restos paleontológicos, perdidos y dispersos» se enlazan «con los problemas más importantes de la historia de la política, de los cultos, de la organización de las sociedades»:

“Arraigada todavía la forma comunal en las costumbres populares de muchos países, manteniéndose por razones morales y económicas de tanta fuerza hoy como ayer, y ofreciendo en muchos casos un estado floreciente en aquellos órdenes de la actividad que se aplica, reviste una importancia vital, palpitante, que enlaza toda su historia y predominio pasado a la resolución de los más altos problemas que ahora nos preocupan” (Altamira y Crevea 1981, 46).



La propia controversia pública ha demostrado que el apelativo de «remanente prehistórico» que se asignó a la forma comunal a inicios del siglo. XX constituía una clasificación prematura. Durante la última década se evidencia un renovado interés por la noción de bienes comunes a nivel académico, político y asociativo. Para Hartzog (2003, 1) esto responde a la presión generada por nuevos dilemas en cuatro áreas interconectadas: el ámbito legal y político, la esfera económica, el campo de los estudios epistemológicos y finalmente a nivel científico-tecnológico. Todos estos sectores enfrentan «focos de controversia» relacionados con los dere-

chos de ciudadanía social, y en consecuencia, con los mecanismos institucionales capaces de garantizar el acceso a los bienes directamente orientados a la satisfacción de esos derechos (Rodotà 2013, 2).

El primer «foco de controversia» radica en el deterioro de ecosistemas. En ese contexto, las investigaciones se han topado con que buena parte de los recursos y territorios más afectados no se encuentran bajo jurisdicción directa de los Estados nacionales, ni tampoco en manos de particulares. Se trata de espacios difíciles de arraigar bajo los patrones propietarios vigentes ¿Quién puede demandar en propiedad la función reguladora del clima que ejerce el fitoplancton marino, o la polinización, que necesita de las abejas? Las nuevas tecnologías permiten una insospechada «commoditificación» de recursos y elementos, materiales e inmateriales que se consideraban bienes libres. De forma contratendencial a esta orientación apropiativa se constata un incremento sostenido y exponencial de las áreas silvestres protegidas en todo el mundo. Estos territorios operan bajo el horizonte de los bienes comunes, aunque estén bajo el régimen de propiedad privada, estatal o comunal. El incremento de estos espacios ha sido posible por la construcción de marcos legales capaces de soportar su administración y gestión.

El segundo «foco de controversia» que nombra Hartzog radica en el proceso de racionalización y reducción de las funciones del Estado de bienestar. Estas políticas han supuesto una crisis del paradigma en el cual se construyó la teoría de los bienes públicos, formulada por Samuelson (1954). En ese enfoque se suponía un balance entre el rol del mercado y el rol del Estado, en función de la utilidad general. Pero era poco sensible a reconocer el espacio específico que se ubica entre los bienes públicos y los bienes privados. El indiscriminado alcance de los procesos de privatización ha mostrado que muchos bienes, definidos como públicos o semi-públicos por Samuelson, *de facto* pueden ser suministrados por el sector privado. Esta crisis del Estado de bienestar ha impulsado una nueva valorización de los bienes públicos, que, a su vez, genera un nuevo tipo de demanda colectiva:

“En el discurso de los movimientos de los años ‘60 y ‘70 no existía el concepto de “común”. Se luchaba por muchas cosas, pero no por lo común tal como lo entendemos ahora. Esta noción es un resultado de las privatizaciones, del intento de apropiación y mercantilización total del cuerpo, del conocimiento, de la tierra, del aire y del agua. Esto ha creado no sólo una reacción sino una nueva conciencia política, de hecho, ligada a la idea de nuestra vida común, y provocó una reflexión sobre la dimensión comunitaria de nuestras vidas” (Federici 2011).

Un tercer «foco de controversia» está vinculado al desarrollo de las nuevas tecnologías de la información y el conocimiento, por las cuales los bienes inmateriales han adquirido un papel preponderante en el ámbito de la creación de valor económico y los sistemas de protección de la propiedad intelectual se han visto desafiados por nuevas formas de producción y distribución, basadas en la acción colectiva (Hardt-Negri 2011). El concepto de «bienes comunes intangibles» (*iCommons*) ha adquirido relevancia explicativa y normativa, pero también es fuente de incertidumbre respecto al resguardo de condiciones que garanticen la producción y creación literaria, artística, científica y técnica (Helfrich 2008). Como observa



Lafuente: «Hay [...] una profunda relación entre nuevas tecnologías y nuevos patrimonios, pues todos los días aparecen nuevas posibilidades de cercar o de abusar de un bien que sólo comenzamos a valorar cuando empieza a estar amenazado» (Lafuente 2007, 2).

Hacia un enfoque interdisciplinar basado en los comunes

Altamira y Hartzog coincidieron en augurar un «re-descubrimiento» del procomún. Actualmente se puede observar el desarrollo sistemático, pero «en ciernes», de una perspectiva de trabajo interdisciplinar que se puede denominar «enfoque basado en los comunes», *Commons-Based Approach* o más genéricamente *Commons Studies* (Laval y Dardot 2015, 22). Como observó la «Conferencia internacional sobre el futuro de los comunes» esta conceptualización está transitando desde su forma seminal (*Seed Form*) hacia su consolidación como paradigma central (*Core Paradigm*). Mason ve en este proceso las bases del Postcapitalismo:

“Nuevas formas de propiedad, nuevas formas de préstamo, nuevos contratos legales: toda una novedosa subcultura empresarial emergió en los últimos diez años. Lo que los medios llamaron “economía compartida o colaborativa”. También se habla de “procomún” (los commons anglosajones) y de “producción entre iguales”, pero pocos se han molestado en preguntar qué significa este desarrollo para el capitalismo en sí” (Mason 2016, 19).

El progreso de este enfoque debe mucho al trabajo de Elinor Ostrom, quién focalizó su programa de investigación en las instituciones políticas y sus posibles imbricaciones con las teorías del desarrollo económico. La tesis fundamental de su obra se puede sintetizar en que no existe nadie mejor para gestionar, sosteniblemente, un «recurso de uso común» que los propios implicados (1995, 40). Pero ello exige disponer de los medios e incentivos para hacerlo. Entre estos mecanismos cabe la existencia de formas de comunicación necesarias para la implicación de los *Stakeholders* y criterios de justicia distributiva, basados en el reparto equitativo de los costos y beneficios.

Rifkin diagnosticó la transición desde una «era de la propiedad» hacia una «era del acceso» (2000) en la cual el valor simbólico de los bienes disminuye en favor de su dimensión funcional, gracias a las cualidades de las nuevas redes telemáticas. Lessig (2006) ha propuesto la flexibilización de los derechos de autor y de propiedad intelectual por medio del sistema de licencias, *Creative Commons*, que buscan favorecer la noción de «Cultura Libre», entendida como libertad en la distribución y modificación de trabajos creativos, en tanto bienes comunes intangibles. Esta aproximación se nutre de las potencialidades colaborativas y productivas que ha revelado el trabajo de programadores como Stallman (1985), involucrados en el movimiento del «software libre».

Bauwens (2005), descubre un patrón común en estas múltiples expresiones productivas, lo que le lleva a sostener la emergencia de un «proto-modo de producción» entre pares (*Peer-to-Peer*) que reactualiza los principios fundantes de la



«economía social de mercado». En la misma línea Subirats (2011, 72) constata que el tema de los *Commons* se ha elevado a la categoría de «paradigma socioeconómico», desde la óptica de las redes descentralizadas y colaborativas.

Federici (2010) integra la historia económica y el enfoque feminista para vincular el análisis de los procesos de «acumulación primitiva» con los procesos de apropiación del trabajo reproductivo y no remunerado de las mujeres, que soportan al modo de los bienes comunales la expansión económica moderna. Linebaugh (2009) siguiendo la escuela historiográfica de E. P. Thompson, intersecta los cambios constitucionales en el siglo XVIII con los *Enclosures* de tierras y recursos comunales indígenas, vinculándolo al «esclavismo de hacienda». De Sousa Santos (2002) ha documentado una gran variedad de experiencias de «producción no capitalista», detallando las potencialidades y debilidades de prácticas económicas basadas en el cooperativismo, la economía solidaria y las formas comunales, en diferentes continentes.

Rancière (2012) propone repensar la «comunidad de trabajo», transitando desde su experiencia como «destino sufrido» a la creación de nuevas relaciones fundadas en la capacidad de creación compartida. Subirats acuña el concepto de «democracia del común» (2011, 93), buscando superar la «sociedad de los singulares», personalizadora de los consumos, pero con crecientes desigualdades, en pro de lo que Rosanvallon llama la «sociedad de los iguales».

Negri y Hardt (2011) elaboran una compleja idea que permite pasar del estudio descriptivo y naturalista de los Bienes Comunes a una categoría más abstracta y de mayor densidad política con su noción del «Común». En *Commonwealth*, el tercer libro de su trilogía postmarxista-spinoziana, que propone una «ética de la acción política democrática en y contra el Imperio» (Negri y Hardt 2011, vii). Los dos autores vislumbran allí una modalidad material desde la cual superar la «república de la propiedad» a partir de un «comunismo de los comunes» que se comprende en la máxima «lo privado es al capitalismo y lo público es al socialismo, lo común es al comunismo». Para Dardot y Laval la emergencia de propuesta del Común de Hardt y Negri permite a la izquierda reinventar su potencialidad revolucionaria, «como a su manera lo han sabido ser los neoliberales». Se estaría ante las bases de una racionalidad alternativa: «lo común constituye la nueva razón política por la que hay que sustituir la razón neoliberal» (Dardot y Laval 2015, 652).

Gorz (2008) vislumbra la transición hacia un nuevo modo de producción basado en los comunes, que abandona el sobre-consumo gracias a las posibilidades post-productivistas que abre el nuevo «capitalismo cognitivo». Bollier y Helfrich destacan «la riqueza de los comunes» (2012), en tanto prácticas que fundan un nuevo paradigma de sostenibilidad social y ambiental. Hoeschele (2010) aborda el problema de la «economía de la escasez», que depende de instituciones que artificialmente incrementan la demanda por sobre los niveles de oferta, con el fin de mantener un constante estado de necesidad. A ello opone una «economía de la abundancia», que otorga un rol central a las formas de propiedad compartida, que



exigen mayor autonomía individual y espacios deliberativos para la toma participativa de decisiones. Finalmente, en el campo de la ética se debe reseñar la obra de Benkler quien desde la tradición del liberalismo social relea a los clásicos en «La economía política de los bienes comunes» (2003).

Sobre el estatuto del enfoque

Mattei distingue dos niveles en su «fenomenología de los bienes comunes»: uno «cognoscitivo», orientado a describir lo institucionalmente posible, y otro «militante», centrado en explicar el *continuum* político que vincula los cercamientos del pasado, con las privatizaciones y clausuras de acceso que operan en la actualidad (Mattei 2013, 18). Este segundo nivel se puede describir como una dimensión «hermenéutico-crítica». Rodotà ejemplifica este problema en la redacción de la Constitución italiana. En su artículo 42 este texto define taxativamente la propiedad como «pública o privada», pero en seguida el artículo 43 agrega que con el fin de «asegurar su función social y de hacerla accesible a todos» la propiedad se puede confiar «a la comunidad de los trabajadores o usuarios de empresas específicas o categorías de empresas, que exploten servicios públicos esenciales o fuentes de energía o que constituyan un monopolio y sean, preeminentemente, de interés general» (Rodotà 2013, 1). La bidimensionalidad de la propiedad, tal como se entiende en el art. 42, adquiere una tercera dimensión en el artículo 43, que permite formas de gestión distintas al binomio público-privado, por medio de la transferencia de la explotación de bienes públicos a colectivos de trabajadores o usuarios. Rodotà advierte que la actual legislación italiana no logra dar cuenta de las posibilidades que abre el art. 43, pero ello no impide que a futuro esas posibilidades se puedan institucionalizar:

“Emerge un fondo no proprietario, que manifesta concretamente la exigencia de garantizar situaciones ligadas al cumplimiento de las demandas y la satisfacción de las necesidades de la persona, considerada precisamente en la realidad de la vida material y la importancia que le atribuyen los documentos constitucionales, por lo que hoy es legítimo hablar de una persona “constitucionalizada”. El camino hacia el redescubrimiento de los bienes comunes está abierto” (Rodotà 2013, 1).

La revalorización de los bienes comunes expresa una crítica a la definición individualista y exclusivista de propiedad, que desconoce su «función social». Como observó Reich (1964) la institucionalización de la «función social de la propiedad» permitió a los Estados garantizar el interés público para impedir que el capital monopolista acabara con la competencia y concentrara la propiedad. El «Estado de interés público» representa el triunfo de la sociedad sobre el «Estado de interés privado».

El *Commons-Based Approach* también se mueve en un nivel hermenéutico-crítico, permitiendo una interpretación de la especificidad de los bienes comunes que supere las definiciones estipulativas, operacionales, normativas o jurídicas de los bienes comunes que terminan entrampadas por la cosificación de una categoría esencialmente relacional, que reclama una interpretación específica: «Los bienes comunes no pueden reducirse a meros objetos, a meros recursos naturales. Va-



len por el vínculo que tienen con la vida» (Mattei 2013, 18) y por eso «los bienes comunes exigen un acercamiento desde «una forma diferente de racionalidad» (2013, 1). Los Comunes no son «un conjunto de objetos predefinidos, que se pueden estudiar en el laboratorio y observar desde fuera siguiendo la lógica cartesiana y la observación empírica» (2013, 16).

Cassano (2004) tematiza el problema cómo un oxímoron: «La locura razonable de los bienes comunes». Esta «loca razonabilidad» no implica desentenderse del derecho positivo y sus instituciones. Se requiere «un saber que asocie, conecte y descubra los nexos existentes entre el conjunto de los seres vivos y las condiciones -físicas, químicas, y culturales- de la vida en común» (Mattei 2013, 16). Mediante un ejercicio de hermenéutica crítica se puede comprender, en su radicalidad, las categorías que dislocan las pretensiones de conocimiento claro y distinto. Por ejemplo, la distinción entre propiedad «formal» y propiedad «sustancial» en la línea del «gobierno corporativo» propuesto por Berle y Means (1997). O la diferencia entre «valor de uso» y «valor de cambio», entre «posesión» y «gestión», entre «dominio» y «acceso».

Esto cuestiona los fundamentos de la racionalidad «individual posesiva», que da origen a la idea de «ciudadanía censitaria», oponiendo una nueva «ciudadanía social» de carácter activo, usando un enfoque narrativo y analógico, como ejercicio hermenéutico-jurídico de las representaciones sociales de las relaciones de propiedad. Una dimensión que no puede ser aprehendida por la legalidad positiva. Un jurista mexicano define este proceso de esta manera:

“Cuando las categorías jurídicas no logran abarcar las representaciones normativas que hace un pueblo de la tierra, la ley pierde su significado. Si el razonamiento jurídico tradicional define la propiedad como un cúmulo de derechos, el enfoque narrativo puede enseñarnos a ver la propiedad como cúmulos de representaciones que permitirían ayudar a la gente a darle significado a su relación con la tierra” (Azuela 2007, 167).

Las mediaciones de la «hermenéutica crítica» permiten que los bienes comunes dejen de ser vistos como objetos estáticos e invariables. Podemos «tenerlos por verdaderos» (Conill 1997, 60) en cuanto narración y representación de una historia que tiene pretensión de universalidad. De esta forma el «enfoque basado en los comunes» aportaría unos criterios interpretativos de los derechos de ciudadanía que resultan esenciales para garantizar su ejercicio efectivo. (Rodotà 2013, 4).

Usando la expresión de E.P. Thompson (2000), al entrar en el campo de la «economía moral de la multitud» ingresamos en una esfera productiva diferente, «incrustada» en relaciones determinadas por una racionalidad extraeconómica, diferente a la instrumental. Un campo en el que la riqueza deviene por medio del trabajo «man-comunado», realizado con «la misma mano», de común acuerdo, en un proceso intersubjetivo que aprovecha beneficios compartidos. De allí que se proponga una «fenomenología de lo común» (Mattei 2013, 69), que intente poner entre paréntesis las distintas maneras en las que se expresan singularmente cada uno de estos bienes. Esta vía evita que la explicación de sus dimensiones factuales impida comprender su significado para las personas. No se trata de entender unos



recursos, lugares o productos, sino la peculiaridad de unos «bienes-en-común», productivos, sociales y existenciales, inseparables de las normas que los constituyen y de los sujetos que las encarnan, interpretan y plasman.

Bibliografía

- Altamira y Crevea, R. (1981). *Historia de la propiedad comunal*. Estudios de Administración Local: Madrid.
- Azuela, A. (2007). «El panorama de ideas sobre el impuesto a la propiedad». En: *Temas críticos en políticas de suelo en América Latina*, Smolka, M. y Mullahy, L. (eds.). Lincoln Institute of Land Policy Cambridge: MA.
- Bauwens, M. (2005). «The Political Economy of Peer Production» [en línea] <<http://www.cttheory.net/articles.aspx?id=499>> [consulta: 17/04/2013].
- Benkler, Y. (2003). «The Political Economy of Commons». En: *Upgrade, The European Journal for the Informatics Professional*, IV, 3, pp. 6-9.
- Berle, A. y Means, G. C. (1997). *The modern corporation and private property*. Transaction Publishers: New Brunswick, NJ.
- Cassano, F. (2004). *Homo civicus: la ragionevole follia dei beni comuni*. Roma: Dedalo.
- Conill, J. (1997). *El poder de la mentira*. Madrid: Tecnos.
- Dardot, P. y Laval, C. (2015). *Común, Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Barcelona: Gedisa.
- D'Alisa, G. (2013). «Bienes comunes: las estructuras que conectan». En: *Ecología política*, 45, pp. 30-40.
- Esposito, R. (2007). *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja*: Madrid: Traficantes de Sueños.
- Federici, S. (2011). «Para un análisis de sexo, clase y raza». En: *Página 12*, 15 de abril de 2011: Buenos Aires.
- Gorz, A. (2008). «Le travail dans la sortie du capitalisme». En: *Ecorev*, 28, 31, Paris.
- Hardt, M. y Negri, A. (2011). *Commonwealth*. Madrid: Akal.
- Hartzog, P. (2003). «Global Commons: Is Definition Possible?». Bachelor's Thesis, Political Science, University of Utah.
- Helfrich, S. (2008). *Genes, bytes y emisiones: Bienes comunes y ciudadanía*, México: Heinrich Böll.
- Hoesechele, W. (2010). *The Economics of Abundance*. Surrey: Gower.
- Lafuente, A. (2007). «Los cuatro entornos del Procomún». En: *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, 77-78, 2007, págs. 15-22.
- Laclau, E. (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.
- Lessig, L. (2006). *El código 2.0*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Linebaugh, P. (2009). *The Magna Carta Manifesto*. University of California Press: Berkeley.
- Mattei, U. (2013). *Bienes comunes*. Madrid: Trotta.
- Mason, P. (2016). *Postcapitalismo. Hacia Un nuevo futuro*. Buenos Aires: Paidós.

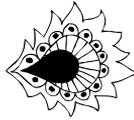


- Neruda, P. (1971). «Oda a las cosas». En: *Navegaciones y regresos*. Buenos Aires: Losada.
- Ostrom, E. (1995). «Self-Organization and Social Capital». En: *Industrial and Corporate Change*, 4, 1, pp. 131-159.
- Rancière, J. (2012). *La méthode de l'égalité*. Montrouge: Bayard.
- R.A.E. (2011). *Diccionario*. Madrid.
- Rodotà, S. (2013). «Verso i Beni Comuni». En : *Economics and the Common(s) Conference: from Seed form to Core Paradigm*, Heinrich-Böll-Stiftung, Commons Strategies Group, Berlín, [en línea] <http://p2pfoundation.net/Verso_i_beni_comuni> [consulta: 03/06/2013]
- Rowan, J. (2012). «La modestia del procomún». [En línea] <http://www.eldiario.es/cuadernomedialab/modestia-procomun-economia-aspiraba-serlo_6_72152793.html> [consulta: 13/10/2012].
- Samuelson, P. A. (1954). «The Pure Theory of Public Expenditure». En: *The Review of Economics and Statistics*, 36, 4. pp. 387-389.
- Stallman, R. (1985). «El manifiesto GNU». [En línea] <<http://www.gnu.org/gnu/manifiesto.html>> [consulta: 15/09/2012]
- Subirats, J. (2011). *Otra sociedad, ¿otra política? Del "no nos representan" a la democracia de lo común*. Barcelona: Icaria.
- Stavins, N.R. (2011). «The Problem of Commons: Still Unsettled After 100 years». En: *The American Economic Review*, 101, pp. 81-108.
- Thompson, E. P. (1967). «Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism». En: *Past and Present*, 38, 1, pp. 56-97. Oxford: Oxford University Press:
- Weber, M. (1964). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Álvaro Ramis Olivos

Universidad de Chile





Pidiendo un Leopardi desde dentro (sobre esperanza contrafáctica y marxismo leopardiano)

Jorge Riechmann

Introducción

¿Qué me cabe esperar? es una de las cuatro preguntas fundamentales de la filosofía según Kant (junto a *¿qué puedo saber?*, *¿qué debo hacer?* y *¿qué es el ser humano?*). Kant entiende esta pregunta por la esperanza en sentido fundamentalmente religioso (¿qué me cabe esperar más allá de la finitud humana signada por la muerte, en relación con Dios o lo divino?), pero podemos interpretarla en sentido laico: ¿qué me cabe esperar no en ningún trasmundo, sino en este mundo?

Si nuestras perspectivas son hoy de colapso ecológico-social (Riechmann 2016), ¿qué clase de esperanza me cabe abrigar? Estar en minoría y entregado a tareas sisíficas –pero imprescindibles: pensemos en las que se orientan a la emancipación humana- sólo nos desespera si el tiempo se acaba. Pero exactamente eso es lo que ocurre con la crisis ecológico-social y las perspectivas de colapso... Hoy todo indica que aquello que en alguna ocasión he llamado “el tragaluz de la esperanza materialista” se ha cerrado. (Puede uno seguir abrigando esperanza y cultivando un vitalismo trágico, en esa situación desesperada –pero ya no esperanza materialista, precisamente.) En el Siglo de la Gran Prueba (Riechmann 2013) ¿qué me cabe esperar –y cómo plantear la cuestión de la esperanza?

155



La esperanza, “pasión por lo posible”

“No sufra de esperanza”, nos recomienda el poeta acercándose a la mirada estoica. En general, para los antiguos griegos la esperanza era más una calamidad que una bendición: Eurípides la llama maldición de la humanidad. Lástima que nos

haga falta esa suerte de dolencia para vivir y luchar... Yanis Varoufakis, en una entrevista, expone una modulación contemporánea de la famosa fórmula de Dewey y Gramsci *pesimismo de la inteligencia, optimismo de la voluntad*. Tras constatar que la Unión Europea es una monstruosidad burocrática al margen de la democracia, y que “los enemigos de la democracia han sido y son los que tienen poder económico”, el ex ministro de Finanzas griego reflexiona:

“¿Se puede democratizar Europa? Sí, creo que sí. ¿Y se democratizará realmente? Sospecho que no. Entonces, ¿qué sucederá? Si me pide mi pronóstico, soy muy pesimista. Creo que el proceso de democratización tiene muy pocas probabilidades de éxito. En cuyo caso tendremos una situación de desintegración y un futuro sombrío. Pero la diferencia cuando hablamos sobre la sociedad o sobre el tiempo es que al tiempo no le importan lo más mínimo nuestras previsiones (...). Pero creo que con los temas que atañen a la sociedad y a la política tenemos una obligación moral y política de ser optimistas y de preguntarnos: ‘Bien, de todas las opciones que están a nuestro alcance, ¿cuál tiene menos probabilidades de provocar una catástrofe?’ Para mí, ese es un intento de democratizar la Unión Europea. ¿Que si pienso que lo conseguiremos? No lo sé, pero si no confío en que podamos hacerlo, no me puedo levantar de la cama por la mañana y ponerme a trabajar.” (Varoufakis 2016).

Para levantarnos de la cama cada mañana y hacer lo que tenemos que hacer, sugiere Varoufakis, *necesitamos alguna clase de esperanza*. La esperanza, ha definido Paul Ricoeur, es la *pasión por lo posible*. Siglos antes, Tomás de Aquino enseñaba que la esperanza es “un movimiento o extensión del apetito hacia un bien difícil de obtener”, pero no imposible (*Suma Teológica*, libro 33).

Schopenhauer juzgaba: “Sería mejor que este mundo no existiera”. No excluyo que tuviese razón. Pero el mundo está ahí, con todas sus criaturas, y nosotras y nosotros también. No va a desaparecer aunque pensemos que sería mejor que no existiera. Manos a la obra, entonces —aunque la tarea sea sisífica... Y abordemos en primer lugar nuestra tarea de reflexión.

Esperanza sin optimismo

Estando donde estamos a comienzos del siglo XXI, hace falta estolidez para defender el optimismo. Pero eso no quiere decir que tengamos que ceder al desaliento, la tristeza o la amargura. No se trata de optimismo, diría John Berger, se trata de esperanza. ¿Qué clase de esperanza?

La esperanza auténtica, señala Terry Eagleton, está muy lejos de una confianza irracional en que las cosas saldrán bien (esto sería más bien optimismo congénito o profesional): debe estar basada en razones y en esa medida es falible, puede ser refutada por la realidad (Eagleton 2016, 18). Joanna Macy señala en que la palabra *esperanza* tiene dos significados diferentes: aquello que nos parece probable (como cuando decimos “espero obtener un ascenso en mi trabajo este año”) y aquello que verdaderamente deseamos (como cuando decimos “espero poder librarme de este empleo de mierda y consagrarme a lo que importa de verdad”). La autora (budista, ecologista profunda y experta en teoría de sistemas) insiste en la importancia de cultivar lo que llama Esperanza Activa (noción que nos recuerda lo



que Gabriel Marcel llamaba *espera activa*: se deja de lado cualquier proyecto exigente o meta definitiva a cambio de una apertura vulnerable a lo que nos traigan los acontecimientos):

“La esperanza pasiva tiene que ver con aguardar que fuerzas externas realicen lo que deseamos. La Esperanza Activa tiene que ver con convertirnos en participantes activos para realizar lo que esperamos. La Esperanza Activa es una práctica. Como el taichí o la jardinería, es algo que *hacemos*, no algo que *tenemos*. Es un proceso que podemos aplicar a cualquier situación, que entraña tres pasos. Primero, mirar la realidad de forma lúcida. Segundo, identificar lo que esperamos en términos de la dirección en que nos gustaría que se moviesen las cosas, o de los valores que nos gustaría ver realizados. Y tercero, dar pasos para movernos nosotros mismos, o la situación en que nos hallamos, en esa dirección. Dado que la Esperanza Activa no requiere optimismo, podemos aplicarla incluso en ámbitos en que nos sentimos desesperados. El ímpetu que guía es la intención; *elegimos* lo que queremos promover, realizar o expresar. Más que sopesar nuestras posibilidades y actuar sólo cuando nos sentimos esperanzados, nos concentramos en nuestra intención y dejamos que nos guíe.” (MACY / Johnstone 2012, 5).

Aquí se apunta una vía importante que exploraremos más abajo: actuar sin apego a los frutos de la acción (y se nos plantean dudas importantes: ¿no requiere esto una clase de heroísmo moral cuya generalización a escala social resulta difícil de creer?). De momento sigamos preguntándonos: ¿cómo conjugamos la fe con la lucidez, la inteligencia con la esperanza?

El valor de la lucidez

No puede ser que necesitemos autoengañarnos para hacer lo correcto. Pensemos en el caso de un enfermo grave... En tal trance, habrá quien se niegue a enterarse de su verdadero estado, y prefiera seguir flotando en el limbo de la desinformación: vemos a veces a quien entra en la agonía convencido de que está a punto de curarse. Y habrá también, en esa difícil situación, quien reniegue de la vida y de la Tierra y de la condición humana, quien desvalore todo lo vivido ahora que se enfrenta al agujero tremendo de la muerte.

Uno debería poder esquivar esas dos actitudes, y en cambio ser capaz de aproximarse a la muerte serenamente, diciendo algo así como: valió la pena el camino, y el sol luce alto sobre los campos, y otras y otros van a seguir caminando... Todo eso me llena de alegría el corazón.

En este punto de la analogía, sin embargo, topamos con un gran obstáculo. Afrontar la muerte individual es algo muy diferente de enfrentarse a la muerte de una sociedad, de una civilización, quizá de la especie humana... La desesperanza existencial tiene cura, el pesimismo antropológico se sobrelleva. Lo realmente grave viene de constatar esa especie de fin de los tiempos a que nos aboca el colapso ecológico-social...

Aquí es importante no perder de vista que, como argumento en otro lugar, *el colapso no es (necesariamente) el fin del mundo*. Incluso si ya no está a nuestro al-



cance optar entre lo bueno y lo malo, posiblemente podemos elegir aún entre lo malo y lo pésimo. Y nos importa, entonces, no abdicar de la lucidez. Arguye Emilio Santiago Muíño:

“Quizá se reproche a estas páginas estar escritas desde un tono catastrofista y por tanto poco seductor. Sin embargo, es un tono ajustado a los datos científicos objetivos. Me parece necesario plantear la cuestión socio-ecológica en su cruda realidad, que seguramente es bastante más aciaga de lo que en este libro se puede entrever. Sobre todo teniendo en cuenta que, por las peculiares características de nuestro sistema sociocultural, la dulcificación suicida de la verdad y la denegación cuentan ya con millones de mentes trabajando a su servicio. Influye mucho el hecho que hoy, para que algo pueda tener existencia social, tiene que pasar por el ojo de la aguja de su venta exitosa en el mercado. En medio de la confusión de la sociedad del espectáculo y el griterío mercantil, *nuestra capacidad para la racionalidad colectiva se está pudriendo*. Es preciso entonces que alguna gente no ceda al chantaje de decir lo que el público quiere oír (un público que, tras cuarenta años de empacho cultural neoliberal, es, o más bien somos demasiado adictos a las soluciones rápidas y los planteamientos infantiles).” (Santiago Muíño 2015, 29).

Theodor W. Adorno —recuerda Terry Eagleton— observó en cierta ocasión que los pensadores y pensadoras que nos presentan la verdad lisa y llana (estaba pensando en Freud, concretamente) hacían a la humanidad un servicio mayor que los cándidos utópicos. En eso mismo insiste el budismo, una y otra vez: la importancia de la ecuanimidad, la objetividad, la claridad de visión que nos permite escapar de las nieblas de la confusión.

“Walter Benjamin, colega de Adorno, construyó su visión revolucionaria sobre la desconfianza del progreso histórico, así como sobre una profunda melancolía. Benjamin se refiere a su perspectiva como ‘pesimismo’, pero igualmente se la podría considerar realismo, la condición moral más difícil de alcanzar. En un famoso ensayo sobre el surrealismo, sostiene que es preciso ‘organizar el pesimismo’ para fines políticos y contrarrestar el fácil optimismo de ciertos sectores de la izquierda.” (Eagleton 2016, 21).

El “realismo de los depresivos”

Cierta dosis de autoengaño parece ser una condición necesaria para la salud humana. La psicología experimental ha comprobado que los individuos más “realistas”, más capaces de guiarse por el principio de realidad antes de por el principio de placer, son... personas clínicamente deprimidas. Por el contrario, los individuos “normales” —ni maníacos ni depresivos— tienden a sobreestimar sus capacidades y a verse bajo una luz favorable (creyendo por ejemplo que los demás tienen sobre ellos una opinión mejor de lo que es el caso) (Elster 1990, 46). En términos estrictamente cognitivos nuestro problema colectivo no es ese *realismo de los depresivos* que constata la psicología clínica, sino más bien lo contrario: el sesgo hacia el optimismo irracional que parece evolutivamente inscrito en los genes de nuestra especie. Un rasgo como la propensión al autoengaño, que probablemente



nos ayude –y por eso tenga valor adaptativo– a la hora de hacer frente a crisis personales, podría resultar fatal si gobierna nuestro comportamiento a la hora de hacer frente a crisis colectivas tan dramáticas como la que se nos plantea hoy.

“Lo mejor está por llegar” es solamente la tontería simétrica de “cualquier tiempo pasado fue mejor”. Pero engrana bien con esa necesidad vital de creer en un futuro esperanzador que probablemente está anclada en la biología de la especie...

En tiempos históricamente “normales” (las comillas resultan obligadas, pues ¿a qué podríamos llamar normalidad histórica?) el optimismo por principio, para salir adelante, tendría un pase. A un alcalde palestino le preguntaron si era pesimista u optimista. Contestó: “Ser pesimista es un lujo que no me puedo permitir, porque mediante el optimismo vislumbramos proyectos que nos permiten salir de nuestra situación”. Éste es el esquema –tan reconfortante cuando uno se encuentra en una mala situación histórica– de “lo hicimos porque no sabíamos que era imposible”, que por lo demás puede reclamar avales tan importantes como los de Karl Liebknecht y Max Weber. Pero si nos hallamos en el Siglo de la Gran Prueba, si hacemos frente a las mayores discontinuidades históricas en la vida de la especie, ¿podemos permitirnos el lujo de plantearnos las cosas en esos términos?

Si nos hallamos de verdad en una situación catastrófica--y ahí estamos--, tratar de analizarla no es discurso catastrofista ni ceder a la depresión, sino un ejercicio de realismo.

El optimismo histórico de la izquierda

Mi maestro Manuel Sacristán pisaba, a pesar de los pesares, sobre un suelo de optimismo histórico. No fue nunca pesimista (aunque circularan *urban legends* al respecto), más bien cabe pensar que tendía a un optimismo histórico excesivo (Fernández Buey 2015, 223-224). A nosotros, en el segundo decenio del siglo XXI –ya al mismo Paco Fernández Buey, destacado discípulo de Sacristán–, nos toca algo más difícil: sacar fuerzas de flaqueza para reconstruir nuestro mundo vital y seguir adelante deshaciéndonos de cualquier resto de optimismo –para el que no existe ni la menor de justificación.

Esto choca contra la actitud predominante en las diversas familias de la izquierda. Oímos por ejemplo: “*Negar la esperanza es ponerse ya del lado [el capitalismo neoliberal actual] que se critica*. Una alternativa, entre otras, es la que como Ernst Bloch alberga en el futuro una esperanza inquebrantable, y aunque hay muchos matices que hacer a ese optimismo, el pesimismo de Byung-Chul Han parece no dejar apenas espacio más que para la resignación...” (Jurado 2016).

Pero ¿realmente podemos acudir confiados al *Prinzip Hoffnung* de Bloch a la hora de moldear nuestras actitudes en el Siglo de la Gran Prueba? Resulta harto dudoso. La esperanza del filósofo judío alemán, como ha subrayado Terry Eagleton, es metafísica y religiosa, no materialista. “Si en la concepción de Bloch la esperanza es una cuestión ontológica en vez de un estado anímico quizá sea porque sólo una confianza tan arraigada como ésta podría sobrevivir en la época oscura [del



nazismo y el estalinismo] que le tocó vivir. La esperanza normal no habría sido lo bastante resistente. Una afirmación tan rotunda en tiempos tan desolados exige una visión fuera de lo común o una ceguera insólita. Tal vez la esperanza que está en juego aquí sea inaccesible a una mera derrota empírica” (Eagleton 2016, 147). A fin de cuentas, y tras un cuidadoso examen del asunto, quizá haya que concluir que creer en la cosmología comunista de Bloch, inherentemente orientada hacia estados de mayor perfección, es un asunto de fe religiosa —nada que tenga que ver con lo que yo llamé antes esperanza materialista.

Ernst Bloch desarrolla una impresionante teodicea marxista, pero es fundamentalmente inmune a la tragedia. Y sin embargo, es en ésta donde podemos hacer pie en nuestros tiempos sombríos.

Humanismo trágico

Si se nos propone: pesimismo que desmoviliza u optimismo desinformado, diremos que ésa no es una alternativa viable. Y en ningún caso deberíamos abdicar del valor de la lucidez —incluso cuando ésta conduce a un declarado “pesimismo de la inteligencia”. Los engaños sacerdotales no son de recibo —ni siquiera si los propagasen sacerdotes marxistas bondadosos. En este sentido se preguntaba William James:

“¿Es ‘dulce’ la última palabra? ¿Es todo afirmativo, es todo un ‘sí’ en el universo? ¿No pertenece el hecho negativo, el ‘no’, al meollo de la vida misma? ¿Acaso no significa la propia ‘seriedad’ que atribuimos a la vida que esas ineludibles negaciones y pérdidas forman parte de ella, que siempre hay auténticos sacrificios en algún lugar, y que en el fondo de la copa queda algo extremo y amargo para siempre?” (James 2000, 129).

¿Entonces? Se trata de fortalecernos, cultivarnos, autoconstruirnos para ser capaces de *no negar la vida* y simultáneamente *no negar los aspectos trágicos y abismales de la vida*. Nada de pazguato optimismo desinformado, nada del *keep smiling* de los mercaderes, sino ese talante que en alguna ocasión he llamado —junto con gente como Kenneth Rexroth o Terry Eagleton— *humanismo trágico*: poder decir sí a la vida “incluso en sus problemas más extraños y duros” como sugería Nietzsche, incluso con esas dimensiones trágicas y abismales.

Desapego de los frutos de la acción —como enseñaban Buda y Kant y Gerónimo

El primero de los “pecios” escritos por Rafael Sánchez Ferlosio es uno tan importante que no deberíamos perderlo de vista nunca: “Lo más sospechoso de las soluciones es que se las encuentra siempre que se quiere”.

Especialmente ahora que nos encaminamos al colapso ecológico-social, ahora que va estando claro que, en sentido fuerte, ya no hay soluciones, es muy importante seguir haciendo las cosas correctas no porque esperemos como resultado una imposible solución, sino *sencillamente porque hay que hacerlas*.



“Sería bueno separar la acción de los resultados de la acción”, dice Martín Caparrós al final de su ensayo-reportaje *El hambre*. “No hacer lo que quiero hacer por la posibilidad del resultado sino por la necesidad de la acción: porque no me soporto si no lo hago.” Y lo podemos decir también con Thomas Merton:

“No dependas de la esperanza en los resultados. Cuando estás realizando (...) un trabajo apostólico, tienes que plantearte el hecho de que tu trabajo sea aparentemente inútil y que incluso no llegue a ningún resultado, o que hasta obtengas resultados completamente opuestos a los esperados. A medida que vas asimilando esta idea, comienzas a concentrarte cada vez más no en los resultados, sino en los valores, en la rectitud, en la verdad del propio trabajo. Y asimismo hay también un gran trecho que recorrer hasta que dejes de luchar cada vez menos por una idea y lo hagas más y más por gente específica” (citado en Forest 1997, 171).

Es la misma idea que subraya el budismo: “hay que vivir el momento, estar completamente presentes en el momento, (...) responder a él con toda la sabiduría o el sentimiento de conexión con todas las personas y todas las cosas, y después responder con la compasión que resulta naturalmente cuando uno se siente tan conectado –el momento nos enseñará y nos guiará. (...) Incluso la esperanza puede ser un obstáculo, pues si el valor de nuestras acciones depende de una meta esperada, de una meta prometida por la Divinidad, cuanto más amenazadas, débiles o constantemente postergadas sean esas metas, más difícil será resistir y seguir actuando” (Knitter 2016, 311).

La gran mayoría de la gente funciona a lo Sancho Panza: “el rey es mi gallo”, o “viva quien vence” (capítulo XX de la segunda parte del *Quijote*). Sólo unos pocos están a la altura del filósofo prusiano Kant o el guerrero apache Gerónimo: *seguir la resistencia y la lucha incluso cuando ya no hay esperanza de vencer*.

El pesimismo esperanzado de Franz Hinkelammert

En la misma dirección trabaja el *pesimismo esperanzado* de Franz Hinkelammert. El pesimismo proviene de la magnitud de las amenazas, y desconocerlo sería abdicar de la lucidez. Pero se puede alentar una clase determinada de esperanza desde el pesimismo desilusionado (libre de ilusiones), *actuando sin calcular la posibilidad de victoria*, fuera de los esquemas medio-fin de la racionalidad instrumental.

“El pesimismo no es un pesimismo que no hace nada, sino que sostiene la acción, *cuyo sentido está en la acción misma, no por fuera de ella*; no resulta de lo que va a venir después. Aunque tú fracasas en términos de cálculo de éxito, ha tenido sentido lo que hiciste. Eso es también lo que pasa con la vida y muerte de Jesús. Jesús fracasa, es ejecutado como resultado de su acción. Cuando los cristianos lo resucitan, afirman que toda la acción ha tenido su sentido en sí, el fracaso no le quita el sentido. Jesús no calculó su éxito, ésa es su fuerza. (...) *La única acción que hoy puede tener éxito es la que no busca el sentido de la acción en el éxito*. Porque, frente a las amenazas [enormes], el cálculo paraliza, las probabilidades de fracasar son muy grandes, el sistema es enorme y sumamente complejo.” (Hinkelammert 2012, 90-91).



Y ahí, paradójicamente, se hace quizá posible el éxito: renunciando a la acción instrumental y al cálculo de las consecuencias (que nos paralizaría), se hace posible lograr algún éxito. Hinkelammert evoca uno de los cuentos jasídicos que recopiló Martin Buber: un rabí iba a prestar ayuda a una ciudad pero se enteró de que ya había tenido lugar un pogromo, y que ya no se podía hacer nada allí. Cuando da media vuelta se encuentra a Dios, quien le interpela: “¿Adónde vas?” El rabino responde: “Quería ir a esa ciudad, pero ya no hay nada que hacer, ya no tiene sentido para la gente que yo vaya”. Y entonces Dios le dice: “Es posible que esto sea así, pero para ti sí hubiera tenido sentido que hubieras ido.”

Esperanza contrafáctica

Jesús Figueredo, un activista cubano del Centro Memorial Martin Luther King, le decía a Emilio Santiago Muiño cuando éste andaba haciendo trabajo de campo para escribir su tesis doctoral: “En Cuba necesitamos crítica, pero no se puede apagar la vela de la esperanza, te tienes que mantener en ese equilibrio”. La misma recomendación valdría mucho más en general —yo diría que para cualquier persona implicada en la praxis ecosocial. Necesitamos crítica, vale decir: ojos y mente abiertos frente a las realidades desagradables —o directamente insoportables—, negativa al autoengaño y al pensamiento desiderativo, fidelidad a la verdad, lucidez buscada; pero, al mismo tiempo, necesitamos mantener viva la llamita de la esperanza —incluso cuando no puede ser más que esperanza contrafáctica.

La esperanza *no es una emoción o un sentimiento o una experiencia*. Es algo mucho más complejo, una disposición existencial, algo semejante al *pari* pascaliano: contra la abrumadora historia de sufrimiento y dominación, contra el triunfo del mal, apostar por lo improbable. Por eso suelo adjetivar: esperanza contrafáctica.

Esperanza contrafáctica no quiere decir esperanza que ignore los hechos, que no atienda a razones, que se ponga anteojeras. Ni significa que se ignore la dimensión performativa o realizativa de la esperanza: la esperanza puede ser una fuerza activa en la configuración de un futuro mejor, contra todas las inercias y probabilidades adversas (“lo hicimos porque no sabíamos que era imposible”). Esperanza contrafáctica es la disposición de quien tras sopesar los hechos, examinar las razones y cultivar cuanto puede la mirada lúcida, frente a la situación dramática o trágica no arroja la toalla, y persiste en un *a pesar de*. Alain Badiou, en su libro sobre Pablo de Tarso, ve la esperanza principalmente en términos de paciencia y persistencia, como “un principio de tenacidad, de obstinación”. Hay que situar esta noción de esperanza contrafáctica cerca de la idea de *humanismo trágico*, pues “la tragedia se ocupa de lo que sobrevive, si sobrevive algo, cuando la humanidad ha sido devastada hasta quedar reducida casi a nada. El residuo que queda, lo que se niega a rendirse, es aquello que constituye una base segura sobre la que se puede construir” (Eagleton 2016, 115).

En un mundo humano ante el que sólo deberíamos sentir vergüenza, ante un ser humano frente al que deberíamos sentir terror, ¡no me habléis de *positive thinking!*



La pregunta que emerge entonces es: si vivimos en el infierno, y tenemos el coraje de mirar de frente esas realidades atroces, ¿qué hacemos? Hay dos recomendaciones al respecto que retomo de mis maestros, como Paco Fernández Buey, y a las que vuelvo una y otra vez. Una es de Italo Calvino, la otra de John Berger.

Ahí van: el escritor italiano nacido en Cuba aconsejaba “buscar y saber reconocer quién y qué, en medio del infierno, no es infierno, y hacerlo durar y darle espacio”. Esto es fundamental. Y por otra parte, el escritor inglés afincado en la Alta Saboya reflexionaba:

“Hace uno o dos años, en una reunión del Transnational Institute de Amsterdam, me pidieron que hablara acerca de lo que podemos esperar del futuro. Actuando con un poco de malicia, puse una grabación de la Sonata 31 para piano de Beethoven (Opus 110) y luego hice la siguiente declaración: la desilusión política nace de la impaciencia política, y todos nos hemos visto condicionados a vivir esta impaciencia debido a todas esas promesas que se nos han venido haciendo repetidamente en nombre del Progreso. Supongamos, dije, que cambiamos de escenario; supongamos que no decimos que estamos viviendo en un mundo en el que es posible construir algo que vaya acercar el Cielo a la Tierra, sino que, por el contrario, decimos que estamos viviendo en un mundo cuya naturaleza está mucho más próxima a la del infierno. ¿Cambiaría esto en algo nuestras opciones políticas o morales? Estaríamos obligados a aceptar las mismas obligaciones y a participar en una lucha que es la misma que aquella en la que ya estamos comprometidos; tal vez, incluso, nuestro sentido de solidaridad con los explotados y con los que sufren fuera más leal. Todo lo que cambiaría sería la enormidad de nuestras esperanzas y finalmente la amargura de nuestro desengaño. Mi argumentación es, como si dijéramos, leopardiana, y yo creo que es incontestable” (citado en Fernández Buey 1993, 433).

Tendríamos que pedir más al *anthropos* —nos falta autoexigencia. Y al mismo tiempo —y de forma no contradictoria— nos falta mucha, mucha, mucha piedad: también piedad hacia nosotros mismos.

Marxismo leopardiano

Reflexionaba Paco Fernández Buey, mi querido amigo y maestro, en una entrevista de 1999: “Optimismo y pesimismo son palabras que se usan habitualmente para expresar estados de ánimo. Cuando se utilizan para calificar filosofías o filosofares hay que andarse con cuidado. La mayoría de los pensadores habitualmente calificados de pesimistas antropológicos a mí me dan ánimos para seguir resistiendo. Eso me pasa leyendo a Maquiavelo, a Gracián, a Leopardi, a Schopenhauer, a Weber, a Einstein, a Camus o, más recientemente, a Alexandr Zinoviev. Cuando era joven hice mía la palabra de Gramsci: *pesimismo de la inteligencia, optimismo de la voluntad*. Ahora que ya no lo soy me considero un marxista leopardiano.”

Un marxismo leopardiano supone un correctivo muy importante a la cultura dominante en las izquierdas europeas, que han sido y siguen siendo optimistas y voluntaristas en su cosmovisión, a pesar de los pesares. Desde el marxismo leo-



pardiano asumimos el *dictum* de Schopenhauer –*sería mejor que este mundo no hubiese existido*- y a continuación decimos: pero este mundo traspasado de sufrimiento existe y va a continuar existiendo, así que arremanguémonos y ¡manos a la obra! Eso sí, el punto de partida para estas luchas y trabajos es diferente al que predomina en la izquierda occidental: no se arranca tanto de constatar la injusticia como de asumir la *dukkha* budista, la omnipresencia del sufrimiento. Y lo que se busca es generalizar la compasión antes que universalizar la justicia (sin por ello olvidarse de esta última). Y se sabe que, en ese camino, la lucha sociopolítica y lo que solemos llamar espiritualidad han de ir de la mano.

Si se quiere decir de otra manera: el marxismo leopardiano, en positivo, ha de ser también algo así como un marxismo budista. Por aquí reencontramos la propuesta de Serge-Christophe Kolm formulada hace ya tantos años: *la razón ilustrada occidental necesita aprender de la sabiduría budista*.

Recapitulemos para concluir

Hace falta esperanza para actuar, para llevar adelante una praxis emancipatoria. Pero hoy, cuando nuestra perspectiva es la del colapso ecológico-social, es menester autoengañarse para poder abrigar una esperanza optimista.

De manera que ¿habría que infundir engaño y autoengaño para actuar? (Aquí nos viene a las mentes aquel famoso paso de Maquiavelo en los *Discorsi*, cuando un general arenga a sus tropas antes de la batalla con una inquebrantable confianza en el éxito, engañándose a sí mismo, incluso, con tal de poder insuflar moral de victoria –intentando poner en marcha una “profecía que se autocumpla”.) Esta una conclusión inaceptable para mí... Por eso la cuestión de la verdad, en la era del cambio climático y el descenso energético, se me ha convertido en una cuestión existencial tan imperiosa.

Mi respuesta sería entonces: apego a la verdad, cultivo de la lucidez, humanismo trágico y esperanza contrafáctica.

El pesimismo es la única perspectiva razonable si nos negamos al autoengaño y miramos de frente las duras realidades de la condición humana y la situación sociocultural y económico-ecológica de nuestro mundo. Pero no debe desembocar en resignación o inacción... Pesimismo activo, esperanza sin optimismo (Terry Eagleton), esperanza trágica y activa, esperanza contrafáctica.

Bibliografía

- 
 Eagleton, T. (2016). *Esperanza sin optimismo*, Barcelona: Taurus.
- Elster, J. (1990). *Tuercas y tornillos*, Barcelona: Gedisa.
- Fernández Buey, F. (1993). *Discursos para insumisos discretos*, Madrid: Eds. Libertarias
- Fernández Buey, F. (2015). *Sobre Manuel Sacristán*, Barcelona: El Viejo Topo.
- Forest, J. (1997). *Thomas Merton, vivir con sabiduría*, Madrid: PPC.
- Hinkelammert, F. (2012). *Teología profana y pensamiento crítico* (conversaciones), Buenos Aires: CICCUS/ CLACSO.

- James, W. (2000). *Pragmatism and Other Writings*, Londres.
- Jurado, J. (2016). “En el enjambre de Byung-Chul Han: capitalismo y sociedad digital”, blog *La galería de los perplejos*, 1 de febrero de 2016.
- Knitter, P.F. (2016). *Sin Buda no podría ser cristiano*, Barcelona: Fragmenta.
- Kolm, S.C. (1982). *Le bonheur-liberté. Bouddhisme profond et modernité*, París: PUF.
- Macy, J. y Johnstone C. (2012). *Active Hope*, Novato (California): New World Library.
- Riechmann, J. (2013). *El siglo de la Gran Prueba*, Tegueste –Tenerife-: Baile del Sol.
- Riechmann, J. (2016). *El no actuar en aquellos días... Apuntes sobre la crisis ecosocial*, Madrid: Foro Transiciones.
- Santiago Muiño, E. (2015). ¡No es una estafa! Es una crisis (de civilización), Madrid: Enclave de Libros.
- Varoufakis, Y. (2016). “Cuando los resultados de las urnas no gustan al ‘establishment’, la democracia se ve amenazada”. En: *Público*, 18 de enero de 2016.

Jorge Riechmann

Universidad Autónoma de Madrid





Hacia un pensamiento crítico con perspectiva decolonial¹

Abdiel Rodríguez Reyes

“La función crítica de la cultura, ese remitir de lo espiritual hacia la exterioridad de lo que simplemente es.” Theodor W. Adorno

Introducción

En los últimos años hemos visto la necesidad de actualizar el pensamiento crítico, al igual que nos hemos percatado de la creciente utilización de la perspectiva decolonial, en diferentes acepciones, por ejemplo: Walter Dignolo con la “opción decolonial” y Nelson Maldonado-Torres con el “giro decolonial,” entre otras. Lo que se busca con esta perspectiva es mirar el anverso de lo colonial en todas sus formas, y darle un giro al curso de la colonialidad del poder buscando opciones alternativas, lo cual implica un accionar político.

El pensamiento crítico insiste en la necesidad de la crítica. Tiene dos tradiciones: una europea, buscando consensos; y otra en *nuestra América*. Ésta última va de Martí a Fernández Retamar (por citar a algunos). Ambas tradiciones insisten a su modo en la necesidad de la crítica; los primeros buscando consensos, los segundos reinventándose constantemente, con un fuerte componente anticolonial, una lucha contra la razón colonial (cf. Fernández Retamar 2016). Ambas tradiciones tienen que ser puestas a prueba en contexto, para saber si dan respuestas a las complejas formas de dominación que afectan a la humanidad.

El pensamiento crítico en general no da respuesta a las pluriversas problemáticas que se empiezan a visibilizar desde la perspectiva decolonial, como las especificidades de raza, género y orientaciones sexuales, entre otras. Pluriversas

167



1 Agradezco por sus comentarios y sugerencias a Xabier Insausti, Andrea Ivanna Gigena, José Javier Capera y Juvenal Eduardo Torres.

subjetividades alzan la voz y teorizan sobre sus vivencias, lo que dificulta que un pensamiento crítico en general de respuestas a todos estos nodos problemáticos que siempre estuvieron allí, pero fueron encubiertos por los discursos coloniales/dominantes/eurocéntricos. El conocimiento y los nombres son muestra de ello, por ejemplo *Abya Yala* fue encubierto por América para nombrar al continente.

La perspectiva decolonial busca hacer la crítica a la colonialidad del poder (Quijano 2000), a la paradoja dominación/liberación (Dussel 1974) y recuperar las experiencias que estaban inhabilitadas por su condición de subalternizadas (Spivak 1998), encontrando su especificidad discursiva.

Con respecto al pensamiento crítico y, en particular, a la Teoría Crítica como una expresión de éste, es constatable la intención de ser una teoría crítica general de la sociedad, que, si bien fragmentaria, buscó explicar las contradicciones de la sociedad capitalista en su conjunto. No hay que perder de vista que estos pensadores, en particular Adorno, estaban pensando *en* y *desde* otro contexto analógico al nuestro (desde donde ubicamos nuestro *locus* de enunciación: *nuestra América*). Adorno siempre contrastó Norteamérica con Alemania; no estaba pensando en las otras realidades como la especificidad de *nuestra América*. Es por eso que desde nuestro *locus* de enunciación, como sujeto racializado queremos ponerlo a prueba y enriquecerlo, si fuera posible.

A modo de autocrítica: si la perspectiva decolonial se ensimisma, empobrece; por ello debe abrirse a la pluriversidad realmente existente de pensamiento(s) crítico(s), incluso a los mismos que condenan frecuentemente al ostracismo por colonial/moderno/dominante/eurocéntrico. Lo interesante es re-descubrir a los pensadores críticos y leerlos críticamente (en sentido estricto).

Esto es una de las razones por las cuales consideramos inmanentemente necesario articular el pensamiento crítico con la perspectiva decolonial. Ambas cuestiones son complementarias y no necesariamente antagónicas. Es antagónica cuando el pensamiento crítico es extraído y convenido al uso instrumental de una forma hegemónica, sin abrirse a la pluriversidad de pensamientos que fluyen en el mundo del saber, que son y fueron encubiertos por un discurso colonial/moderno/dominante/eurocéntrico, poniendo a este sobre aquellos como superior, matando la natural pluriversidad.

En el siglo pasado una de las expresiones definitorias del pensamiento crítico la encontramos en la primera generación de la Teoría Crítica, la cual buscaba al menos para Horkheimer (2003 [1932-40], 270) “la supresión de la injusticia social.” Ese fue el norte de la Teoría Crítica hasta el giro pragmático por la posterior generación, en particular Jürgen Habermas y Karl Otto Apel, los cuales pasaron de la crítica de la conciencia a la lingüística y el pragmatismo norteamericano, dejando a un lado una cuestión central para los problemas que nos acucian directamente: la conciencia. El presidente electo de los Estados Unidos, Donald Trump, con un discurso explícitamente misógino, xenófobo y chovinista, manifiesta una determinada conciencia de “supremacía blanca”, como diría Linda Alcoff (2016).



La “perspectiva decolonial”, antes que la “opción” de Mignolo y el “giro” de Maldonado-Torres, la encontramos en la Filosofía de la Liberación que ya tenía un discurso en esa dirección a finales de la década del sesenta, incluso más atrás en la Teoría de la Dependencia y la Teología de la Liberación, que se gestaron un poco antes. Un ejercicio enriquecedor es entablar un diálogo entre la Teoría Crítica y la “perspectiva decolonial”; sería el modo de ir dándole forma a un pensamiento que conjugue ambas cuestiones para encarar los problemas del siglo XXI.

Pensamiento crítico

Una de las tareas centrales del pensamiento crítico es romper con el *status quo*, además de ser propositivo. Lo propositivo no necesariamente debe estar explícito. La Teoría Crítica es nuestra referencia inmediata (modélica si se quiere, perfectible y actualizable); podemos definir pensamiento crítico en principio desde dicha Teoría e ir caracterizándolo de forma más precisa:

“El futuro de la humanidad depende hoy del comportamiento crítico, que, claro está, encierra en sí elementos de las teorías tradicionales y de esta cultura decadente. Una ciencia que, en una independencia imaginaria, ve la formación de la praxis, a la cual sirve y es inherente, como algo que está más allá de ella, y que se satisface con la separación del pensar y el actuar, ya ha renunciado a la humanidad. Determinar lo que ella misma puede rendir, para qué puede servir, y esto no en sus partes aisladas sino en su totalidad, he ahí la característica principal de la actividad del pensar. Su propia condición la remite, por lo tanto, a la transformación histórica, a la realización de un estado de justicia entre los hombres. [...] El conformismo del pensamiento, el aferrarse al principio de que este es una actividad fija, un reino cerrado en sí mismo dentro de la totalidad social, renuncia a la esencia misma del pensar” (Horkheimer 2003 [1932-40], 270-271).

El diagnóstico de Horkheimer es pesimista, pero también da luces para seguir abriéndose paso entre la tensión de someterse a la realidad de hoy y/o asumir el horizonte de la emancipación/liberación. La decadencia de la cultura norteamericana se agravará con un presidente como Donald Trump, que se aferra al lado oscuro de esa cultura. Horkheimer ya a mediados del siglo pasado nos advertía de ese estadio decadente. Norteamérica sufrió una debacle económica y militar con sus fracasadas pero igual sangrientas invasiones, pero seguía siendo una referencia cultural. Esto ya empieza a cambiar con el actual presidente que tensa la situación con sus políticas antiinmigrantes y alucinaciones mesiánicas.

La esencia del pensar estaría, por lo tanto, marcada, como diría Horkheimer, por “la transformación histórica, la realización de un estado de justicia entre los hombres”. Hoy descolonizando el lenguaje androcéntrico tendríamos que decir en vez de “entre los hombres”, “entre los seres humanos”. Valga decir que esta realización de un estado de justicia es imposible sin un comportamiento que trate de revertirlo, es decir, un cambio de actitud, una actitud crítica.

El pensamiento crítico, para serlo, tiene que ser intempestivo e ir al estilo del contrapelo benjaminiano, y estar anuente a las otras perspectivas que amplía el rango de crítica; una crítica que se redujo cada vez más, a medida que renunciaba a los



postulados fundamentales de la Teoría Crítica, de la crítica sistemática y la caracterización totalitaria de la sociedad capitalista. Uno de los ejemplos es el caso de Helmut Dumiel (2000), que en su revisión de la Teoría Crítica señaló que la primera generación de ésta se quedó anticuada por no darse cuenta que el mundo había cambiado con el estado de bienestar y que no todo era totalitarismo; sin lugar a duda no estamos de acuerdo con esta crítica; sólo lo estamos en que, en efecto, el mundo cambió; pero el totalitarismo mutó a nuevas formas avanzadas de dominación totalitarias, como lo recaló Marcuse en *El hombre unidimensional*.

Hoy los medios de comunicación masivos y la enorme influencia de las redes sociales forman parte del Leviatán totalitario de la sociedad capitalista, que troquela la *psique* a sus intereses, convirtiendo a los sujetos libres en operadores conformistas, sistémicos y acrílicos. Los factores se van conjugando para darle continuidad a la colonialidad del poder, en un nuevo contexto: una condición que habrá que revertir.

Perspectiva decolonial

Resulta de sumo interés observar las disputas internas que surgen en el seno de la perspectiva decolonial; son muestra de la vivacidad de un pensamiento en movimiento, con sus contradicciones que lo enriquecen; se trata de un pensamiento en plena evolución y emergencia. No es una perspectiva monolítica. Lo empobrecedor sería reproducir los mismos patrones que criticaban al pensamiento moderno/eurocéntrico; también sería empobrecedor que sus activistas/teóricos sacralizaran sus acciones y pensamientos.

Esta perspectiva se alimenta de la *praxis* decolonial de vieja data. Desde el primer contacto violento y las primeras resistencias ya podemos hablar de acción decolonial. Como diría Dussel, desde Bartolomé de las Casas existe la crítica a la modernidad. Al teorizar sobre lo decolonial, la reflexión tiene que ser fiel reflejo de la *praxis*, y no al revés. La perspectiva decolonial es la manifestación del desarrollo del pensamiento crítico en una determinada época y contexto.

Desde *nuestra América*, la tarea es más ardua si queremos pensar desde nuestro *locus* de enunciación y no tomar teorías prestadas sin contextualizarlas, desde nuestra realidad material en un mundo cada vez más complejo e interconectado, que paradójicamente se torna diferenciado, excluyente e inhumano.

Nuestra América, siendo una de las regiones con mayores riquezas, es al mismo tiempo la más desigual; y con la contraofensiva neoliberal se recrudescerá esta realidad. Ya no son suficientes las denominadas políticas posneoliberales que sacaron a miles de personas de la pobreza y la indigencia; ahora habría que impulsarnos sobre ellas y apostar por reivindicaciones de mayor alcance y profundidad: en definitiva, darle un giro a *la colonialidad del poder*.

En los últimos años, en *nuestra América* tiene lugar una pluriversidad de propuestas críticas que empiezan a salir de las fronteras regionales y a convertirse en transatlánticas. Entre ellas cabe destacar el pensamiento decolonial y el neozapatista (del EZLN), ambas con una amplia trayectoria.



El pensamiento decolonial se empezó a nuclear en “el grupo de la `modernidad/colonialidad`; entre ellos se cuentan Edgardo Lander, Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Catherine Walsh, Javier Sanjinés, Fernando Coronil, Ramón Grosfoguel, Freya Schiwy, Nelson Maldonado y quien escribe estas líneas” (Castro-Gómez 2005), además de otros autores y autoras como “Lewis Gordon, María Lugones, Linda Martín-Alcoff, Chela Sandoval y Sylvia Wynter. Además habría que mencionar a Oscar Guardiola, a todo el conjunto de GLEFAS (Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación y Acción Feminista) y a figuras como Ochy Curiel, Yuderkys Espinosa Miñoso, y Karina Ochoa. También se han sumado figuras como Rita Segato de Brazil y Sabelo Ndlovu-Gatsheni de Zimbabwe” (Maldonado-Torres 2016).

El pensamiento decolonial es abarcador e intenta revertir una forma de ser, conocer y hacer colonial producto de la modernidad que tiene por lo menos quinientos años de existencia desde el encuentro, en 1492, entre una cultura occidental y una mesoamericana, es decir: culturas analógicas. A partir de lo que Aníbal Quijano llamó la colonialidad del poder se empezaron a articular propuestas bajo un amplio espectro que podríamos llamar lo decolonial.

Los neozapatistas también resultan de sumo interés, desde la aparición de su portavoz el subcomandante insurgente Marcos (ahora sub Galeano). Él marcó un impacto mediático en los medios alternativos con resonancia mundial, que busca reivindicar a los movimientos indígenas como sujetos políticos autónomos. Ellos utilizan el mito de la Hidra para caracterizar al capitalismo, pues se tiene que cortar todas las cabezas y la cabeza madre para poder matarla; así es el capitalismo: hay que matar todas sus cabezas para acabar con él. Sin duda esto es una propuesta antisistémica.

Lo decolonial como decíamos no es una perspectiva monolítica. En su amplio espectro esta perspectiva cuenta con sectores e incluso sub sectores, algunos antisistémicos y otros no necesariamente. Las analogías en ese sentido son enriquecedoras, ya que se enriquecen los marcos teóricos.

En la emergencia de esta perspectiva se acrecientan críticas provocadoras y poco gratificantes, más enjuiciadas por la arrogancia de la *intelligentia* moderna/eurocéntrica ante las pluriversidades ontológicas, epistemológicas y políticas alternativas. Después de tanto tiempo de encubrimiento de parte de esta *intelligentia* que se constituyó con la colonialidad del poder como superior ante las demás, quieren alzar su voz y visualizar su corporalidad por su propia cuenta.

Una muestra ejemplar la han emprendido los feminismos, que han roto con la hegemonía del “feminismo” en singular; no hay un solo feminismo, cosa que critica Yuderkys como la “colonialidad en los feminismos latinoamericanos” (Espinosa Miñoso et al. 2014). Estos invisibilizan los cuerpos y voces pluriversas de las mujeres de *nuestra América*. La lucha de las mujeres, y los feminismos por ende, es cualitativa y cuantitativamente trascendental por sí misma. Este ejemplo muestra que la perspectiva decolonial se tiene que abrir paso en medio de esta modernidad colonial/moderno/dominante/eurocéntrica.



Crítica a la modernidad

Uno de los problemas para la crítica a la modernidad es su punto de partida. Es decir, la perspectiva histórica. Tenemos que tener un punto de partida histórico, ya sea como acontecimiento o proceso. En ese sentido proponemos seguir a Marx y Engels (2015 [1848]). En el *Manifiesto Comunista* describen que el surgimiento de la sociedad moderna, las clases, las opresiones, las luchas de la otrora sociedad feudal fueron sustituidas por otras nuevas, pero con el mismo telón de fondo. Con la colonización de América hubo un avance inimaginable para el desarrollo técnico de la sociedad sobre las ruinas – a decir de Marx – de la sociedad feudal.

La “gran industria” desarrollada en los países centrales de Europa logró el control del mercado mundial, la producción y el consumo de toda la mercancía producida por la mano de obra en el marco de la dinámica capital. Esto se preparó, siguiendo a Marx, mediante el “descubrimiento” de América, el cual acabó con el aislamiento y dio paso al “intercambio universal, una interdependencia universal entre todas las naciones” controlado por los países industrializados europeos. Así se eurocentró no sólo la gran industria, sino también la cultura. El sistema-mundo se organizó de tal forma que Europa y Norteamérica se constituyeron como beneficiarias de esta novísima organización.

Con el “descubrimiento” de América se conectó el mundo en su totalidad, se formó el moderno sistema mundial. Así se inició una compleja homogenización del mundo que va a culminar con la unidimensionalidad del hombre – a decir de Marcuse – en la sociedad industrial avanzada. El hombre quedó desnudo ante la vorágine del fetichismo de la mercancía.

Social y ambientalmente el planeta que ocupamos es cada vez más inhabitable, la riqueza se concentra cada vez en menos manos (según los informes de Oxfam), la huella ecológica humana aumenta superando la biocapacidad de la Tierra. Ambas cuestiones son resultado de la dinámica de la modernidad en su etapa neoliberal; el capitalismo trata de generar riquezas, pero solo para aquellos que tienen el control de los medios de producción y especulación.

El modo de producción capitalista se basa en la explotación de todos los medios posibles de la naturaleza. Estamos en medio de un proceso de larga duración con un horizonte poco favorable para la humanidad, si se continúa en la misma dirección. Como señala Pablo González Casanova:

“El sistema de dominación y acumulación en que vivimos –conocido como capitalismo– tiene como atractor principal la acumulación de poder y riquezas. En su comportamiento actual, para lograr sus fines el sistema emplea todos los modos de producción que lo precedieron. Combina el trabajo asalariado con el esclavismo, y uno y otro con el trabajo del siervo y con las nuevas formas de tributación y despojo, que hoy se ocultan en deudas impagables y réditos usureros, que los acreedores cobran con bienes y territorios por las buenas o por la fuerza” (González Casanova 2016, 17).

Además de estos aspectos, la crítica a la modernidad está atravesada por un aspecto de mayor envergadura, más escurridizo, más líquido diría Z. Bauman, que está detrás de la acción de explotar todos los medios posibles de la naturaleza:



la *conciencia* moderna, que es la que produce los monstruos de la modernidad. En ese sentido, se hace necesaria una crítica sistemática que tenga resonancia en lo concreto y en lo fragmentario de la vida. De poco valdría una cosa sin la otra, el camino de la crítica a la modernidad capitalista debe hacer el largo viaje de lo concreto a lo abstracto (la conciencia moderna) y retornar sobre lo concreto, ese sería el método propuesto por Marx (1971 [1857-58]) en los *Grundrisse*.

En ese largo viaje se retomaría – o se retorna, según Hinkelammert – al sujeto reprimido, para alzarlo con su voz y su corporalidad. Esa es la centralidad del sujeto en un discurso crítico, que queremos bosquejar para un pensamiento crítico con perspectiva decolonial. Esto requerirá, entre otras cosas, el compromiso político y la ampliación del margen de la crítica. Por otro lado, Hinkelammert siguiendo a Marx, en una diametral crítica a la modernidad señala:

“Hace falta reflexionar sobre el desenlace al cual llegó la modernidad y que muchas veces se llama en forma equivocada posmodernidad. Por otro lado, hace falta que la modernidad desarrolle un actitud reflexiva en relación a sí misma. En ese sentido, no se trata de ir más allá de la modernidad, sino se trata de relacionarnos de una nueva manera con esta misma modernidad, que está en curso y así seguirá” (Hinkelammert 2005, 19).

La clave (problemática) es cómo “relacionarnos de una nueva manera con esta modernidad”. Hinkelammert siempre insiste en lo *nuevo*; no se trata de un eterno retorno a lo mismo, como Nietzsche, sino de un retorno a lo *nuevo*. La “racionalidad medio-fin” es la conceptualización clave para comprender la modernidad según Hinkelammert (el cual sigue, a su vez, a Max Weber en parte); con esto, analógicamente, habría una conexión con la Teoría Crítica: Horkheimer y Adorno se retrotraen a la cultura micénica señalando que Ulises es el primer hombre ilustrado, y cómo los poemas homéricos ya muestran una relación de “dominación y explotación” (Adorno & Horkheimer 2013, 59). Releer a Homero con las gafas de los frankfurtianos resulta interesante para nuestro tiempo. El punto nodal, de quiebra, entre lo antiguo y lo moderno, según Hinkelammert y los decoloniales, tiene como péndulo el encuentro de dos culturas distintas (Occidental y Mesoamericana) en el siglo XV; el sistema-mundo logró estar conectado en su totalidad desde esta fecha, no antes.

La cuestión que queremos resaltar, entre las similitudes y distinciones internas de los que hacen una crítica a la modernidad capitalista, es que en la actualidad hay sectores o corrientes interesantes (como los posmodernos), que hacen una crítica arrolladora a la modernidad pero no conciben ni en el discurso ni en la práctica una alternativa; por contra, los decoloniales tienen en su seno un proyecto político que está en construcción, que tendría que retomar lo *nuevo*, como nos invita Hinkelammert; la cuestión es: ¿cómo tiene que ser?.

Si en algo se han puesto de acuerdo las y los pensadores críticos a nivel mundial es que la modernidad requiere una crítica; la divergencia es ¿cómo?. Los europeos, por ejemplo Habermas (2016), lo hacen parcialmente en tanto que la modernidad es un proyecto inacabado, perfectible y corregible (con una profunda preocupación por la ruptura de la estabilidad política con gobiernos autoritarios como el de



Trump y el potencial ascenso del populismo de extrema derecha en Occidente); en cambio, los latinoamericanos, por ejemplo Dussel, lo hacen sistemáticamente, además de enfatizar en la fecha de 1492. Estas serían las divergencias fundamentales.

La mayoría de las y los discípulos de Dussel se han centrado en esto último; por ejemplo: *Asedios a la totalidad* de José Guadalupe Gandarilla (2012) y *¿Qué significa pensar desde América Latina?* de Juan José Bautista (2014); éstos hacen una crítica sistemática a la modernidad, a la conciencia moderna que ha producido grandes monstruos. El lado más oscuro de la modernidad lo ven en la gestación y el desarrollo del capitalismo, a tal punto que nos llevó al estadio que se encuentra la humanidad hoy, al borde del colapso total.

La crítica la entendemos en dos niveles, en la *praxis* y en lo teórico, con un horizonte emancipatorio / liberador. Lo que obliga a conjugar ambas cuestiones. Es necesario aproximarse con *nuevas miradas*, tener *proximidad*, ya no se trata de la descripción teórica eurocéntrica de un objeto de estudio, de estar al margen como un observador “neutral”; el pensamiento crítico con perspectiva decolonial tiene que tener una *nueva mirada* hacia los sujetos, de estar *con* ellos, es el pensador *con* el sujeto; la conjunción *con* hace referencia a la *proximidad* con lo vivencial de los seres humanos en su devenir, ser parte del proceso que tiene como horizonte la emancipación / liberación.

Otro de los temas susceptibles en la crítica es rescatar lo *común*. Es difícil pues se puede confundir con la idea de unificar criterios o ajustarse a prototipos, teniendo en cuenta que uno de los elementos centrales de la perspectiva decolonial es la pluriversidad. Dada estas circunstancias, lo común se tiene que entender a lo largo y ancho de la pluriversidad, y no simplemente como una simple unificación. Ya otros autores como Toni Negri y Michael Hardt han insistido en lo *común* como un proyecto político; habría que afinar más, teniendo en cuenta el contexto desde donde se enuncia la crítica.

Lo *común* se hace extensible a lo *procomún* o *comunes* – a decir de David Bollier (2016) –imperante para que la vida sea vivible, los “comunes que varían desde campos de cultivos a zonas de pesca, de espacios urbanos a obras creativas: todos ellos son víctimas de los asaltos de la economía neoliberal”. Los espacios comunes tienen que ser, como su nombre en concreto lo indica, una cuestión que le sea común a todos y todas. En la modernidad capitalista lo *común* pasa a un segundo plano; mientras que prevalece la ilusión individualista del sujeto moderno.



La crítica a la modernidad desde la perspectiva decolonial aún no es sistemática, al menos así lo constatamos con Dussel, está en proceso de sistematizarse. Es un trabajo colectivo que requiere la colaboración comprometida de la generación actual de pensadores críticos que no abandonan los principios de justicia social de la Teoría Crítica, como señala Horkheimer; y que se enriquecen apostando por nuevas, propositivas e intempestivas miradas decoloniales que se abren paso por medio de la modernidad capitalista. Es un esfuerzo que trasciende la capacidad existencial- biológica de un o una pensadora y que adviene sobre las futuras generaciones de pensadores y pensadoras críticas.

Este esfuerzo tiene que estar trazado por la *proximidad* de la que nos habla Dussel. Tanto para este pensador, como para la tradición griega, en particular Aristóteles, la Ética es la Filosofía primera, y el campo práctico por excelencia. De tal forma que esta *proximidad* tiene una fundamentación Ética que debe desembocar en la Política, es decir en la acción. Al menos así la entendemos en Dussel, tras leer los dos tomos de su *Política de la liberación* en los que lleva a cabo la reflexión histórica, ontológica y teórica.

En esa línea, la crítica a la modernidad capitalista no sólo tiene que mantenerse en la etapa de crítica; además tiene que ser propositiva; Dussel nos invita a la creatividad de nuevas formas de institucionalización. “Si no se institucionaliza, se disuelve en el tiempo” diría el maestro (2016, 192), por eso es problemático negar todo sin tener un proyecto alternativo.

Para que sea factible este nuevo proyecto, se requiere una nueva forma de ser, conocer y actuar atravesada por la *proximidad* con el Otro analógicamente semejante, con una nueva mirada, con una nueva relación metodológica, de un *con* el sujeto. Es decir, en la crítica a la modernidad capitalista se tiene que estar *con* el sujeto encubierto por la modernidad colonial/moderna/dominante/eurocéntrica.

A modo de conclusión

La realidad es comunal/pluriversa. Empero hemos vivido – a decir de Almudena Hernando (2012) – bajo “la fantasía de la individualidad” y la unidimensionalidad; no debemos hacer nada contrario a nuestra realidad, sino desvelar el carácter encubridor de la modernidad colonial/moderna/dominante/eurocéntrica que nos hizo ser, conocer y hacer de una determinada forma. De allí lo común, lo pluriverso, lo semejante entre seres humanos se hace imperante. Por eso es importante dar un *giro* o tomar una *opción* crítica con el pensamiento moderno colonial/moderno/dominante/eurocéntrico que ya no brinda respuestas alternativas.

Como seres humanos analógicamente semejantes, en nuestra natural pluriversidad encubierta, tenemos que transitar hacia algo *nuevo* ante el estadio actual, como diría Hegel (2009:8): “el capullo desaparece al abrirse la flor”, lo que significa que se va eliminando lo que no es compatible con eso nuevo que debemos forjar al calor de las propias contradicciones. Debemos caminar hacia lo que Enrique Dussel llama *Transmodernidad*, “un pluriverso *trans-moderno*”, una nueva Edad del mundo que está en gestación. Definitivamente se trata de un proyecto ambicioso. Este concepto de transmodernidad significa algo diferente a la modernidad; en esto Dussel coincidiría con quien en 1987 ya proponía este mismo concepto para referirse a nuestra época (cf. Rodríguez Magda 2011).

Si divorciamos el pensar de la acción estaríamos claudicando al pensamiento crítico. Sería la indigencia del pensar crítico de nuestra época. Apostamos por todo lo contrario: por enriquecer ese pensamiento con una perspectiva decolonial que va tomando fuerza al calor de las propias contradicciones, que no renuncia al pensar especulativo, ni al pensar material, al campo práctico: en definitiva, apostamos por la acción política.



Bibliografía

- Adorno, T. & Horkheimer, M. (2013/1944). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Akal.
- Bautista, J. J. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina?*. Madrid: Akal.
- Bollier, D. (2016). *Pensar desde los comunes. Una introducción*. Estados Unidos, España, México, Perú y Argentina: Sursiendo/ Traficantes de Sueños/Tinta Limón/ Cornucopia/Guerrilla Translation.
- Carvajal Villaplana, Á. (2016). *Derechos Humanos: emociones, minorías y diversidad sexual*. San José: Guayacán.
- Castro Gómez., C. (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca/Instituto Pensar/Universidad Javeriana.
- De Sousa Santos, B. (2010). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: CLACSO.
- Dubiel, H. (2000). *La Teoría Crítica: ayer y hoy*. México: UAM-I/ DAAD/ Instituto Goethe/ Plaza y Valdés.
- Dussel, E. (1974). *Historia de la iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación 1492 / 1973*. Barcelona: Nova Terra.
- Dussel, E. (2011). *Filosofía de la Liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, E. (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. México: Akal.
- Dussel, E. (2016). *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid: Trotta.
- Escobar, A. (2016). *Autonomía y Diseño. La realización de lo comunal*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Espinosa Miñoso I., y Gómez Correal D. & Ochoa Muñoz, K., (2014). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Fernández Retamar, R. (2016). *Pensamiento anticolonial de nuestra América*. Buenos Aires: CLACSO/casa de las américas.
- Galceran Huguet, M. (2016). *La bárbara Europa. Una mirada desde el postcolonialismo y la descolonialidad*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- González Casanova, P. (2006). "Colonialismo interno [una redefinición]". En: A. Boron, J. Amadeo & S. González, eds. *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 409-434.
- González Casanova, P. (2016). América Latina y el mundo: crisis, tendencias y alternativas. En: P. Gentili & N. Trotta, eds. *América Latina: la democracia en la encrucijada*. Buenos Aires: CLACSO/Edición Octubre/UMET/Página 12, pp. 17-27.
- Hall, S. (2010). *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Colombia/ Lima/ Quito: Envión editores/ Instituto de Estudios Peruanos/ Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pensar. Universidad Javeriana / Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- Hegel G.W.F. (2009/1807). *Fenomenología del espíritu*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hernando, A. (2012). *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Buenos Aires: Katz.



- Hinkelammert, F. (2005). *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido*. San José: EUNA.
- Hinkelammert, F. (2013). *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. San José: Arlekin.
- Horkheimer, M., (2003/1932-40). *Teoría crítica*. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu.
- Insausti, X. 2015. "Adorno y Hegel: avatares de una larga y compleja relación". En: A. Aurrekoetxea & G. Fernando, edits. *Prismas críticos. Lecturas sobre Theodor W. Adorno*. Granada: Comares, pp. 103-122.
- José Guadalupe, G. (2012). *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare decolonial*. Barcelona: Anthropos.
- Maldonado-Torres, N. (2016). *El Giro Decolonial y las Humanidades* [Entrevista] (15 Noviembre 2016).
- Marcuse, H. (2016). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Austral.
- Martín Alcoff, L. & Martín, J. (2016). "The Future of White Supremacy". En: *The Independent*, # 220.
- Marx, K. & Engels, F. (2015/1848). *Manifiesto Comunista*. Madrid: Alianza.
- Marx, K. (1971). *Elemento fundamentales para la crítica de la economía política. Grundrisse. (Borrador), 1857-1858*. Madrid: Siglo XXI.
- Mignolo, W. (2015). *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad. (Antología, 1999-2014)*. Barcelona: CIDOB/Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- Quispe-Agnoli, R. (2010). "Develando colonialidades: áreas en busca de atención en los estudios latinoamericanos". En: I. Rodríguez & M. Josebe, edits. *Estudios transatlánticos postcoloniales I. Narrativas comando / sistemas mundo: colonialidad / modernidad*. Barcelona: Anthropos/UAM-I, pp. 185-207.
- Restrepo, E. (2016). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Bogotá: Envión Editores.
- Rodríguez Reyes, A. (2016). El giro decolonial en el siglo XXI. *Tlamatini. Mosaico Humanístico*, Volumen 4, pp. 40-53.
- Spivak, G. (1998). "¿Puede hablar el sujeto subalterno?". En: *Orbis Tertius*, Volumen 6, pp. 175-235.

Abdiel Rodríguez Reyes

Universidad de Panamá





La crítica de la ideología en Adorno y Ellacuría Una aproximación¹

José Manuel Romero Cuevas

Introducción

La idea de crítica de la ideología está recibiendo de nuevo atención teórica y política después de décadas de desatención académica. El modo en que autores actuales como Jaeggi y Rosa efectúan una reivindicación abierta de tal noción es indicativo de que hemos superado las coacciones impuestas a la labor teórica por todo un periodo en el que las categorías marxianas aparecían como teórica y políticamente sospechosas (pienso, por ejemplo, en categorías como clase, lucha de clases, plusvalor y, naturalmente, ideología).²

En este escrito quisiera contribuir al proceso de recuperación y actualización de la noción de crítica de la ideología, aportando una breve aproximación a dos autores que se ocuparon ampliamente de esta temática y cuyas concepciones guardan palpables analogías: Adorno y Ellacuría. Del primero voy a ocuparme de las ideas contenidas en un curso universitario de 1960, recientemente editado, en el que la cuestión de la ideología resulta central. De este modo selecciono sólo un aspecto del tratamiento de la ideología por parte de Adorno, el cual recorre toda su obra y supera ampliamente lo que vamos a considerar aquí. De Ellacuría vamos a tratar su original propuesta de una historización de los conceptos normativos, entendida

179



-
- 1 Este trabajo se enmarca en las actividades del proyecto de investigación "Vigencia, productividad y retos de la crítica inmanente en la filosofía social actual" (FFI2013-47230-P), del Ministerio de Economía y Competitividad.
 - 2 Ver R. Jaeggi, "Was ist Ideologiekritik", en R. Jaeggi y T. Wesche (eds.), *Was ist Kritik*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp 2009, 266-295 y H. Rosa, *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, Buenos Aires, Katz 2016.

como crítica de la ideologización. En ambos casos vamos a poner de manifiesto la defensa de una crítica inmanente de la ideología, que guarda significativas analogías entre sí.

Teoría social y racionalidad inmanente de la sociedad

El curso de Adorno *Filosofía y sociología*, de 1960,³ se ocupa extensamente de la problemática de la *ideología*. El curso tiene la virtud de posibilitar un acceso al lector no especializado al planteamiento adorniano de esta cuestión, sobre todo el plasmado en el importante escrito “Contribuciones a la doctrina de la ideología” de 1954,⁴ al que sigue de cerca la exposición de las clases.

Las primeras clases están dedicadas a Comte y Durkheim y pueden ser consideradas como una buena introducción a la polémica adorniana contra el positivismo en las ciencias sociales. La crítica fundamental de Adorno contra la sociología positivista aparece en su discusión con Durkheim: el positivismo está caracterizado por un déficit de autorreflexión. En el caso de Durkheim, tal déficit se produce respecto a los “mecanismos de cosificación” real que dan lugar a los hechos (cósicos) que constituyen, para el sociólogo francés, el objeto de conocimiento de la sociología⁵. Pero al mismo tiempo, el texto muestra la riqueza del procedimiento crítico de Adorno, que no rechaza sin más el enfoque positivista, sino que trata de dar cuenta de su *momento de verdad*. En el caso de Durkheim, este reside en su misma concepción del *hecho social* como algo cósico, es decir, no interpretable ni comprensible, sino como algo externo, algo con lo que chocamos, como ocurre con los hechos naturales. Esta concepción tiene como base una experiencia de la sociedad como algo que se nos enfrenta como *coacción*, como presión, resistencia: en ello consistiría precisamente su contenido de verdad.⁶

A partir de la octava lección (de las 18 que integran el volumen) el curso recibe una primera reorientación. Se deja atrás la discusión con Comte y Durkheim, que podría generar la impresión de que el curso estaba defendiendo las virtudes de la filosofía frente a los déficit de la sociología, para pasar a efectuar una consideración de la relación entre sociología y filosofía en absoluto maniquea: una consideración según la cual “las funciones que ejercen la filosofía y la sociología en la sociedad fluctúan y (...) hasta pueden convertirse en su contrario”⁷. Aquí aplica Adorno un principio, ya expuesto por él anteriormente,⁸ que sostiene que la función social de una instancia de cualquier tipo (ya sea un teorema o una disciplina científica completa) depende en cada caso de la situación socio-histórica. Por lo



3 Th. W. Adorno, *Filosofía y sociología*, Buenos Aires, Eterna Cadencia 2016.

4 Th. W. Adorno, “Contribución a la doctrina de las ideologías”, en Id., *Escritos sociológicos I*, Madrid, Akal 2004, 427-446.

5 Adorno, *Filosofía y sociología*, ed. cit., p. 119.

6 Ibid., 129-134.

7 Ibid., 175.

8 Ibid., 45 y 57.

tanto, la filosofía no tendría *en cuanto tal* un papel más progresivo o crítico que la sociología, ello depende de la función que juegan cada una de ellas en el seno de la totalidad social. Así por ejemplo, en Alemania en tiempos de Comte la filosofía tuvo un papel apologético y el trabajo ilustrado y crítico correspondió en cambio a la investigación de la sociedad.⁹

En la lección 9, el curso se reorienta de nuevo, y esta vez hacia una problemática en la que, según Adorno, “la filosofía y la sociología se cruzan entre sí”: “la sociología es allí confrontada con preguntas filosóficas, mientras que, por otra parte, la sociología a su vez pronuncia ciertas pretensiones de comprensión (...) de preguntas filosóficas”.¹⁰ Esta problemática es la de la *ideología*.

En el tratamiento de esta problemática Adorno llega a formulaciones muy sugerentes desde un punto de vista teórico y que pueden llegar a resultar novedosas incluso para el lector ya versado en los textos de este autor. Es el caso de su afirmación de que lo propio de la teoría de la sociedad es “la pregunta por la racionalidad inmanente de esta sociedad”.¹¹ Desde mi punto de vista, aquí tenemos una definición del objetivo y procedimiento de una teoría crítica de la sociedad moderna que posibilita un productivo diálogo tanto con el intento de M. Foucault de reconstruir históricamente el surgimiento de la racionalidad liberal y neoliberal en sus cursos de 1978 y 1979, como con el enfoque sobre la sociedad de J. Habermas o A. Honneth.¹²

Para Adorno la teoría de la sociedad debe explicitar, en un primer paso, el concepto de racionalidad implícita, inmanente, a la sociedad vigente para, en un segundo paso, confrontar críticamente la sociedad tal como realmente existe con su concepto de racionalidad propia. Todo ello para mostrar que su modo fáctico de existencia *incumple* lo prometido por su concepto de racionalidad. De esta manera, confrontaría lo que la sociedad pretende ser, plasmado en su concepto de racionalidad, con lo que efectivamente es, que incumple sistemáticamente lo prometido por dicho concepto.

Pero, ¿de dónde puede extraer la teoría el concepto de racionalidad inmanente de la sociedad? Precisamente de su *ideología*. Pues en la sociedad burguesa moderna (y sólo en ella) la “ideología es justificación”,¹³ es el esfuerzo de justificar la sociedad en virtud de su “pretensión de racionalidad”.¹⁴ Dado que la sociedad moderna pretende ser racional, cabe explicitar a partir de su ideología el concepto de racionalidad que sostiene tal pretensión y contrastar esa pretensión con lo que efectivamente es. Este fue precisamente el procedimiento de Marx.

9 Ibid., 176.

10 Ibid., 189-1.

11 Ibid., 257.

12 Ver M. Foucault, *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires FCE 2006 y, del mismo autor, *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, FCE 2007; J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus 1987, 2 vols. y A. Honneth, *Patologías de la razón*, Buenos Aires, Katz 2009.

13 Adorno, “Contribución a la doctrina de las ideologías”, en *op. cit.*, 434.

14 Adorno, *Filosofía y sociología*, ed. cit., 242.



Según Adorno, Marx elaboró una teoría crítica del capitalismo del siguiente modo: extrajo de la sociedad burguesa “su propio concepto de racionalidad” tal como está presente en la Economía Política clásica.¹⁵ A continuación, “se preguntó hasta qué punto entonces esta sociedad se corresponde a la racionalidad que ella, según su propia teoría o ideología, pretendía como propia”.¹⁶ Marx contrapuso la sociedad burguesa, en su modo efectivo de existir, con su *concepto*, en concreto, con su concepto de racionalidad inmanente, tal como ella misma lo había elaborado en su teoría justificadora. El proceder de la teoría crítica de la sociedad es, por tanto, el de la crítica inmanente. De este modo, “el sustrato de la teoría” de la sociedad es “la relación entre la pretensión del todo, racional y teórica, y su realidad”.¹⁷

Pero, ¿de qué racionalidad se trata? Para Adorno se trata de la racionalidad del intercambio de equivalentes. El intercambio de equivalentes es defendido por la Economía Política como el modo de interacción *racional* y es situado en la base de la formación social burguesa como fuente de su justificación y legitimación. La crítica inmanente *toma en serio*¹⁸ la pretensión de la sociedad moderna de ser conforme a su concepto de racionalidad para confrontar su existencia efectiva con tal pretensión y, de esta manera, mostrar que la sociedad, de hecho, es el incumplimiento, la frustración, de lo que promete ser. Con ello, esta forma de crítica socavaría la legitimación de la sociedad capitalista y mostraría que a dicha sociedad es inherente un engaño masivo de las masas, en tanto que es el marco de relaciones sociales capitalistas el que frustra sistemáticamente la realización del contenido de racionalidad reivindicado expresamente por tal sociedad como propio.

Para Adorno, con el tránsito de la sociedad liberal a la postliberal a finales del siglo XIX, la sociedad burguesa se ha ido desvinculando del concepto de racionalidad del intercambio. Siguiendo las ideas de F. Pollock sobre el capitalismo de Estado, Adorno sostiene que el capitalismo tardío está inmerso en el tránsito de una sociedad centrada en las relaciones de intercambio mediadas por el mercado hacia una sociedad en la que resulta determinante la intervención estatal sobre la producción y el consumo. Pero si el mercado en el que se hacía efectiva la racionalidad del intercambio ha sido sustituido por un “pseudo-mercado” definido por la intervención del Estado, entonces la racionalidad burguesa (la racionalidad del intercambio) ya no es el concepto de racionalidad rector de la sociedad actual. Y si la dinámica social actual ya no se rige por tal racionalidad, entonces la sociedad vigente no puede ser medida, cuestionada, confrontada, con tal concepto de racionalidad, no puede plantearse a la sociedad actual la cuestión de si cumple o realiza adecuadamente en todas sus esferas su propio concepto de racionalidad, pues tal concepto ha sido abandonado por la sociedad actual como un lastre. Y al no ser posible confrontar a la sociedad vigente con su concepto propio, rector, de racionalidad, se imposibilita consecuentemente una *teoría* de la sociedad como crítica inmanente de la misma.

15 Ibid., 257.

16 Ibid.

17 Ibid.

18 Ibid., 226.



Para intentar comprender la transformación histórica a la que se refiere Adorno se puede pensar, recurriendo a ideas de K. Polanyi,¹⁹ en la crisis del liberalismo acaecida a finales del siglo XIX, a partir de la toma de conciencia, también por parte de las élites, de los efectos sociales disfuncionales de la aplicación irrestricta del principio del intercambio de equivalentes. De ahí la constatación de la necesidad de intervenciones estatales correctoras que paliaran tales consecuencias: intervenciones sobre la producción y el consumo que sustituyeran al principio del intercambio mercantil. De este modo, la sociedad burguesa postliberal asume que el principio de intercambio no es racional y que, dejado a su libre dinámica, tiene efectos socioeconómicos desestructuradores.

La sociedad burguesa postliberal ya no se presenta como poseyendo un núcleo racional, como estructurada según una racionalidad inmanente. Su supuesta racionalidad se ha mostrado como irracional, como una irracionalidad que debe ser contrarrestada por la intervención estatal. Esta intervención no ha estado orientada a generar o satisfacer un grado de justicia social que la aplicación del principio de intercambio no puede realizar, sino a establecer las condiciones de pervivencia del sistema capitalista, mermadas precisamente por la aplicación sin límites de la racionalidad del intercambio. Es en esta situación que no cabe, parece sostener Adorno, el procedimiento teórico de Marx de teoría crítica de la sociedad que procede en términos inmanentes.

Sin embargo, esta situación convive con el hecho de que, al haberse eliminado los procesos de mediación complejos característicos de la sociedad liberal (procesos de mediación encarnados en el mercado), la sociedad actual se ha vuelto “más transparente”. En lugar del mercado autorregulado por el principio (racional) del intercambio, lo que domina hoy en día es “un mecanismo de distribución política”.²⁰ De ahí que la situación actual de la teoría de la sociedad tenga “dos lados dialécticos”: por un lado, es imposible la formación de una teoría de la sociedad, en tanto que ésta ha perdido su racionalidad propia, inmanente; por otro, resulta inútil la teoría de la sociedad “al volverse manifiesta la esencia social”, a saber, la intervención política directa en forma de técnicas de cálculo y gestión, en definitiva, de dominación.²¹

Este es el diagnóstico de Adorno en 1960, en plena consolidación del Estado del Bienestar en Alemania y en el resto de Europa Occidental. Desde nuestra perspectiva histórica actual, caracterizada por el triunfo de las políticas neoliberales, cabría ver su posición como una crítica del intervencionismo estatal de entonces, un intervencionismo cuyo objetivo era superar el fantasma de la crisis económica y consolidar un crecimiento sostenido de la economía capitalista.²² Esta crítica

19 K. Polanyi, *La gran transformación*, México, FCE 2003.

20 Adorno, *Filosofía y sociología*, ed. cit., 264.

21 Ibid., 265.

22 Cf. la excelente panorámica histórica del tránsito del capitalismo de posguerra al régimen neoliberal desarrollada en W. Streeck, *Comprando tiempo. La crisis pospuesta del capitalismo democrático*, Buenos Aires, Katz 2016.



anticiparía las críticas posteriores del propio Habermas en su obra *Teoría de la acción comunicativa* a la burocratización y monetarización de esa forma de intervencionismo estatal al servicio del crecimiento económico capitalista por sus efectos cosificadores.²³

La cuestión que se nos plantea en la situación actual es la siguiente: ¿Puede sostenerse que la instauración del régimen neoliberal ha vuelto a colocar en el centro de la dinámica social al principio del intercambio mercantil como principio racional, legitimador y justificador del orden económico-social vigente? Sería tal concepción del intercambio como algo racional la que legitimaría la pretensión de imponerlo como principio rector en todas las dimensiones de la vida social. Se podría hablar de una racionalidad neoliberal que remite a la validez universal del intercambio mercantil. La pregunta aquí es si este estado de cosas posibilita de nuevo una teoría crítica de la sociedad en términos inmanentes, es decir, si cabe contraponer la racionalidad del intercambio con la realidad en la que se habría plasmado tal concepto de racionalidad, mostrando que la irracionalidad social realmente existente (explicitable en términos de desigualdad y de pauperización de amplios colectivos sociales, también de trabajadores) es la negación de lo prometido por aquel concepto de razón. En virtud de ello: ¿resulta factible en la actualidad una revitalización del enfoque teórico de *Marx*? ¿Cabe articular nuevamente una *teoría crítica del capitalismo* que, a partir de su ideología, efectúe una crítica inmanente del régimen capitalista neoliberal?

La historización de los conceptos como crítica de la ideologización

Ellacuría parte de una distinción básica entre ideología e ideologización. La ideología sería todo intento de comprensión de la totalidad social que incluye elementos valorativos. Dado que para Ellacuría no cabe una ciencia de la sociedad en términos positivistas, es decir, no valorativos, la ideología abarcaría todos los intentos de comprensión de la sociedad en su conjunto. Por ello, esta concepción de la ideología no sería peyorativa y guardaría analogías con las concepciones de la misma de autores tan dispares como Gramsci y Althusser. La ideologización, en cambio, es ese tipo de ideología que ejerce en el seno de estructuras sociales injustas una “función encubridora de la realidad”²⁴: “Cuando una sociedad está injustamente estructurada, sobre todo en el campo de lo económico (...) surgirá necesariamente una ideología justificadora de esa situación.”²⁵ Es entonces cuando “la ideología toma ya un sentido peyorativo, en el doble sentido de dar una representación desfigurada de la realidad y de dar una justificación interesada de la



23 Ver J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus 1987, 2 vols.

24 I. Ellacuría, *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*. *Escritos políticos*, San Salvador, UCA Editores 1993, vol. I, 96.

25 I. Ellacuría, *Cursos universitarios*, San Salvador, UCA Editores 2009, 369.

misma.”²⁶ Esto es lo que la diferencia de la ideología en sentido no peyorativo, que constituye propiamente un intento, valorativo y perspectivista, de comprensión y aclaración de la totalidad social.

La cuestión es: ¿cómo se hace efectivo el poder de encubrimiento de la realidad, de lo problemático y escandalizador de la realidad, que caracteriza a la ideologización? Para Ellacuría la ideologización se presenta “con caracteres de universalidad y necesidad, de abstracción”: se trata de “grandes formulaciones generales”. De manera que lo que define a las “ideologías dominantes” es

*“una falacia fundamental, la de dar como conceptos reales e históricos, como valores efectivos y operantes, como pautas de acción eficaces, unos conceptos o representaciones, unos valores y pautas de acción, que son abstractos y universales. Como abstractos y universales son admitidos por todos; aprovechándose de ello, se subsumen realidades que, en su efectividad histórica, son la negación de lo que dicen ser. Se habla, por ejemplo, de libertad de prensa como derecho fundamental y como condición indispensable de la democracia; pero si esa libertad de prensa sólo la puede ejercer quien posee medios de producción no adquiribles por las mayorías dominadas, resulta que la libertad de prensa es un pecado fundamental y una condición artera que hace imposible la democracia”.*²⁷

Los discursos ideologizados afirman como conceptos históricamente efectivos conceptos meramente “abstractos y universales”. Como tales, generan asentimiento por parte de todos. Pero al ser referidos como conceptos históricamente efectivos a la realidad vigente, se está subsumiendo bajo un concepto normativo general, como la libertad o la libertad de prensa, realidades que, en su facticidad histórica, constituyen la negación explícita de lo que tal concepto postula como válido y de lo que el discurso ideologizado pretende que ya ha sido realizado en la formación social. De este modo, la ideologización sustituye la realidad por “expresiones ideales contradichas por la realidad”.²⁸ La objeción fundamental de Ellacuría es que el recurso a conceptos abstractos y universales para la caracterización y legitimación de la facticidad social en su forma dada genera de hecho “lo contrario de lo que dicen querer operar”.²⁹

La proclamación de un derecho como válido y vigente en términos formales y abstractos constituye un obstáculo para la apropiación real de lo prescrito por él por parte de la colectividad social, porque al *no hacer referencia a las condiciones de su apropiación* en un contexto en el que la estructura social asimétrica vigente sólo permite que puedan ejercer y apropiarse ese derecho quienes poseen un determinado nivel de riqueza y poder: “Afirmar que se quiere la libertad, el amor,

26 Ibid., 370.

27 Ibid., 591.

28 Ellacuría, *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos*, ed. cit., vol. I, 99. En consecuencia: “La ideologización nos enfrenta con la nada con apariencia de realidad, con la falsedad con apariencia de verdad, con el no ser con apariencia de ser.” Ibid., 101.

29 Ver *op. cit.*, 592-3, 611 y 620.



etc., sin poner las condiciones históricas reales que hacen posible la libertad, el amor, etc., es una mistificación, un engaño para que el hombre no sea realmente lo que decimos [que] debe ser”.³⁰

En esta dirección profundiza el texto de Ellacuría *Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida*, de 1978. Ahí se reprocha explícitamente a la concepción tradicional del bien común y de los derechos humanos su “carácter formal y su interpretación en la línea de la abstracción idealista”.³¹ El problema reside en su “formalidad abstracta”,³² es decir, en que “se propugna abstractamente un bien común sin que se pongan las condiciones materiales para su realización”.³³

La postulación formal y abstracta del bien común y de los derechos humanos es aquella que los afirma como válidos y normativos, vinculantes y efectivos en el orden social vigente (como aquello que lo define y legitima), pero “ignora las condiciones de su realización”,³⁴ es decir, no se pregunta por las condiciones materiales efectivas requeridas para la apropiación por parte de los sujetos de tal bien o de tales derechos. Con ello *invisibiliza* y *desproblematiza* las condiciones reales *diferenciales* en las que se encuentran los individuos a la hora de apropiarse de tal bien o de tal derecho. Por esta vía, la defensa de la validez del concepto formal y abstracto de bien común se lleva a cabo en las condiciones que definen de hecho a la sociedad clasista y escindida vigente, es decir, en “condiciones materiales que hacen imposible la realización del auténtico bien común”.³⁵ La proclamación por parte del poder político del bien común eludiendo la cuestión de las condiciones materiales que posibilitan la apropiación del mismo conduce a la legitimación de un estado de cosas *contrario* al postulado como normativo.

La postulación formal, abstracta, de los derechos humanos, al invisibilizar la cuestión de “las condiciones reales, sin las cuales no tienen posibilidad de realidad los propósitos intencionales”³⁶, lo que hace es consagrar el estado de cosas asimétrico realmente existente: la igualdad formal afirmada abstractamente desproblematiza el modo en que determinados grupos o naciones han obtenido las condiciones materiales que les confieren una posición de privilegio de cara a la exitosa apropiación de los derechos proclamados, a diferencia de lo que ocurre con sus *iguales* de otras clases o de otras regiones del globo. La afirmación formal y abstracta de los derechos vela las asimetrías efectivas en el plano social que determinan una apropiación diferencial de los mismos por parte de los individuos y colectivos y desproblematiza la cuestión de cómo se han constituido históricamente tales condiciones diferenciales.



30 Ellacuría, *Cursos universitarios*, ed. cit., 257.

31 I. Ellacuría, *Escritos filosóficos*, San Salvador, UCA Editores 2001, vol. III, 215.

32 *Ibid.*, 217.

33 *Ibid.*, 216.

34 *Ibid.*, 217.

35 *Ibid.*, 216.

36 *Ibid.*, 434.

Se comprende, por tanto, que, dado que la raíz de la ideologización reside en la postulación formal, abstracta, universal y ahistórica de un derecho o de un concepto normativo, sin tener en cuenta las condiciones históricas reales en que tal derecho o concepto debe realizarse, se caracterice al procedimiento de crítica de la ideologización como *historización*. Vamos a analizar pormenorizadamente en qué consiste exactamente la historización en cuanto procedimiento crítico y cuáles son los efectos de su intervención.

Si la raíz de la ideologización de un concepto o de un derecho es la concepción formal, abstracta y ahistórica del mismo, ¿en qué va a consistir la historización en cuanto principio de desideologización? La historización de un concepto va a llevar a cabo un contraste del mismo con la realidad, va a “mostrar qué van dando de sí en una determinada realidad ciertos conceptos”.³⁷ Historizar conceptos significa “decir lo que significan y ocultan aquí y ahora”.³⁸ Un concepto “queda historizado” cuando es “referido a lo que ocurre realmente”.³⁹

Este contraste, esta remisión de un concepto, de un derecho o de un principio normativo a la realidad es pensada explícitamente por Ellacuría en términos de *verificación*: “la historización de las formulaciones teóricas es lo que (...) muestra su grado de verdad y de realidad”.⁴⁰ De este modo, “la historización consiste en la verificación práxica de la verdad-falsedad, justicia-injusticia, ajuste-desajuste que se da del derecho proclamado”.⁴¹

La historización consiste en comprobar si un determinado derecho o concepto proclamado como efectivo política e institucionalmente se está realizando *verdaderamente* (es decir, de acuerdo a su pretensión propia, o sea, a la promesa institucionalizada que contiene) en una determinada situación socio-histórica o no. Esto implica metodológicamente reconocerle a lo ideologizado un *momento de verdad*:

*“la historización no rechaza por completo la totalidad del mensaje ideologizado, porque caería en la trampa de rechazar el aspecto de verdad, de valor y de justicia, que necesariamente lleva consigo toda ideologización; lo que hace es separar y mostrar en la praxis histórica cuál es el modo real de convertir en realidad lo que se queda como ideal”.*⁴²

37 Ellacuría, *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*. *Escritos políticos*, ed. cit., vol. I, 591.

38 *Ibid.*, 592.

39 *Ibid.*, 18.

40 *Ibid.*, 112. Ver además I., Ellacuría, *Escritos filosóficos*, ed. cit., vol. III, 217 y ss.

41 Ellacuría, *Escritos filosóficos*, ed. cit., vol. III, 434. Aquí resuenan los ecos de la segunda tesis de Marx sobre Feuerbach, ver K. Marx, *La cuestión judía (y otros escritos)*, Barcelona, Planeta-Agostini 1992, 229. También en el escrito de Marx “La cuestión judía” podemos leer respecto a la religión que “su verdad es precisamente la praxis”, K. Marx, *op. cit.*, 59.

42 Ellacuría, *Cursos universitarios*, ed. cit., 376-7. Volveremos luego sobre la relación apuntada aquí de la historización con el contenido de verdad de lo ideologizado.



La historización atiende a lo invisibilizado por las concepciones formales y abstractas del derecho y de los conceptos normativos, es decir, a las condiciones reales en las que tales derechos y conceptos deben realizarse, condiciones que pueden favorecer o impedir su realización universalista. Cuando ocurre esto último, la historización misma alumbró y posibilita prescribir cuáles condiciones habrían de establecerse para la adecuada realización de los mismos:

*“La historización consiste en ver cómo se está realizando, en una circunstancia dada, lo que se afirma abstractamente como un ‘deber ser’ del bien común o de los derechos humanos, y consiste, en segundo lugar, en la posición de aquellas condiciones reales sin las cuales no se puede dar la realización efectiva del bien común y de los derechos humanos”.*⁴³

Esta verificación de un derecho o de un concepto mediante su remisión a las condiciones reales en las que de hecho tiene que realizarse pone de manifiesto lo que Ellacuría denomina “la verdad histórica”⁴⁴ de los mismos. Y esta verdad histórica puede consistir en lo opuesto a lo pretendido por el derecho o el concepto normativo en cuestión pues, tal como hemos visto, la proclamación formal y abstracta de un derecho genera, en una situación en la que no se dan las condiciones materiales para su adecuada apropiación universal, lo contrario de lo pretendido por ella: la consagración, refuerzo y legitimación de un estado de cosas negador del derecho o del concepto normativo proclamado.

Ellacuría concretiza esta tesis del siguiente modo:

*“la verdad real de un proceso histórico” puede calibrarse comprobando el grado de participación del conjunto de la población en los resultados positivos obtenidos por tal proceso. De este modo, “el tercer mundo es la verdad del primer mundo y las clases oprimidas son la verdad de las clases opresoras. (...) Sólo cuando las naciones opulentas se miren en su obra real, que son las naciones oprimidas; sólo cuando las clases opulentas se miren en su obra real, que son las clases oprimidas, verán lo que son. La verdad es que esto no ocurrirá hasta que la praxis histórica de estas naciones y de estas clases les ‘hagan’ ver lo que son en realidad”.*⁴⁵

Para Ellacuría las víctimas de la injusticia estructural son, en su existencia misma, principio de desideologización en tanto que “representan la verdad real del sistema en el que viven” y además mediante su praxis política “se pueden convertir en sujetos primarios de desideologización”.⁴⁶ Aquí se apunta una idea central en los últimos escritos de Ellacuría, la idea de que el lugar representado por las mayorías empobrecidas, sobre todo en el tercer mundo, constituye *el lugar-que-da-verdad*,⁴⁷ el lugar desde el que se pone de manifiesto la corrupción de la totalidad.



43 Ellacuría, *Escritos filosóficos*, ed. cit., vol. III, 217.

44 Ibid., 220.

45 Ibid.

46 Ellacuría, *Cursos universitarios*, ed. cit., 374-5.

47 Ellacuría, *Veinte años de historia en El Salvador. Escritos políticos*, ed. cit., vol. I., 115.

En su último texto sobre la historización Ellacuría la denomina como “historización dialéctica”.⁴⁸ Para Ellacuría la historización debe ser calificada de dialéctica por dos razones. En primer lugar, porque su punto de partida es una situación definida por la negatividad, por la discrepancia entre el derecho proclamado y la efectiva realización del mismo, entre concepto normativo y facticidad histórica. Es decir, es un estado de cosas que implica la negación de lo postulado por los derechos y conceptos normativos vigentes, la negación de la realización de lo pretendido por ellos. Y su interés explícito apunta a la negación de tal negación, a la superación de tal estado de cosas definido por la negatividad.

En segundo lugar, la historización es dialéctica porque descubre el carácter dialéctico de los derechos humanos y de los conceptos normativos en general. Al poner de manifiesto la ambigüedad de la proclamación de los derechos, realizada “desde una universalidad abstracta”, la historización dialéctica “descubre el carácter dialéctico que les es históricamente esencial, despojándolos así de su apariencia estática y niveladora”.⁴⁹ Este carácter dialéctico de los derechos y conceptos normativos en general hace referencia a su ambigüedad constitutiva, a su antagonismo intrínseco, que hace de ellos un medio dúctil en el seno de los conflictos sociales, utilizable tanto por los grupos dominantes para legitimar el statu quo como por los grupos dominados para cuestionarlo e impulsar la lucha en pos de su superación.

A modo de balance

A partir de lo expuesto se comprueba que tanto en Adorno como en Ellacuría encontramos una concepción de la crítica de la ideología como *crítica inmanente*. En el caso de Adorno, la crítica apunta al concepto de racionalidad inmanente a la sociedad, explicitable en la ideología socialmente dominante para contrastar luego tal racionalidad, pretendida por la sociedad como propia, con su realidad efectiva. Al poner de manifiesto que son las relaciones sociales que definen a la sociedad capitalista las que obstaculizan y frustran sistemáticamente la realización de la promesa contenida en su concepto de racionalidad, tal crítica efectúa una desfundamentación y deslegitimación del orden social vigente.

En el caso de Ellacuría, la historización, como forma de crítica de las ideologizaciones, atiende a cómo lo prometido por los conceptos normativos (lo cual constituye su contenido de verdad) resulta frustrado sistemáticamente tanto por el carácter formal y abstracto de dichos conceptos como por las relaciones sociales vigentes, que generan una desigualdad social que imposibilita toda realización universalista de la promesa normativa plasmada en dichos conceptos.

Nos encontramos aquí con dos modelos complejos de crítica de la ideología que, desde nuestro punto de vista, pueden seguir siendo relevantes en nuestro pre-

48 Ellacuría, *Escritos filosóficos*, ed. cit., vol. I, 436.

49 Ibid., 443.



sente. El grado en que estos modelos pueden resultar productivos en nuestro contexto sólo puede ser resuelto, naturalmente, por la discusión teórica y política actual.⁵⁰

Bibliografía

- Adorno, Th.W. (2004). "Contribución a la doctrina de las ideologías". En: *Escritos sociológicos I*. Madrid: Akal, pp. 427-446.
- Adorno, Th.W. (2016). *Filosofía y sociología*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Ellacuría, I. (2001). *Escritos filosóficos*. San Salvador: UCA Editores, 3 vols.
- Ellacuría, I. (1993). *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos*. San Salvador: UCA Editores, 3 vols.
- Ellacuría, I. (2009). *Cursos universitarios*. San Salvador: UCA Editores.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: FCE.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: FCE.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 2 vols.
- Hinkelammert, F. (2015). *Solidaridad o suicidio colectivo*. San José de Costa Rica: Editorial Arlekin.
- Honneth, A. (2009). *Patologías de la razón*. Buenos Aires: Katz.
- Jaeggi, R. (2009). "Was ist Ideologiekritik". En: R. Jaeggi y T. Wesche (eds.): *Was ist Kritik*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, pp. 266-295.
- Marx, K. (1992). *La cuestión judía (y otros escritos)*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Polanyi, K. (2003). *La gran transformación*. México: FCE.
- Romero, J.M. (2016). *El lugar de la crítica. Teoría crítica, hermenéutica y el problema de la trascendencia intrahistórica*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Rosa, H. (2016). *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Buenos Aires: Katz.
- Streeck, W. (2016). *Comprando tiempo. La crisis pospuesta del capitalismo democrático*. Buenos Aires: Katz.

José Manuel Romero Cuevas

Universidad de Alcalá



50 Fundamentalmente, teniendo en cuenta la problemática del cinismo en ascenso entre las élites económicas y políticas. Sobre "el paso del capitalismo utópico al cínico" ver F. Hinkelammert, *Solidaridad o suicidio colectivo*, San José de Costa Rica, Editorial Arlekin, 2015, pp. 29 y ss. En torno a esta cuestión puede verse también mi contribución *El lugar de la crítica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016, pp. 11-29.



Un diálogo entre Marx y Mumford ante la crisis civilizatoria

Emilio Santiago Muíño

La crisis global que estalló entre 2007 y 2008 debe pensarse más allá de los patrones de comportamiento cíclico inherentes al capitalismo. Tanto por el choque con los límites ecológicos al crecimiento, como por la intensificación de las contradicciones estructurales del valor como forma de riqueza social, son abundantes los indicios que apuntan a que se trata de una manifestación preliminar del agotamiento de un modelo civilizatorio.

Ante afirmaciones de este tipo, es normal responder con cierta cautela. Walter Benjamin nos advirtió ya de que no ha habido generación en la historia que no se haya sentido al borde de un abismo inminente: “la conciencia desesperada y lúcida de hallarse en medio de una crisis decisiva es algo crónico para la humanidad” (Benjamin 2007: 560).

Aquí ha sucedido como con el viejo cuento infantil de *Pedro y el lobo*. De tanto anunciar el apocalipsis, llevamos varios siglos de promesas milenaristas incumplidas, este se ha vuelto irreconocible. Pero la idea de que a los que estamos aquí nos ha tocado, en el sorteo de la historia, participar de un momento absolutamente decisivo, en el que por causa del sobrepasamiento ecológico la civilización moderna se juega ser un proyecto viable o fracasar en un naufragio antropológico, es una idea que parte de la constatación de una serie de tendencias estructurales que llevan ya décadas de avanzado desarrollo. Constatación que ha sido realizada con los sistemas de medición y verificación más precisos que los seres humanos hemos sido capaces de crear.

Ante esta encrucijada, especialmente ante las manifestaciones económicas de esta quiebra civilizatoria, el pensamiento de Marx ha vuelto a despertar un fecundo interés. Y no solo como herramienta para denunciar las desigualdades sociales crecientes, la concentración de riqueza y los intereses ocultos bajo políticas eco-



nómicas supuestamente técnicas. También para ayudarnos a explicar nuestro empeño colectivo en una dirección histórica catastrófica, gracias a la caracterización de la Modernidad capitalista como una sociedad presa del fetichismo.

Esta relectura de Marx necesita mejorarse con un análisis de la profunda complementariedad de la estructura política del Estado moderno con la dinámica tautológica de la autovalorización del valor. De este modo, podremos comprender también la descorazonadora impotencia que la esfera política realmente existente está demostrando para explorar una salida de izquierdas. Para esta tarea, propongo esbozar un diálogo entre dos nociones, una de Marx y otra de Lewis Mumford: sujeto automático, y megamáquina, entiendo ambas como realidades inseparables en profunda articulación, cuya interrelación debemos comprender para aspirar a poner entre paréntesis el sonambulismo histórico contemporáneo.

Conviene detenerse en este punto para delimitar el alcance de dichos conceptos. La idea de megamáquina nació en la obra de Mumford para servir de alternativa a lo que él consideraba el falso debate societario de la Guerra Fría. Megamáquina sería un tipo de morfología social, caracterizada por dar a la sociedad la forma de un compuesto de multitud de partes uniformes, especializadas e intercambiables, pero funcionalmente diferenciadas, reunidas y coordinadas por un proceso organizado y dirigido desde una autoridad central. Esta autoridad central combina el monopolio de la fuerza militar y del conocimiento técnico-científico (Mumford, 2010). Y lo ejerce de un modo que no está subordinado a la voluntad humana, sino que presenta ciertos rasgos de automatismo. En otras palabras, Mumford utilizó el término megamáquina para hablar de los sistemas sociales constituidos bajo el principio imperial: concentración creciente del poder del Estado articulada con expansión de su dominio político, expansión que es simultáneamente geográfica como antropológica, y sobre la que no se tiene control en sentido estricto del término. Frente a ciertas interpretaciones libertarias muy forzadas de la obra de Mumford, sería conveniente, si tuviéramos que hacer una traducción grosera, no equiparar megamáquina y Estado sino megamáquina e Imperio.

Mumford entiende la megamáquina como una institución culturalmente ambigua en el proceso de evolución cultural. Aunque ha tenido aportes positivos, como facilitar la respuesta humana sobre ciertas imposiciones naturales o la agregación de unidades políticas y culturales dispersas en un marco civilizatorio mayor, lo que ayuda a romper un aislamiento histórico empobrecedor, pesa más su lado negativo: el famoso coste de la civilización, que se deja sentir en toda su crudeza en el establecimiento de la guerra como el elemento primario de la sociabilidad.

192



Mumford entiende la guerra en un sentido muy amplio: la del ser humano contra sus potencialidades desperdiciadas, provocada por el empobrecimiento sistémico de las personas reducidas a meros apéndices del sistema social; la guerra interna dentro de las sociedades provocada por la estratificación social; la guerra exterior promovida por sociedades que compiten en la carrera del poder mundial. En cualquiera de los tres frentes, la megamáquina esconde una profunda vocación autodestructiva.

Definamos brevemente el otro polo conceptual del binomio: sujeto automático es un oxímoron brillante con el que Marx supo captar el carácter esencialmente contradictorio de los fenómenos de dominación en el capitalismo, entendido éste como una estructura de relaciones que supone una coacción para todos los individuos sujetos a ella independientemente de su posición en dichas relaciones. Decía Marx en una cita ya célebre: “No coloco precisamente bajo una luz de rosa las figuras del capitalista y del terrateniente. Pero aquí solo se trata de personas en la medida que son personificaciones de categorías económicas, portadores de determinadas relaciones de clase. Mi punto de vista, que concibe el desarrollo de la formación económica como un proceso histórico-natural, es el que menos puede hacer al individuo responsable de relaciones y situaciones de las que socialmente es criatura” (Marx 1976: 8). Por ello factores subjetivos como la codicia juegan un papel secundario en explicar esa fijación obsesiva del empresariado hacia los beneficios y su reinversión (acumulación) que condiciona toda la vida social moderna: los capitalistas se presionan unos a otros por el régimen de competencia económica.

El sujeto automático es el secreto del fetichismo del que hablaba Marx: en un régimen donde la producción para el mercado se vuelve el centro de la vida social tiene lugar una autonomización de la esfera económica, en el que los productores no se relacionan a través de relaciones sociales directas, sino de relaciones sociales de tipo económico forjadas en el intercambio ciego y competitivo del mercado y bajo coerciones abstractas e impersonales que obligan a acumular capital o morir. Al igual que la megamáquina atrapada en la espiral del poder, el capital como sujeto automático esconde pulsiones socialmente suicidas que gobiernan las dos contradicciones más radicales del capitalismo: (i) el carácter antisocial de sus vínculos sociales y (ii) su naturaleza tumoral, de bucle de retroalimentación positiva incontrolado, que le obliga a crecer a un ritmo al que ninguna sociedad había estado sometido antes. Es el comportamiento del capital como sujeto automático el que dota a la sociedad moderna de su especial singularidad histórica: se trata de la primera sociedad que posee *estructura económica* (Marzoa, 1981). Esto es, en la que una esfera segregada como la economía realiza el proceso de constitución social, y en la que el trabajo abstracto efectúa la síntesis entre los distintos componentes de la sociedad (Postone, 2006).

Por ello es tan aguda la tesis de Marx sobre la necesidad de estudiar la sociedad moderna como una *rara avis*, lo que exige categorías propias, que no serán válidas para ninguna otra sociedad de otro tiempo. El efecto histórico final del dominio autocrático del sujeto automático capital es que el capitalismo se desarrolla necesariamente en un clima en crisis social permanente, basado en la desestructuración de sus propias condiciones de posibilidad, y bajo un imperativo de crecimiento perpetuo que lo lleva a ser, a largo plazo, a ser incompatible con los límites biofísicos del planeta.

Mi apuesta teórica es fuerte: *considero que la ausencia de una idea como la de megamáquina es un punto ciego del pensamiento de Marx*. Este punto ciego se reprodujo en el pensamiento socialista, generando una zona de sombra que alimentó errores profundos en la traducción política de la teoría a los proyectos de tran-



sición sistémica hacia un más allá del capitalismo. Si el socialismo no ha sabido, en ningún sitio, superar la lógica estructural del capital, lo que hace que muchos autores consideren con buenos motivos al socialismo realmente existente un tipo de *capitalismo extravagante*, es porque para hacerlo no solo se ha apoyado en la megamáquina, sino que la ha reforzado. Y la megamáquina es un tipo de morfología sociometabólica que (i) acentúa la inversión sujeto-objeto y la falta de control del ser humano sobre sus dinámicas colectivas y (ii) cuya expresión moderna ha sido moldeada por y para la autovalorización del valor: aun cuando quien ha tomado el puesto de mando de la megamáquina se ha propuesto un uso alternativo, sus determinaciones estructurales (la concentración de poder, la competencia bélica, el desarrollo técnico, los imaginarios de conquista) han impuesto la acumulación ciega de capital como el norte al que apuntaba su brújula.

En otras palabras, la intuición teórica que quería exponer se resume como sigue: no solo a la “estructura capital” le corresponde, atendiendo a sus propias leyes, “una vocación expansiva dispuesta a imponer su primacía frente a cualquier otra estructura con la que pudiera ensamblarse” (Liria y Alegre, 2013: 161). También a la “estructura megamáquina”, cuyo esqueleto institucional está compuesto por el binomio Estado-Tecnociencia. Ambas estructuras de condición tumoral están profundamente imbricadas en la matriz social moderna, y le otorgan su tonalidad especial. Itsván Mészáros (2010: 60) apunta en una línea parecida cuando escribe: “el Estado moderno inmensamente poderoso —e igualmente totalizante— surge a partir de ese engullidor metabolismo socioeconómico, complementándolo de manera irremplazable (y no solo sirviéndolo) en sus aspectos más vitales”.

Este planteamiento creo que sirve esencialmente para ayudarnos a dar cuenta del enorme grado de objetividad de los procesos históricos modernos, incluyendo la crisis civilizatoria presente, sin por ello clausurar el margen para la organización de la acción intencional humana, que fue siempre la posición que tanto Marx como Mumford defendieron. A lo largo del siglo XX, en el debate estructura-agencia, han ido imponiéndose intelectualmente los planteamientos que postulan que los procesos sociales suceden sin ser dirigidos por intereses y consciencias subjetivas (como afirma Robert Kurz “desde finales del siglo XIX y principios del XX los más inteligentes de los críticos sociales se enfrentaron cada vez más con los fenómenos de ausencia de sujeto” - Kurz, 1993). Pero esta etapa de la ciencia social debe entenderse como un avance teórico transitorio hacia un esclarecimiento de la noción de dominación sin sujeto como *fenómeno histórico*. En otras palabras, la desaparición del sujeto no actúa con la misma fuerza en todas las épocas, sino que está potenciada por rasgos específicos del sistema sociometabólico de la modernidad. Y no es tampoco una rueda kármica de la que la humanidad no pueda liberarse, al menos parcialmente. Por lo tanto de lo que se trata con este diálogo entre Marx y Mumford es de rasguñar márgenes para volver a invocar el fantasma de la emancipación social.

Un marco teórico que combine las nociones de sujeto automático y megamáquina, cuya construcción por supuesto es algo que excede mis capacidades y que solo estoy balbuceando, creo que demostrará su verdadera potencia arrojando alguna



luz esclarecedora sobre el fenómeno histórico de la Modernidad. Y desde ahí, nos puede ayudar a comprender algunas limitaciones estructurales que han impedido que ese proyecto emancipador que ha aspirado a superar las alienaciones y contradicciones modernas llegara a buen puerto. Esbozo alguna idea en este sentido.

El primer punto es pensar la Modernidad como unos fenómenos civilizatorios con un sustrato común, ante el que socialismo y capitalismo aparecen como modulaciones sistémicas diferenciales pero sustancialmente equiparables y la Guerra Fría como un malentendido ideológico relativamente superficial. Esta sospecha sería extrapolable a toda la topografía política moderna, que siempre se configura con base en una misma bipolarización esencial, aunque los significantes puedan ser variables (izquierdas-derechas, capitalismo-socialismo, política-economía, monetarismo-keynesianismo): en definitiva, una tensión entre la dinámica de la mercancía, que tiene su propia racionalidad, y la intervención del Estado. En otras palabras: la dinámica profunda de la Modernidad es una suerte de ondulación pendular metarreguladora, implícita y no decidida, entre fases de expansión de la lógica mercantil y fases de corrección desde el poder político del Estado, que a su vez está atrapado y determinado por su propia lógica competitiva de crecimiento.

Desde el momento en que la reproducción de una sociedad se fundamenta en la actividad económica de unidades interdependientes pero mutuamente indiferentes, es necesaria una instancia correctiva que permita enmendar los bloqueos que la lógica maximizadora del dinero se coloca a sí misma. Esa instancia es el Estado moderno, “capaz de ejercer un control englobador sobre las ingobernables fuerzas centrífugas que emanan de las separadas unidades productivas del capital” (Mészáros, op.cit: 71). Por ello, la idea de mercado autorregulado, como supieron ver Polanyi y Hinkelammert, es una proyección utópica al mismo nivel que el Reino de la Libertad comunista. Como su armonización no está asegurada por nada ni nadie, es siempre coyuntural y precaria, las tensiones que genera suelen estallar en conflictos sociales de alta intensidad, como la guerra. Y al poner tanto en juego, son tensiones que tienden a organizar a su alrededor bandos ideológicos irreconciliables, armados de mitologías identitarias muy compactas. Pero a la vez es importantísimo comprender que estas tensiones Estado-mercado son internas al proceso civilizatorio moderno, y no pueden desbordarlo.

El papel complementario, y no simplemente subordinado, de la megamáquina y del Estado imperial moderno en el proceso civilizatorio que desarrolla el capitalismo ayuda a pensar también el fracaso del socialismo revolucionario durante el siglo XX, víctima de lo que podría nombrarse como *tragedia de la megamáquina*. Lo que denomino tragedia de la megamáquina tiene dos fuentes de desarrollo: el autoritarismo como una necesidad que se deriva del cerrojo defensivo que tendrá siempre que aplicar cualquier ruptura revolucionaria y las mutuas determinaciones que la tecnología contemporánea impone, como fuerza socialmente definidora y expresión de otro tipo de fetichismo que tiene su base en la cultura material moderna y la economía libidinal ligada a ella. Marx no fue capaz de pensar en la tragedia de la megamáquina en ninguna de estas dos vertientes. Y lo no lo hizo porque planteó, cuando lo hizo en sus años de juventud, un modelo de cambio re-



volucionario extremadamente simplista. Una proyección exitosa de la experiencia de 1848, que la historia ha demostrado desacertada: la rápida extensión internacional del incendio revolucionario. Tampoco tuvo alcance para comprender el salto cualitativo que estaba escondido en el sistema maquinico y la técnica industrial, donde las máquinas perdían su condición de instrumento para convertirse, en palabras de Günther Anders, en un “mundo” (Anders, 2011). Mumford sin embargo si fue capaz de advertir ambos peligros, y centró una buena parte de su esfuerzos en conjurar el capitalismo, al mismo tiempo que trataba de evitar que la alternativa reprodujese el esquema de la megamáquina

Me centro aquí en la primera dimensión que alimenta esta tragedia: el efecto perverso de la concentración del poder político y su vínculo con la idea de revolución. Utilizando la propuesta de Boaventura Sousa Santos de conceptualizar las revoluciones como una tensión entre resistencia y alternativa, que la tragedia de la megamáquina implica que el sobreesfuerzo impuesto al polo de resistencia por el conflicto revolucionario termina por eclipsar y anular la labor del polo de la alternativa. Sin embargo, el verdadero quid de esta cuestión es preguntarse si *cualquier revolución*, en tanto que acontecimiento que pone en cuestión las raíces mismas de un orden de poder, no es un proceso tan exigente, y no provoca con su irrupción una reacción tan agresiva, tanto en el interior como en el exterior de una frontera nacional, que necesariamente obliga al orden emergente a *apostar su supervivencia al fortalecimiento de la megamáquina*. Y en tanto que transformaciones sociales de cierto calado no pueden hacerse rápidamente sin atacar a un núcleo de poder que va a oponer una feroz resistencia a cualquier intento de sobrepasar ciertas líneas rojas, la idea de tragedia tiene aquí ese regusto griego de la fatalidad.

Si se busca organizar cambios de calado rápido con efectos medibles en los sujetos que los provocan, la megamáquina no parece ser una opción más, sino la única opción. Es decir, si la Revolución es una enmienda a la totalidad, y necesariamente lo es como condición de supervivencia, encuentra en el Estado, no ya un instrumento operativo, sino su propia consagración. La consecuencia de la apuesta revolucionaria es con toda probabilidad la hipertrofia del Estado, la confusión del ámbito de lo social con el ámbito de lo estatal. Jaques Ellul defiende que la Revolución conduce siempre al refuerzo del Estado, y con él a la apoteosis de la megamáquina: “Burmario sigue inevitablemente a Termidor” (Ellul, 1973: 147). Creo que el leninismo fue una doctrina tan radicalmente estatista porque miró a los ojos a este dilema y lo asumió de un modo demasiado desencarnado. Pero no hacerlo seguramente implique modificar las expectativas del ritmo del cambio social, y pasar de cultivar la impaciencia, como nos animaba Brecht, a pensar con Kafka que la impaciencia sigue siendo el único pecado.

La cuestión clave es si una Revolución tiene otra alternativa que no sea una extrema y contraproducente obsesión por su defensa, ante una sensación de peligro *objetiva y fundada*. Dicho de forma provocadora, la cuestión clave es si, estructuralmente, *la Revolución no es contrarrevolucionaria*. Camus lo planteaba con estas palabras para la Revolución Rusa, modelo de tantas otras a lo largo del siglo XX: “La



revolución se obliga a construir, con gran desperdicio de hombres, el intermediario industrial y capitalista que exigía su sistema” (Camus, 1951: 256).

Pero, ¿puede haber un orden social poscapitalista sin ruptura revolucionaria? Una parte importante del pensamiento crítico ha reulado, tras el fracaso del socialismo real, a una suerte de planteamiento poscapitalista débil, más gradual y parcial, que defendería que el horizonte de lo posible para el poscapitalismo es volver a las coordenadas de la regulación como institución social de contrapeso frente al dominio autocrático del capital. La esfera política corrigiendo los excesos de la acumulación de capital. Es posible que lo esencial de este planteamiento, que defiende por ejemplo Hinkelammert, sea correcto. Pero la no comprensión de la intersección entre sujeto automático capital y megamáquina, y como esta intersección ha vivido un proceso de perfilamiento histórico de sus contornos muy singular, conduce a estos planteamientos a reeditar posiciones de corte social-demócrata que son inconsistentes ante los retos por venir. Por ejemplo, cuando Carlos Fernández Liria (2007) afirma que “el socialismo es la opción por la política, no una opción política entre otras”, dando validez a la tesis de que lo esencial de una sociedad socialista es que la política se encuentra en el puesto de mando, está haciendo uso de una noción genérica de esfera política, de corte antropológico, que no hace justicia a algunos rasgos específicos de la política moderna, que la hibridación entre sujeto automático y megamáquina si ayuda a entender.

Y es que el Estado moderno no flota de modo independiente a la reproducción ampliada de capital. La violencia que posibilita el ejercicio del derecho es una violencia que nace de la operacionalización exitosa en términos de sociedad de mercado, por tanto de la extracción de plusvalías del proceso de autovalorización, no de la fuerza de las armas sobre poblaciones ajenas y en buena parte autosuficientes, como era el Estado antiguo o en la Edad Media. Este secuestro de la esfera política por parte de la dinámica económica se ha acentuado a nivel histórico, presentando en el siglo XXI un carácter enteramente nuevo. Por un lado la política del Estado nación ha perdido margen de soberanía material porque las economías nacionales se están enfrentado a la profunda perforación de sus contornos por el mercado mundial. Esta perforación (globalización), aunque tiene mucho de proyecto político, lo cierto es que viene impuesta por el despliegue de la cultura material moderna. Se podría pensar en que al Estado siempre le queda el recurso del proteccionismo, cierto en parte. Pero la libertad de comercio se va imponiendo como interés general en la medida que la materialización de los patrones de vida modernos depende de bienes y servicios que exigen materias primas que están desigualmente distribuidas por la superficie terrestre. Este entretejimiento del mercado mundial, con el auge industrial de los nuevos países emergentes, está llegando a un punto de densificación de la madeja mercantil sin precedentes. Por otro lado, la carrera permanente en pos del desarrollo tecnológico, y su conexión con el poder militar como último garante de la independencia estatal real, ha alcanzado un nivel de aceleración que obliga a la esfera política de cualquier nación a no poder “quedarse económicamente atrás” de un modo que seguramente es completamente inédito.



Como telón de fondo, un estrechamiento global del horizonte de beneficios económicos, que hace que la competitividad económica sea una tarea colectiva cada vez más dolorosa para todos. Este estrechamiento de los beneficios, esta suerte de onda larga capitalista bloqueada en su fase depresiva (lo que algunos ya han dado en llamar estancamiento secular, retomando el concepto de Alvin Hansen), tiene que ver (i) con la acumulación de potencialidad productiva de la era de la automatización electrónica, que no tiene salida en un marco de multicompetencia muy estresado, y (ii) con una crisis socioecológica que compromete los inputs energéticos y materiales que deben avalar el futuro del crecimiento económico.

Bajo este marco histórico, cabe preguntarse si el no hay alternativa thatcheriano es más que un fenómeno de hegemonía en sentido gramsciano, que nos habla de correlación de fuerzas entre proyectos políticos, y debemos entenderlo como una realidad con cierta consistencia estructural. Anselm Jappe lo plantea con unas palabras a las que me parece imposible, visto el panorama político de las últimas dos décadas, no encontrar profundamente lúcidas: “Y en todas partes, estos representantes de la izquierda radical terminan por avalar las políticas neoliberales. ¿Es preciso, entonces, fundar partidos “verdaderamente radicales” que no se hundirán jamás en semejantes fangos? ¿O las razones de estas “traiciones” son estructurales y cada participación en la política conduce inevitablemente a entregarse al mercado y sus leyes, independientemente de las intenciones subjetivas?” (Jappe, 2011: 56).

Hasta aquí, parece que este diálogo entre Marx y Mumford no ha hecho sino ayudar a consolidar esa profunda sensación de claustrofobia histórica que arroja el estudio y análisis del último siglo de evolución humana. Parece que no hace sino reforzar la idea de que la Modernidad es una trampa hermética que deja pocos resquicios para escapar.

Sin embargo la conclusión de esta reflexión, que no dejo de insistir estodavía muy inmadura, apenas un puñado de intuiciones, y que exige mucho trabajo posterior, no es la impugnación, por utópica, de la hipótesis de la transición poscapitalista. Más bien, aunque es una conclusión de enormes implicaciones, que quizá un socialismo sin megamáquina, o un orden orgánico en palabras de Mumford, o una sociedad convivencial si preferimos usar la terminología de Illich ante los recelos que en algunos científicos sociales provocan las metáforas organicistas, no podrá ser revolucionario en el sentido clásico del concepto en teoría social. Y desde esta convicción, pensar de modo realista la transformación de la vida social más como *una operación de éxodo que como una operación de conquista*. Quizá no se trate tanto de asaltar el cielo sino de cultivarlo en los márgenes. O en las catacumbas. La imagen no es gratuita. Mumford se fijó en la expansión histórica del cristianismo bajo el subsuelo del Imperio Romano como un tipo de proceso histórico de emancipación exitosa respecto a un sistema social megamaquínico.

También creo que es necesario asumir que una sociedad poscapitalista se presenta ante nosotros como algo parecido a un *horizonte aproximativo*, que no puede ser alcanzado de golpe, sino mediante tentativas que lograrán consolidar cambios,



al tiempo que reculan y aceptan concesiones. El dilema que se presenta es el que sigue: para ser abordable por un proyecto de transición sistémica consciente, ésta no puede ser diseñada como un ejercicio de ingeniería social en un papel, sino asumir la herencia histórica y cultural de la era moderna. Y *partir de ahí* para acometer las transformaciones necesarias.

Sin embargo, como también ponen de manifiesto abundantes pruebas, la convivencia con los mercados concurrenciales complejos de la sociedad moderna está siempre *peligrosamente cerca de deslizarse hacia lógicas puramente capitalistas*. Mientras que el Estado moderno, inserto en un *ecosistema internacional de megamáquinas*, deja muy poco margen para conformarse en una institución política alternativa, capaz de socializar el poder. Casi más importante es constatar que esta tensión no se da en abstracto, sobre un folio epocal en blanco, sino sobre una serie de determinaciones muy marcadas.

El mundo moderno sigue una trayectoria, condicionada por su propia acumulación histórica, que va directa al desastre. Si no media un cambio de rumbo radical, el colapso será el desenlace de la aventura modernizadora. Como nos advierte Jorge Riechmann, estamos situados en el Siglo de la Gran Prueba. Por ello ya no solo basta con constatar que la transición poscapitalista debe parecerse más a un éxodo que a una conquista militar. Quizá debemos partir de la siguiente verdad dolorosa: estamos llegando tarde. Por ello la comparación de la transformación poscapitalista con el proceso histórico de extensión del cristianismo que hace Mumford parece, si cabe, todavía más pertinente: el cristianismo emergió de las cenizas de un colapso social (al menos en el occidente del Imperio). Si se trata de cultivar el cielo, y no de asaltarlo, oponiendo como hace Mumford la lógica simbiótica del cultivo a la lógica militar de la conquista, quizá no tengamos más remedio ya que cultivarlo bajo los escombros.

Termino este pequeño diálogo entre Marx y Mumford con una advertencia importante: la transición poscapitalista será anti-programática. La historia universal ha demostrado que una “gran transformación” como la que implican las transiciones sistémicas no puede ser diseñada y aplicada como un programa técnico: “quien crea que puede diseñar un plan para la salvación ecológica de la especie humana no comprende la naturaleza de la evolución, y ni siquiera la de la historia, que es la de una lucha permanente bajo formas siempre nuevas” (Georgescu-Roegen).

Ni sometidos a la fatalidad de la historia como la profecía de un oráculo ni superhombres capaces de replantearlo todo desde la ingeniería social: el lugar propio de lo humano es un pequeño margen para el funambulismo entre nuestra frágil libertad y nuestras fuertes determinaciones. Al final, como recomendaba Mumford, y otros pensadores como Sacristán, en el mesotés aristotélico se descubre el camino de la lucidez. En el siglo XXI se da una paradoja: el verdadero revolucionario, como el poeta en palabras de Whitman, debe ser un ser humano templado.

Bibliografía

- Anders, Gunther (2002). *La obsolescencia del hombre*, Madrid: Pre-Textos, 2011.
 Benjamin, Walter (1982). *El libro de los pasajes*, Madrid: Akal, 2007.
 Camus, Albert (1951). *El hombre rebelde*, Madrid: Alianza Editorial, 2003.



- Ellul, Jacques (1969). *Autopsia de la Revolución*, Madrid: Unión editorial, 1973.
- Kurz, Robert (1993). *Dominación sin sujeto*. [En línea]. Disponible en: http://grupokrisis2003.blogspot.com.es/2009/06/dominacion-sin-sujeto-primera-parte_24.html
- Liria, Carlos Fernández (2007). Entrevista. [En línea]. Disponible en: <http://aces-asociacion.blogspot.com.es/2007/10/otra-entrevista-c-fernandez-liria.html>
- Liria, Carlos Fernández y Alegre, Luis (2010). *El orden del Capital*, La Habana: Ciencias Sociales, 2013.
- Marx, Karl (1857/1858). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política [Grundrisse]*, Madrid: Siglo XXI, 1972.
- Marx, Karl (1867). *El capital. Libro I*, Barcelona: Grijalbo, 1976.
- Marzoa, Felipe Martínez (1981). *La filosofía del capital*, [en línea]. Disponible en: <http://www.mhh.domainepublic.net/ALGUNOSTEXTOS/MARXANDSONS/MARZOA/Filosofia%20Capital.pdf> (Consultado el 15 de enero de 2015).
- Mészáros, Itsván (1994). *Más allá del capital: hacia una teoría de la transición*, La Paz: Pasado y Presente, 2010.
- Mumford, Lewis (1967). *El mito de la máquina. Técnica y evolución humana*, Logroño: Pepitas de Calabaza, 2010
- Mumford, Lewis (1970). *El pentágono del poder*, Logroño: Pepitas de Calabaza, 2011.
- Mumford, Lewis (1961). *La ciudad en la historia: sus orígenes, transformaciones y perspectivas*: Logroño: Pepitas de Calabaza, 2012.
- Postone, Moishe (1993). *Tiempo, trabajo y dominación social*, Madrid: Marcial Pons 2006.

Emilio Santiago Muñio

Universidad Autónoma de Madrid





Pensamiento crítico y sociedades en movimiento. Las tempranas resistencias obreras como apertura de lo posible¹

Oscar Useche
Clara Inés Pérez

Introducción

El texto parte de una mirada de una de las experiencias tempranas del movimiento obrero europeo, la rebelión Ludita en las primeras décadas del siglo XIX. Son los primeros balbucesos de una lucha radical que enuncia la posibilidad de un retorno al estado de comunidad que sería construido sobre la base de los procesos de colectivización de los bienes comunes y del trabajo. Desde allí se analiza la emergencia subjetiva del proletariado a partir de la multiplicidad de sus resistencias

Referimos a la historicidad de los movimientos sociales, los mapas de la lucha obrera, y las versiones tempranas de la resistencia social, nos ayuda a dar cuenta de las mutaciones que se han producido en los movimientos sociales y la persistencia de una sociedad en movimiento que produce nuevos sujetos colectivos y otras formas de organización de lo social.

201

1 Este capítulo hace parte de la cartografía contextual que los autores han construido como producto de la investigación sobre los procesos de resistencia social a la guerra en Colombia y la apertura de otros mundos posibles. La investigación se ha adelantado como parte del trabajo del grupo “Ciudadanía, Paz y Desarrollo” del Programa de estudios y promoción de la paz y la ciudadanía (Soypaz) de Uniminuto (2014-2017). Este texto también es tributario de la investigación doctoral de O. Useche en la Universidad de Granada. C. Pérez realizó una amplia labor de pesquisa documental y análisis, para dar asistencia a tal investigación.



Sobre estos pilares de la experimentación obrera en Europa se van a desarrollar el marxismo y el anarquismo, que en el texto se señalan como importantes vertientes del pensamiento crítico moderno. Su producción corresponde a unas condiciones históricas que marcaron diversos senderos para las resistencias. Su enorme potencial crítico y sus aportes a la imaginación de una sociedad emancipada, no consiguieron, sin embargo, producir una ruptura con la lógica racionalista de la modernidad.

La solidaridad y la dignidad, actualizadas permanentemente para dotarlas de sentidos profundos, se configuran como movilizadores de acontecimientos capaces de enfrentar las crisis que se han gestado en ciclos de larga duración y que colocan a la humanidad en los límites de la guerra perpetua, el colapso ambiental y la disolución de los referentes de la ciudadanía y de la convivencia pacífica.

El cuestionamiento a las certezas ontológicas que había configurado la razón occidental, nos convoca a innovar el ejercicio de la crítica, bebiendo del legado de las luchas sociales por la igualdad y el socialismo, orientándolo a reconstituir el campo de la ética de la vida, problematizando, con nuevos enfoques, la producción de subjetividades, afectos y sensibilidades que suscitan el entramado de los hilos por donde emerge lo común y se da la apertura de otros posibles. Estas consideraciones, y la memoria del movimiento ludita, son de particular importancia, justo cuando se conmemoran los 100 años de la revolución soviética.

Surgen nuevas formas de insubordinación

A partir de experiencias fundadoras como la llamada “Conspiración de los iguales”, sucedida en Francia en la Primavera de 1796, se planteó un discurso político y unas formas de acción que pretendían dar continuidad a la perspectiva jacobina de la revolución francesa. Encabezados por François Noël Babeuf, se configuró una red de sociedades secretas muy activas que escriben en la prensa y organizan una sublevación del empobrecido y embrionario proletariado. Su llamado es a la búsqueda urgente de la igualdad política y económica (Babeuf 1981).

Aunque el levantamiento fue sofocado, va surgiendo un repertorio de formas de insubordinación, intentos de crear una situación de fuerzas favorable a los trabajadores, o por lo menos de burlar algunas de las rígidas disposiciones establecidas para el gobierno del trabajo y para la gestión de las poblaciones. Contra el disciplinamiento despótico de la moderna fuerza de trabajo, y sus secuelas en modos de vida precarios, se opone el radicalismo plebeyo con expresiones como el Ludismo, o formas de protesta de diferente escala, hasta tentativas insurreccionales como las que van a aparecer luego del final del período napoleónico.

En la tras-escena del rechazo a la explotación económica, y de la confrontación política, as huellas de la memoria²⁵). i. para el gobierno del trabajo y para la gestide las r comportamientos y ensayar maneras de desocomienzan a proliferar contra-conductas, que funcionan como escapes del control poblacional sobre los comportamientos, como sublevación a las técnicas de sujeción y como manifestaciones de insumisión ante la proscripción de las subjetividades propias de las clases subalternas; Foucault las denomina rebeliones o resistencias de conducta.



Estas resistencias de conducta se plantean como “inversión de las relaciones y la jerarquía social” que las equipara con la función que se asigna al carnaval, como un efecto de “contra-sociedad” que invierte valores y destituye rangos de autoridad, así sea en un paréntesis temporal (Foucault 2006, 225). Se habla aquí de conflictos que surgen en el plano de la cultura, como resistencia a la pretensión de conducir los comportamientos de la vida cotidiana de la gente y a las maneras como se busca gobernar su conciencia mediante el ejercicio sistemático de prácticas y discursos destinados a producir sujetos específicos, uno de cuyos principales anclajes se daba en el plano del pastorado religioso.

En este aspecto es necesario rastrear las huellas de la memoria de viejas resistencias culturales de las clases subalternas, expresadas en la persistencia del encantamiento de estos sectores por la propensión a la desobediencia, bien fuera de los mandatos eclesiales o legales, como en los casos de John Wyclif (siglo XIV) y Juan Jus (Siglo XV); o en el retorno a ciertas formas de ascetismo, ambas vinculadas a las tradiciones discursivas y a las prácticas de la sectas y de los grupos reformistas religiosos.

Se trata de resistencias que no se remiten a la lucha contra la explotación económica, pero se activan en cuanto se dan revueltas económicas contra el poder. Son resistencias que se presentan en el ámbito de la cultura, de las subjetividades, pero que se entrecruzan con todas las demás formas de resistencia. Al redefinirse los poderes, entrando a la etapa de la modernidad, las rebeliones y resistencias de conducta asumirán otras formas y se irán distanciando de las que se originaron en la baja Edad Media, en la medida en que se va instaurando un nuevo tipo de poder sobre las almas y las poblaciones.

Reivindicación de la rebelión de los Luditas

Ya entrada la modernidad, en el norte de Inglaterra, cuna del industrialismo capitalista, así como en Escocia e Irlanda, los trabajadores del nuevo modo de producción se agrupan y surgen las primeras Trade Unions (sindicatos) que comienzan a reproducir el libro de William Godwin, acerca de la “Justicia política” publicado en 1793². También lo hacen las organizaciones de artesanos que se han levantado contra la política comercial e industrial del reino. Para enfrentarlos, el gobierno inglés acentuó las medidas restrictivas.

La “ley de sociedades sediciosas” de 1799 intenta cerrar el paso a las asociaciones reformistas y a las nacientes formas de lucha obrera como los destructores de máquinas (“luditas”) que se amotinaban contra los procesos de rápida industrialización. Pero las drásticas medidas también iban dirigidas contra los miembros de la London Corresponding Society, agrupación que se había creado para la defensa de las libertades frente a los ataques gubernamentales.



2 El más famoso libro de Godwin es: *Investigación acerca de la justicia política y su influencia en la virtud y la dicha generales*. La edición española es de 1985.

Las revueltas de los seguidores de Ned Ludd fueron movimientos espontáneos que inauguraron el movimiento obrero moderno. Reclamaban por las precarias condiciones de vida y el desplazamiento de la mano de obra por la maquinización. Se extendieron durante las tres primeras décadas del siglo XIX, duramente reprimidas, al replicar manifestaciones de resistencia muy parecidas a los motines vividos durante el Antiguo Régimen en Francia y Alemania.

Los años de 1811 y 1812 en Inglaterra fueron los de mayor intensidad de la acción de los destructores de máquinas en ese país; los ahorcamientos y la mano dura ordenados por la Corona británica contra los “luditas” hicieron entrar en retroceso este tipo de movimiento. Su acción encerraba demasiados cuestionamientos al orden que se estaba imponiendo, como para permitir que se expandiera.

Los luditas instauraron hace dos siglos un repertorio de “contra-conductas” en extremo subversivas, pues no solo encarnaban una oposición- para algunos algo primitiva- al modo de producción y a sus herramientas, sino que cuestionaba tanto la concepción de la tecnología industrial como el uso de las tecnologías sociales con las que se estaba conduciendo este proceso.

Su protesta con métodos tan drásticos, se dirigía a frenar el hacinamiento, las jornadas ilimitadas de trabajo, las condiciones insalubres, y a defender los oficios artesanales y manufactureros amenazados por el maquinismo y su efecto sobre el empleo de miles de trabajadores. Por eso los tejedores luditas se decidieron a quemar los talleres que introdujeron la máquina de esquila, una de las primeras innovaciones de la Revolución Industrial inglesa. Por su parte, los mineros destruían las grúas; otros no solo atacaban las máquinas, también las materias primas y todo lo que significara una amenaza contra sus saberes especializados y su nivel de vida.

Sobre la denominación y la actividad del movimiento del movimiento se ha dicho:

“El nombre de los luditas al parecer provenía de un artesano llamado Ned Luddlam, un aprendiz de tejedor de medias en Leicester que rompió a martillazos el telar de su maestro en 1779 (...) En sentido estricto se les dio el nombre de luditas a los trabajadores que participaron en el movimiento de protesta que se inició el 12 de abril de 1811, cuando unos trescientos hombres, mujeres y niños atacaron una fábrica de hilados en Nottinghamshire, destruyeron los telares a mazazos y prendieron fuego a sus instalaciones (...)” (Vega 2012, 5).

El objetivo principal era defender el trabajo y las condiciones que les habían otorgado a los maestros artesanos un control sobre su conocimiento experto, que requerían de procesos de aprendizaje incorporados al trabajo y ser valorados en la remuneración de una labor que iba más allá de la puesta en funcionamiento de una máquina. Como dice Hobsbawn, intentaban mantener su influencia sobre la regulación de la oferta de trabajo y las categorías profesionales que ahora se veían degradadas. Por ello la furia y el sentimiento contra el progreso maquinico iban precedidos de expresiones de dignidad y de respeto por sí mismos, por sus iguales y por sus oficios. J. Rule lo va a plantear como “una revuelta por la dignidad”:



“(...) sus expectativas son extraordinariamente mínimas: una ligera mejora del salario, la destrucción de la maquinaria, la oportunidad de trabajar aunque preservando su dignidad. (...) pocas veces utilizan el lenguaje amenazador (...) Es la revuelta de la dignidad, tienen conciencia de sus propios derechos y saben que no están haciendo nada que sus padres no hubiesen hecho” (Rule 1990, 519-520).

La represión desmedida del gobierno y de los industriales, que procuraban abrirse paso en los nuevos mercados con la rápida implementación de las técnicas fabriles, implicaba disciplinar las nuevas formas de trabajo. En ese sentido, el ludismo daba comienzo a modos renovados de desobediencia e insubordinación que trascendían la larga experiencia de las “resistencias de conducta”. Los luditas se rebelaron contra una forma de hacer, de producir, que se les pretendía imponer, que alteraba su cultura y sus formas de vida locales, que les implicaba abandonar su relación comunitaria, su vínculo con lo rural y los conducía hacia la subordinación y la pérdida de autonomía del trabajo.

Se levantaron contra la depreciación del trabajo y contra la negación o minusvalía de su conocimiento, exigiendo un reconocimiento de su tradición en cuanto al ritmo de trabajo y remuneraciones mínimas, conforme a las regulaciones establecidas por las sociedades de artesanos. Es decir, se resistían a que sus formas de trabajo y la cultura de la producción que había contenida en ellas, fueran desplazadas por unos novedosos instrumentos de trabajo a los que algunos no vacilaban en denominar: “instrumento maldito, del demonio”, “monstruo de hierro” o “tirano de vapor”.

En el seno de la rebelión ludita se fraguaron resistencias que giraban alrededor de la oposición a ser conducidos a otros marcos y escenarios sociales, alejados de sus relaciones personales y de su cultural artesanal. Eran también resistencias en el campo económico porque erigieron unas reivindicaciones acerca de su salario, jornadas de trabajo y formas de organización productiva. En particular ponían en cuestión el sentido del llamado “progreso técnico” y dieron comienzo a una crítica al sentido del desarrollo que comenzaba a imponerse.

Eran resistencias políticas porque entendían que el poder del absolutismo monárquico estaba dispuesto a defender el modo productivo emergente, en su contra. Eran resistencias en el plano de la organización, porque dieron inicio a sociedades secretas, rigurosamente disciplinadas que ensayaban variantes conspirativas de comunicación y acción, que constituían grupos juramentados, compartimentados y descentralizados, sin líderes visibles. Eran resistencias epistémicas en la medida en que confrontaban el racionalismo como única forma de verdad.

“El movimiento Metodista y el Gran Despertar Americano fueron sólo dos sectores dentro de un vasto frente de resistencia a la Edad de la Razón. Un frente que incluía al Radicalismo y la Francmasonería, así como a los luditas y la novela Gótica. Cada uno a su manera expresaba la misma profunda resistencia a abandonar los elementos de la fe, por más “irracionales” que fueran, frente a un orden tecno-político emergente que podía o no saber lo que estaba desencadenando” (Pynchon 2009)



La dignidad en la rebelión de los luditas

El proceso que llevó a esta explosión social tuvo su punto más álgido con la depreciación abrupta de los salarios que empujó el remplazo de obreros calificados por mano de obra joven y barata. El contexto era una grave crisis económica que cerraba los mercados internacionales y propugnaba por productos masivos de calidad inferior, conforme a estrategias de comercio que privilegiaban la invasión del mercado por productos baratos, así éstos tuvieran una calidad discutible. De contra, esto-como reseña Thompson (1989,104)- desprestigiaba los oficios pues, por ejemplo, un tejedor debía soportar las críticas a las telas que se rompían fácilmente y que no eran confeccionadas en sus telares o talleres artesanales sino en las máquinas ahorradoras de trabajo, simplificadoras de procesos y productoras de desempleo. Así lo reseña. Marx:

“El nuevo personal mecánico está integrado, casi exclusivamente por muchachas y mujeres jóvenes (...) La concurrencia prepotente de la máquina bate en retirada a los obreros manuales más flojos. En Londres, los crueles y espantosos progresos de la muerte por hambre (death for starvation) discurren (...) paralelamente con la expansión de la costura a máquina” (Marx 1975, 394).

La destrucción de las máquinas por los luditas, no era indiscriminada; se concentraban allí en donde la industrialización significaban expulsiones masivas de trabajadores o envilecimiento de las condiciones del trabajo. En el período de cinco años de su apogeo (1811-1816) destruyeron aproximadamente 1.200 máquinas en las nuevas zonas industriales de Inglaterra. El ataque a las máquinas era una forma de presión que generalmente estaba ligada a contextos de negociación. De hecho, esto condujo a un mejoramiento de los salarios en algunos condados ingleses.

En el camino de la represión al movimiento ludita, el parlamento aprobó en 1812 una vergonzosa ley que decretaba la pena de muerte para los que destruyeran telares y otras herramientas. Catorce luditas fueron ajusticiados en cumplimiento de esta forma de venganza contra los trabajadores alzados; quedó en evidencia que para el orden del sistema, la vida humana (trabajo vivo) podía ser sacrificada en defensa del capital fijo (trabajo muerto) y de la propiedad privada.

Lord George Gordon Byron, uno de los más grandes poetas del romanticismo inglés y, a la sazón, miembro del parlamento británico que expidió esta ley, fue el único que votó contra ella y se declaró simpatizante de los luditas, hecho que le granjeó una crítica infame. Este fue uno de los motivos que lo llevó a retirarse de su fugaz vida política en la Cámara de los Lores y a emprender el exilio para sumarse, al final de sus días, al movimiento de los carbonarios y a las revoluciones nacionales italiana y griega, territorios en los que moriría muy joven, a la edad de 36 años, en 1824.³

3 Pynchon dice: “El movimiento tenía sus aliados parlamentarios, entre ellos Lord Byron, cuyo discurso inaugural en el Palacio de los Lores en 1812, compasivamente se opuso al proyecto de ley que proponía, entre otras medidas de represión, volver posible de pena de muerte por el sabotaje de máquinas de tejer medias”. El escritor relata que en una carta a Tomás Moro incluye una canción que finaliza diciendo: “Vamos/ A morir peleando, o a vivir libres al fin./ ¡Y que caigan todos los reyes, menos el Rey Ludd” (Pynchon 2009).



Unos años después, el ludismo reaparecería ligado a la revolución de 1830 en Francia y a sus efectos en Inglaterra. En esta ocasión se desarrolló como una forma de protesta agraria, con una cobertura e intensidad mucho mayor, si se quiere, que la vivida en la segunda década del siglo XIX en los centros industriales. La destrucción de trilladoras, arados, cosechadoras, molinos industriales y otras máquinas se proponía igualmente combatir el desempleo alimentado por la introducción de las modernas técnicas capitalistas en el campo inglés, así como defender el modo de vida comunitario y los derechos sobre la tierra que habían adquirido los campesinos. Hobsbawn y Rodé califican este evento como:

“(...) el mayor episodio de destrucción de máquinas de la historia inglesa -y sin duda el más exitoso- a causa de que los revoltosos no necesitaron romper las trilladoras por la fuerza... Su ludismo no sólo fue tolerado sino que en muchos casos fue verdaderamente bien recibido” (Hobsbawn & Rudé 1978, 18).

En remplazo de Ludd, apareció un nuevo personaje que firmaba los mensajes a los terratenientes advirtiéndoles que si no se deshacían por propia iniciativa de las máquinas habría quien hiciera esto sin dilaciones; era un tal “capitán Swing” que vendría a traer justicia. Una vez más la represión vino con toda su fuerza contra el movimiento; se volvió a usar la ley de pena capital contra los destructores de máquinas y en esta ocasión fueron diecinueve líderes los ahorcados, además de los centenares llevados a prisión y el contingente de más de quinientos deportados a la temida Colonia penitenciaria de Australia, que fue el primer destino que la Corona británica asignó a este continente donde recién se había iniciado el proceso de colonización.

Hobsbawn y Rudé destacan la eficacia que llegó a tener el movimiento de los luditas agrarios que consiguieron ralentizar la implantación de la trilladora en los campos ingleses, de tal modo que “el verdadero nombre del rey Ludd fue Swing” (Hobsbawn & Rudé 1978, 328). Desde esta perspectiva la lucha del ludismo, fue una auténtica resistencia moderna en la que se realizó el aprendizaje de los vínculos solidarios de clase, de las formas de acción directa, de la potencia y los riesgos del sabotaje y la demostración de la fuerza obrera frente los patronos. En ese sentido está inmersa en la raíz del movimiento obrero que luego transformaría y reciclaría sus tácticas.

Es de un simplismo enorme continuar calificando esta resistencia como reaccionaria o conservadora, pues lo importante es ubicarla en esa frontera en donde aún se mantenían vínculos con la tradición artesanal y campesina. Además, y esto es fundamental, comienza a irrumpir lo nuevo, surgido de gente sencilla que se atreve a criticar la ética y la lógica del capital y a exigir que se revise su variable tecnológica que, de manera tan acelerada y deshumanizada, se implantaba en el mundo occidental. Cuestionamiento similar haría un siglo después Gandhi frente al modelo del capitalismo colonial inglés en India (Useche 2016).

Muchas dimensiones de la resistencia están implicadas allí, pues en últimas, los luditas no estaban confrontando meramente a los monstruosos artefactos tecnológicos que les robaban el trabajo y la dignidad, sino a toda la lógica liberal, esa



que calificaba de irracional las acciones de los destructores de máquinas, pero que veía muy civilizada la racionalidad del mercado, ese “dejar hacer, dejar pasar” que propugnaban Adam Smith y Jean- Baptiste Say. Lo que estaba en juego eran modos de vida, culturas, saberes que no llegan a su “óptimo” aplicando la ley de oferta y demanda. La tecnología era solo un dispositivo que contribuía a redefinir las relaciones productivas en perjuicio de un vasto sector de la sociedad e impactando directamente las relaciones sociales, los modos de vida y los medios de subsistencia.

Así, de un lado naufraga el viejo modo comunitario y paternalista de producción y adscripción a la tierra, sacudido por la implantación del industrialismo y el *laissez faire* y, de otro, se abre el conflicto cultural y moral sobre la independencia que podían ostentar los artesanos y la férrea disciplina fabril que se imponía:

“(...) La brecha que existía, en cuanto a posición social, entre un “empleado”, un trabajador asalariado a jornal sujeto a las órdenes y la disciplina del patrono, y un artesano, que podía “ir y venir” a su gusto, era bastante grande para que los trabajadores vertiesen sangre antes de permitir que les empujaran de un lado al otro de la misma” (Thompson 2002, 117 y 122).

Economía política y debate socio-cultural, fueron los puntos neurálgicos que pusieron sobre la mesa los luditas: los problemas del salario, la duración de las jornadas de trabajo, la relación entre masificación de la producción y calidad de los productos, el problema de la justicia en la remuneración del capital, todos problemas de la naciente economía política.

Pero, con la misma, o aún mayor, preocupación: la moralidad implícita en el trabajo de los niños(as) y las mujeres; el problema de los viejos derechos adquiridos que ahora se esfumaban, el asunto del conocimiento y del lugar que ocupa el saber técnico obrero, así como los caminos por los que éste es expropiado e hibridado con el paradigma científico para producir las innovaciones, ahora sólo concebidas como formas de capital acumulado. Siguiendo a Thompson:

“(...) estas demandas contenían en su seno no tanto (...) una comunidad paternalista, como democrática, en la que el crecimiento industrial se regulase de acuerdo con prioridades éticas y la búsqueda del beneficio estuviese subordinada a las necesidades humanas” (Thompson 2002, 126-127).

El forjamiento del acontecimiento del ludismo irradió de novedad la lucha obrera. Se gestó en la búsqueda de un modo de vida propio que fluía por los bordes de un sistema capitalista que intentaba contener el deseo colectivo, ese que se manifestaba en la búsqueda de un sentido propio para desplegar su capacidad productiva. Su agenciamiento fue la crítica a los productos de la moderna tecnología en donde no veían liberación sino dispositivos opresivos, controladores y funcionales a la disciplina. Este contexto explica su negativa a aceptar la neutralidad del factor tecnológico, y la obligación de interrogar el efecto de las máquinas, del progreso técnico y del discurso de la innovación que forjó el capitalismo y sus efectos sobre las comunidades.

La efectuación del acontecimiento de los luditas marcó el inicio de las formas de la resistencia proletaria, abrió los caminos de la creatividad en las formas de encuentro, organización y en las estrategias de lucha, e inició el cuestionamiento al modelo de progreso y desarrollo lineal y mecanicista que adoptó la modernidad.



Fue una lucha balbuceante, plagada de errores, que parecía tropezar, que ensayaba a costa de sus vidas, pero que dejó huellas duraderas en la conciencia de los sinpoder, puesto que las resistencias de conducta y las rebeliones sociales y políticas no volverían a ser las mismas. Muchos de los participantes del movimiento ludita estarían presentes en la fundación de los sindicatos y otras formas modernas de asociación de los trabajadores. La resistencia había cambiado de signo.

A manera de conclusión. El movimiento obrero y la apertura de lo posible

Es evidente que el tipo de experiencia social vivida con la irrupción de las diferentes formas del obrerismo y el socialismo, que darían una continuidad a saltos a experiencias como las de la Conspiración de los Iguales y el Ludismo, replantearon los modos de funcionamiento social en la época del capital.

Les sucedieron dos corrientes del pensamiento crítico moderno que se disputaron la hegemonía de los discursos y formas de acción del mundo proletario. Ellas fueron las provenientes del anarquismo y las del marxismo en sus dos principales acepciones, reformista y revolucionaria. Éstas últimas codificaron en dos niveles los deseos de los trabajadores: de un lado como aspiraciones económicas y de supervivencia (algunos las incluyeron dentro de los programas mínimos de acción), y de otro, como propósitos de cambio estructural del conjunto de la sociedad (incluidas dentro de los programas máximos para la clase obrera).

El pensamiento tutelar de estas transformaciones fue el de Carlos Marx. Algunos autores encuentran ciertas afinidades entre el programa de Babeuf y la crítica marxista del derecho registrada en “Sobre la cuestión judía” (Marx 2011), en cuanto al señalamiento de la ineficacia de los modernos derechos del hombre, y las formas jurídico-políticas de la igualdad para afectar la existencia concreta de los trabajadores.

“Ambos señalan al límite que estos encuentran frente a las formas materiales de la diferencia y la desigualdad: la propiedad privada y el interés. Ambos reclaman una nueva revolución que realice de forma total esa igualdad de los hombres que la revolución política francesa anunció pero solo pudo efectivizar en la forma de una ilusión” (Roca, 2015).

La configuración de las corrientes políticas del movimiento obrero decimonónico se extendieron hasta el siglo XX, al igual que las ideas predominantes del marxismo sobre la toma del poder del Estado y la vigencia de los partidos proletarios como vanguardias revolucionarias. Pero también estará el discurso refrescante del anarquismo o socialismo libertario y los llamados de los movimientos de mujeres y de sectores del socialismo a declarar la guerra a la guerra, como forma de erosionar el capitalismo desde sus cimientos.

La experiencia de la resistencia obrera también se encadena con la constitución de nuevos campos de lucha pacífica alimentados por la memoria de la insubordinación popular contra las tiranías. Las formas de organización conspirativa de los Iguales, se extendieron hasta conformar movimientos como el de los destructores



de máquinas para enfrentar sin derramamiento de sangre los efectos de transformación industrial. De su seno surgen ensayos de renovación de la política de representación, como el Cartismo, o de nuevas economías basadas en la cooperación y la solidaridad, o utopías políticas de sociedades igualitarias. También surgen las formas nuevas de poderes macro-políticos de signo obrero, atados a insurrecciones, cuyo núcleo fue la revolución bolchevique de 1917.

El legado de la rebelión de los luditas es que cualquier transformación social requiere agenciar deseos y memorias, y que las resistencias impulsan nuevas maneras de entamar las pasiones, los afectos y las utopías. Esto es tan decisivo como cambiar estructuras y andamiajes sociales, instituciones o aparatos estatales.

Las resistencias del siglo XXI han aprendido a volcarse sobre la vida cotidiana, a radicalizarse en la cultura, intentando abrir mil brechas a lo nuevo, imaginando el trazado de líneas de fuga a la disciplina y a la obediencia impuestas por el capital, como lo experimentaron los rebeldes luditas.

Bibliografía

- Babeuff F. (1981). *El Tribuno del Pueblo*. Barcelona: Júcar.
- Bloch. (2007). *El principio esperanza*. Madrid: Editorial Trotta.
- Ferrer C. (2010). "Los destructores de máquinas. En homenaje a los luditas". En: *Cabezas de Tormenta. Ensayos sobre lo ingobernable* (pp. 81-95) Buenos Aires: Editorial Anarres.
- Foucault M. (2007). *Nacimiento de la Biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Foucault M. (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Godwin W. (1985). *Investigación acerca de la justicia política y su influencia en la virtud y la dicha generales*. Biblioteca virtual Antorcha. Consultado en: http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/politica/godwin/indice.html.
- Hobsbawm E. (1998). *Historia del siglo XX. Crítica*. Buenos Aires: Grijalbo-Mondadori.
- Hobsbawm E y Rudé G. (1978). *Revolución industrial y revuelta agraria*. Madrid: Siglo XXI de España.
- Marx K. (2011). "Sobre la cuestión judía". En: D. Bensaïd, & otros, *Volver a La cuestión judía* (pp. 57-96). Buenos Aires: Gedisa.
- Marx K. (1975). *El Capital* (Vol. I). *Crítica de la economía política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pynchon T. (2009). "¿Está bien ser un luddita?". En: *Revista Artefacto*. Buenos Aires. www.revista-artefacto.com.ar
- Rauning G. (2008). *Mil Máquinas. Breve filosofía de las máquinas como movimiento social*. Traficantes de sueños. Licencia Creative Commons.
- Rocca F. (2015). *La crítica marxiana al derecho y la conexión Babeuf. ¿Un problema de historia intelectual o de conceptos*. Instituto de Investigaciones Gino Germani. Facultad de Ciencias Sociales, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.



Rule J. (1990). *Clase obrera e industrialización. Historia social de la revolución industrial británica, 1750-1850*. Barcelona: Editorial Crítica.

Thompson E. (2002). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona: Crítica

Useche O. (2016). *Ciudadanías en resistencia*. Bogotá: Trillas.

Vega R. (2012). "Un bicentenario olvidado. La rebelión de los luditas (1812-2012)". En: *revista rebelión*. <http://www.rebellion.org/docs/160049.pdf>

Oscar Useche

Uniminuto. Bogotá-Colombia

Clara Inés Pérez

Uniminuto. Bogotá-Colombia





Una crítica epistemológica al neoliberalismo

Jorge Vergara Estévez

Este artículo examina si la denominada ‘teoría neoliberal’ es realmente científica. Esta interpretación proviene de Friedman quien estaba convencido que sus enunciados eran “economía positiva” y poseían objetividad científica: “la economía positiva es en principio independiente de toda posición ética y juicio normativo y juicio normativo particular” (1980, 43). Asimismo afirmó que “la meta final de la ciencia positiva es el desarrollo de una ‘teoría’ o ‘hipótesis’ que genere pronósticos válidos y definitivos” (1980, 47). La conclusión de este análisis es que el neoliberalismo como concepción del hombre y la sociedad no reúne las condiciones necesarias de la científicidad de las ciencias sociales. Este análisis difiere de las críticas teóricas de Arribas, Bourdieu, Gray, Hinkelammert y Lechner, que cuestionan o refutan sus concepciones sobre el hombre, la sociedad, el mercado y el orden político.

El neoliberalismo es un ‘sistema cerrado de enunciados’, que difieren completamente de los ‘sistemas abiertos de enunciados’ de la ciencia. Estos conceptos sobre sistemas provienen de la física, la biología y teoría general de sistemas. Hay sistemas físicos y conceptuales. “Sistemas cerrados: no presentan intercambio con el medio ambiente que los rodea, son herméticos a cualquier influencia ambiental. No reciben ningún recurso externo y nada producen que sea enviado hacia fuera. En rigor, no existen sistemas cerrados. Los sistemas cerrados se consideran aislados del medio circundante y por tanto no mantienen ningún tipo de interrelación con otros sistemas” (U- Cursos, 2009, 1). Por tanto, la idea de un sistema completamente cerrado corresponde a un ‘concepto límite’ que solo puede ser pensado, pero no experimentado.

Sin embargo, parece conveniente emplear la expresión ‘sistema cerrado’ para denominar sistemas conceptuales cuya estructura es autorreferida y los cuales establecen mínimas relaciones con la ‘realidad externa’. Poseen identidades teóricas fuertes y muy estables, y en esto reside su atracción para quienes buscan princi-



pios definitivos e incuestionables. “Cuando el sistema cerrado es una construcción teórica, suele servir para el desarrollo de estudios, investigaciones y teorías” (U-Cursos, 2009, 1). El concepto de “sistema cerrado de enunciados” se comprende mejor en referencia a su antónimo: “sistema abierto de enunciados”. Por ello, se comparará la teoría neoliberal con los “sistemas teóricos abiertos” de las ciencias fácticas, descritos en las teorías epistemológicas de Popper, Kuhn y Lakatos.

La primera característica de un sistema cerrado de enunciados es que sus autores presentan sus principales enunciados como ‘verdaderos’, es decir, indudables y definitivos. Un ejemplo paradigmático es el de Ludwig Mises. Su obra *Liberalismus* de 1927 podría considerarse la obra fundacional del pensamiento neoliberal (Mises 1996). En ella define una forma de liberalismo radicalmente opuesto al denominado social (Hobhouse 2007) o del “autodesarrollo” (Macpherson 1982) y, en general, a todas las concepciones que denomina “socialistas”. Sostiene que hay un dilema entre el “verdadero liberalismo” que él representa y los socialismos que *son o conducen* al totalitarismo.

En su obra principal, *La acción humana* (1949), otorga carácter apriorístico a los principales enunciados en una nueva ciencia llamada ‘praxeología’, que buscaba crear. La define como “la ciencia general de la acción humana” y también la llama “economía general”, siendo la ciencia económica una rama suya. “La praxeología no es una ciencia histórica, sino teórica y sistemática. Su objeto es la acción humana como tal, con independencia de todas las circunstancias ambientales, accidentales e individuales de los actos concretos. Sus afirmaciones y proposiciones no derivan del conocimiento experimental. Y como las de la lógica y la matemática son *a priori*. Su veracidad o falsedad no puede ser contrastada mediante el recurso a acontecimientos ni experiencias” (Mises 2015).

El economista austriaco afirma que “los teoremas que el recto razonamiento praxeológico llega a formular no sólo son absolutamente *ciertos e irrefutables*, al modo de los teoremas matemáticos, sino que también reflejan la íntima realidad de la acción, con el rigor de su apodíctica certeza e irrefutabilidad, tal como está, efectivamente, se produce en el mundo y en la historia. La praxeología proporciona conocimiento preciso y verdadero de la realidad” (Mises 2015) Consecuentemente, afirma el carácter permanente de las leyes de la economía y de una supuesta tendencia humana universal al aumento de bienestar. Sorprende que Mises haya elaborado un modelo apriorístico de la ciencia social, que implica un retorno a la concepción kantiana de la ciencia física expuesta en *La crítica de la razón pura*. Más aún que no considere las críticas a dicho modelo fiscalista de Marx y Popper.

214



Por su parte, Hayek, otorga el carácter de “axiomas” a los enunciados universales que constituyen las premisas centrales de su argumentación. El filósofo chileno Jorge Millas ha denominado “pseudoaxioma” a la exclusión de la concepción de libertad-poder en la teoría de la libertad de Hayek. “Digo pseudoaxiomática porque un axioma es legítimo en cuanto permite la formalización rigurosa en un campo de conceptos y sistemas de proposiciones para el orden estrictamente formal del discurso. En este sentido, ni los axiomas ni las deducciones necesitan ser verdade-

ros. Pero cuando pretenden serlo para valer como conceptualización de la realidad, cualquier deducción incompatible con los hechos se derrumba. Se ha convertido en pseudoaxioma” (Millas 1996, 451).

Esta crítica puede extenderse a los principales enunciados de Hayek: “el hombre es un ser de normas”, “el mercado y el derecho son órdenes autogenerados formados espontáneamente”, y “existe una tendencia al equilibrio de los factores productivos en el mercado”. Frecuentemente hace uso del principio de autoridad para intentar validar estos enunciados, citando a los liberales clásicos que los formularon. Por ejemplo, cree que el hecho de que Smith haya afirmado la existencia de “la mano invisible de la Divina Providencia” es razón suficiente para afirmar su verdad.

Hayek reinterpreta en lenguaje actual el principio de la mano invisible y lo transforma en ley de tendencia permanente hacia el equilibrio de los factores de mercado. Sin embargo, reconoce que “estamos bastante a oscuras sobre las condiciones en las cuales se supone la existencia de dicha tendencia” (Hayek 1948; cit. por Hinkelammert 1970a, 28). Este es un modo de pensar deductivo. Hayek cree lo que afirma Smith: que existe dicha tendencia. Le atribuye carácter apriorístico a su enunciado, es decir, de necesidad y universalidad y exige que la teoría económica explique cómo funciona dicha tendencia. “Sólo a través de la tesis de que hay esta tendencia la teoría económica llega a ser algo más que un ejercicio de lógica pura y se transforma en ciencia empírica” (Ibíd.). Sin embargo, no es tarea de la ciencia “demostrar” creencias externas a ella. Hayek confunde la ciencia económica con la teología, que debe probar mediante argumentos racionales, la existencia de Dios, la principal creencia del creyente.

La convicción de que existe la tendencia al equilibrio en el juego de los factores del mercado y la dificultad de probarla genera un impasse. El proceso económico en una sociedad de mercado la supone. Si la mayoría no creyera en su existencia exigiría la amplia intervención en el mercado para producir cierto equilibrio que asegurara un mínimo de equidad. Como no se la ha podido demostrar. Hayek asume una postura irracional: afirma taxativamente que existe. Invocando las limitaciones del conocimiento humano, exige renunciar a buscar la explicación de su funcionamiento, y a asumir una actitud de “humildad” ante este y otros principios que se encuentren en la misma situación. “La orientación básica del individualismo verdadero consiste en la humildad frente a los procedimientos, a través de los cuales la humanidad ha logrado objetivos que no fueron planificados ni comprendidos por ningún individuo particular, y que en realidad *son más grandes que la razón individual*” (Hayek 1948; cit. por Hinkelammert 1978, 71). Esta contradicción fue explicitada por Franz Hinkelammert (1970a), el mayor crítico teórico del neoliberalismo en América Latina.

Asimismo afirma que una sociedad libre requiere una actitud de “reverencia” frente a los “órdenes autogenerados”: el mercado, la moral, el lenguaje, el derecho y la política. “Es probable que nunca haya habido ningún intento de hacer funcionar una sociedad libre con éxito sin una *genuina reverencia* por las instituciones que se



desarrollan, por las costumbres y los hábitos” (Hayek 1978, 83). Ambas actitudes de humildad y reverencia frente al mercado y los demás órdenes autogenerados son necesarias, según Hayek, pues la reproducción de la sociedad depende del funcionamiento de esos órdenes. Se podría comparar la postura de Hayek con la de Kant respecto a las principales creencias religiosas: la existencia de Dios y la vida eterna de las almas. Estas no pueden ser demostradas por la razón pura, pero son necesarias para la razón práctica.

La segunda característica de los sistemas conceptuales cerrados es su pretensión de ser irrefutables, y por ello invalidan o ignoran todo intento de cuestionamiento o refutación. Resulta de especial interés comparar esta postura con la epistemología de Popper, pues Hayek dice estar de acuerdo con él. Para el epistemólogo austriaco, los enunciados científicos universales son de dos tipos: tautologías y enunciados hipotéticos. Los primeros son siempre verdaderos por su forma lógica, independientemente de su contenido. Desempeñan un papel secundario en los sistemas de enunciados científicos, pues aunque explicitan relaciones entre conceptos, no aportan nuevos conocimientos.

Los segundos son los principales enunciados científicos universales, en que se enuncian las leyes de las ciencias naturales y sociales. Estos son siempre “hipótesis” y “conjeturas”; nunca podemos saber si son verdaderas, aunque podemos refutarlas demostrando la verdad de enunciados particulares contradictorios con ellos. La principal característica de los enunciados científicos es su refutabilidad.

“Las confirmaciones sólo cuentan si son el resultado de predicciones riesgosas, es decir, [...] habríamos esperado que se produjera un suceso que es incompatible con la teoría, un suceso que refutara la teoría. Una teoría que no es refutable por ningún suceso concebible no es científica. La irrefutabilidad no es una virtud de una teoría (como se cree a menudo), sino un vicio. Todo genuino test de una teoría es un intento por refutarla. La testibilidad equivale a la refutabilidad” (Popper 1991a, 60).

La postura de los autores neoliberales respecto a hechos y procesos que cuestionan o refutan sus principios, presenta cierta similitud con la postura de las comunidades de las ciencias naturales descritas por Kuhn (1962) en su teoría de los paradigmas y las revoluciones científicas. Como se recordará, dichas comunidades de científicos de un área del conocimiento se constituyen cuando un grupo de ellos concuerdan en adoptar un paradigma. Este es una representación básica del objeto de investigación. Por ejemplo, los físicos que estudian los fenómenos lumínicos, se convirtieron en una comunidad científica cuando reconocieron como paradigma la concepción corpuscular de la luz; y concluyendo la discusión de la época sobre principios y fundamentos. Entonces, empezaron a crear una “ciencia normal” (Kuhn) de la luz, basados en dicho paradigma, formulando teorías, instrumentos y metodologías para estudiar dicho fenómeno.

Los períodos de “ciencia normal” son de estabilidad y crecimiento del conocimiento. La mayoría de los científicos se convierten en eficientes investigadores de organizaciones burocratizadas y se dedican por muchos años a realizar tareas rutinarias delimitadas, necesarias para el desarrollo del paradigma (Kuhn 1977).



Suele suceder que a través del tiempo, empiezan a producirse, recurrentemente, *anomalías* concernientes a fenómenos relevantes para el paradigma vigente. Estos son fenómenos que no corresponden a las predicciones y descripciones teóricas, incluso pueden ser contradictorias con ellas. En otros casos, se produce un descubrimiento inesperado que plantea graves problemas al paradigma vigente, cuando cuestiona o refuta teorías basadas en este. En ambos casos, cuando sucede lo que no debía suceder, en contradicción a lo que debía acontecer; o bien si aparece lo imprevisto, los científicos ya no pueden ignorar la situación; y lo habitual es que elaboren hipótesis *ad hoc* para mantener el paradigma. Si este recurso no resulta efectivo, se produce una crisis de paradigma: la comunidad científica se divide entre los que quieren mantenerlo, pese a sus falencias, y los que quieren cambiarlo. Kuhn cree que los revolucionarios siempre triunfan, y se produce el cambio de paradigma.

También podemos comparar los sistemas cerrados de enunciados con los programas de investigación de las ciencias en la epistemología de Lakatos. Estos poseen un “núcleo duro” de teorías mucho más complejo que un paradigma en sus inicios, el cual es siempre defendido y sustraído a toda refutación. Para ello, se crea un “cinturón de seguridad” con hipótesis que pueden ser cambiadas, y se generan hipótesis *ad hoc* que ‘explican’, en forma plausible, el hecho de que la realidad se comportó de modo divergente respecto a las predicciones generadas por las teorías basadas en “el núcleo duro”. De este modo, el programa puede conservarse mientras la comunidad científica considere que es fructífero para la realización de nuevas investigaciones y no se ha transformado en un programa en decadencia. Cuando se reconoce la crisis del programa de investigación vigente se genera un gran debate racional, en el cual el programa en crisis puede ser completamente sustituido por otro, o bien se puede crear uno nuevo que incorpore elementos del anterior (Lakatos 1989).

Existen importantes diferencias entre los paradigmas y los programas de investigación respecto a los sistemas conceptuales cerrados, como el del neoliberalismo. Los primeros generan predicciones propiamente tales, es decir, anticipaciones precisas sobre lo que sucederá si se produce una conjunción de ciertas condiciones. En cambio, las representaciones de futuro que formulan los neoliberales muchas veces carecen de precisión y tampoco precisan el tiempo en que se realizarán (Popper 1991b, 309-315).

Otra diferencia se refiere a la refutabilidad. Si las descripciones de Kuhn y Lakatos son adecuadas, los científicos de las ciencias naturales tienen una postura de preservar su acervo científico, y por eso los paradigmas y los programas de investigación poseen sistemas defensivos que les otorga una capacidad de defenderse frente a las anomalías, refutaciones o nuevos descubrimientos. Esta actitud difiere completamente del modelo normativo del científico propuesto por Popper, el cual exige eliminar de la ciencia toda hipótesis tan pronto es refutada. Sin embargo, cuando los paradigmas han entrado en crisis terminal, o cuando los programas de investigación dejan de ser fructíferos y de estimular la investigación, los científicos reconocen el fracaso de sus sistemas de enunciados y los reemplazan.



Los principales autores neoliberales, por el contrario, no aceptan el principio de refutabilidad, ni tampoco la idea de que todas las teorías científicas son provisionales, incompletas, falibles y sólo aproximadas (Popper 2002). El sistema cerrado neoliberal excluye enunciados que podrían refutar sus teorías, como exige Popper. Para él toda teoría científica debe ser formulada de modo tal que sea refutable o falseable, es decir, deberíamos poder descubrir o imaginar una situación observacional o experimental que la refute. Por ello, se deben estimular investigaciones que las pongan a prueba y cuyos resultados pudieran ser discordantes con sus hipótesis. Incluso, son escasos los textos de Mises, Hayek y Friedman que mencionen investigaciones o conocimientos empíricos o históricos; si aparecen fueron cuidadosamente seleccionadas para “confirmar” sus leyes. Frecuentemente se mencionan interpretaciones distintas u opuestas a las del neoliberalismo, pero solo para invalidarlas sin argumentación. Por ejemplo, cuando Hayek se refiere al crack de 1929 desecha de inmediato y sin análisis las explicaciones que cuestionaron la teoría económica neoclásica y las cuales justificaron la intervención anticrisis del Estado. Asegura que se hubiera salido de ella solo dejando funcionar los mecanismos del mercado y no debía haberse aplicado medidas de intervencionismo.

Los sistemas cerrados como el pensamiento neoliberal no son construcciones conceptuales pensadas como base o punto de partida de nuevas investigaciones. Y esto nos conduce a la tercera característica. Los adeptos de estos sistemas conceptuales suponen su completitud, y no reconocen vacíos o carencias de conocimiento. Instalados en el espacio de su ‘saber’, su discurso no presenta, aparentemente, nudos ciegos, errores, contradicciones o dudas. En sus escritos no se mencionan que existan problemas que requieran ser investigados. Hayek señala diferencias con Friedman respecto a temas significativos de la teoría monetaria como el monopolio de la emisión de dinero por los Estados, pero no proponen investigaciones que contribuyan a dirimir esta diferencia. En vez de elaborar argumentos que pudieran cuestionar sus afirmaciones, como lo hizo Platón, solo presentan argumentos a su favor.

Friedman ha intentado, sin éxito, incorporar la idea de refutabilidad respecto a sus principios teóricos. “Cada día trae nuevos problemas y nuevas circunstancias. Por eso tenemos que reexaminar de cuando en cuando la conexión de lo que nosotros consideramos principios inmutables, con los problemas del día. Subproducto inevitable, es el someter a prueba esos principios y mejorar nuestra comprensión de ellos” (Friedman 1962, 5). Sin embargo, este planteamiento es contradictorio: si estos principios son “inmutables” (*unchanged*) y, en consecuencia, no pueden ser cambiados, entonces no tiene sentido “volver a ponerlos a prueba (*restesting*)”.



Puede decirse que la idea de la imperfección, provisoriedad y carácter aproximado de las leyes constituyen un logro de la epistemología del siglo XX. Duhem ya escribía a comienzo del siglo pasado: “Toda ley es siempre provisional porque representa los hechos a los que se aplica como una aproximación que los físicos juzgan actualmente suficiente, pero que dejará de satisfacerlos cualquier día. Toda ley es siempre relativa” (Duhem 1914, 260-263). Esto invalida las pretensiones de apriorismo y apodicticidad de las leyes científicas. Asimismo, la epistemología contem-

poránea reconoce que las teorías científicas siempre son incompletas, pues nunca permiten explicar o comprender todos los fenómenos a los cuales se refieren. Por ejemplo, Kuhn señala que cada paradigma resuelve un conjunto de problemas o enigmas, pero nunca todos (Kuhn 1962, caps. III y IV). El desarrollo de un paradigma conlleva el descubrimiento de sus límites. En un sentido análogo, Horkheimer dice que toda teoría social ilumina aspectos de la realidad, pero oculta o deja en las sombras otros.

Podemos preguntarnos ahora cómo se generan estos principios que se suponen definitivos, axiomas o *a priori*. Los epistemólogos diferencian entre “el contexto de descubrimiento” y el “contexto de validez”. Es una distinción adecuada, pues podemos y debemos analizar las pretensiones de validez de una teoría científica, independientemente de las condiciones sociales y culturales en que se generó. Distinta es la pregunta por *cuáles* habrían sido los procesos intelectuales que generaron esos enunciados sobre la acción humana, la sociedad y las supuestas leyes permanentes e inmodificables de la economía. La respuesta sobre un complejo hecho intelectual del pasado, no puede ser sino conjetural.

Desde la epistemología de Popper, puede suponerse que estos enunciados universales fueron obtenidos por generalización inductiva. Ciertos enunciados particulares afirmativos, basados en experiencias y observaciones, mediante un razonamiento inductivo, son convertidos en un enunciado universal (Popper 2002). Un ejemplo es el principio de Mises que dice que todos los hombres tienden a mejorar su situación, en el sentido de aumentar su bienestar y capacidad de consumo. Históricamente esta generalización es incorrecta, puesto que en las culturas tradicionales, que comprenden gran parte de la historia humana, no existe una orientación hacia el aumento y mejoramiento constante de los medios de producción y de bienes de consumo, como demostraron Marx, Weber y Hinkelammert. Las sociedades tradicionales poseen “economías de equilibrio”, sin crecimiento: se produce de igual modo la misma cantidad que se consume (Hinkelammert 1970b).

Una pregunta similar se hizo Rousseau sobre la concepción del hombre de Hobbes, y también Marx sobre la concepción del hombre y la sociedad de la economía política clásica. Rousseau señala que “el hombre natural” de Hobbes no es sino el hombre social de su tiempo. Hobbes habría proyectado al pasado la situación histórica presente y, creyendo encontrar en todas las épocas las mismas características humanas, pensó que constituyen el “hombre natural”, o la naturaleza humana (Rousseau 1964).

El análisis de Marx es similar, pero más complejo. Su interpretación sobre las concepciones del hombre y la sociedad de los clásicos liberales, que tienen pretensiones de universalidad, es que se trata de enunciados prospectivos: presentan como si fuera plenamente real la condición histórica del hombre y la sociedad civil que recién estaba naciendo en el siglo XVIII (Marx 1965).

Puede decirse que los enunciados principales de la teoría neoliberal no deben ser analizados como enunciados descriptivos y explicativos, como querrían sus autores, sino como enunciados que presentan como real un conjunto de conceptos



límites, de “antes de razón” en el lenguaje escolástico, los cuales sólo pueden ser pensados, pero son irrealizables. El conjunto de ellos constituye su utopía sobre el hombre y la sociedad.

Se mostrarán brevemente, las características de la ciencia como sistema abierto de enunciados universales en la epistemología popperiana. Esta contiene dos reglas metodológicas como “reglas del juego de la ciencia empírica” y “de la investigación científica”. Estas normas regulan el ingreso (*input*) y egreso (*output*) de los sistemas científicos abiertos. “El juego de la ciencia, en principio, no acaba nunca. Cualquiera que decida un día que los enunciados científicos no requieren ninguna contrastación ulterior y que pueden considerarse definitivamente verificados, se retira del juego de la ciencia. No se eliminará una hipótesis propuesta y contrastada, y que haya demostrado su temple, si no se presentan “buenas razones” para ello. Ejemplo de “buenas razones”: la sustitución de la hipótesis por otra más contrastable, falsación (refutación) de una de las consecuencias de las hipótesis” (Popper 2002, 32).

Como puede verse, para este autor la ciencia es un sistema abierto y cambiante de enunciados. Constantemente se eliminan algunos porque son refutados o sustituidos por otros más contrastables. El sistema permite la introducción de nuevos enunciados hipotéticos, cuya permanencia en el sistema no es previsible. Según la teoría de Kuhn sobre los cambios de paradigma en la historia de la ciencia, todos los elementos que componen el sistema de enunciados de una ciencia pueden ser sustituidos o eliminados con el cambio de paradigma. El intento de “salvar” un enunciado creando hipótesis *ad hoc*, o reformulándolo para que sea irrefutable, se considera una trasgresión al “juego de la ciencia”, y quien la realiza se autoexcluye como jugador de este juego de lenguaje.

Si el discurso neoliberal-dado el carácter de sus enunciados principales y el modo como está construido- no constituye realmente un discurso científico social, corresponde preguntarse a qué categoría pertenece o al menos a cuáles se asemeja. Hay varias afirmaciones significativas de sus principales autores que ayudan a dilucidar este aspecto. Mises se refiere a su versión del liberalismo como “un programa político” (Mises 1996, 19). Hayek, por su parte, dice sobre su libro *Camino de servidumbre* que “este es un libro político”; y en su artículo “Individualismo: verdadero y falso”, señala que se necesita una nueva filosofía individualista. Sin embargo, como se mostrará, el discurso neoliberal no es sólo un discurso político, en el sentido limitado de la expresión, es aún más complejo.

220



Su politicidad tiene un carácter especial y no es sólo utópica. Sus principios sobre el hombre y la sociedad son presentados como si fueran creencias reveladas por los clásicos liberales ingleses: Locke, Smith, Ferguson, Mandeville, Burke y otros. Hayek pide humildad y veneración frente a los misteriosos órdenes autogenerados. Friedman nos convoca a tener *fe* en el mercado. La crítica de la razón es presentada como *hybris*. Sus polaridades conceptuales asumen carácter ontológico y maniqueo. Hayek y Popper nos advierten, con Hölderlin, que el intento de realizar el cielo en la tierra produce el *infierno* en ella. Con frecuencia, este discurso asume

un tono profético: anuncia los males innumerables que caerán sobre los hombres si continúan por estos caminos ciegos que conducen a la servidumbre.

El discurso neoliberal se presenta como “un saber de salvación” (Scheler 1999), que liberará la mente de los hombres de los errores del construccionismo, la planificación, el socialismo, el racionalismo, y los conducirá por el único camino de salvación, de verdad, libertad y bienestar. Todas estas características son propias del discurso religioso.

La concepción neoliberal del hombre y la sociedad no corresponde a lo que se denomina “teoría social”, en algunas de sus acepciones. Este discurso se presenta a sí mismo como conocimiento científico, como teoría científica, pero su análisis demuestra que estamos en presencia de un discurso doctrinario de carácter (pseudo) religioso. Esto explicaría la dificultad de analizarlo y comprenderlo. Los filósofos y científicos sociales suponen que se trata de un discurso secularizado, racional, ajeno a las creencias religiosas y a los principios y estilo de pensar religioso.

El hecho de que sus principales creadores sean economistas profesionales que han desarrollado teorías científicas significativas en su área, como el monetarismo y otras, ha llevado a suponer que esta era una gran teoría social. Sin embargo, no sería el primer caso en que destacados científicos traspasaron los límites de su discurso, incorporan a sus discursos científicos sus convicciones teológicas o metafísicas o se comprometen en la construcción de cuestionables “visiones de mundo”. Esta forma de discurso, que contiene enunciados filosóficos y valóricos, pretende responder a las principales preguntas sobre el hombre y la sociedad. La expresión se refiere al conjunto de principios que fundan la experiencia en el amplio sentido de la palabra, sea de un autor, de una sociedad o cultura. Las concepciones de mundo por su amplitud exceden los límites de las ciencias sociales, no son discursos científicos aunque puede incluirlos o estar relacionado con ellos. Se asemejan, en alguna medida, a las filosofías políticas, pero no pretenden ser estructuras teóricas rigurosas. La visión de mundo hayekiana se elaboró en oposición a “la gran transformación” (Polanyi 1992) que se produjo en Europa y Estados Unidos, después de la Segunda Guerra.

La historia de la ciencia y de la filosofía presenta diversos episodios, similares de transformación de teorías científicas en visiones de mundo. Por ejemplo, Newton trató de articular su teoría física con sus convicciones teológicas (Benítez 1999, 129-152). Desde una perspectiva filosófica sobre la historia de las ciencias naturales, este filósofo chileno ha señalado algunos de los principales problemas epistemológicos que conlleva la teologización del discurso científico.

“Se pone en evidencia que uno de los problemas crónicos de la explicación metafísico-religiosa, es que siempre corre el riesgo de parecer como prematura. La ciencia plantea sus preguntas de modo completamente distinto a como lo hacen la religión y la teología. Si en su actividad cotidiana, el científico procede como si aceptara que los hechos naturales se explicarían simplemente a partir de causas sobrenaturales, estaría negando el principio que hemos denominado de ‘ateísmo metodológico’” (Benítez 1999, 174 y 175).



Desde el origen de la ciencia moderna el principio de secularización del pensamiento científico fue planteado y elaborado por Galileo. Exige la separación de las esferas de lo natural, que la ciencia no puede explicar o comprender sino de modo immanente, y la esfera de lo trascendente, que es la del discurso teológico. El principio del “ateísmo metodológico” no significa, obviamente, que los científicos deban renunciar a sus convicciones religiosas o teológicas, sean cuales fueren. No obstante, en sus investigaciones, construcción de teorías y reflexión sobre sus resultados deben intentar “colocarlas entre paréntesis”. Este principio es un supuesto básico de las más importantes teorías epistemológicas contemporáneas, y es constitutivo de la idea de ciencia fáctica como un saber racional autónomo, diferente al discurso teológico.

Bibliografía

- Benítez, H. (1999). *Ensayos sobre ciencia y religión*. Santiago de Chile: Bravo y Allende Editores.
- Duhem, P. (1914). *La Théorie physique*. Paris: Rivière.
- Friedman, F. (1962). *Capitalism and Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Friedman, F. (1980). “La metodología de la economía positiva”. En F. Hahn y M. Hollis (Comps.), *Filosofía y teoría económica* (pp. 41-76). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Hayek, F. (1948). *Individualism and Economic Order*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hayek, F. (1978). *Los fundamentos de la libertad*. Madrid: Unión Editorial.
- Hinkelammert, F. (1970a). *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Universidad.
- Hinkelammert, F. (1970b). *El subdesarrollo latinoamericano*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Universidad.
- Hinkelammert, F. (1978). *Las armas ideológicas de la muerte*. Salamanca: Sígueme.
- Hobhouse, Th. (2007). *Liberalismo*. Granada: Comares (Primera edición de 1911).
- Kuhn, T. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kuhn, T. (1977). *The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lakatos, I. (1989). *La metodología de los programas de investigación científica*. Madrid: Alianza.
- Macpherson, C. (1982). *La democracia liberal y su época*. Madrid: Alianza.
- Marx, K. (1965). « Introduction générale a la critique de l'économie politique (1857) ». En *Ceuvres- Économie* (pp. 233-268) (Tome I). Paris : Gallimard.
- Millas, J. (1996). “La concepción de la libertad-poder de Friedrich von Hayek”. En *Anuario de Filosofía Jurídica y Social 1996, N° 14*, (pp. 449-467), Santiago de Chile.
- Mises, L. (1996). “Liberalismo”. En *Sobre liberalismo y capitalismo* (pp. 13-194). (Volumen I). Barcelona: Folio (Primera edición de 1927).



- Mises, L. (2015). *La acción humana*. Recuperado de <http://juancarloslunaaguilera.blogspot.cl/2015/09/primera-entrega-capitulo-2-la-accion.html>. (Primera edición de 1949).
- Polanyi, K. (1992). *La gran transformación*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica (Primera edición de 1944).
- Popper, K. (1991a). “La ciencia: conjeturas y refutaciones”. En *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico* (pp. 57- 93). Barcelona: Paidós.
- Popper, K. (1991b). “La demarcación entre la ciencia y la metafísica”. En *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico* (pp. 309- 354). Barcelona: Paidós.
- Popper, K. (2002). *The Logic of Scientific Discovery*. London: Routledge Classics.
- Rousseau, J.-J. (1964). « Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité ». En *Oeuvres complètes* (pp. 111-223). (Tome III). Paris: Gallimard.
- Scheler, M. (1999). *El saber y la cultura*. Buenos Aires: El Aleph.
- U-Cursos, Universidad de Chile (2009). “Sistemas cerrados y abiertos”. Recuperado de: https://www.u-cursos.cl/ieb/2009/1/0344/260205/material_docente/bajar?id.

Jorge Vergara Estévez

Universidad de Chile





La cuestión de la humanidad, de Jaurès a Derrida

La Humanidad no existe allí donde ella existe

Patrice Vermeren

Introducción

¿Qué es la Humanidad? El tiempo presente parece marcado por la inhumanidad o, si se prefiere, la deshumanización, y la educación misma parece estar afectada por la desaparición de las “humanidades”. La cuestión de la Humanidad sería entonces una cuestión inactual, es decir intempestiva. Ser intempestivo, desde Nietzsche y Françoise Proust, puede querer decir dos cosas. O pensar y actuar no en contra, sino a la inversa de su tiempo. O tomar el propio tiempo a contrapelo, por al revés: cuando la mirada, el pensamiento, la acción se dirigen al presente, con la finalidad de dominarlo, aquellos no son sus contemporáneos. Y ello signa la inactualidad del presente. Es lo que Walter Benjamin traduciría como el porvenir, que es a la vez lo que el pasado llama y lo que llama al pasado, y lo intempestivo no es ni una tarea, ni una obligación, sino una propiedad del tiempo presente.

Ya no sabemos qué significa ser un heredero de la Humanidad, y todavía menos lo que significaría ser un desheredado de la Humanidad. Tener la Humanidad como herencia, si no como legado, con o sin testamento, supondría que la Humanidad esté definida de antemano, a partir de que existe o que haya existido anteriormente. Pero leo en un artículo de Jacques Derrida (“Mis ‘humanidades’ de domingo (l’Humanité)”, juego de palabras sobre el plural y el singular), publicado en *L’Humanité Dimanche* del 4 de marzo de 1999 (que, como se sabe, es el suplemento dominical de una publicación que terminó siendo el diario del Partido Comunista francés) esta cita de Jaurès extraída del número 1 del diario *L’Humanité*, en 1904: “La Humanidad no existe aún (allí) donde ella existe”. He buscado en los



textos de Jaurès cómo esta frase enigmática podía tomar sentido. Por ejemplo, en “La Internacional y la patria”, discurso pronunciado en la Cámara de Diputados el 8 y el 15 de diciembre de 1905, es decir un año después de la fundación del diario que lleva como nombre *L’Humanité*, Jaurès afirma:

“Cuando en 1870, la república fue proclamada por tercera vez, imagino que fue después de muchos eclipses, después de muchos fracasos. Y bien, así como la democracia, el sufragio universal, incluso la República, es decir así como un comienzo de justicia y de garantías entre los ciudadanos de un mismo pueblo terminó por establecerse contra todos los obstáculos, a través de todas las decepciones, así también se establecerá el arbitraje, la paz fundada sobre el derecho, es decir sobre la justicia entre los pueblos, después de muchas tentativas fallidas, después de muchos fracasos miserables y después de muchas decepciones dolorosas; pues la humanidad, en efecto, sólo progresa por etapas y a través de los dolores (aplausos de la extrema izquierda)”.

El presupuesto de Jaurès, enunciado desde su conferencia “Idealismo y materialismo” de 1894, es que la humanidad es el producto de una larga evolución biológica, que ha precedido a la evolución histórica, y que el hombre que emerge de la animalidad ya tenía en su cerebro predisposiciones y tendencias. Habría entonces etapas en la historia, y la humanidad no podría realizarse de entrada completamente, sino que procedería por etapas. La humanidad es un conjunto compuesto de seres reales, pero es al mismo tiempo un ideal, y un ideal realizable que es imperativo alcanzar. Entonces hay un progreso de la humanidad a condición de alcanzar su ideal. Y ésta es la materia paradójica y enigmática de su conferencia, que como se sabe llevará a una respuesta de Paul Lafargue, yerno de Karl Marx, criticando las posiciones de Jaurès en nombre de la ortodoxia marxiana. “Es la Humanidad la que se realiza ella misma, a través de las formas económicas que cada vez están menos en contradicción con su idea”, escribe Jaurès. “Y en la historia humana no solamente hay una evolución necesaria, sino además una dirección inteligible y un sentido ideal. Entonces, a lo largo de los siglos, el hombre no ha podido aspirar a la justicia sino anhelando un orden social menos contradictorio al hombre que el orden presente, y preparado por ese orden presente; y así la evolución de sus ideas morales está regulada por la evolución de las formas económicas, pero al mismo tiempo a través de todos sus arreglos sucesivos, la humanidad se busca y se afirma ella misma, cualquiera sea la diversidad de ambientes, de tiempos, de reivindicaciones económicas, es el mismo aliento de queja y de esperanza que surge de la boca del esclavo, del siervo, del proletario; es el aliento inmortal de humanidad que es el alma misma de lo que llamamos el derecho. Por eso no hay que oponer la concepción materialista y la concepción idealista de la historia. Ellas se confunden en un desarrollo único e insoluble, porque si no se puede abstraer al hombre de las relaciones económicas, tampoco se pueden abstraer las relaciones económicas del hombre, y la historia, al tiempo que es un fenómeno que se desenvuelve según una ley mecánica, es una aspiración que se realiza según una ley ideal.” La Humanidad no existe aún allí donde ella existe, porque antes de la experiencia de la historia y de tal sistema económico, ella no realizó la idea previa que tiene de la justicia y del derecho, un ideal preconcebido,



que ella persigue, de una forma de civilización y de una forma superior de civilización: “Y cuando ella se mueve, no es por la transformación mecánica y automática de los modos de producción, sino bajo una influencia oscura o claramente sentida de ese ideal”. Como si la determinación en última instancia por la economía fuera compatible con la posición idealista que considera que la búsqueda de justicia, que es el producto de la Humanidad, es la fuente última de la sociedad. A esto, Lafargue responde que el ideal no es el de justicia, producción espontánea del cerebro humano, sino el ideal perdido de paz y de felicidad, de igualdad y de fraternidad, que es reminiscencia del mito de la edad de oro, de Platón, de Tomás Moro y de Campanella, y de todas las religiones.

Yo recomenzaría por el final: la cuestión de las humanidades. En el diario *L’Humanité Dimanche*, del domingo 4 de marzo de 1999, Jacques Derrida publica un artículo titulado “Mis *humanidades* del domingo”. Juego de palabras sobre el plural y el singular. Se trata de celebrar el centésimo aniversario de un diario fundado por Jean Jaurès, que escribía un editorial (titulado “Nuestro objetivo”) en el primer número de 1904: “La Humanidad no existe aún (allí) donde ella existe”. Derrida se conmueve con la evocación de esta cita: “Magnífica, intolerable. Semejante audacia debe despertar en algunos pulsiones asesinas, y no solamente entre los asesinos de Jaurès, incluso en aquellos que lo han asesinado después de su muerte. No soportarían ver que se pone en forma de pregunta temblorosa, porque ellos *creen saber*, lo que consideran adquirido y resituable todos los días con respecto al hombre, incluso al humanismo. Desde aquí escuchamos su sentido común: “No se puede decir eso (“La humanidad no existe aún donde ella apenas existe”) sin tener ya una idea del hombre y sostenerla. La adecuación de la cosa al concepto puede quedar para después, pero no esta idea del hombre”. Dicho de otra manera, para los humanistas, la cuestión puede ser la de la realización de la esencia, la idea del hombre puede preceder a su existencia, pero hay allí, ya dado, una idea. Lo que Derrida subraya es, entonces, la fuerza subversiva del enunciado de Jean Jaurès, frente a cualquier discurso humanista que presupondría la existencia de una esencia del hombre, aun cuando agrega que Jaurès no deja totalmente de lado el contenido de la humanidad, una humanidad que todos los socialistas reivindican, a la par que trabajan por su realización: “razón”, “democracia”, “propiedad común de los medios de trabajo”, “humanidad reflejando su unidad superior en la diversidad de las naciones amigas y libres”. Pues lo que pertenece al contenido de la humanidad concebida como a realizar por los socialistas, según Jaurès, sigue quedando en la abstracción: el anuncio de la humanidad del futuro es una figura de la humanidad indeterminada, de otra manera no habría verdadera promesa, habría una humanidad que estaría ya allí. “Entonces no se sabe, en rigor, lo que se cree saber que se dice, en nombre de la humanidad”, escribe Derrida. Y en ese momento de su demostración realiza un acercamiento entre Jaurès y Nietzsche: así como la promesa de Jaurès es la promesa de una humanidad de la que aparentemente no se puede decir lo esencial, así también Nietzsche decía que el hombre es un animal prometedor, capaz de prometer (ver *Genealogía de la moral*).



Cito una vez más a Derrida, el cual a su vez cita a Austin: una palabra no significa nada, es necesario hacer frases. Entonces Derrida jugará con la palabra Humanidad:

1) la Humanidad es el título de un diario francés, pero universal; 2) el diario L'Humanité da hospitalidad a todos los hombres y mujeres de cultura de izquierda, más allá de cualquier ortodoxia comunista; 3) el concepto de humanidad, es decir la humanidad del hombre como promesa, es un concepto nuevo que plantea la cuestión de lo propio del hombre; 4) la humanidad es la humanidad del hombre y de la mujer, lo cual es distinto a la paridad y la diferencia sexual; 5) la humanidad es el horizonte de una nueva internacional, más allá de la soberanía del Estado nacional y del cosmopolitismo; 6) la humanidad, tanto respecto de las nuevas técnicas biogenéticas como de la virtualización multimediática o del nuevo espacio público, será "un nuevo más allá espectral de la oposición vida/muerte, presencia/ausencia, privado/público, Estado/sociedad/familia"; 7) la Humanidad plural es también el desafío de viejas humanidades; 8) la Humanidad es el tema de una reflexión crítica sobre la "mundialización" como humanización; 9) la Humanité-dimanche evoca la cuestión del cese del trabajo.

Suspendo aquí mi lectura de este texto de Derrida, para evocar la genealogía filosófica clásica que intenta deconstruir: el género humano (véase la política de Platón), la naturaleza humana (de Aristóteles a Rousseau), la condición humana (con Montaigne y Sartre).

El horizonte de la Humanidad

Aporía e incondicionalidad de la justicia, democracia con o sin pueblo: aún resta plantear la cuestión de un horizonte de la humanidad. Un horizonte es, a la vez, aquello que abre y aquello que cierra, el horizonte limita la visión de un sujeto desde el punto de vista de ese mismo sujeto, pero si en un sentido es un límite, en otro, es aquello que está más allá de todo límite, aquello que indica los espacios lindantes del horizonte visual, lo infinito más allá de lo finito, lo invisible más allá de lo visible, y por ello el horizonte puede significar el dominio que se abre al pensamiento, a la acción o a la humanidad.

¿Qué horizonte resta hoy a la humanidad? Uno de los métodos conduciría a hacer la genealogía del concepto de humanidad. Así, en primer lugar tendríamos, en la Antigüedad, el *género humano*, es decir, el conjunto de seres que pueden ser calificados de humanos. La pregunta entonces es: ¿qué es lo que determina la especificidad de lo humano? En *La Política*, Platón propone una definición célebre. Habiendo partido en busca de la ciencia política como ciencia pastoral relativa al rebaño humano, Sócrates el joven llegará, mediante el método dicotómico, a una aporía, por haber dividido el género humano en griegos y bárbaros, y haber cometido el error de partir de sí mismo. Es entonces el Extranjero el que retoma la tentativa de definición del género, partiendo de la sucesión de las siguientes dicotomías: el animal viviente es o bien un animal salvaje, o bien un animal doméstico; el animal doméstico es o bien un animal acuático, o bien un animal terrestre; los animales terrestres pueden ser o bien voladores o bien caminadores; y los caminadores son o bien cuadrúpedos, o bien bípedos. Los bípedos, a su vez, o bien son plumíferos, o bien son hombres. Se sabe que es precisamente esa definición del



hombre como bípedo sin plumas, dada por Platón, aquella que Diógenes ridiculizaría al arrojar un pollo desplumado en el ágora, afirmando: “He aquí, según Platón, un hombre.” ¿Qué es un género? Aristóteles define el género como la generación ininterrumpida de seres que poseen la misma forma, y ese parentesco común de los individuos humanos tiene un origen común. Es así conducido a la cuestión de la naturaleza humana—puesto que la esencia del hombre es requerida por esa generación, que Aristóteles define de dos formas la humanidad como esencia. Por un lado, el hombre es un animal político, es decir que está destinado a vivir en la *polis*, en la ciudad. Es un rasgo específico del hombre por el que se distingue de todos los animales: el hombre es aquella especie animal obligada a hacer advenir su propia especificidad. Así pues, si el hombre pertenece a un género específico y ya que tiene por finalidad vivir en la ciudad, aquel que no vive en la ciudad debe ser colocado del lado de la inhumanidad. El hombre puede o no realizar su humanidad, realizar en la historia su disposición natural, y todo hombre que se sustraiga a ese destino es ya un Dios, ya una bestia. La segunda definición del hombre dada por Aristóteles establece que es un animal dotado de lenguaje, y por ende capaz de formular juicios éticos. El género humano se caracteriza así por tener una doble predisposición, a la comunidad y a la eticidad, y la humanidad no es más que la actualización de una potencia sin la cual el colectivo permanecería inacabado. El horizonte de la humanidad como género es la vida en común.

Al concepto de género humano sigue, así, el de *naturaleza humana*. Retomo los argumentos de Rousseau sobre la cuestión: para conocer el origen de la desigualdad entre los hombres, es necesario conocer a los hombres en sí mismos. Rousseau muestra así como la humanidad no es tanto la actualización de una potencia cuanto la superación de una humanidad natural. El punto de partida deja de ser—como lo fue para la filosofía antigua en su voluntad de pensar la diferencia entre el hombre y el animal— el hombre tal y como fue en el origen, pues no se trata ya de construir la especificidad del género humano, sino que Rousseau parte del hombre desnaturalizado por la civilización. No es el hombre natural aquello que busca conocerse, es el hombre civilizado. ¿Cómo, a partir de entonces, ya que es el hombre del hombre lo que desea conocerse, se llegará al hombre de la naturaleza, que es incognoscible? Ahí reside la razón por la cual Rousseau, en su *Segundo Discurso*, nos dice que es necesario hacer a un lado todos los hechos, y que su Estado de naturaleza es hipotético, que quizá nunca existió, y que quizá nunca exista. La naturaleza humana es una ficción metodológica. El Estado de naturaleza no es histórico, es una hipótesis de trabajo. Y el hombre en estado de naturaleza no es el hombre natural. En ese destino que hizo del hombre de la naturaleza el hombre del hombre intervinieron a la vez su facultad de perfectibilidad y el funesto azar. Bien podría haberse vuelto otro.

Kant retoma de Rousseau la idea de que la humanidad es una transformación de la naturaleza, y de Aristóteles la de que el hombre encuentra su realización en la especie: la humanidad no sólo es naturaleza, sino que es libertad. La pregunta por la humanidad puede entonces volverse la de la *condición humana*. La humanidad está claramente del lado de la cultura, con el humanismo que enseñan las huma-



nidades, o con Montaigne, que muestra cómo la humanidad opera elecciones en la diversidad de sus variaciones. Se torna posible el concepto moderno de la condición humana, como en Sartre, donde la existencia precede la esencia, sin perjuicio de la existencia de una esencia de la humanidad o de una naturaleza del hombre, pero en la que la humanidad adquiere existencia al término de un proceso de humanización, deviene y adviene al término de la libre elección de los hombres. Género humano, naturaleza humana, condición humana.

Explorando, finalmente, otra vía posible a propósito del horizonte de la humanidad, quisiera evocar una última entrada posible, que pasaría por Vico, por las grandes filosofías de la Humanidad, como las movilizadas por los historiadores Michelet o Quinet, o el utopista Pierre Leroux. La humanidad en Vico es aquello que adviene al término de la filosofía de la historia, pasando por los tiempos sucesivos que son aquellos de los dioses, de los héroes y de los hombres, y la emancipación de la humanidad se realiza mediante la toma de conciencia de la dominación y la revuelta de la plebe. La cuestión de Leroux es la de la emancipación, la de la destrucción de toda autoridad, y la del advenimiento de la igualdad. La pregunta de Leroux es: ¿cuál es la ley de esta humanidad nueva, de esta libertad libre de dominación? Dicho de otro modo, ¿cómo puede la igualdad definir por sí misma una política cuya esencia es el reconocimiento del hombre por el hombre, del semejante por el semejante, sin que el individuo desaparezca? En resumen, ningún hombre existe independientemente de la humanidad, y sin embargo la humanidad no es un ser verdadero. “¿Qué es la humanidad? Es el hombre, es decir el hombre, o cada hombre, en su desarrollo infinito, en la virtualidad que lo vuelve capaz de abrazar la vida entera de la humanidad”. La humanidad es entonces, 1) un ser ideal, inmaterial, el conjunto de lazos invisibles, que duplican lo visible y aseguran, en tanto lazos simbólicos, el intercambio, la coexistencia de los hombres; 2) la humanidad es un deber ser inaccesible, un horizonte que se abre ante el humano, y orienta el vínculo político hacia aquello que va más allá de él, el lazo humano. Describiendo ese gesto filosófico de Leroux, Miguel Abensour escribe que, articulando la política moderna a la verdadera vida de la humanidad, Leroux no sólo hace surgir de la religión y de la ética el concepto de humanidad, sino que señala la dirección de una filosofía política de la humanidad. Para decirlo brevemente, Abensour considera a Leroux, a pesar del carácter metafísico de su filosofía, precursor de una vía postmoderna que implicaría el pasaje de la humanidad a lo humano, el desplazamiento de la idea de género humano a partir de una reflexión sobre el cuerpo, en una tradición que iría de Maine de Biran a la fenomenología.



¿Nuevas humanidades?

En tres momentos, si queremos restituir la lógica de la deconstrucción derridiana del concepto de humanidad, nos aferraremos a tres de estos objetivos: lo humano, el humanismo y las humanidades. Derrida plantea primero la cuestión de lo propio del hombre, pero a condición de la amenaza de su no-existencia o de su existencia fantasmática: contra la tontería del humano que, con su cultura y su civilización, se autoproclama como aquél que se plantea a sí mismo, reivindicando lo propio

de lo propio, Derrida plantea que antes de ser determinado como humano o como a-humano, el hombre tiene su punto de partida en el elemento anterior/exterior al lenguaje: el grama, o grafema o trazo, suplementariedad sin contenido, *différance* con “a”, que produce terror porque esta suplementariedad amenaza eso propio del hombre que él desearía sagrado y separado. Se despliega la cuestión de ser presa de la imposibilidad de trazar una frontera objetiva y clara entre lo humano y lo animal. La única facultad humana podría ser la de dar muerte. La pena de muerte sería entonces lo propio del hombre. El crimen contra la humanidad puede mundializar la noción de una sacralidad de lo humano, y nuestra tarea sería deconstruirla, pero a condición de no traicionar lo humano. De ello se sigue que habría que recurrir a un nuevo humanismo, con otro hombre, la humanidad de un hombre otro o un nuevo concepto del hombre, con nuevas humanidades. Observemos que a pesar de ello no se renuncia en absoluto a la herencia del antiguo humanismo, a la dignidad del hombre postulada como principio por Kant, a condición de fundarla sobre la justicia, más allá de las particiones que constituyen al sujeto (adulto/niño, hombre/mujer, humano/animal), incluso al genio.

Es en “La Universidad sin condición” donde podría llegar ese “otro” humanismo: “La universidad debería ser sin condición, un espacio de resistencia crítica, deconstructiva, donde se elaboren nuevas Humanidades, un nuevo concepto del hombre”. Se sabe que el título primitivo de la conferencia pronunciada en la Universidad de Stanford en 1998 es el siguiente: “El porvenir de la profesión o la universidad sin condición (gracias a las “Humanidades”, lo que podría tener lugar mañana)”. La profesión de fe que implique el mañana, enfocada a partir del presente, es enunciada así: “Fe en la Universidad, y en ella, fe en las Humanidades de mañana”. ¿Se puede por ello hablar de una propuesta de reforma de la universidad? En realidad, no se trata tanto de regenerar la Universidad a través del retorno a las Humanidades que se definen como cultura general contra la especialización, sino en referencia al término “*Humanities*”, connotado por el lugar donde se ofrece la conferencia, es decir el departamento literario de las universidades donde se profesa en los Estados Unidos la *French Theory*, y la universidad sería el lugar de presentación de sí del principio de incondicionalidad que se sobrenombrará las Humanidades, el lugar donde, por esencia, se ejercen las Humanidades bajo garantía y protección, el derecho soberano de todo decir. Se puede decir que, siendo las “humanidades” el ámbito más fácil de abordar para la filosofía si ella quiere reformar la universidad, y en especial en los departamentos donde ya se la enseña, se trataría de una toma del poder de la filosofía en la misma línea de los idealistas poskantianos fundadores de la Universidad de Berlín, Derrida recupera esa tradición de Kant a Heidegger. Pero para Pierre Macherey hay que tener en cuenta el como si: “Si el asunto propio de la filosofía es la producción de idealidades discursivas que permitan volver a tratar los problemas de la realidad, al margen de ésta, bajo el modo del ‘como si’, Derrida propone reconsiderar bajo esta luz, primero, las enseñanzas inventariadas bajo el rubro ‘humanidades’, y a partir de allí, pasando de una cosa a otra, la mayor parte de las otras enseñanzas dadas en el marco de la universidad, que tendrían un máximo de beneficio a extraer de la lección



suspensiva o deliberativa, adoptando la actitud del ‘como si’”. El razonamiento de Derrida sería el siguiente: él comienza por considerar que la modalidad del “como si” es apropiada para las obras de arte, de las bellas artes: pintura, escultura, cine, música, poesía, literatura: “Las humanidades, que se despliegan en el campo de la universidad, estructuran sus objetos de manera que éstos se articulen en relación a su comprensión inmediata, poniendo en evidencia lo que falta para ese tipo de aprehensión y precipitándose en la falla así abierta, para revelar lo que podría o lo que debería estar en el lugar de lo que está simplemente dado así.” Y poco a poco extiende esta posición del como si más allá de las humanidades, en los estudios de derecho o de ciencias. La universidad sería entonces el lugar del “como si”, se transformaría ella misma en un como si: cumple misiones, no tiene funciones de utilidad que le serían asignadas desde el exterior. Las Humanidades serían entonces lo que dejaría a un lado toda presión económico-política, una universidad centrada en la investigación de la verdad y el conocimiento puro, a riesgo de que esta posición sea atacada por aquellos que le cuestionarían a las Humanidades el monopolio de reequilibrar el sistema para garantizarle la autonomía a la que tiene derecho en el nivel de los principios: véase el caso de Sokal y Bricmont, atacando a Derrida en *Imposturas intelectuales*, donde lo acusan de querer recuperar para las Humanidades el prestigio y los créditos de la Universidad. Pero también la posición derridiana, aun atemperada por el “como si”, podría movilizar a los partidarios de las viejas Humanidades, como Stéphane Toussaint: *Humanismes y antihumanismes de Ficin à Heidegger* (Les Belles Lettres), a la caza de la utopía del hiperhumanismo que engendra el antihumanismo: una deconstrucción de la identidad humanista para liberar su pura alteridad, y la esperanza sostenida por Readings de ver los *cultural studies* organizar la selección de singularidades “pos-modernas” en la universidad en ruinas: “Concebir la Universidad sin *Humanitas* con el advenimiento de los *cultural studies* liberados del sujeto humanista, implica instalarse sobre un plano donde la *universalitas* no se aplicará jamás a la percepción del otro” (p. 229).

Se puede decir que el hombre da testimonio de una doble relación con el lenguaje: por un lado, la posibilidad de heredarlo; por el otro, la capacidad de prometer. En cierta forma, la Humanidad, así como las Humanidades, se ubica también entre la herencia y la promesa. En la promesa existe la idea de una incertidumbre sobre el resultado. Derrida diría: una promesa que estuviera segura de que el bien es el bien, y el mal es el mal, y que el bien no hará el mal, no sería verdaderamente una promesa. En la promesa, como ya lo ha observado Marc Crépon, existe también el hecho de exceder lo posible: si yo prometo lo posible, no hago más que desenvolver lo programado, mientras que la promesa digna de ese nombre debe exceder lo posible. La promesa de la Humanidad, la promesa de las humanidades, se mantendría así en la incertidumbre del porvenir y en el exceso sobre todo contenido preconcebido. Como escribió Mallarmé: “Un hombre puede advenir, en todo olvido (nunca conviene ignorar que es deliberado) de la saturación intelectual de los contemporáneos”. Se puede criticar la instrumentalización de las Humanidades, haciendo aparecer a las Humanidades como un espacio donde



sería posible que la crítica sea una crítica de ella misma: la crítica como examen en nombre de las Luces, sometida a una puesta en crisis crítica, en la cual toda finalidad ha desaparecido. La cuestión sería entonces que las Humanidades, así como la Humanidad, sean, a riesgo de la promesa. Riesgo en el sentido ético o político que la promesa hace correr al pensamiento: la promesa de un día nuevo, de un tiempo nuevo, de un hombre nuevo, de Humanidades nuevas, ya sea peligrosa en el enunciado de las condiciones y de las prescripciones, riesgo de que la promesa corra por sí misma, de no cumplirla jamás. “El riesgo es la inversión de la promesa en cálculo, en programa, figurando el tiempo en su desarrollo lineal, mientras que la promesa, en tanto ella es anticipación del porvenir, es apertura y disponibilidad al tiempo” (M. Crépon). Como dice Derrida, las nuevas “Humanidades” por venir tratan de una idea o de un propio del hombre que implican siempre la promesa, una promesa del hombre otro o del otro hombre que es promesa mesiánica sin contenido, a condición de que el otro humanismo no sea opuesto a aquél del cual somos herederos.

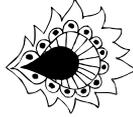
Bibliografía

- Abensour, M. (2007). “¿Cómo una filosofía de la humanidad puede ser una filosofía de la política moderna?. En: *Para una filosofía política crítica*. Barcelona: Anthropos. (Traducción de Scherezade Pinilla Cañadas y Jordi Riba).
- Aristóteles: *Política*.
- Crépon, M. (2001). *Les promesses du langage. Benjamin, Rosenzweig, Heidegger*. Paris: Vrin.
- Derrida, J. (2001). “Mes “Humanités” du dimanche (L’Humanité)”. En: *L’Humanité Dimanche*, 4 mars 1999; *Papier Machine*. Paris: Galilée.
- Jaurès, J. (1895). *Idéalisme et matérialisme dans la conception de l’histoire, avec une réponse de Paul Lafargue*. Paris. “L’Internationale et la patrie”, discurso pronunciado en la Cámara de Diputados el 8 y el 15 de diciembre de 1905.
- Platón: *El político*.
- Proust, F. (1907). *De la Résistance*. Paris: Le Cerf.
- Rousseau, J.-J. (1755). *Second discours sur l’inégalité parmi les hommes*.
- Sartre, J.-P. (1946). *L’existentialisme est un humanisme*. Paris: Nagel.
- Toussaint, S. (2008). *Humanismes et antihumanismes de Ficin à Heidegger*. Paris: Les Belles Lettres.
- Vermeren, P. (2013). “Sin passaporte”. En: *Derrida político* (Ana Paula Penchaszaedeh y Emmanuel Biset compiladores). Buenos Aires: Colihue.

Patrice Vermeren

Université Paris 8





Crisis, crítica y praxis: una aproximación desde la teoría crítica¹

José Antonio Zamora

Introducción

Una de las críticas que pesa, sigue pesando, sobre la teoría de la sociedad que conocemos como Teoría Crítica es la de abocar a una abstinencia de la praxis. La tesis, formulada con un claro índice histórico, según la cual la praxis, no en absoluto, pero sí la praxis que sería necesaria en ese momento para una transformación radical de la sociedad, estaba bloqueada, es leída generalmente no como un diagnóstico epocal, sino como una afirmación derivada del modelo de crítica radical (e inmanente) propio de la llamada primera generación de la Teoría Crítica. Si esto fuera así, un modelo de crítica inmanente radical poseería un vínculo no circunstancial, sino esencial, con dicha abstinencia. De manera que los lazos entre crítica y emancipación, que constituyen uno de los rasgos definitorios de la modernidad, se habrían visto cercenados en nombre de la misma crítica, de su radicalidad o su pureza.

No es posible negar que la Teoría Crítica y la praxis emancipadora se encuentran en una relación de tensión, marcada tanto por la autonomía como por el requerimiento mutuo. Según Adorno, una estricta separación llevaría a la impotencia de la primera y a la arbitrariedad de la segunda, pero la supeditación de una a la otra, también tendría un resultado funesto. O bien quebraría el rigor de la crítica y la instrumentalizaría o bien subordinaría la praxis al pastoreo de quienes se erigen en portadores del saber y concedores de las metas hacia las que la sociedad debe dirigirse (Adorno 1969, 761; 1966, 146s). Los intelectuales orgánicos, las vanguar-



1 Esta contribución se inserta en el Proyecto de I+D “Sufrimiento social y condición de víctima: dimensiones epistémicas, sociales, políticas y estéticas” (FFI2015-69733-P), financiado por el Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia.

días teóricas y el partido, así como los intelectuales “flotantes”, árbitros o intérpretes de las reprobaciones y las aspiraciones de la gente estarían en un lado y, en el otro, una praxis recortada a mera eficacia instrumental, a tacticismo o a atentismo inmediato. La exigencia de unidad de teoría (crítica) y praxis (emancipadora), no menos que su estricta separación, convertiría a ambas en servidoras del poder.

Dado que la teoría crítica de la sociedad se entiende a sí misma como una teoría práctica y emancipadora, cuya razón de existencia no es otra que la de “*subvertir todas las situaciones* en las que el ser humano es humillado, esclavizado, abandonado y despreciado” (MEW 1, 385), se ve necesariamente convocada a reflexionar críticamente una y otra vez sobre sí misma en relación con una praxis que niegue y supere aquella realidad que ella denuncia como inaceptable y transformable. Quizás sigamos estando lejos de poder dar una respuesta satisfactoria a la cuestión de la relación entre teoría crítica y praxis emancipadora, pero no cabe duda que se trata de una cuestión central también hoy.

De la crítica de las ideologías a la crítica del fetichismo: volver a Marx

El concepto moderno de crítica está asociado desde el siglo XVIII al concepto de ideología y a sus avatares históricos (Zamora 1995, 87ss). Las diferentes formas de enfrentarse a las ideologías mediante la crítica responden a las diferentes maneras de analizar cómo están imbricadas con las estructuras de dominación, cómo se inscriben en los enunciados teóricos o del entendimiento común, sean intencionales o involuntarios, cómo se plasman en las convicciones y las acciones de los individuos y de los grupos, desde qué criterios son reconocibles como tales y criticables, etc. En la formación de la Teoría Crítica la cuestión de la ideología y su crítica viene marcada por la aportación de K. Marx y por la evolución de la misma desde los ajustes de cuentas con la izquierda hegeliana hasta la formulación del fetichismo de la mercancía en *El capital*.

En la *Ideología Alemana* Marx y Engels formulan la conocida tesis de que las formas de la producción intelectual dependen de las relaciones sociales bajo las que tiene lugar la producción material y tienen que ser interpretadas a partir de esas relaciones. El ser determina la conciencia y no al revés. Los encubrimientos, las ilusiones, las deformaciones o las mistificaciones tienen su razón de ser, su origen y su constitución fuera de sí, esto es, en la forma como está constituida la sociedad. De entrada, esto tiene que ver con la relación entre las ideologías y los intereses que estas ayudan a encubrir, a legitimar, a imponer, etc., esto es con las estructuras de dominación y los grupos sociales que se benefician de ellas. Las ideas dominantes son las ideas de quienes dominan, porque ellos poseen los medios de producción intelectual y cultural. Pero este análisis de las relaciones sociales todavía carece de la profundidad necesaria para dar cuenta del proceso de constitución de las ideologías en la sociedad capitalista y su aceptación por los dominados. Esta es la razón de que Marx pase de una crítica de la religión –paradigma del concepto de ideología–, la política, el derecho, etc. a un análisis de los fundamentos económicos de la sociedad.



El hecho de que Marx se plantee dicho análisis como *crítica* de la economía política, es decir, como crítica de la ciencia que hasta ese momento ha teorizado sobre las relaciones económicas resulta sumamente significativo. Marx podría haber intentado ofrecer una economía política diferente, pero escoge el camino de realizar una crítica de la economía política existente como la mejor forma para desentrañar el verdadero carácter de las relaciones sociales capitalistas. No hay acceso a la realidad social, si no es a través de las categorías que responden a su propia constitución. Y lo que llama la atención de Marx al analizar las teorías económicas burguesas es que estas no han conseguido desentrañar el carácter específicamente histórico de la forma que adquieren las relaciones laborales y de producción modernas. Esto tiene una razón de ser política (de clases), pero también de cómo esa forma afecta a la constitución de la teoría. Las teorías económicas burguesas nunca han conseguido ganar la necesaria distancia crítica frente al orden social existente, porque nunca han llegado a plantear la cuestión de la *forma* de las relaciones sociales, cuestión que conduciría inexorablemente a constatar los límites históricos de lo que en las categorías de la economía política se presenta como una realidad natural y transhistórica en su estadio más evolucionado. Es decir, lo que Marx detecta es que esa *forma* se presenta de un modo que dificulta que sea reconocida como tal en un doble sentido: en el sentido de que detrás de esa forma se encuentran unas relaciones sociales *específicas* y en el de que dichas relaciones tienen una génesis *histórica* y pueden ser transformadas e, incluso, *superadas*.

Una de las cuestiones fundamentales a las que se enfrenta esta crítica es la de dar cuenta de las razones por las que la economía política (y la conciencia común) no se plantea —no quiere o no puede plantearse— la pregunta por la especificidad de la forma de las relaciones sociales capitalistas. Marx se apoya para ello en la diferencia entre los fenómenos identificables en la superficie de la sociedad y la estructura profunda: entre precio, salario, beneficio, renta, etc., por un lado, y mercancía, valor, trabajo, capital, etc., por otro. Tanto las teorías económicas clásicas como las de la conciencia cotidiana conectan directamente con la apariencia de los fenómenos económicos y esto impide ver la forma específicamente capitalista de las relaciones sociales, que, por esa razón, dejan de ser experimentadas como sociales. Los economistas burgueses simplemente se dejan llevar por la perspectiva interna de los participantes en la esfera de la circulación, que no son conscientes en su actuar de la dimensión estructural de la constitución de la objetividad social, de la autonomización del valor, de las relaciones de producción y, con ello, de las implicaciones objetivas de las relaciones intersubjetivas de reconocimiento universales, recíprocas e igualitarias. En la esfera de la circulación solo se perciben los intereses particulares, los objetos de consumo, el dinero, el derecho o la propiedad. Se produce una separación aparente entre los individuos y la sociedad que los constituye como tales y establece la igualdad abstracta de los sujetos como productores y propietarios de mercancías. Esta separación es la que está en la base de las formas abstractas y objetivas de pensamiento compartidas por los individuos y por la formación de la teoría. Y esto responde a cómo están constituidas las relaciones sociales mismas. Es una apariencia “necesaria” y, al mismo tiempo,



universal. La *crítica* de la economía se mueve también dentro de esas formas de pensamiento abstracto, pero las convierte en objeto de análisis, aclara su génesis y las identifica junto a las relaciones sociales que están en su base como específicas de la formación social capitalista. Los teóricos de la apariencia no son capaces de identificar las condiciones sociales e históricas de las relaciones económicas simples y las toman por relaciones naturales y ahistóricas. La crítica de la economía política saca a la luz sus mediaciones y sus contradictorias condiciones sociales.

En el *Capital*, Marx ya no pone en el centro de la reflexión la clase dominante y sus intereses particulares, la cuestión de la relación entre conocimiento e interés, ni se ocupa de la problemática tan querida por el marxismo vulgar de las “superestructuras idealistas”. Ese centro lo ocupan ahora las relaciones sociales dominantes, que no “aparecen” como lo que son, y esto tanto para los asalariados como para los capitalistas. Lo específico del modo de producción capitalista es el doble carácter del trabajo: como trabajo útil que produce objetos para satisfacer necesidades y como trabajo privado que es equiparado con otros trabajos privados por medio del intercambio de mercancías en el mercado. El trabajo, ya sea de modo directo o a través de sus productos, sirve de medio “objetivo” para el intercambio. El trabajo constituye así la mediación social (Postone 1993), de modo que tanto el trabajo necesario para la reproducción social como la distribución de sus productos ya no están mediados por relaciones sociales abiertas y conscientes, sino por el trabajo mismo y sus objetivaciones o cosificaciones. “Tan solo se trata de la relación social determinada de los seres humanos, que aquí adquiere para ellos la forma fantasmagórica de una relación entre cosas” (MEW 23, 86). Marx llama “fetichismo” al hecho de que sus relaciones sociales aparezcan a los hombres “como relaciones cosificadas de personas y relaciones sociales de cosas” (MEW 23, 87) en una inversión objetiva.

¿Qué significa que la inversión sea “objetiva”? Pues que dicha cosificación “aparece a los atrapados en las relaciones de producción de mercancías, tanto antes como después de ese descubrimiento [científico de que los productos del trabajo, en cuanto valores de cambio, son la expresión cosificada de trabajo humano empleado en su producción, JAZ], como algo definitivo” (MEW 23, 88). Esto último es importante, porque nos muestra que no estamos ante un fenómeno meramente de conciencia, de una falsa proyección, que una vez desenmascarada por la crítica, se disuelve y desaparece. Tampoco estamos ante una crítica que confronta ideales normativos con su falta de realización efectiva o que reclama el cumplimiento de esos ideales a través de la transformación de las relaciones sociales que lo impiden. Marx muestra, más bien, que el cumplimiento de dichos ideales en la esfera de la circulación va de la mano con la cosificación de las relaciones sociales, con su carácter antagónico y explotador: “La esfera de la circulación o del intercambio de mercancías, dentro de cuyos límites se mueve la compra y venta de la fuerza de trabajo, fue en efecto un verdadero Edén de los derechos innatos del hombre. Lo que impera aquí solo es la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham” (MEW 23, 189). La personificación de las cosas y la cosificación de las relaciones de producción, que Marx denomina “religión de la



vida cotidiana” (MEW 25, 838), constituyen el supuesto ineludible del pensar y el hacer de los hombres en la sociedad burguesa. En este sentido, el fetichismo sigue prácticamente activo, después de que haya sido “desenmascarado” teóricamente.

Los seres humanos perciben la realidad en una forma deformada e ideológica, porque las relaciones sociales mismas están estructuradas ideológica e irracionalmente. Aunque el valor sea un constructo lógico, algo pensado y no una característica material de los productos del trabajo, sin embargo, en el dinero posee una forma cosificada, material o corporal. Y esa cosificación expresa una autonomización “real” de las relaciones sociales frente a sus productores y, por tanto, una cosificación real. Por eso, frente al marxismo tradicional, la crítica neomarxista subraya el carácter estructural, necesario, total y no intencional de la apariencia de la esfera de la circulación. Según esto, ideología es a la vez algo falso (expresión falsa de relaciones reales) y verdadero (expresión adecuada de esas relaciones falsas). La efectividad de las relaciones sociales, más allá de la división de clases, en la conciencia de los miembros de la sociedad es producida por una forma de conocimiento de carácter estructural, que oculta la mediación social de la praxis: “No lo saben, pero lo hacen” (MEW 23, 88).

La inversión ideológica del carácter fetichista de la mercancía no representa simplemente un error ideacional de una conciencia falsa, sino que está fundamentada en la *praxis* capitalista, en su cosificación objetiva, de modo que la inversión ideológica es necesaria para todos los miembros de la sociedad capitalista, en tanto reproducen su existencia por medio de esa praxis. Así pues, cuando Marx utiliza el concepto de falsedad no se refiere solo a la falsa conciencia de esa praxis, sino también a la praxis capitalista misma. En el intercambio de mercancías la fantasmal objetivación en el valor se autonomiza “a espaldas” (MEW 23, 180) de los sujetos, adquiere el carácter de una ley natural socialmente producida y se enfrenta a ellos como un “poder extraño” (MEW 40, 518). La constitución social del pensamiento y la acción de los sujetos en la formación capitalista se realiza de manera ciega, inconsciente y de modo casi natural (*naturwüchsig*), adquiriendo un carácter destinal. La inversión ideológica es, pues, necesaria. Pero, si puede ser calificada de falsa, es porque frente a esa socialización ciega existe la *posibilidad* de una socialización consciente y libre. Por esa razón, ciertamente, la disolución del fetichismo solo puede producirse a través de la praxis, es decir, de una praxis que ya no reproduzca la inversión cosificadora que está en la raíz de toda mistificación. Pero, en cualquier caso, queda claro que una apelación abstracta a la praxis no puede ser la respuesta al fetichismo de la mercancía.

Fundamentación no metafísica/antropológica/transcendental de la crítica



El carácter estructural, necesario, total y no intencional de la apariencia de la esfera de la circulación parece cerrar casi todas las puertas a la crítica y, *a fortiori*, a una posible emancipación. La crítica de la economía política se encuentra en tensión con la conciencia común enraizada en la vida cotidiana y con la teoría económica

burguesa. La praxis, también de los que son dominados y explotados, está mediada por las relaciones sociales cosificadas en el capital. Así pues, las condiciones de la constitución social e histórica de la crítica no pueden calificarse sino de precarias. Pero el horizonte no está completamente cerrado. Marx establece una conexión entre la posibilidad de la crítica y la dinámica de *crisis* de la forma de socialización capitalista conectada con las pretensiones emancipadoras de los sectores organizados de la clase trabajadora. Sin las contradicciones que se manifiestan en esa dinámica y sin el interés emancipador de unos sujetos históricos concretos no habría posibilidad para la crítica o la crítica sería un ejercicio minoritario sin efectividad histórica. Ciertamente, esa conexión se podría interpretar y, de hecho, se ha interpretado en el sentido de una identificación del saber científico crítico con un “macrosujeto” – la clase trabajadora. Pero esta identificación, que encuentra su expresión más acabada en George Lukács y en su propuesta de unidad especulativa de teoría y praxis, sujeto y objeto, conocimiento de la totalidad y conciencia atribuible al proletariado, no está tan claramente establecida en Marx y ha sido cuestionada de manera clara por la Teoría Crítica (Zamora, 1995, 112ss).

Por un lado, la estructura contradictoria del modo de producción capitalista convierte a este sistema en un sistema dinámico, que para su reproducción ampliada necesita de un continuo cambio estructural. En *El Capital* Marx intenta mostrar que dicha reproducción ampliada no es un proceso infinito, sino que choca con límites internos, en cierto sentido irrebasables, dentro del modo de producción capitalista (MEW 25, 260). Esta idea de un colapso sistémico va asociada a la tesis de la pauperización del proletariado que establecería las condiciones objetivas tanto para una autorreflexión crítica de la praxis alienada como para una superación de las relaciones sociales cosificadas. No se puede deducir una superación del sistema, y mucho menos una revolución, solo a partir de premisas económicas. Una fundamentación no antropológica, no metafísica o no trascendental de la crítica necesitaría, pues, una teoría de la crisis que una y vincule la dinámica contradictoria estructural con una voluntad política organizada de transformación de las relaciones sociales. Y esa teoría está trufada en Marx de elementos objetivos (contradicción del desarrollo de las fuerzas productivas con las relaciones de producción, subsunción real del trabajo por el capital, caída de las tasas de beneficio, límite interno de la reproducción ampliada del capital, etc.) con elementos subjetivos de acción consciente (pauperización, organizaciones de clases, acción política, etc.), cuya mediación deja muchas preguntas sobre la mesa. Hablar de una teoría acabada de la crisis en Marx no se corresponde en absoluto con la realidad (Sablowski 2003). Como veremos, son esos elementos relativamente inconexos en Marx los que en el desarrollo de la Teoría Crítica se vuelven cada vez más problemáticos.

¿En qué sentido se vuelven problemáticos? En primer lugar, las crisis de las que Marx fue testigo directo y las posteriores, en lugar de conducir a un colapso del sistema, encontraron estabilización bajo formas de Estado que parecían capaces de reequilibrar las dinámicas económicas e integrar, de manera autoritaria o democrática, unas sociedades que seguían presididas por el antagonismo: en el fascismo, en el capitalismo de Estado o en el Estado keynesiano. Por otro lado,



el vínculo entre pauperización y praxis emancipadora está lejos de ser evidente. Desde el punto de vista empírico, los sectores de la clase trabajadora con mayor capacidad de conciencia y movilización no eran ya en tiempos de Marx los que más sufrían la deprivación (Kocka 1983, 95s). La experiencia de deprivación, incluso aunque vaya asociada a un sentimiento de agravio comparativo y humillación, como subraya la teoría del reconocimiento (Honneth 1992, 220), no garantiza por sí misma que de ella surja una conciencia no deformada de la conexión causal con la forma específica de las relaciones sociales capitalistas. Las explicaciones socialmente más exitosas del origen de las crisis suelen recurrir a construcciones descabelladas (especulación, inversiones equivocadas, intervencionismo, corrupción, etc.) o mortíferas (inmigrantes, refugiados, clases pasivas asociales, etc.). La propia teoría de las mistificaciones elaborada por Marx pone claros límites al efecto directamente emancipador de la experiencia de empobrecimiento. Pues no resulta comprensible por qué esa experiencia no iba a estar estructurada por las mismas mistificaciones que dominan el pensamiento y la acción de los sujetos en general. Es más, la experiencia asociada a la crisis no desacredita de manera inmediata el modo de socialización capitalista. Puede ocurrir más bien lo contrario, una mayor subordinación y entrega a las exigencias de la reproducción capitalista en la esperanza de que la recuperación de la acumulación del capital mejore la situación de los trabajadores y trabajadoras. La cuestión clave que resulta de esta reflexión es: si el proceso de conocimiento está mediado por la mistificación del capital, ¿cómo es posible un conocimiento de las estructuras de dominación capitalista que conduzca a su superación?

Una salida a este atolladero podría consistir en recurrir a la idea de un principio normativo de socialización sustraído a las mistificaciones económicas. Jürgen Habermas, con su diferenciación entre sistema y mundo de la vida, entre acción estratégica y acción comunicativa, ha pretendido establecer un fundamento de ese tipo, que al mismo tiempo es la fuente inagotable de nuevas formas de vida emancipadoras (Habermas 1988). Sin embargo, en la tesis de la colonización del mundo de la vida, el propio Habermas tematiza una amenaza concretada en la invasión de los imperativos sistémicos que socava la primera tesis de que las estructuras normativas del mundo de la vida están sustraídas a las cosificaciones que produce el sistema, se generan y validan de manera autónoma frente a esas cosificaciones. Pues dicha invasión parece tan inevitable como imperturbable es la sustancia normativa del mundo de la vida. La efectividad de esa sustancia para detener la colonización sistémica carece de las garantías que Habermas atribuye a la sustancia misma, a salvo de toda contaminación (J. M. Romero 2016, 31ss). De ahí que toda su confianza esté puesta en una cultura política capaz de mediar entre la sustancia normativa del mundo de la vida y los imperativos sistémicos. Con lo que volvemos a la situación inicial. El dualismo radical no hace sino volver más improbable si cabe la mediación. Mediación, que en la tradición de Marx era el punto de partida. Con un añadido importante. En Marx la lógica y la dinámica del capital son constitutivamente contradictorias, mientras que los subsistemas habermasianos funcionan como totalidades funcionales autorreguladas y, por tanto, coherentes.



Todo parece apuntar, en el mejor de los casos, a una resistencia numantina inacabable de una interacción basada en normas frente a unos imperativos instrumentales de los subsistemas que son inmodificables.

Crisis sin revolución: las nuevas condiciones de la crítica y de la praxis emancipadora

Los retos a los que se enfrentaban aquellos pensadores críticos que pretendían interpretar el presente en el primer tercio del siglo XX desde la perspectiva abierta por la crítica de la economía política son bien conocidos. La historiografía de la Teoría Crítica o, como otros prefieren llamar, de la Escuela de Fráncfort, ha reconstruido y contextualizado con todo lujo de detalles esos retos teóricos y prácticos (Jay 1973; Dubiel 1978; Wiggershaus 1988; Asbach 1997; Demirović 1999). Quizás el término que mejor defina los retos de la Teoría Crítica es el de “crisis”, aunque más bien habría que hablar de una constelación de varias crisis. En primer lugar, la crisis económica de finales de los años 20. En segundo lugar, la crisis del movimiento obrero y el fracaso de la revolución mundial en 1917/18. Y, en tercer lugar, la crisis del marxismo, incapaz de dar una respuesta adecuada a las dos crisis mencionadas, convertido en una ciencia de legitimación del sistema soviético. Esa triple crisis sufriría una agudización adicional con la llegada al poder de Hitler y con el régimen nacional-socialista. La cuestión central a la que había que dar respuesta era la del fracaso de las pretensiones emancipadoras.

Si atendemos a los elementos movilizados por Marx para fundamentar la posibilidad de la crítica y la superación de la forma capitalista de socialización, podemos constatar la doble problematización a la que nos referíamos más arriba. Los protocolos de las discusiones sobre teoría del valor y de las crisis en el Instituto de Investigación Social en 1936 muestran una falta de acuerdo (Horkheimer 1985ss, v. 12, 405ss). Sin embargo, Horkheimer y Pollock compartían la valoración de la situación provocada por la llegada al poder del fascismo y por el New Deal en EEUU como la emergencia de una nueva época definida por un capitalismo de Estado (Pollock 1933, 1941; Horkheimer 1941). Las intervenciones del Estado autoritario o democrático estaban en condiciones de neutralizar los potenciales de las crisis económicas para hacer saltar el sistema. La tendencia al establecimiento de una “economía planificada capitalista” y la debilidad de la clase trabajadora para resistirse a ese proceso destruían los supuestos vínculos entre crisis y praxis emancipadora. El capitalismo de Estado aparecía, pues, como una forma de sociedad que, sin eliminar el antagonismo de clases ni la apropiación privada del producto social, cancelaba las leyes económicas y las tendencias a las crisis del capitalismo liberal a través de la planificación estatal. La reproducción de esta forma de sociedad no chocaba ya con ningún límite económico inmanente.

Las dos posiciones encontradas, la de F. Pollock y la F. L. Neumann, coincidían en la constatación de una evolución del capitalismo hacia la monopolización, pero disientían sobre la cuestión de si esta tendencia había producido un vuelco hacia un capitalismo de Estado en el que la función reguladora del mercado estaba siendo



sustituida por la intervención y regulación directas de la economía por parte del poder político, lo que podía suponer una estabilización del sistema económico, pese a sus contradicciones, de consecuencias terribles, como el Nacionalsocialismo ponía ante los ojos. Neumann afirmaba frente Pollock que el incremento de la función de la política que se manifestaba en el fascismo y que se prolongó en las democracias postfascistas era un producto del desarrollo del mismo capitalismo monopolista, es decir, de su tendencia a servirse de la burocracia estatal para realizar una planificación de la economía (cf. Horkheimer *et al.* 1981). Es probable que Horkheimer y Adorno al decantarse por la teoría de F. Pollock sobre el capitalismo de Estado no fueran capaces de captar hasta qué punto la formación de monopolios sigue estando sujeta a la ley de la acumulación y lejos de eliminar la competitividad y el mercado, resultan ser su reverso dialéctico. Sin embargo, su impresión, a la vista del Estado nacionalsocialista o estalinista y el New Deal norteamericano, de asistir a un proceso de consolidación de un capitalismo autoritario postliberal les ayudó, como veremos, a agudizar la mirada para los cambios cualitativos de la dominación moderna.

Otro de los elementos de la fundamentación marxiana de la crítica y de la praxis emancipadora que se tambaleaba tras la crisis del 29 es la tesis de la pauperización y sus efectos concienciadores y movilizadores en el proletariado. La predicción realizada por Marx había quedado desmentida por el curso de los hechos, tal como constata Adorno hacia 1942 en sus reflexiones sobre la teoría de las clases sociales, un texto que sólo se publicaría póstumamente: “Los proletarios tienen algo más que perder que sus cadenas. Su nivel de vida [...] no ha empeorado, sino mejorado. Con el desarrollo de las fuerzas técnicas de producción, a los trabajadores les ha correspondido menos tiempo de trabajo, mejor alimentación, vivienda y vestidos, protección de los miembros de la familia y de la propia vejez, una mayor esperanza de vida. Para nada se puede decir que el hambre les vaya a llevar necesariamente a una unión incondicional y a la revolución” (Adorno 1942a, 384). A pesar de estas afirmaciones, Adorno no cae en el error de considerar esta nueva situación como una superación del antagonismo social o una desaparición objetiva de las clases. Por el contrario, la concentración del capital hace crecer la diferencia de clases de modo objetivo y con ella la impotencia de amplias masas. Pero es esa misma impotencia la que permite al capital aparecer como expresión del conjunto de la sociedad y que este, en cuanto instancia anónima de toda la sociedad, sea visto como representación del equilibrio de intereses de todos sus miembros y a los grupos dominantes como sus representantes. Esto afecta de manera directa a la capacidad de los trabajadores y trabajadoras para una autorreflexión crítica de su propia praxis alienada y cosificada. Es decir, afecta a una de las condiciones fundamentales de la crítica del capitalismo y de la praxis emancipadora en la perspectiva de Marx.

El curso de la historia imponía la necesidad de recurrir al psicoanálisis como “ciencia auxiliar” de la teoría social (Horkheimer 1932, 57). Sin su contribución resultaba imposible responder a la pregunta de por qué los individuos en una situación revolucionaria, en vez de llevar a cabo una acción liberadora, abrían a sus verdugos



el camino al poder. Esta cuestión clave no se podía afrontar sin una colaboración de la crítica de la economía política con la teoría de la cultura y con el psicoanálisis, por más que la relación entre teoría social y psicoanálisis fuera de tensión y no de unificación, y de que el primado en esta relación siguiera correspondiendo a “la teoría objetiva de la sociedad” (Adorno 1969, 182, cf. Maiso 2013; Dahmer 1994, 85). Este desplazamiento en el concepto de sociedad constituye uno de los rasgos distintivos de la Teoría Crítica. No es que la crítica de las ideologías en sentido clásico se dejara de lado. Las reflexiones sobre ciencia y pensamiento burgués durante los años 1930, llevadas a cabo por M. Horkheimer y que culminan en el famoso artículo sobre “Teoría tradicional y teoría crítica” de 1937, prolongan en cierto sentido la crítica de las ideologías en la estela de Marx (Meyer 2005, 65ss). Pero el concepto de ideología como “conciencia necesariamente falsa” resultaba claramente insuficiente y exigía incorporar en la explicación de los nuevos fenómenos históricos la economía psíquico-libidinal de los individuos y la producción de la cultura. Si en la socialización capitalista, la mediación objetiva de unas relaciones sociales cosificadas y autonomizadas frente a los sujetos que las producen, está en el origen de las mistificaciones, de la naturalización del orden capitalista, de que los individuos queden atrapados por la apariencia de la esfera de la circulación, parece necesario a la luz de los acontecimientos históricos explicar a *través de qué procesos y mecanismos se impide a los individuos romper el hechizo de esa apariencia*, puesto que los elementos objetivos y subjetivos identificados por Marx como detonantes del proceso de autorreflexión crítica y de praxis liberadora no se habían mostrado efectivos. La contribución de Freud es tan fundamental porque muestra los mecanismos psicológicos que puede ayudar a entender por qué la sociedad burguesa, a pesar de todos los antagonismos y de su creciente agudización, ha podido seguir reproduciéndose.

La progresiva subsunción del universo cultural y de las dinámicas psíquicas bajo las lógicas sistémicas y las estructuras organizativas capitalistas suponía una transformación de dimensiones desconocidas hasta entonces. Había que afrontar la cuestión, ausente en Marx, de cómo las relaciones sociales objetivas intervienen en la constitución de las subjetividades. Esto tenía que ser tenido en cuenta para explicar por qué la experiencia de la crisis, la experiencia del crecimiento exponencial de los antagonismos, la experiencia de la brecha creciente entre las posibilidades ofrecidas por el desarrollo de las fuerzas productivas y el disfrute de una vida libre de coacciones, por qué esas experiencias, en vez de posibilitar una conciencia crítica y una praxis emancipadora, eran integradas y terminaban reforzando la identificación de los sometidos y explotados con el poder que los golpeaba. Los pensadores de la Teoría Crítica se enfrentaban a una capacidad reforzada de integración que debía ser explicada. La deshumanización se había vuelto inmanente al sistema, que ya no necesitaba excluir a nadie de la cultura porque ésta se había convertido en el instrumento con el que todos quedan incluidos. La ideología, en el sentido de una mediación entre autonomía y dominación, ya no era necesaria, porque ya no había nada que temer de la autonomía: “La inmediatez coactiva impide a los seres humanos reconocer justo el mecanismo que los mutila: éste



se reproduce en su conciencia sumisa” (Adorno 1942b, 227). Estamos, pues, ante una doble tesis que será fundamental. Por un lado, la debilidad objetiva de los individuos en un capitalismo monopolista les impide reconocer el mecanismo que produce esa misma debilidad. Por otro lado, ese mecanismo se reproduce en la conciencia cimentando la identificación con un orden de dominación injusto. De qué manera tiene lugar esta reproducción en la conciencia, es decir, cómo se traducen las relaciones sociales bajo las condiciones de un capitalismo avanzado en la subjetivación de los individuos, esto merece una explicación. Y esta pasa, como veremos, por el análisis del antisemitismo y la industria cultural.

La “debilidad del yo” expresa según Adorno una configuración psíquica que se corresponde con la liquidación del individuo en el capitalismo monopolista. El yo no sólo se constituye a través de los conflictos entre los impulsos libidinales y los procesos sociales de represión, sino que también confluyen en él las tensiones de la realidad social antagonista. Esto hace que los intentos de ajuste entre las tendencias internas y las exigencias sociales se produzcan siempre en constelaciones conflictivas y estén enredados en contradicciones. El interés por la autonomía y la posibilidad de afirmación de sí mismo se encuentra en conflicto con las exigencias sociales de adaptación, que es el precio para asegurar la autoconservación. Si no quiere ser expulsado del engranaje social, el individuo tiene que acatar las reglas de juego que dicta la situación dominante, pero las exigencias que se derivan de este acatamiento van asociadas a renunciaciones que no son razonables a primera vista. Ante esto caben dos posibilidades: enfrentarse de modo consciente a la represión social poniendo en peligro la autoconservación o poner en marcha maniobras de suavización y pacificación que impidan tener que soportar grandes mermas de la autoestima. Esta segunda forma es, de hecho, la predominante.

En el capitalismo monopolista las exigencias provenientes del exterior se han vuelto tan masivas y el individuo tan débil frente a ellas, que las renunciaciones que le imponen no pueden ser internalizadas y convertidas en elementos de la propia conciencia, pero tampoco puede el yo identificarse con ellas. Dominado por el temor más o menos consciente tanto a los reveses sociales como a las privaciones psíquicas, termina renunciando a toda protesta contra las exigencias sociales en muchos casos carentes de sentido. “Si en otro tiempo las ideologías actuaban como cemento de unión, éste se ha deslizado hacia la prepotente situación existente en cuanto tal, por un lado, y hacia la constitución psicológica de los seres humanos, por otro” (Adorno 1965, 18). Debido a esta polarización, la adaptación ya no está mediada por la constitución de una instancia propia, que, si bien interioriza las pretensiones provenientes de la sociedad, también permite un distanciamiento reflexivo frente a las mismas. Por eso la adaptación que realiza el yo permanece externa a él y queda quebrada su resistencia frente a dichas exigencias.

Las condiciones sociales e históricas alteran el acceso del yo a la satisfacción de los impulsos, a una sublimación no represiva, a una fortaleza del yo sin acorazamiento bajo el principio de la autoconservación y a una socialización solidaria sin represión adicional. En este sentido, la situación de los individuos en el capitalismo monopolista, situación responsable de un especial debilitamiento de los seres huma-



nos y de su subjetividad, produce nuevas formas agudizadas de empobrecimiento y regresión psicosociales. Aquellas condiciones que confieren al individuo fuerza frente a la sociedad han sido prácticamente eliminadas. Las formas mediadas de subjetividad, de capacidad de experiencia y disfrute, el alcance de la sublimación y la necesidad de ella, son sustituidas cada vez más por la intervención directa de la sociedad en la economía pulsional de los seres humanos (Maiso 2016).

La adaptación al poder o las convenciones y la identificación con la dureza, el dinero, el rendimiento o el poder, que en realidad son imposiciones de la sociedad, se convierten en determinantes del yo debilitado, que proyecta su odio hacia todos los que real o supuestamente se sustraen a esas imposiciones. Puesto que la rabia que produce el tener que someterse a los poderes sociales opresores no puede dirigirse contra ellos, el yo debilitado acaba desviándolos contra sí mismo o proyectándolos hacia algo exterior más débil. Bajo estas condiciones es como si la economía libidinal exigiese un chivo expiatorio. Estamos ante un carácter dependiente y no integrado que reacciona hacia los más fuertes con sumisión y hacia los más débiles con desprecio.

Esta limitación esquemática de la percepción y la conciencia va frecuentemente unida al mecanismo de la proyección que está a la base de los prejuicios. Contra otras personas o sobre grupos socialmente señalados son proyectados los propios deseos reprimidos, las debilidades no aceptadas y los aspectos desagradables de sí mismo. Esto puede dar paso a la agresión si ésta cuenta con cierta sanción social o es respaldada por el poder, lo que dado el caso permite una revaloración del yo débil a través de una gratificación narcisista por identificación con el propio colectivo y devaluación del grupo ajeno y, además, una descarga desbocada de las agresiones destructivas.

El yo débil no es capaz de percibir el mundo en una forma que haga justicia a su complejidad y al carácter anónimo de sus estructuras, porque esa forma hiere el narcisismo individual y colectivo. Esto lleva a una personalización de las transformaciones que sufre el mundo económico, en realidad determinadas de modo abstracto.

La debilidad de yo y su repercusión en la constitución de los sujetos explica por qué el antisemitismo y la industria cultural, en cuanto mecanismos de integración regresiva, lo tienen tan fácil. Solo tienen que conectar con “los impulsos libidinales, los conflictos, las inclinaciones y las tendencias inconscientes” mediados por las relaciones sociales y, “en vez de hacerlas conscientes y de esclarecerlas”, también en relación con su constitución social, reforzarlas y manipularlas (Adorno 1962, 366). Tanto el antisemitismo como la industria cultural actúan como “medios de masas”. Existe una conexión entre ambos. En sus análisis de la propaganda fascista, Adorno pone reiteradamente de relieve que sus métodos y técnicas coinciden con los de la industria cultural: personificación, emocionalización, estereotipización, irracionalización (Adorno 1943). Los mecanismos de que se sirve han sido puestos en marcha por la cultura de masas moderna, la publicidad y la industria del entretenimiento. El antisemitismo es algo así como “la ontología del



anuncio publicitario” (Adorno 1962, 367). De esta manera se tiene en cuenta la dimensión que adquiere en el antisemitismo las formas culturales de organización de la percepción específicas de la industria cultural (Claussen 1987, 48, 52; 1992; 1994a; 1994b; 1995).

No es lugar aquí para entrar en extenso en el análisis de ambos fenómenos por la Teoría Crítica, de sus aportaciones o sus insuficiencias (cf. Zamora/Maiso 2012; Maiso 2014; Zamora 2004, 64-100). Lo que me interesa subrayar aquí, es que la exposición de la industria cultural como base universal de experiencia de la percepción moderna del mundo permite revisar críticamente la interpretación marxista tradicional de la forma de pensamiento como “reflejo” de la forma de la mercancía. Introduce una mediación entre los polos de la economía y de las subjetividades que posee una especificidad histórica y da cuenta de la regresión cultural de carácter general de la sociedad burguesa. La industria cultural designa ese plano de la mediación entre estructuras psicológicas, políticas y económicas, en el que se producen las imágenes del mundo, las opiniones, los sentimientos y las disposiciones, en que se expresan los intereses económicos y políticos, etc. y posee una conexión fundamental con el antisemitismo.

El concepto de “industrial cultural” acuñado por Horkheimer y Adorno elabora la experiencia histórica de la subsunción del ámbito de la cultura bajo el principio capitalista de la maximización del beneficio, un ámbito que hasta esa completa subsunción gozaba de una cierta autonomía frente a los imperativos de la reproducción social, tanto en su forma de cultura popular como en la de cultura elevada. Esta conversión de la cultura en mercancía destruye la distancia y la pretensión de verdad que la constituía en medio de posible conocimiento social. Se produce una fusión entre cultura y reclamo, cuyo objetivo es apoderarse del consumidor, subyugarlo y cautivarlo siguiendo el principio de la efectividad (Horkheimer/Adorno 1947, 187). Los deseos de felicidad se ven domesticados y funcionalizados al servicio de la reproducción de lo existente. Los esquemas que impone a la percepción de la realidad se convierten en un obstáculo para una experiencia no recortada ni reglamentada y, en consecuencia, para la crítica de la sociedad. La cultura se configura como reclamo de sí misma y de la realidad tal como esta está constituida. “Si se quisiera concentrar en una frase a dónde lleva la ideología de la cultura de masas, habría que representarla como la parodia de la frase: ‘Conviértete en lo eres’, como reduplicación y justificación elevada del estado de cosas existente, con la incorporación de toda transcendencia y toda crítica” (Adorno 1954, 476).

La realización del beneficio y el mantenimiento de las relaciones de poder son igualmente atendidos. La industria cultural no apela al pensamiento discursivo ni reclama una actitud crítica de los consumidores, se orienta psicológicamente a la movilización de los procesos irracionales, inconscientes y regresivos. Para ello se sirve de técnicas bien conocidas: la emocionalización, la personalización, la estereotipización o desrealización. Estas técnicas constituyen la base general de la percepción social, el “filtro” a través del cual pasa la realidad (Horkheimer/Adorno 1947, 147) y se configuran las nuevas formas de conciencia y los caracteres sociales. Los efectos que esto produce son integración y conformismo.



En la séptima tesis sobre el antisemitismo en la *Dialéctica de la Ilustración*, añadida a la edición mimeografiada de 1942, sus autores comienzan con una sorprendente tesis después de Auschwitz, “ya no hay ningún antisemita más” (Horkheimer/Adorno 1947, 226). El Antisemitismo ha desaparecido en la medida en que se ha universalizado. La cosificación de la percepción y la estereotipización de la conciencia que se observa en el antisemitismo coinciden con la que podemos apreciar en la industria cultural. Con esta tesis no tratan de convertir al antisemita en una víctima de la regresión perceptiva y conductual de la industria cultural, pero sí de mostrar la conexión del antisemitismo con la regresión cultural general que encuentra reflejo en las instituciones y producciones de la industria cultural. Esto se puede hacer entendible si nos fijamos en unas de las técnicas identificables tanto en la propaganda antisemita como en el esquema de la industria cultural: la personalización.

Puesto que en la sociedad capitalista las relaciones de dominación están medidas por la objetividad cosificada y los individuos actúan como portadores de funciones sociales (*Charaktermasken*), es decir, como personificaciones de relaciones económicas, poner la atención en la actuación de personas o grupos no es lo más apropiado para desentrañar la dinámica de la sociedad capitalista. La fijación de la percepción sobre la actuación de las personas en la industria cultural produce la falsa apariencia de que la marcha del mundo depende de la decisión de personas prominentes, cuando en realidad sus decisiones responden de manera central a las coordenadas sociales objetivas y están predeterminadas por ellas. La ocultación de esas coordenadas no deja otra opción en la elaboración de la negatividad social que fijarla en determinadas personas o grupos. Estaríamos ante un enfoque de la realidad latentemente antisemita. Los modernos medios de la industria cultural no pueden escapar a una disciplinada fijación en la superficie de la realidad y por tanto están entregados a la apariencia objetiva de las relaciones sociales. Igual que ocurre con la personalización, podríamos ejemplificar las confluencias formales con la emocionalización, la identificación o la estereotipización. No encontramos, en todos los casos, con técnicas que conducen a una pérdida de realidad similar a la que define la proyección pática.

Por lo que respecta a la especificidad de la cosmovisión antisemita, una de las cuestiones de interés para el tema que abordamos aquí, es su relación con la mistificación objetiva de las relaciones económicas bajo la producción capitalista, a la que se refiere Marx en *El Capital*. Horkheimer y Adorno hablan en la tercera tesis sobre el antisemitismo de “enmascaramiento de la dominación en la producción” (Horkheimer/Adorno 1947, 197). La dominación capitalista, en cuanto dominación mediada por la organización de la producción, no es directamente perceptible. Los sometidos a ella la experimentan en la esfera de la circulación y la atribuyen a esa esfera. La vinculación con la esfera de la circulación, del comercio y de las finanzas, convierte a los judíos en víctimas de una identificación proyectiva y en objeto del odio y el resentimiento que se dirige contra dicha esfera.

M. Postone ha recogido y reformulado esta tesis en el sentido de establecer un vínculo constitutivo entre el antisemitismo y el fetichismo de la mercancía y su transposición a formas de falsa conciencia que escinden aspectos del sistema ca-



pitalista –la esfera de la circulación, el dinero, la clase capitalista, el capital financiero, etc.– para personificar las formas abstractas de la dominación capitalista y convertir esas personificaciones en objeto de una crítica necesariamente insuficiente del capitalismo, en la que se sustentan formas de rebelión conformista y, en contextos totalitarios, políticas de aniquilación masiva. El antisemitismo sería una forma de intensificación especialmente peligrosa del fetichismo (Postone 1995, 40). Los judíos son convertidos en “*personificaciones* de la dominación incomprensible, destructora, infinitamente poderosa e internacional del capital. Determinadas formas de descontento anticapitalista se dirigen contra la dimensión abstracta del capital que se manifiesta en la figura del judío, y no ciertamente porque los judíos sean identificados conscientemente con la dimensión del valor de cambio, sino más bien porque el capitalismo mismo, a través de la contraposición de sus dimensiones concretas y abstractas, podía aparecer así. Por esa razón, la revuelta ‘anticapitalista’ devino una revuelta contra los judíos.

La superación del capitalismo y sus efectos negativos se identificó con la superación de los judíos” (38). Lo que no termina de explicarse con esta interpretación es la relación entre la naturalización y la cosificación que Marx atribuía al fetichismo de la mercancía con la personificación y la biologización que caracterizan al antisemitismo y que no son deducibles de categorías económicas. Mientras las ilusiones de libertad e igual son expresión objetiva, según Marx, de la esfera de la circulación y de la apariencia adherida a ella, los nuevos factores culturales necesitan ser reconocidos en su especificidad histórica. Que la apariencia cosificada de las relaciones sociales puede ser fijada en la figura del ‘judío’ necesita de un medio de masas como producto socio-cultural históricamente determinado. Horkheimer y Adorno muestran en su análisis cómo la conciencia ordinaria se apropia de ese universo cosmovisional a través de la industria cultural. La forma históricamente específica de ese medio de masas es el eslabón entre la forma del pensamiento y la forma de la mercancía.

Todo esto, evidentemente, supuesta la constitución de las subjetividades, tanto desde el punto de vista de civilizatorio como desde el punto de vista de las condiciones concretas históricas en las que los sujetos son socializados. La apropiación subjetiva de las relaciones objetivas está mediada, como hemos visto, por los conflictos intrapsíquicos, los mecanismos de defensa, represión, proyección, etc. Lo cual no significa que esta mediación se confunda con una explicación psicológica de lo social. Dichos conflictos están a su vez mediados por la objetividad histórica y social. Como señala Kittsteiner, la proyección antisemita es una “forma de reacción a la percepción de la impotencia histórica” de los individuos (1984 252). De entrada, no es algo subjetivo reprimido lo que está a la base, sino algo social incomprensido y reprimido que es proyectado sobre los judíos. Pero es también evidente, que esa forma de reacción tiene que ver con la represión objetiva de necesidades a través de la abstracción real del proceso de intercambio capitalista y con la proscripción social de cualquier intento de elevar a conciencia las razones estructurales de esa represión.



En resumen, los análisis del debilitamiento del individuo, de la industria cultural y del antisemitismo representan una contribución fundamental para afrontar las cuestiones asociadas a la relación entre crisis y crítica y entre estas y una praxis emancipadora. Marx nunca contó con una salida a la crisis del capitalismo que no fuese su superación en una sociedad consciente y solidariamente organizada; nunca consideró la posibilidad de un vuelco hacia una socialidad presidida por la barbarie. Los autores de la Teoría Crítica tuvieron que dar cuenta de ese hecho. Su aportación teórica no era la expresión conceptual de una autoconciencia social respaldada por un sujeto histórico —quizás la de Marx tampoco lo fuera— a punto de transformar y superar las relaciones sociales capitalistas. En el horizonte del modo de regulación fordista no aparecían indicios de una crisis que afectara de manera radical la reproducción de dichas relaciones. El sistema capitalista parecía apuntalado, también desde el punto de vista de su capacidad ampliada de integración. Sin embargo, para pensadores como Adorno la propia experiencia histórica imponía un imperativo al que no era posible sustraerse: pensar y actuar para que Auschwitz no se repita (Adorno 1966, 358). Este imperativo se entiende en todo su alcance, si entendemos que para Adorno en la sociedad capitalista posbélica continuaban existiendo las condiciones para un vuelco hacia una socialidad presidida por la barbarie. Esto exigía explorar las posibilidades de una figura teórica como crítica inmanente de la sociedad y del pensamiento (Zamora 2014a) y resistir tanto frente a la resignación como frente a los imperativos de una praxis ayuna de autorreflexión crítica (Juárez 2012). Bajo estas condiciones, no existían ni existen garantías para la crítica. Y nada la amenaza más que pretender haberlas encontrado. Aunque la necesidad de dar cuenta permanentemente de sus propias condiciones de posibilidad, de sus limitaciones e insuficiencias, incluso de la mella que deja en ella el bloqueo de una praxis emancipadora, pueda poner en peligro su entrega al objeto, de la que es dependiente.

La teoría que pretenda ser autoconciencia crítica de unas relaciones sociales cosificadas y casi blindadas frente a su cuestionamiento teórico y práctico, tiene que alimentarse de la experiencia. Una experiencia que necesita de esa misma teoría para ser una experiencia no recortada ni reglamentada. Una experiencia, también, que se desarrolla a partir de su objeto en cuanto objeto contradictorio y dinámico. Adorno seguía afirmando la *posibilidad* de experimentar como tal la coacción que sufren los individuos en una sociedad marcada por la tendencia a la socialización total. También confiaba en la posibilidad de que el contenido de esa experiencia pudiera emerger en la interpretación de los fenómenos sociales y culturales. Y sobre ese contenido es sobre el que debía volcarse la teoría de la objetividad social. Adorno entendía esta forma de teoría crítica como una forma de praxis, que podía ser considerada una contribución a una praxis verdaderamente transformadora (Adorno 1966, 244).



En el horizonte de la crisis actual

El estallido de la crisis actual y la conciencia de que se trata de una crisis de hondo calado, ha vuelto a poner sobre la mesa la cuestión de la relación entre crisis y crítica. Entre los teóricos críticos que han visto en esta crisis el claro signo de un

límite interno infranqueable de la lógica de acumulación, cuyo origen se encuentra en la tercera revolución industrial, ocupa un lugar prominente Robert Kurz (2012a, 2012b).

Kurz reconoce que en Marx solo encontramos fragmentos de una teoría de la crisis nunca completamente elaborada, pero cree que un desentrañamiento de la abstracción real “trabajo” y un concepto fundamental de crisis se exigen mutuamente. No se trata de postular un colapso repentino, sino de un proceso de disolución interna, cuya duración y desenlace no es fácil de determinar. No existe una salida inscrita en la dinámica histórica o en la lógica económica, ni siquiera la seguridad de una salida. Como afirma A. Jappe, si algo hay programado en la dinámica del sistema capitalista es la catástrofe, no la emancipación; esa dinámica no conduce por sí misma al socialismo, sino a las ruinas (2011, 17; 47s).

Por eso es preciso poner la mirada crítica sobre aquellos procesos sociales y culturales que bloquean la experiencia que sirva de soporte a una conciencia crítica y a una praxis transformadora. Cuando se habla de la crisis actual, lo primero que se nombra son los mercados financieros e inmediatamente se apunta a los responsables de la enorme financiarización de la economía y de las múltiples burbujas especulativas que se han ido formando y pinchando desde la crisis del modo de regulación fordista-keynesiano a finales de los años 60 del siglo pasado: los especuladores (Zamora 2014b).

De nuevo vemos aparecer viejas contraposiciones entre economía real y economía de casino, entre capitalismo productivo y capitalismo especulativo, entre pequeños inversores/ahorradores y especuladores profesionales, entre gente corriente, trabajadora e inocente y los criminales que manejan los hilos de los mercados en beneficio de unos pocos. Ciertamente estos estereotipos implícita o estructuralmente antisemitas no han dado (todavía) un vuelco socialmente significativo en estereotipos explícitamente antisemitas, por más que las imágenes empleadas en los medios de comunicación y en los discursos políticos vayan a veces más allá de la mera insinuación. Con todo, quizás esto no reste valor ni actualidad a las reflexiones sobre la crítica insuficiente del capitalismo, sobre la rebelión conformista o sobre los mecanismos psicosociales de elaboración de la crisis llevada a cabo por la teoría crítica del antisemitismo.

Por otro lado, el modo de regulación postfordista –procesos de individualización, flexibilización y precarización del empleo, subjetivación del trabajo y empresarización del yo– ha supuesto una transformación de los vínculos sociales, de las relaciones laborales y de la seguridad vital que constituye un humus propicio, no sólo para rebrotes antisemitas, sino para un aumento de las tendencias neonacionalistas, racistas y de extrema derecha. La reorganización del trabajo que acompaña a la implementación de las políticas neoliberales de privatización, desregulación y flexibilización confronta directamente la fuerza de trabajo individual con las exigencias y demandas provenientes de los mercados, los clientes, los inversores, etc. La creciente precarización, la exacerbación de la competitividad, la incertidumbre provocada por los cambios acelerados de los horizontes de existencia y las conse-



cuencias negativas de una desigualdad en aumento –fenómenos que acompañan la reorganización de la producción y la distribución en la nueva etapa– son arrojadas sobre quienes las padecen, convirtiendo en imperativo autoritario los principios de autonomía y responsabilidad.

Resulta evidente que muchos individuos tienen enormes dificultades para adaptarse “exitosamente” a las exigencias a las que intenta ser una respuesta adaptativa el carácter flexible, que algunos diagnostican como nueva configuración de la subjetividad (Grubner 2008). Muchos se sienten sobrepasados y desbordados por la coacción a una permanente autooptimización, lo que parece ser el origen de múltiples psicopatologías o comportamientos autodestructivos (Zamora 2013). No cabe duda que esa profunda inseguridad puede cargarse de fantasmas antisemitas y descargarse en forma de violencia contra minorías o contra personificaciones de relaciones sociales cuya forma abstracta permanece impenetrable para quienes están sometidos a ella. La socialización postfordista favorece la proliferación de mecanismos psicosociales como la escisión, la proyección y la agresión que pueden convertirse en una fuerza social activa, capaz de dar salida a la violencia interiorizada y a los miedos acumulados.

La pérdida objetiva de libertad y de autonomía, que es invisibilizada bajo una exaltación extrema de la individualidad y la autorresponsabilización coactivas, puede generar conflictos intrapsíquicos de difícil solución. Si comparamos con la era del fordismo productivista, la debilidad y la impotencia objetivas de los individuos frente a la dinámica del sistema y las coacciones que dimanaban de ella no han hecho más que aumentar. A la vista de una crisis cada vez más aguda y de una creciente erosión de los vínculos sociales es muy probable que los potenciales de miedo y agresión vayan en aumento. Probablemente hoy sea más difícil hacer justicia a la diversidad de formas de expresión de la violencia interiorizada, pues caminamos hacia amalgamas cada vez más flexibles de discursos individualistas, sexistas y racistas. Pero por ello mismo será necesario seguir analizando las relaciones entre subjetividad y sociedad bajo la perspectiva que han abierto las aportaciones de la Teoría Crítica.

Bibliografía

- Adorno, Th. W. (1942a). “Reflexionen zur Klassentheorie”. En *Gesammelte Schriften* (pp. 373-391) (Vol. 8). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. (1942b). “George und Hofmannsthal. Zum Briefwechsel: 1891-1906”. En *Gesammelte Schriften* (pp. 195-237) (Vol. 10). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. (1943). “The Psychological Technique of Martin Luther Thomas’ Radio Addresses”. En *Gesammelte Schriften* (pp. 9-141) (Vol. 9). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. (1962). “Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute”. En *Gesammelte Schriften* (pp. 360-383). (Vol. 20). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. (1965). “Gesellschaft”. En *Gesammelte Schriften* (pp. 9-19). (Vol. 8). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. (1966). *Negative Dialektik*. En *Gesammelte Schriften* (Vol. 6). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.



- Adorno, Th. W. (1969). "Marginalien zur Theorie und Praxis". En *Gesammelte Schriften* (pp. 759-762). (Vol. 10). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Asbach, O. (1997) *Kritische Gesellschaftstheorie und historische Praxis. Entwicklung der Kritischen Theorie bei Max Horkheimer 1930-1942/43*. Frankfurt et al.: Peter Lang.
- Claussen, D. (1987). *Grenzen der Aufklärung. Die gesellschaftliche Genese des modernen Antisemitismus*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Claussen, D. (1992). "Die antisemitische Alltagsreligion. Hinweise für eine psychoanalytisch aufgeklärte Gesellschaftstheorie". En W. Bohleber, J.S. Kafka (eds.), *Antisemitismus* (pp. 163-170). Bielefeld: Aisthesis.
- Claussen, D. (1994a). *Was ist Rassismus?* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Claussen, D. (1994b). "Veränderte Vergangenheit. Vorbemerkungen zur Neuauflage 1994". En Id. (1987), 7-32.
- Dahmer, H. (1994). *Pseudonatur und Kritik. Freud, Marx und die Gegenwart*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Demirović, A. (1999). *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Dubiel, H. (1978). *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Gruber, J. (2008). *Der flexible Sozialcharakter. Eine Studie zur gegenwärtigen Transformation von Subjektivität*. Basel: edition gesowip.
- Habermas, J. (1988). *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Vol., Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Honneth, A. (1992). *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Horkheimer, M. (1932) "Geschichte und Psychologie". En *Gesammelte Schriften* (pp. 48-69). (Vol. 3). Frankfurt a. M.: Fischer.
- Horkheimer, M. (1941), "Autoritärer Staat". En *Gesammelte Schriften* (pp. 293-319). (Vol. 5). Frankfurt a. M.: Fischer.
- Horkheimer, M. – Adorno, Th. W. (1947). *Dialektik der Aufklärung*. En *Gesammelte Schriften*. (Vol. 3). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Horkheimer, M. et al. (1981). *Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus. Analysen des Instituts für Sozialforschung 1939-1942*. Frankfurt a.M.: Europäische Verl.-Anst.
- Jappe, A. (2011). Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos, Logroño: pepitas de calabaza.
- Jay, M. (1973). *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*. Toronto: Little, Brown and Company.
- Juárez, E. A. (2012). "Th. W. Adorno: el elogio de la teoría y la impaciencia de la praxis" (pp. 89-118). *Signos Filosóficos*, vol. XIV, Nº 27.
- Kittsteiner, H.-D. (1984). *Listen der Vernunft. Motive geschichtsphilosophischen Denkens*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Kocka, J. (1983), "Diskussionsbeitrag". En R. Kreckel, *Soziale Ungleichheiten* (SozialeWelt, Sonderband 2) (pp. 93-100). Göttingen: Schwartz.
- Kurz, R. (2012a). *Geld ohne Wert*, Berlin: Horlemann.
- Kurz, R. (2012b). "Krise und Kritik". (pp. 26-61). *Exit!*, nº 11.



- Maiso, J. (2013). "La subjetividad dañada: Teoría Crítica y psicoanálisis" (pp. 132-150). *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, Nº 5.
- Maiso, J. (2014). "Vaine répétition? L'industrie culturelle, hier et aujourd'hui" (pp. 67-87). *Revue Illusio*, nº 12/13.
- Maiso, J. (2016). "Sobre la producción y reproducción social de la frialdad", en J. A. Zamora, R. Mate, J. Maiso (eds.), *Las víctimas como precio necesario* (pp. 51-69). Madrid: Trotta.
- Marx, K. / Engels, F. (1956ss). *Marx-Engels-Werke [MEW]*. Berlin: Deitz Verlag.
- Meyer, L. (2005). *Absoluter Wert und allgemeiner Wille. Zur Selbstbegründung dialektischer Gesellschaftstheorie*, Bielefeld: transcript.
- Pollock, F. (1933). "Bemerkungen zur Wirtschaftskrise" (pp. 321-354). *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. 2/3.
- Pollock, F. (1941). "State Capitalism: Its Possibilities and Limitations", en *Studies in Philosophy and Social Science*, vol. 9/1, 200-225.
- Postone, M. (1993). *Time, labor, and social domination. A reinterpretation of Marx's critical theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Postone, M. (1995). "Nationalsozialismus und Antisemitismus. Ein theoretischer Versuch". En M. Werz (ed.), *Antisemitismus und Gesellschaft. Zur Diskussion um Auschwitz, Kulturindustrie und Gewalt* (pp. 29-43). Frankfurt a.M.: Verlag Neue Kritik.
- Romero Cuevas, J. M. (2016). *El lugar de la crítica. Teoría crítica, hermenéutica y el problema de la trascendencia intrahistórica*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Sablowski, Th. (2003). "Entwicklungstendenzen und Krisen des Kapitalismus". En A. Demirovic (ed.), *Modelle kritischer Gesellschaftstheorie. Traditionen und Perspektiven der Kritischen Theorie* (pp. 101-130). Stuttgart: Metzler.
- Wiggershaus, R. (1988). *Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*. München: DTV.
- Zamora, J. A. (1995). *Krise – Kritik – Erinnerung. Ein politisch-theologischer Versuch über das Denken Adornos im Horizont der Krise der Moderne*, Münster/Hamburg: Lit.
- Zamora, J. A. (2004). *Theodor W. Adorno: Pensar contra la barbarie*, Madrid: Trotta.
- Zamora, J. A. (2013). "Subjetivación del trabajo: dominación capitalista y sufrimiento". *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica* (pp. 151-169). Vol. 5.
- Zamora, J. A. (2014a). "Lässt sich Kapitalismus immanent kritisieren? Reflexionen mit und über Theodor W. Adorno". En J. M. Romero (ed.), *Immanente Kritik heute: Grundlagen und Aktualität eines sozialphilosophischen Begriffs* (pp. 95-120). Bielefeld: transcript.
- Zamora, J. A. (2014b). *La crisis y sus víctimas*. Murcia: Foro I. Ellacuría.
- Zamora, J. A. y Maiso, J. (2012). "Teoría Crítica del Antisemitismo". *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica* (pp. 133-177). nº 4.





BIBLIOTECA IBEROAMERICANA EN ESTUDIOS SOCIALES



BIBLIOTECA IBEROAMERICANA EN ESTUDIOS SOCIALES

Indocilidad reflexiva

El pensamiento crítico como forma de creación y resistencia

Claudia Luz Piedrahita Echandía

Pablo Vommaro

Xabier Insausti Ugarriza

(Editores)

Este libro recoge fundamentalmente (aunque no sólo) las intervenciones en el “Cuarto encuentro de la Red Internacional de Pensamiento Crítico” que tuvo lugar durante los días 21 al 23 de Septiembre de 2016 en la Universidad Complutense de Madrid, bajo el título: La (in)actualidad del pensamiento crítico. Un título que pretende recoger, benjaminamente, el doble significado que sugiere la partícula “in”: tanto presencia del tiempo en que le toca vivir como su desubicación en el presente por situarse en un futuro utópico que realice, que mejore al actual. A ninguna de las dos perspectivas puede renunciar un auténtico pensamiento crítico.

La Red ha optado por la expresión “pensamiento crítico” en vez de “teoría(s) crítica(s)” o “filosofía crítica” porque considera que el concepto de pensamiento crítico expresa mejor que los segundos nuestra concepción y punto de vista. El concepto de Teoría Crítica o Filosofía Crítica tienen, en gran medida, una connotación histórica definida que podrían limitar su horizonte y llevar a pensar que lo que nos interesa tiene un peso histórico y temático limitado. Nuestra intención va mucho más allá que un mero interés histórico y la temática que tratamos de abarcar es más amplia que la que abarcaron los miembros de la Escuela de Frankfurt. Además, la denominación pensamiento crítico incluye otras formas de pensamiento no incluidas en la primera, como pueden ser los estudios estéticos, económicos, feministas, culturales y otros.

ISBN: 978-958-20-1305-9



9 789582 013059