

**LA ECONOMÍA POLÍTICA Y LA DIALÉCTICA DEL PROGRESO EN LA
POSMODERNIDAD: DE LA CRÍTICA DEL CONOCIMIENTO A LA
CRÍTICA DE LA REALIDAD**

Esteban González Jiménez

Monografía presentada para optar por el título de Economista y Politólogo

Asesora

ADRIANA MARÍA RUIZ GUTIÉRREZ

Doctora en Derecho



UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE DERECHO Y CIENCIAS POLÍTICAS
ESCUELA DE CIENCIAS ESTRATÉGICAS

Medellín

2015

**LA ECONOMÍA POLÍTICA Y LA DIALÉCTICA DEL PROGRESO EN LA
POSMODERNIDAD: DE LA CRÍTICA DEL CONOCIMIENTO A LA
CRÍTICA DE LA REALIDAD**

Esteban González Jiménez



UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE DERECHO Y CIENCIAS POLÍTICAS
ESCUELA DE CIENCIAS ESTRATÉGICAS

Medellín

2015

Dedicatoria

A mis amigos y compañeros del Grupo de Investigación sobre Estudios Críticos

A Adriana y Manuel, por su amistad, sus palabras y sus enseñanzas

CONTENIDO

<u>TABLA DE IMÁGENES</u>	<u>5</u>
<u>CAPÍTULO PRIMERO</u>	<u>12</u>
<u><i>La crítica y la noción moderna de progreso.....</i></u>	<u>12</u>
1. La crítica en la filosofía y las ciencias sociales.....	13
a. La hermenéutica de la sospecha y la génesis del pensamiento crítico contemporáneo: Marx, Nietzsche y Freud	16
b. La crítica marxista, el marxismo heterodoxo de la Escuela de Frankfurt y la idea de conocimiento como praxis transformadora.....	18
c. La crítica al margen del <i>marxismo heterodoxo</i> : Kant, Sartre y Foucault	22
2. Sobre el progreso y la crítica al progreso	25
a. “El progreso es meramente una idea moderna...”	26
b. “... es decir, una idea falsa”	30
<u>CAPÍTULO SEGUNDO.....</u>	<u>39</u>
<u><i>La posmodernidad y los residuos del progreso económico.....</i></u>	<u>39</u>
a. La construcción del orden posmoderno y los residuos del gran diseño: la crítica al conocimiento.....	42
b. El neoliberalismo y el desmonte del Estado de Bienestar: la crítica a la realidad.	48
<u>CAPÍTULO TERCERO.....</u>	<u>58</u>
<u>Vidas exceptuadas.....</u>	<u>58</u>
a. Inmigrantes, refugiados, apátridas y despojados.....	61
b. Endeudados, consumidores fallidos y la eliminación de formas de vida no capitalistas	69
<u>CONCLUSIONES.....</u>	<u>79</u>
<u><i>Sobre cómo la necesidad sustituye a la verdad de un conocimiento ético y la necesidad de repensar las Ciencias Sociales</i></u>	<u>79</u>
<u>BIBLIOGRAFÍA.....</u>	<u>83</u>

TABLA DE IMÁGENES

- Figura 1.** *El hombre controlador del universo. Diego Rivera (1934).*
- Figura 2.** *El sueño de la razón produce monstruos. Francisco de Goya (1799).*
- Figura 3.** *Angelus Novus. Paul Klee (1920).*
- Figura 4.** *Gassed. John Singer Sargent (1919).*
- Figura 5.** *Ronald Reagan y Margaret Thatcher.*
- Figura 6.** *The grapes of wrath. John Ford (1940).*
- Figura 7.** *Éxodos, Sebastião Salgado (2000).*
- Figura 8.** *Éxodos, Sebastião Salgado (2000).*
- Figura 9.** *Éxodos, Sebastião Salgado (2000).*
- Figura 10.** *The Trial 5, Naftali Rakuzin (1978).*
- Figura 11.** *Homo Sacer; el poder soberano y la nuda vida, Adolfo Vásquez Rocca (2009).*

INTRODUCCIÓN

*“Para juzgar el progreso no basta con conocer lo que nos da;
hay que conocer también lo que nos quita”*

Baudin de Bodinat

El ensayo sobre la *Introducción general a la crítica de la economía política* escrito por Karl Marx en 1857, fue quizá la primera introducción del pensamiento y el método críticos en el campo de los estudios económicos desde la publicación de la *Riqueza de las naciones* de Adam Smith en 1776, considerado unánimemente por los historiadores de la economía como el hito fundacional de la ciencia económica. El método utilizado por Marx en dicho ensayo y recuperado posteriormente por el pensamiento marxista continental de mediados del siglo XX, en especial por los teóricos de la Escuela de Frankfurt, cuestionaba no sólo el estado de cosas al que había llevado el ideal moderno del progreso y la construcción del orden político y económico del capitalismo, sino también, el papel positivo de la teoría tradicional en la construcción de dicho orden. Valiéndose del método dialéctico propio de la filosofía hegeliana, Marx criticaba a los teóricos de la economía clásica liberal, David Ricardo y Adam Smith, por refrendar a través de la teoría, un estado de cosas visiblemente desigual y evidentemente injusto. Es otras palabras, aseguraba el pensador alemán, que la economía política liberal era culpable de justificar una dolosa omisión en relación a la satisfacción de las necesidades de los pueblos y al creciente estado de miseria de los países que recién entraban al capitalismo industrial. Que como lo describía Eugène Buret hacia 1840, se caracterizaba por un orden en que *“la población de los miserables crecía con su miseria y era en la zona de la más extrema penuria en dónde los hombres se apiñaban en mayor número para disputarse el derecho a sufrir”* (Buret, 1843, págs. 36-37).

En respuesta a una realidad tal y al papel meramente funcional de la teoría tradicional, Marx y los teóricos críticos pretendieron entonces, fundar un ejercicio crítico de conocimiento en una concepción filosófica, ética y política del hombre: un ejercicio de conocimiento que no fuese estrictamente cognoscitivo, sino que apelara también a otros aspectos de tipo ético-normativo en el juicio de un estado de cosas insatisfactorio. Sin embargo, a pesar de la juiciosa y rigurosa crítica al progreso capitalista, y al amplio desarrollo del método marxista en la Europa de los siglos XIX y XX, la ciencia económica, o la teoría tradicional, gracias al auge de las ciencias sociales empíricas en Inglaterra a principios del siglo XX y al estado de la investigación en los métodos cuantitativos, optó por la senda del positivismo formalista, rechazando tanto la crítica como el método dialéctico y enfocándose en la salvaguardia de un método fundamentado en *“la capacidad para actos de pensamiento tales como los que exige la praxis cotidiana, tanto en la vida de los negocios como en las ciencias, (...) desarrollada en los hombres a lo largo de siglos de educación realista.”* (Horkheimer, Teoría Crítica, 2008, pág. 251). Es decir, un método válido para una ciencia social funcional, en la que el científico social no era más que un mero observador y en la que se hacían cada vez más evidentes las contradicciones habidas en las abismales diferencias que existían entre tales metodologías, diseñadas para un objeto sistemático, racional y susceptible de abstracción, y el verdadero objeto de estudio de las Ciencias Sociales, contrario en todo a las características de aquel método con que pretendía ser abordado.

Desde entonces, el método y los estudios críticos en el campo de las ciencias económicas fueron relegados a un segundo plano. Lo que se evidenció principalmente desde la generalizada expulsión de los programas universitarios de Economía Política de las Facultades de Economía, cuyos últimos reductos quedaron atados a otros campos de las Ciencias Sociales como la sociología, la ciencia política y la historia. De esta forma, la Economía Política desapareció como un saber autónomo y fue

sustituido por otro tipo de ciencia económica, que bajo la influencia del positivismo y las corrientes puristas de la Ciencia Social moderna, quisieron desposeer a todo el saber social, de todo aquello que como la moral, lo político, lo afectivo y en general lo complejo, impedía una comprensión sistemática y tranquilizadora del fenómeno social. Hoy más que nunca, sin embargo, la complejidad de las circunstancias en las que se inscribe el hecho social, no pueden evadirse. Como aseguraba Max Horkheimer, las circunstancias en el mundo de lo social, están determinadas por factores que presentan múltiples aspectos (Horkheimer, Teoría Crítica, 2008), y si en algo puede reflejarse el fracaso de la Ciencia Social positiva en general, y la economía matemática en particular, es en la imposibilidad de comprender y la ineficacia al pretender influir sobre una problemática social cada vez más compleja, con más profundas contradicciones y un mayor número de seres humanos condenados al abandono y la miseria. Las Ciencias Sociales, cuyo objeto de estudio no es más que el hombre en el ámbito de lo social, no pueden ser ajenas a una problemática tal. El curso de los acontecimientos y el excepcional estado de cosas en el mundo, señala el imperativo de dejar de lado las grandes ficciones teóricas en que se sustenta la Ciencia Social moderna y volver al hombre. Pero no al hombre como *homo oeconomicus*, *zoon politikón* o *centro de imputación normativa*, sino al hombre de carne y hueso, al hombre en su dimensión racional pero también en su corporalidad, al hombre que siente, que desea, que ama, y sobre todo al hombre que sufre y que muere.

Por todo lo anterior, este trabajo pretende distanciarse de la ortodoxia de los métodos cuantitativos, recuperando, en cambio, los conceptos y las metodologías de la Economía política crítica, a fin de aproximar el análisis económico a una Ciencia Social Crítica capaz de comprender al hombre en su multiplicidad y complejidad, y por ende a la transdisciplinariedad que exige la comprensión del fenómeno social en la actualidad. En este sentido, se hace urgente hacer un alto en el vertiginoso desarrollo de conceptos, modelos y teorías, para analizar cuidadosamente el presente y el origen de los discursos y acontecimientos que se desarrollan en el marco de los procesos sociales. Es decir, es preciso intentar una reivindicación del método crítico y

una evaluación del presente *a contra pelo*, al margen de las teorías funcionales, totalizantes y absolutizantes, preservándose de una posible caída en la parcialización de la comprensión del mundo, la ideologización de las teorías y la trampa de la naturalización de hechos sociales.

Teniendo en cuenta lo anterior, este trabajo pretende preguntarse, reactualizando la crítica marxista, por el papel de la idea moderna de progreso como fundamento de la filosofía de la historia en Occidente y sus efectos en el mundo de la posmodernidad. Pero preguntarse no tanto por sus innumerables e indiscutibles logros que día a día aparecen en las páginas de los diarios y las gacetas económicas, sino por la otra cara de la moneda del progreso: por el fragmento oculto y oscuro de miseria, exclusión, y vidas desperdiciadas, que constituyen los efectos colaterales del progreso económico. Esto es: **¿En qué sentido el progreso como fundamento de la filosofía de la historia en occidente y la ciencia social funcional a su servicio se han constituido en los cimientos del orden económico-político que ha puesto en marcha mecanismos de eliminación sistemática de vidas y formas de vida en la posmodernidad?** Una pregunta tal, ha de movernos a examinar nuestras convicciones y cuestionar la conciencia aparente con que la Ciencia Social moderna nos ha hecho comprender el mundo, mientras respondemos por la controvertida pregunta por el progreso: *¿Estábamos mejor cuando “estábamos peor”?*. A partir de esta pregunta en apariencia retórica y sin sentido, no tanto de su respuesta como de su análisis, se estará en capacidad de evaluar el alcance y la validez de la categoría progreso en la definición de lo deseable (mejor) o indeseable (peor) para la humanidad, categorías morales de las que a fin de cuentas se valen la economía y las ciencias sociales funcionales, para definir sus métodos y su apuesta teórica, que como se pretende demostrar, terminan por constituirse, a pesar de su rigor, en poco más que una apuesta política al mejor postor.

En consideración al anterior cuestionamiento, este trabajo pretende, en primer lugar, realizar una breve descripción del marco teórico en que se analizará la naturaleza del pensamiento y la metodología críticas en Marx y los teóricos de la Escuela de Frankfurt, y el fundamento a una crítica al progreso desde el desarrollo del concepto de progreso en la modernidad y la crítica a la filosofía de la historia en Walter Benjamin. En segundo lugar, este examen procura analizar el origen y la actualidad de procesos sociales que asisten a las preocupaciones de las Ciencias Sociales, partiendo de la inversión que Benjamin propone en sus *Tesis sobre el concepto de historia* (1940), consistente en la necesidad de escribir la historia y comprender el presente *a contra pelo*. Esto es, desde el punto de vista de los vencidos, los miserables y los oprimidos, develando esa otra parte de la realidad invisibilizada y privada de existencia por la teoría tradicional y los discursos oficiales. Una inversión tal de la comprensión de la historia y la realidad permitirá considerar la interrupción del curso irracional del mundo, y suponer la redención de los vencidos del pasado y el presente como un momento de *selección de los posibles* para repensar el futuro (Cf. Benjamin, 1987). En este punto, se evaluarán por tanto, dos aspectos importantes de la crítica, en un primer momento, la crítica al conocimiento, que ha permitido la creación de una ficción de normalidad al servicio de las necesidades del orden económico-político en sustitución de un conocimiento ético sobre la realidad del mundo. Todo ello, a partir de la construcción teórica de la economía y las ciencias sociales en los últimos años. En un segundo momento, pretende desarrollar una crítica a la realidad, partiendo del contexto histórico en el que se suscriben las indagaciones de este texto, es decir, el panorama histórico, económico y político de la era del desmonte del Estado de bienestar, la irrupción del neoliberalismo y sus consecuencias. En tercer lugar, este trabajo pretende abordar dichas consecuencias, es decir, realizar un esbozo sobre la forma en que el progreso económico luego de los grandes procesos de industrialización, globalización y financialización, ha contribuido a la eliminación de otras formas de subsistencia no capitalistas, y a la manera en que estos procesos han permitido la precarización de importantes porciones de la sociedad en Colombia y en el mundo. Y de esta forma, despojando de

vida cualificada a seres humanos residuales que no pueden adaptarse a las nuevas formas de vida capitalistas, excluyéndolas de los beneficios del orden, y convirtiéndolas en víctimas sacrificiales del único orden posible, en los residuos humanos del progreso económico, la globalización y la construcción del orden político y económico del capitalismo después de 1990: *migrantes económicos, refugiados, desplazados, excedentes, endeudados y consumidores fallidos.*

CAPÍTULO PRIMERO

La crítica y la noción moderna de progreso

Ante la pretensión de desarrollar una reactualización de la crítica al progreso en la posmodernidad gracias a su capacidad de producción en masa de residuos humanos, y de eliminación de las anteriores formas de subsistencia, se hace necesario en primer lugar, trazar los referentes teóricos y metodológicos que dirigirán las indagaciones de este trabajo. En cuanto a los referentes metodológicos, esta primera parte pretende esbozar un panorama del pensamiento crítico en la filosofía y en las ciencias sociales, haciendo énfasis en el método que éste tipo de pensamiento ha desarrollado, en oposición a la denominada teoría tradicional o Ciencias Social funcional. Para llevar a cabo dicho desarrollo, se analizará el origen del pensamiento crítico desde la *Hermenéutica de la sospecha* desarrollada por Marx, Nietzsche y Freud, y la corriente crítica Kantiana, para luego evaluar la manera en que la Crítica se hace a un método propio y es posteriormente aplicada a las Ciencias Sociales por el marxismo heterodoxo de la Escuela de Frankfurt. En cuanto a los referentes teóricos alrededor de la crítica al progreso, se pretende construir de igual forma, un breve panorama sobre el surgimiento de la noción de *progreso* en la modernidad, para luego evaluar las consideraciones teóricas para una *crítica al progreso*, en su evolución histórica. Esto es, partiendo desde la crítica del Romanticismo a la Ilustración, hasta la crítica desarrollada por Walter Benjamin en sus *Tesis sobre filosofía de la historia*.. Recobrar y, al mismo tiempo, exponer estos conceptos ayudará a comprender con mayor claridad el sentido y la finalidad de este trabajo y su juicio ante el irreflexivo asentimiento del curso de los acontecimientos por parte de la generalidad de la sociedad y los científicos sociales.

1. La crítica en la filosofía y las ciencias sociales

Podría decirse que el pensamiento crítico en la modernidad, entendido desde el punto de vista de su oposición y diferenciación con la teoría tradicional inspirada en los desarrollos de la razón instrumental y la razón abstracta, tiene su origen en la histórica disputa entre los dos grandes movimientos culturales e intelectuales del

período moderno: el Romanticismo y la Ilustración. El proyecto del movimiento Ilustrado, heredero del racionalismo cartesiano, impulsado por la filosofía de Immanuel Kant y completado con maestría por el corpus teórico de G.W. Friedrich Hegel, organizó la forma de vida moderna hasta en sus más mínimos aspectos: la ciencia, el método, la moral trascendental, el estado liberal, la democracia, el capitalismo y el progreso. En una palabra: la cultura. Fundado en los principios epistemológicos de la razón abstracta y la duda metódica, la Ilustración pretendía un conocimiento absolutamente racional del mundo y un orden perfectamente lógico, observable, clasificable y comprobable de todas las cosas. Para conseguirlo, el pensamiento moderno ilustrado, se valió del método científico, que al sistematizar la duda metódica y los principios de la epistemología ilustrada, pretendía, al tiempo que construía leyes universales y absolutas, construir las ficciones teóricas que se adaptaban a tales enunciados normativos. El hombre por ejemplo, fue despojado de todo atributo de sensibilidad, irracionalidad y materialidad, convirtiéndose en el objeto de las disparatadas construcciones modernas que hicieron del mismo, algo casi tan predecible como una cosa o una piedra, o casi tan perfecto como *“una alada cabeza de ángel sin cuerpo”*. Y en este sentido, el racionalismo ilustrado, como afirma Michel Mafessoli, *“para afirmarse primero, para confirmarse después, y finalmente para reivindicar su hegemonía (...), inventó un valedor, un doble oscuro: el irracionalismo”* (1997, pág. 33) , y satanizándolo *“bajo distintos nombres – oscurantismo, reacción, tradición, pensamiento orgánico-, permitió al primero mostrarse como el discurso de referencia alrededor del cual se organizó la vida en sociedad”* (pág. 33).

Ante la expulsión del mundo moderno de los aspectos metafóricos y simbólicos de la experiencia humana, y de la denominada *razón sensible*, surgió un gran movimiento intelectual como reacción y crítica a la Ilustración: el Romanticismo. El movimiento romántico, denominado por algunos como *“el cambio puntual de más envergadura ocurrido en la conciencia de Occidente en el curso de los siglos XIX y XX”* (Berlin, 2015, pág. 28), negó la existencia de una razón abstracta dominante para la comprensión del mundo, criticando al racionalismo ilustrado por

pretender que “*todo entre en un molde preestablecido, sin preocuparse verdaderamente por el hombre vivo que sufre, que es feliz, que tiene emociones y sentimientos y del que al fin y al cabo, no aprendemos nada etiquetándolo de tal o cual manera*” (Mafessoli, 1997, pág. 37). En oposición a la Ilustración, el Romanticismo pretendió elaborar un saber dionisiaco del mundo, más cercano y más compatible con su objeto, consciente de la multiplicidad y la complejidad del hombre, y volcado a la experiencia, a lo oscuro, lo efímero y lo incierto de las situaciones. Rechazaba las enunciaciones de leyes y postulados universales, reivindicando la incomprensibilidad y especificidad de cada experiencia humana, para los románticos, como lo afirmaba Alexander Pope, aquellas antiguas reglas propuestas por la razón ilustrada, eran “*reglas descubiertas y no inventadas, eran aún naturaleza, aunque naturaleza metodizada*”. Gracias a este ejercicio de reivindicación de lo más profundamente humano y la irracionalidad del mundo, puede afirmarse que los románticos fueron esencialmente humanistas, tanto que su crítica al método no fue más que una defensa a ultranza de la humanidad y una apuesta por un saber erótico que amara el mundo que conocía. En definitiva: un pensamiento reconciliado con el hombre y con la vida.

El pensamiento romántico y en particular su crítica al racionalismo ilustrado, se convertirían años después, bajo la obra de los tres grandes maestros de la sospecha, Marx, Nietzsche y Freud, en un método de interpretación denominado por Paul Ricoeur y Michel Foucault como Hermenéutica crítica. Este método interpretativo, perfeccionado posteriormente por las escuelas críticas de la economía política, la filosofía y el psicoanálisis, dará lugar a su vez, tal y como será desarrollado en las siguientes páginas, a la formulación de una teoría crítica propia del análisis de las Ciencias Sociales: *La teoría crítica de la sociedad*. Dicha teoría, construida por los teóricos de la Escuela de Frankfurt, como se verá a continuación, sistematizó la crítica como ejercicio ético y cognoscitivo, devolviendo al pensamiento la amplitud que le corresponde y planteando el problema de lo social desde el punto de vista de la responsabilidad práctica y el compromiso con el otro.

Además del pensamiento crítico perteneciente a la tradición romántica, existen también otros aportes al concepto y su uso metodológico, tanto en la filosofía como en las ciencias sociales, desde las obras y las interpretaciones de Immanuel Kant y sus críticas a la razón pura, práctica y del juicio, Jean Paul Sartre en su crítica de la razón dialéctica, la filosofía contemporánea de Michel Foucault, entre otros. Aunque no sea este referente teórico principal para este trabajo, se realizará también un breve recuento de los conceptos y proposiciones fundamentales de esta otra tradición crítica desde una perspectiva esencialista, es decir, tomando lo que sirve y está de acuerdo con la construcción teórica y el desarrollo argumentativo que se propone

Una vez desplegado este panorama, es necesario señalar que el objetivo de esta primera parte, no será tanto realizar una genealogía de la crítica, ni un estudio comparativo entre la crítica de tradición romántica y hermenéutica, y la crítica de tradición kantiana, sino más bien, una breve exposición a manera de marco teórico, de sus diferentes comprensiones, usos y expresiones, a fin de advertir las diferencias fundamentales con otras herramientas de conocimiento dentro de las Ciencias Sociales, y sus implicaciones en relación a la enunciación desde esta perspectiva, de una crítica al progreso en la posmodernidad.

a. La hermenéutica de la sospecha y la génesis del pensamiento crítico contemporáneo: Marx, Nietzsche y Freud

El mundo de la modernidad y su ciencia, levantados sobre el pensamiento de Descartes, Kant y Hegel, enfrentaron una de sus grandes rupturas con la aparición de un nuevo sistema de interpretación opuesto al método científico: el programa de la hermenéutica crítica enunciado por Karl Marx, Friedrich Nietzsche y Sigmund Freud, cuyo desarrollo daría origen al pensamiento crítico del mundo contemporáneo. La ruptura de estos tres pensadores, con el empirismo de la economía clásica, el subjetivismo de la moral moderna y la filosofía de la conciencia anterior al siglo XIX respectivamente, fundó, en palabras de Foucault, una nueva *epistème*, encargada de

denunciar la tiranía del lenguaje y de los signos, y develar la falsa conciencia instalada por el saber científico y filosófico en el hombre moderno respecto a su situación histórica, social, moral, psíquica y cultural.

Inspirados en la tradición romántica, Marx, Nietzsche y Freud sospecharon de la razón instrumental de la modernidad, y pretendieron descubrir las ilusiones y las falsas percepciones de la realidad, partiendo de una crítica al lenguaje y al mundo del *logos*. Las dos grandes sospechas alrededor del lenguaje consisten en que, como asegura Foucault, el lenguaje siempre es equívoco, es decir, nunca dice exactamente lo que dice, y además, lo único que comunica no es lenguaje propiamente verbal, por el contrario, hay muchas otras cosas que comunican y no son lenguaje (1998, págs. 269-270). Para Nietzsche por ejemplo, el lenguaje siempre resulta ser dudoso, en el sentido en que las palabras no indican un significado, sino que expresan una interpretación impuesta. El filósofo alemán, al igual que Marx y Freud, niegan la posibilidad de existencia de un significado originario y un sujeto que instituye el sentido primer, es decir, las palabras, como la conciencia de la realidad y por ende la realidad misma, han sido siempre imposiciones de las clases dominantes. En este sentido, el papel de la verdadera hermenéutica consistirá en develar tales ilusiones, haciendo conscientes a los individuos del hecho contundente de que en la imposición de los signos y sus sentidos (la moneda y el capital en Marx, los síntomas en Freud y los universales morales en Nietzsche), hay una oscuridad de mala voluntad, pues como explica Foucault, para estos tres pensadores “los signos son interpretaciones que tratan de justificarse”, imponerse y convertirse en un sistema acabado y absoluto (1998, pág. 274).

A pesar de las diferencias en los ámbitos del desarrollo de pensamiento de Marx, Nietzsche y Freud, todos comparte un mismo espíritu crítico y pretenden hacer de su pensamiento un instrumento de combate contra la filosofía y la teoría tradicional, pero sobretodo, una herramienta terapéutica para buscar la curación de los males del individuo, la sociedad y la humanidad, nacidos en el seno de la falsa conciencia instalada en el hombre moderno. Una forma de pensamiento tal, se vuelca

nuevamente hacia el hombre y su dimensión material, asegurando que el hombre es siempre un sujeto imperfecto y sin embargo perfectible, un individuo en tránsito que busca recuperar su libertad enmascarada tras los intereses económicos, alcanzar al superhombre develando las trampas de la moral trascendental y reconquistar la auténtica consciencia revirtiendo la represión del inconsciente. Este sistema de interpretación fundado en la sospecha de la razón instrumental y los universales modernos, da inicio a la crítica contemporánea, desarrollada en los diferentes ámbitos de la filosofía, las ciencias sociales y el psicoanálisis por una gran cantidad de pensadores durante todo el siglo XX. De todos ellos, sin embargo, es Karl Marx quien funda el método crítico para las Ciencias Sociales y quien otorga mayor rendimiento al objetivo de este trabajo, por ello, a continuación se revisará más detalladamente el contenido de su crítica y su repercusión en el pensamiento marxista crítico de mediados del siglo XX.

b. La crítica marxista, el marxismo heterodoxo de la Escuela de Frankfurt y la idea de conocimiento como praxis transformadora

Marx desarrolla fundamentalmente el concepto de crítica, en la *Introducción a la crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (1844). En dicho ensayo, el pensador alemán introduce el fundamento de la crítica a partir de la crítica religiosa, al afirmar que la religión produce una conciencia subvertida del mundo, y que su eliminación como ilusoria felicidad del pueblo, es la condición para su felicidad real (Marx, 1968, pág. 8). Desde esta perspectiva, Marx comienza a desarrollar un concepto de la crítica en el pensamiento cuyo deber “*es el de desenmascarar la aniquilación de la persona humana en su aspecto profano, luego de haber sido desenmascarada la forma sagrada de la negación de la persona humana*” (Marx, 1968, pág. 8). Seguidamente, afirma que “*la crítica del cielo se cambia así en la 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, 1968, pág. 8), constituyendo a la crítica en una actividad de desvelamiento, desenmascaramiento y desengaño frente a las ilusorias verdades naturalizadas por las formas y los discursos de ocultamiento, sometimiento y negación del ser humano, una actividad cuyo “*pathos sustancial es la indignación y su obra esencial la denuncia*” (Marx, 1968, pág. 9), y cuya finalidad es la disidencia práctica de las condiciones presentes y su abstracta continuación. De la misma manera que la Crítica de la religión culmina en la máxima de que *el hombre debe ser lo más alto para el hombre*, Marx señala que la crítica de la política, del derecho y de la economía política ha de culminar en el imperativo de desvelar “*las relaciones en las cuales el hombre es un ser envilecido, humillado, abandonado, despreciado*” (Marx, 1968, pág. 13).

De las menciones explícitas de Marx a la crítica, como de su utilización metodológica y teórica en sus textos, Mario Villalobos explica en su estudio *Ciencia social como crítica social*, que el pensador alemán suscribe en sus obras un esquema epistemológico de la crítica que podría resumirse en cuatro ejes:

a) “Las representaciones que el sujeto suele hacerse del mundo o del objeto no son una invención libre y arbitraria del sujeto, sino una función del modo de ser del mismo mundo u objeto.

b) El conocimiento genuino del mundo o del objeto (...), es siempre captación y representación de la ‘constitución interna o real’ del mundo o del objeto, y no de su ‘apariencia externa’. Así, traspasar el plano de las apariencias viene a ser condición necesaria, pero no suficiente, de toda teoría científica.

c) En el conocimiento científico del mundo social, a diferencia del natural, se ofrece la posibilidad no solo de traspasar las apariencias en el plano representacional del sujeto, sino de superarlas o cancelarlas en el mismo objeto mediante su transformación.

d) Una teoría cuenta como teoría científica sólo si sus hipótesis son o han sido testeadas empíricamente” (Villalobos, 2010, págs. 43-44)

Estos cuatro factores elementales, fueron los pilares que los pensadores marxistas de la primera mitad del siglo XX, adscritos a la denominada Escuela Crítica de Frankfurt, utilizaron para construir desde diferentes perspectivas como la sociología, la filosofía, la psicología, la ciencia política, la literatura y la economía, el programa de desarrollo de una Teoría Crítica de la Sociedad. Entre dichos pensadores se encontraban Marx Horkheimer, Theodor Adorno, Erich Fromm, Walter Benjamin, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas, Axel Honneth, entre otros, quienes guiados por la pretensión de construir un pensamiento emancipador, capaz de desentrañar el conocimiento genuino del mundo, lejos de las meras apariencias y enunciaciones teóricas parcializadas, rechazaron la unilateralidad hegemónica de la racionalidad imperante y se propusieron actualizar la teoría marxista originaria a la luz de la experiencia del presente histórico en el que se desarrolló su pensamiento.

El manifiesto fundacional de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt puede encontrarse en el ensayo publicado en 1937 por Max Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, en el cual se enuncia el programa de la nueva crítica, sobre la oposición teórica y epistemológica del pensamiento crítico al pensamiento científico tradicional de la modernidad. Horkheimer anuncia que el esquema epistemológico de la nueva crítica, siguiendo las enseñanzas de Marx, entiende el conocimiento como un acto que no es meramente cognoscitivo, sino también profundamente ético, político y humano, en el sentido en que pretende conocer la realidad desde una perspectiva comprometida con los ideales de la vida racional, libre y justa. Las intenciones de un conocimiento tal, no consisten en obrar al servicio de una realidad ya existente, sino mas bien en denunciar su secreto, cómo el mismo autor lo expresa en el prefacio a su compilación de ensayos sobre *Teoría Crítica*, los propósitos de tal pensamiento: “*están emparentados con los de la juventud actual: anhelo de algo mejor, ansia de una sociedad justa, negativa a adaptarse a un orden existente.*” (Horkheimer, *Teoría Crítica*, 2008, pág. 12).

El método y el pensamiento críticos de los frankfurtianos se oponen radicalmente a la concepción de la teoría pura y absolutizante del pensamiento tradicional, asegurando que el conocimiento ha de estar mediado por la experiencia y la consideración de la totalidad de las circunstancias y los intereses teóricos y extra-teóricos, que implican el mismo ejercicio del conocimiento: “Es seguro que han de fracasar quienes corren hacia un lugar determinado” — afirma Horkheimer— “sin interrogarse por las relaciones dadas, sin examinar la totalidad de las circunstancias (la historia y el presente en su totalidad), y sin avanzar hacia la esencia de las situaciones (su carácter y su relación interna con otras situaciones (Horkheimer, *Teoría Crítica*, 2008).O como afirma Vladimir Lenin, “*si se quiere conocer realmente un objeto, se deben comprender y estudiar todos sus aspectos, todas sus relaciones y mediaciones.*”¹ (Zedong, 1967, pág. 100 y sigs.).

Para esta Escuela es, pues, fundamental la función social de la teoría y el conocimiento, el enfoque axiológico de la ciencia y el interés por la justicia, tanto así, que su consigna fundamental podría resumirse en una declaración de Max Horkheimer: “*La teoría crítica, pese a toda su profunda comprensión de los pasos aislados y a la coincidencia de sus elementos con las teorías tradicionales más progresistas, no posee otra instancia específica que el interés por la supresión de la injusticia social*” (2008, pág. 237). De un enunciado tal, puede evidenciarse que la concepción frankfurtiana del conocimiento va mas allá de una razón instrumental o metodológica que pretende conocer los medios más adecuados para un fin determinado, o de una ciencia social que sólo se preocupa por constatar y describir rigurosamente la realidad social. Para los pensadores de la Escuela de Frankfurt, la ciencia social es aquel conocimiento que haciendo uso de los elementos de la ciencia tradicional y sus formas de conocer, analiza el presente críticamente, señalando *lo que es* y lo que se debería transformar, avanzando hacia *lo que debe ser* según los

¹ Apelación a las palabras de Vladimir Lenin en los discursos del Presidente Mao Tse-Tung. En: *Das rote Buch. Worte des Vorsitzenden Mao Tse-Tung*, edición al cuidado de T. Grimm, Frankfurt 1967, pág 100 y sigs.

determinantes éticos de la justicia y la libertad. Como afirma Villalobos, “*se trata de una ciencia social que no sólo está comprometida con la exigencia metodológica de conocer y describir la realidad social con el mayor rigor posible (que se apegue a estrictas lógicas de contrastación de hipótesis)*” (2010, pág. 24), sino principalmente una ciencia social que “*sea capaz de pensar o proyectar una realidad social que, aún no existiendo todavía, opere como norma ideal de sociedad a seguir (hacia el cual encaminar la acción política), según los valores de la justicia, la libertad y la plena realización de la vida humana.*” (2010, pág. 25).

c. La crítica al margen del *marxismo heterodoxo*: Kant, Sartre y Foucault

La tradición crítica del pensamiento, si bien fue introducida al campo de las ciencias sociales en general y la ciencia económica en particular por Karl Marx, no se inauguró con su obra ni su desarrollo perteneció únicamente a los círculos de intelectuales marxistas y neo-marxistas en el siglo XX. Ya desde la publicación de la *Crítica de la razón pura*, la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del juicio* de Kant, se inauguraba una corriente de pensamiento que pretendía situarse al margen de los postulados absolutos del empirismo y el positivismo para cuestionarse por los límites de la razón y preguntarse por la posibilidad del conocimiento objetivo entre las tradiciones de David Hume e Isaac Newton. El rendimiento de la tradición crítica kantiana logró influenciar a una importante parte de la filosofía occidental del siglo XX, derivando otros ejercicios críticos de pensamiento, como la *Crítica de la Razón dialéctica* de Sartre, el pensamiento crítico en la obra de Foucault y los post-estructuralistas franceses, y muchos otros. En esta parte, describiremos brevemente en qué consistía la enunciación teórica de la crítica en estos tres autores, para dar así por terminada nuestra revisión del pensamiento y la metodología críticos que sirven a la realización de la segunda parte de este trabajo.

Puede asegurarse que la crítica en la modernidad es inaugurada por la obra de Kant y su pretensión de cuestionar la razón como última instancia desde donde habría de ser determinado el quehacer científico, la comprensión del mundo y el orden político, social y moral de la sociedad moderna. La obra del filósofo alemán pretende superar las dos corrientes fundamentales de la modernidad, el empirismo y el racionalismo, al indagar las condiciones de posibilidad y legitimidad del saber, es decir, los límites del ejercicio de la razón. Como lo describe el propio Kant en el prefacio a la crítica del Juicio: “*Podemos llamar razón pura, la facultad de conocer por principios a priori; y Crítica de la razón pura el examen de la posibilidad y límites de esta facultad en general*” (Kant, 1991, pág. 185). La crítica Kantiana de la razón pura, de la razón práctica y del juicio, como afirmara Gilles Deleuze, se constituirán así en una tarea de denuncia con relación a las facultades de conocer, desear y sentir, respectivamente hablando (Cf. 2008, pág. 119), lo que identificará necesariamente a la crítica kantiana con la crítica marxista, en cuanto a que ambas se constituyen en un ejercicio de denuncia y desenmascaramiento en las formas de conocer, percibir y sentir, y en un rechazo por un presente y una construcción teórica insatisfactorios.

El filósofo existencialista francés Jean Paul Sartre, heredero de la tradición crítica marxista, pero al margen del marxismo heterodoxo de la Escuela de Frankfurt, también aportó desde su obra a la constitución de un pensamiento crítico, específicamente desde su *Crítica de la razón dialéctica* (1960), mediante la cual pretendía reconciliar el marxismo con el existencialismo en torno a la problemática de la posibilidad de la existencia de una razón dialéctica en el mundo. En dicha obra, al definir la crítica como método y como pensamiento, el filósofo francés se adhirió a la concepción kantiana de la misma:

El conocimiento es un modo del ser pero con la perspectiva materialista no puede tratarse de reducir el ser a lo conocido. No importa: la antropología seguirá siendo un confuso montón de conocimientos empíricos, de inducciones positivistas y de interpretaciones totalizadoras, hasta que no hayamos establecido la legitimidad de la Razón dialéctica, es decir, hasta que no hayamos adquirido el derecho de estudiar a un hombre, a un grupo de hombres o a un objeto

humano en la totalidad sintética de sus significados y de sus referencias a la totalización en marcha, hasta que no hayamos establecido que todo conocimiento parcial o aislado de esos hombres o de sus productos tiene que ser superado en una totalidad, o se reducirá a un error por ser incompleto. Nuestro intento será, pues, crítico porque tratará de determinar la validez y los límites de la Razón dialéctica, lo que supone indicar las posiciones y los lazos de esta Razón con la Razón analítica y positivista (Sartre, 1968, pág. 11).

La concepción de crítica enunciada por Sartre se corresponde de igual manera con la posición adoptada por Max Horkheimer y los teóricos de la Escuela de Frankfurt, al afirmar el rechazo de un conocimiento parcial, una realidad parcializada e interpretaciones totalizantes, y subrayar la necesidad de estudiar el objeto en su totalidad, en todos sus aspectos y desde todas sus perspectivas. El pensamiento de Sartre siempre estuvo caracterizado por el cuestionamiento a la influencia de los intereses ideológicos en el pensamiento, aún incluso refiriéndose a sí mismo, reconociendo la influencia de la subjetividad en los intentos de conocimiento de los objetos. Por ello, el pensador francés escogió en repetidas ocasiones, “*pensar contra sí mismo*”, como él mismo afirmaba: “*me vi llevado a pensar sistemáticamente contra mí mismo hasta el punto de medir la evidencia de una idea por el desagrado que me causaba*” (p. 213).

Por su parte, Michel Foucault aportó de forma relevante al desarrollo de la crítica, especialmente, para las ciencias sociales, debido a la aplicación en sus obras de este tipo de pensamiento a la comprensión de diversos fenómenos sociales y culturales. Su pensamiento crítico se adhiere de igual forma a la tradición crítica de Kant, como él mismo asegura:

Si Foucault puede enmarcarse en la tradición filosófica, sería en la tradición crítica de Kant en la que se pudiera denominar a su trabajo intelectual una Historia crítica del pensamiento. (...) Si por pensamiento se entiende el acto que coloca, en sus diversas relaciones posibles, a un sujeto y a un objeto, entonces una historia crítica del pensamiento sería un análisis de las condiciones en las que se han formado o modificado ciertas relaciones entre sujeto y objeto; y ello en la medida en que tales relaciones son constitutivas de un saber posible (Foucault, 1994, pp. 631 - 636).

En definitiva, es posible advertir desde este recorrido por el pensamiento crítico, tanto desde el pensamiento de Karl Marx y los postulados de los marxistas heterodoxos de la Escuela de Frankfurt, hasta la tradición crítica de Kant, Sartre y Foucault, que el pensamiento crítico consiste en una actitud de desvelamiento, descubrimiento y denuncia del absurdo, que entiende la acción de conocer no solamente como un acto meramente cognoscitivo, sino más bien, profundamente ético, un conocimiento por amor al otro, más que un conocimiento por amor a una verdad absoluta que no existe.

2. Sobre el progreso y la crítica al progreso

“La humanidad no representa una evolución hacia algo mejor, o más fuerte, o más alto, al modo como hoy se cree eso. El progreso es meramente una idea moderna, es decir, una idea falsa”

Friedrich Nietzsche

Como afirma Nietzsche, la idea del progreso fue construida en la modernidad, y se constituyó en uno de sus conceptos fundamentales. Desde la ilustración francesa hasta la filosofía alemana del siglo XVIII y XIX, el progreso fue una de las claves para entender la filosofía de la historia en la modernidad y el desarrollo de las ciencias y las actividades humanas guiadas por sus mandatos y encaminadas a sus fines. Pero como también afirma el filósofo alemán, “es una idea falsa”. Después de los aciagos acontecimientos de principios y mediados del siglo XX, la guerra franco-prusiana y las dos guerras mundiales, el progreso y la filosofía de la historia en la modernidad fueron cuestionados y duramente criticados por haber conducido a la humanidad a la muerte y la destrucción. Tanto la forma en que se construyó conceptual e históricamente la idea del progreso, como la manera en que este ideal moderno cayó en un profundo desprestigio con los horrores de la modernidad, serán el objeto de análisis durante las siguientes páginas.

a. “El progreso es meramente una idea moderna...”

La idea del progreso, nacida en el seno del historicismo clásico y la ética capitalista, se ha constituido, desde el siglo XVIII hasta hoy, en uno de los pilares fundamentales de la ciencia y la modernidad. Dicho concepto nació de una profunda ruptura filosófica y cultural en el paso de la escolástica medieval al humanismo renacentista y la introducción de la concepción moderna de la ciencia y el mundo. Tal ruptura fue escenario de discusiones en todos los ámbitos del saber, pues enfrentaba dos formas radicalmente diferentes de entender la historia y la existencia del hombre sobre la tierra, por una parte el determinismo, que creía en un destino predeterminado para el hombre y en una historia determinada por fuerzas superiores, divinas y sobrenaturales que se encontraban por fuera de las posibilidades humanas de autodeterminación, y por otra, el indeterminismo, que reafirmaba las capacidades de cada individuo de forjar su propio destino al margen de cualquier consideración de predestinación o determinación divina. Este último aspecto hizo surgir la idea de un hombre creador de su propia historia, sin límites en el progreso y una confianza absoluta en la ciencia, en virtud del triunfo del racionalismo y la técnica sobre el misticismo y la escolástica. Con el tiempo, la idea de la *Providencia* fue sustituida por la razón y por la aceptación de *leyes de la historia*, bajo el supuesto de que un mayor conocimiento del mundo de la naturaleza, llevaría al hombre por una senda de acumulación de conocimiento, riqueza y fuerzas productivas, a la que llamarían progreso, y que finalmente conduciría a la humanidad hacia la utopía moderna de un mundo feliz y perfecto.

Las lógicas teóricas de los pensadores de la ciencia económica, influenciados por las fantasías modernas, a excepción de Thomas Robert Malthus, asumieron la idea del

progreso, y sobre los cimientos de la acumulación originaria de capital y el denominado *progreso técnico*, comenzaron a construir un corpus teórico afín a las ideas modernas, que pretendía contribuir en un todo y por todo al avance de la humanidad hacia lo que se consideraba *mejor*. En dicho escenario, e impulsada por los avances científicos que dieron paso a la revolución industrial, la ciencia económica se ocupó en el desarrollo de modelos de optimización de los procesos económicos, la elaboración de teorías marginalistas del consumo y la producción, el análisis de la competencia perfecta, las leyes del mercado, teorías de precios y otros aspectos, cuya finalidad última no era otra que la finalidad de la ciencia moderna, es decir, desentrañar los ocultos mecanismos de los sistemas, ya no naturales, sino sociales y humanos, a fin de que la comprensión sobre su funcionamiento permitiera un avance en los modos y medios de producción, una ampliación en la base de acumulación originaria de capital y una mayor creación de riqueza. Lo que en última instancia, redundaría en el crecimiento de la industria y las economías, en un perfeccionamiento del capitalismo como sistema, y según la lógica utilitaria, en el mayor grado de satisfacción para el mayor número.

Jacques Turgot, economista y ministro de finanzas francés del siglo XVIII, en su discurso pronunciado en la Universidad de la Sorbona y titulado *Cuadro filosófico de los progresos sucesivos del espíritu humano*, es uno de los primeros pensadores de la ciencia económica moderna, en hacer una apología al progreso y al destino manifiesto de la raza humana en su avance hacia la perfección. En dicho discurso Turgot cuenta la forma en que los progresos de la humanidad se siguen a otros progresos, atravesados por guerras, descubrimientos científicos, la construcción de la cultura, etc., desde la invención de la escritura o lo que él mismo denomina *la infancia de la razón*, hasta la ilustración y el nacimiento del racionalismo ilustrado (Turgot, 1991). Contexto histórico en que asegura el pensador francés, que la lucha del hombre con la naturaleza, ha llevado a un estado de plenitud tal, que puede asimilarse con la perfección de la razón humana:

“En definitiva, se han disipado todas las oscuridades. ¡Cuánta luz brilla en todas partes! ¡Qué multitud de grandes hombres en todos los géneros! ¡Qué perfección de la razón humana! Un hombre ha sometido al infinito a cálculo, ha desvelado las propiedades de la luz, la cual – iluminándolo todo – parece esconderse a sí misma. Ha puesto en la balanza a los astros, la tierra y todas las fuerzas de la naturaleza.” (Turgot, 1991, págs. 63-64).



FIGURA 1. *El hombre controlador del universo. Diego Rivera (1934).*

Para Turgot, la historia de la humanidad era una historia lineal, que desde la *infancia de la razón* y a través de lenguaje, no cesaba de llevar al hombre por la senda del progreso y la perfección. Idea semejante a las concepciones del pensamiento ilustrado del enciclopedismo francés y el liberalismo inglés, que a la cabeza de D’Alembert, Diderot, Locke, entre otros, comprendían la historia y el destino de la humanidad, como un continuo proceso de mejoramiento y desvelamiento de los secretos de la naturaleza. En palabras de Turgot, la evolución del ser humano, a diferencia de la evolución de demás fenómenos de la naturaleza:

Ofrece de siglo en siglo un espectáculo siempre variado. La razón, las pasiones, la libertad, producen sin cesar nuevos acontecimientos (...). Los signos arbitrarios del lenguaje y de la escritura, al dar a los hombres los medios para asegurar la posesión de sus ideas y comunicarlas a los otros, han formado con todos los conocimientos particulares, un tesoro común que una generación transmite a la otra, constituyendo así la herencia siempre aumentada, de descubrimientos de cada siglo. (Turgot, 1991, págs. 35-36).

Si bien Jacques Turgot elaboró una concepción clara del progreso dentro de los estudios de economía política, la idea del progreso en la modernidad fue desarrollada más a profundidad desde otras orillas del pensamiento diferentes de la ciencia económica. Las exposiciones teóricas y filosóficas de Immanuel Kant y Georg Wilhelm Friedrich Hegel, por ejemplo, se constituyen en el paradigma ejemplar de la forma en que el progreso se convirtió en el pilar de la filosofía de la historia en occidente. Para Kant, como lo enuncia en su ensayo *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, existe una ley del progreso que rige la historia y los destinos de la especie humana, llevándola desde “el nivel inferior de la animalidad hasta el nivel supremo de la humanidad.” (Kant, 2006, pág. 15). Dicha concepción Kantiana bebe de las fuentes de la filosofía aristotélica, fundamentalmente a partir de la idea de potencia, que asegura que toda criatura tiende a su desarrollo y a la realización de un fin en la tierra. La potencialidad del ser humano y su tendencia a desarrollarse, son pues, naturales, y en este sentido, entiende Kant el progreso como un proceso que guía la historia de la humanidad hacia lo mejor y la perfección, a partir de *leyes naturales* o mecanismos ocultos a la comprensión humana.

Hegel a su vez, acepta al igual que Kant, que existe un hilo conductor de la historia que guía a los hombres al progreso, sin embargo, rechaza la idea kantiana de que dicho mecanismo corresponde a leyes naturales u otros mecanismos ocultos, sino que afirma radicalmente a la lógica y la razón como motores de la historia. La potencia aristotélica que certifica la realización y el desarrollo del hombre en el mundo, es puesta en marcha, para Hegel, mediante los mecanismos de la razón. Es decir, la posibilidad de realización de todo lo existente, dependen de las capacidades lógicas y de la perfectible racionalidad del ser humano. La dialéctica hegeliana y la estructura kantiana de la filosofía de la historia, llevarían a la configuración de una de las concepciones de la historia y del progreso, más elaboradas de la modernidad: la

visión del historicismo marxista. Para Karl Marx, los motores de la historia de la humanidad ya no son las leyes de la historia, ni la lógica, ni la razón, sino más bien las fuerzas productivas, las cuales, con el paso de una formación económico-social a otra, se van perfeccionando gradualmente. La historia, sigue siendo para Marx una realización de las potencialidades originarias del ser humano, pero esta vez, a través de los modos y medios de producción, cuyo desarrollo pasa a ser el núcleo de la filosofía de la historia. De acuerdo a su pensamiento, las formaciones económico-sociales no representan más que el estado o el grado de desarrollo de las fuerzas productivas, siendo superadas y apareciendo otras nuevas, a medida que evolucionan, se expanden y se perfeccionan. Por una visión de la historia tal, es que Marx predice la caída del capitalismo como fruto de la emancipación y el fortalecimiento de las fuerzas productivas, anunciando la creación de una nueva formación económico-social de carácter comunista, en representación de la nueva plenitud de dichas fuerzas, y por ende, de la humanidad.

b. “... es decir, una idea falsa”

“Incluso el árbol que florece miente en el instante en el que se percibe su florecer sin la sombra del horror”

Th. W. Adorno

Durante dos largos siglos la idea del progreso sin límites llenó de gozo la existencia del hombre moderno. Uno tras otro, los inventos y los descubrimientos se sucedían en la vertiginosa carrera de la ciencia y la razón. Aquí, a la prensa de vapor le seguía la locomotora y a ésta el telégrafo y la energía eléctrica. Allá, a la pólvora le sucedía la metralla y a la vieja caballería los tanques de guerra. En su fascinación por los adelantos científicos y el triunfo definitivo del hombre sobre la naturaleza, la raza humana y su ciencia quedaron ennegrecidas e impedidas para ver la miseria que a su alrededor, cual las montañas de muertos de las grandes guerras, se acumulaba en la

misma proporción y de la misma forma que el conocimiento y los grandes inventos. El sueño de la razón, como profetizara Goya, había producido monstruos; y fueron precisos acontecimientos terroríficos como dos guerras mundiales con su devastación y con sus muertos, para despertar al hombre del aletargado hechizo de la razón y del progreso: sólo hasta entonces, después del asesinato masivo de más de seis millones de judíos en los campos de concentración y la eliminación sistemática de casi tres generaciones enteras, fueron capaces los hombres de dar crédito a aquella alarma de incendio que ya Rousseau, Nietzsche, Benjamin, Brecht y muchos otros, habían accionado años atrás, previniendo las amenazas del progreso y la fragilidad moral de una cultura que se consideraba sabia y poderosa.



FIGURA 2. *El sueño de la razón produce monstruos*. Francisco de Goya (1799).

Como aseguraba Theodor Adorno, la cultura había sido cómplice de la barbarie, o en cualquier caso, no había podido impedir ni resistirse a la catástrofe de las grandes guerras y a la gran máquina de generación de miseria que reveló ser el capitalismo.

Por ello, este pensador alemán plantea un escenario de profundo desconcierto y nihilismo del hombre frente al mundo y frente a la cultura *después de Auschwitz*: “*Quién defienda la conservación de la cultura radicalmente culpable y mezquina*” afirma Adorno, “*se convierte en cómplice, mientras que quien rechaza la cultura promueve directamente la barbarie que reveló ser la cultura*” (1974, pág. 360). Llegados a este punto y en vista de los acontecimientos de excepción del siglo XX, pero también de los que siguen aconteciendo hoy, como la producción en masa de seres humanos residuales, consumidores fallidos, nuevos pobres, refugiados y más víctimas de la guerra y el progreso, es necesario retirar el velo de ignorancia con que nos cubre la fascinación por el supuesto estado de plenitud de la cultura y cuestionar el curso de la historia que ha permitido rupturas semejantes. En palabras de José Zamora refiriéndose a *Auschwitz* como a la representación de la *barbarie de la cultura* antes, durante, y sobre todo después del holocausto:

El exterminio masivo de seres humanos organizado burocráticamente, dirigido administrativamente y ejecutado de modo industrial no sólo considerado en sí mismo, sino además por el hecho de que no puede ser visto como un mero “accidente”, que tenga que ser visto como un punto culminante del desarrollo civilizatorio que se ha producido en el ámbito cultural de una modernidad que reclama para sí el progreso, la Ilustración y una emancipación humana de repercusiones históricas mundiales, ha convertido a “*Auschwitz*” en una cesura que obliga a los medios convencionales de análisis racional a cuestionarse a sí mismos y a cuestionar la marcha histórica en la que pudo abrirse un abismo tan insondable de dolor e injusticia (Zamora, 2000).

Si bien las dos guerras mundiales abrieron los ojos a la filosofía y a las ciencias sociales para una crítica al progreso, mucho antes del horror, como fue mencionado anteriormente, otros pensadores habían realizado ya profundas críticas a la modernidad, accionando una *alarma de incendio*, es decir, una premonición histórica a las amenazas del progreso, movidos por la convicción, como aseguraba Walter Benjamin de que “*es preciso cortar la mecha que arde antes de que la chispa alcance la dinamita*” (Benjamin, 1988, págs. 205-206).

El movimiento cultural, político y filosófico conocido como Romanticismo, originado en Alemania y el Reino Unido a finales del siglo XVIII en reacción al movimiento racionalista y a la ilustración, fue el primero en construir una crítica a la modernidad y al progreso, y en anunciar la barbarie a la que conduciría el imperio de la razón y la evolución sin límites de la técnica. La finalidad de la crítica romántica consistía en la afirmación de la deconstrucción del discurso del progreso y el racionalismo, a través de una crítica cultural de la civilización capitalista en nombre de valores premodernos o precapitalistas, denunciando “*la transformación de los seres humanos en ‘máquinas de trabajo’*” (Löwy, 2002, pág. 19), y lamentando “*la degradación del trabajo a una simple técnica, el sometimiento desesperante de los individuos al mecanismo social, el reemplazo de los ‘esfuerzos heroicos, revolucionarios’, por la lamentable marcha (semejante a la del cangrejo) de la evolución y del progreso*” (2002, págs. 19-20).

Los románticos temieron a la normalidad, o más bien, a la anormalidad normalizada, y anticiparon con este temor, el desencanto del mundo por causa de su racionalización extrema, advirtiendo el peligro del sueño de la razón y de la construcción de una realidad cada vez más reglamentada y uniforme. Un ejemplo de lo anterior puede encontrarse en *La historia del señor William Lovell*, en la que el romántico Ludwig von Tieck rechaza la ilustración y el progreso acusando al hombre por pretender sustituir a la naturaleza mediante la razón y develar sus misterios, aún siendo estos, para los románticos, incognoscibles e insondables:

Odio a los hombres que, con su pequeño sol de imitación arrojan luz en todo crepúsculo íntimo y expulsan los deliciosos fantasmas de sombras que habitaban tan seguros bajo la glorieta abovedada. En nuestro tiempo, ha surgido una especie de día, pero la iluminación romántica de la noche y de la mañana, era más bella que esta luz gris del cielo nublado (1963, pág. 269).

Este tipo de pensamiento, resultaba ser, de cierta forma, revolucionario. Su objetivo no era tanto un retorno al pasado, sino más bien un desvío por este hacia un porvenir utópico (Cf. Löwy, 2002) en que el hombre y el mundo pudieran desplegar su

potencia en todas sus dimensiones y no sólo en su dimensión racional. La ilustración se había encargado ya de sustituir la materialidad del sujeto y su complejidad, por un sujeto trascendente cuyo inconsciente, “sus fantasmas”, sus deseos, sus placeres, sus afectos y sus goces, habían sido reprimidos en virtud de la entronización de la razón.

La crítica romántica de la modernidad y el progreso, influenciaron no sólo el pensamiento de Karl Marx, sino también y en mayor medida, a un pensador marxista del siglo XX, quizá el más heterodoxo y particular del movimiento materialista: Walter Benjamin. Este pensador, a diferencia de otros marxistas ortodoxos, incluso aún de los socialdemócratas europeos, se aparta del optimismo inspirado por la ideología de un progreso lineal y sin límites, cuya crítica arremetería en sus *Tesis sobre el concepto de historia*, consagrando un *pesimismo activo*, que según él debería haber sido la herencia del método revolucionario de Marx. Prueba de lo anterior, y anticipando la catástrofe de la que sería presa Europa solo algunos años después con los bombardeos de la Fuerza Aérea alemana y el exterminio de millones de judíos en campos de concentración, Benjamin afirmaba en 1929:

Pesimismo en toda la línea. Sí, sin duda, y completamente. Desconfianza con respecto al destino de la literatura, desconfianza con respecto al destino de la libertad, desconfianza con respecto al destino del hombre europeo; pero sobre todo tres veces desconfianza frente a cualquier arreglo: entre las clases, entre los pueblos, entre los individuos. Y sólo confianza ilimitada en la I. G. Farben y el perfeccionamiento pacífico de la Luftwaffe (Benjamin, 1980).

Dicho pesimismo, confirma la tesis de que Benjamin, a diferencia de los marxistas tradicionales, no cree en una función afirmativa de la potencia de las masas y las fuerzas de producción como motor de la historia, cuyo perfeccionamiento habrá de llevar a un futuro brillante, sea en el socialismo, sea en el comunismo. Su filosofía de la historia y su apuesta política, se fundamentan más bien en una vuelta al pasado, en el recurso al origen y en la posibilidad de una lucha emancipatoria. Por ello,

Benjamin pretende afirmar la necesidad de “demostrar un materialismo histórico que aniquiló en sí la idea de progreso”, un materialismo cuyo “concepto fundamental no es el progreso, sino la actualización” (Cf. Benjamin, 2005). En este sentido, conocer el pasado es fundamental, no sólo en la medida en que se aprende de él, sino principalmente, porque es la forma en que es posible llegar a desencadenar la potencia de ese mismo pasado, de la cual depende su redención y la emancipación de los históricamente oprimidos (Villena, 2003, págs. 95-101). La representación materialista del mundo para Benjamin, trae implícita una actitud crítica hacia la idea del progreso; tanto, que un uno de los más célebres pasajes de sus *Tesis de filosofía de la historia*, lo metaforiza, asimilando al ángel de la historia, con el *Angelus Novus* de Paul Klee, y dando a entender con claridad el papel que para él, tiene el progreso en la modernidad:

Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. En él se representa a un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y este deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Dónde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irremediablemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso (Benjamin, 1987, pág. 183).

Según este fragmento de la obra de Benjamin, el progreso ignora la ruina que deja a su paso, y pretende que la historia siga su curso hacia un futuro brillante y en apariencia mejor, sin siquiera detenerse y cuestionarse sobre la conveniencia y el resultado de las acciones habidas en su acontecer. El progreso, en este sentido, ha sido el argumento del historicismo clásico y los poderosos, para contar la historia de los vencedores ignorando la historia de los vencidos, cerrando los ojos ante la barbarie de su propia cultura y aliviando la conciencia de culpa por la situación de

los vencidos, de esa “parte maldita de la humanidad” a la que irremediablemente se le excluye de la historia, se le descarta del presente y se le niega el futuro. Ante esta falacia del progreso, reafirma Hannah Arendt la posición de Benjamin respecto al mismo fragmento:

Si el progreso fuese verdaderamente necesario, si fuese realmente una ley sobrehumana inevitable que afectase por igual a todas las épocas de nuestra historia y cuyas redes atrapasen fatalmente a la humanidad, en ese caso no podríamos describir mejor y de forma más exacta la marcha del progreso que con estas líneas de las Tesis de filosofía de la historia de Walter Benjamin (2004, pág. 98).

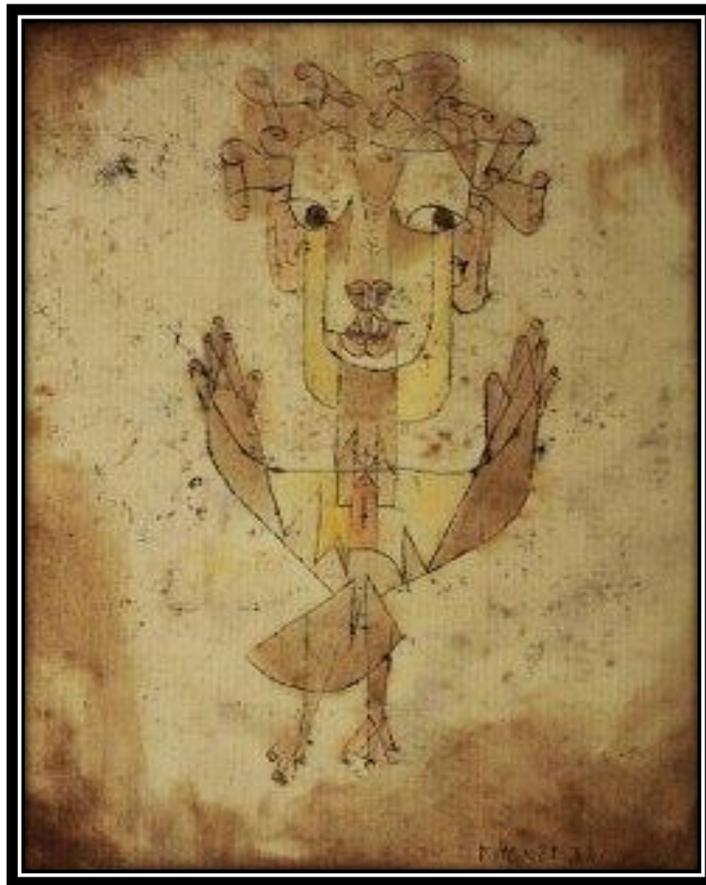


FIGURA 3. *Angelus Novus*. Paul Klee (1920).

Por lo tanto, Benjamin considera que el papel del materialismo histórico, es contar, como fue mencionado en la introducción, la historia *a contrapelo*. El materialismo

histórico ha de centrar su interés, no tanto en el ciego progreso y en su augurio de futuros promisorios, sino más bien en el hombre de carne y hueso, y su pasado de opresión, para redimirlo. Y a través de su redención conducirlo a su reafirmación y a una lucha emancipatoria que posibilitará la selección de los posibles en el ejercicio de repensar el futuro. En palabras de Villena en relación al materialismo de Benjamin,

El escrutinio del pasado que realiza el materialista histórico consiste (...) en romper con esa forma de continuar la opresión de los vencidos, para lo cual es necesario, precisamente, ‘pasarle a la historia el cepillo a contrapelo’, es decir, realizar una crítica de la ideología del historicismo con el fin de mostrar la otra cara de la historia: la historia de los vencidos, de sus sufrimientos y de sus resistencias (Villena, 2003, pág. 97).

Lo anterior, sin embargo, no es algo que corresponda solamente a la historia como saber o como práctica. El materialismo convoca a las ciencias sociales en general, a la tarea de investigar el pasado, para comprobar *“que el progreso técnico que se transforma en dominio – y destrucción - de la naturaleza por el hombre, no se equipara con el desarrollo humano, sino que, por el contrario, produce una continua pérdida de libertad de hombres y mujeres”* (Villena, 2003, pág. 98). He aquí dónde cabe preguntarse entonces por el papel de la economía y las demás ciencias sociales en la construcción de un mundo justo y de hombres libres, al mismo tiempo que por su responsabilidad y su participación en la barbarie, la exclusión y la muerte de millones de seres humanos: *¿Acaso no es responsable la ciencia en general y la ciencia social en particular, por acción u omisión, de la eliminación sistemática de seres humanos, ya no sólo en campos de concentración, sino también mediante dispositivos de exclusión, paulatina segregación, precarización y supresión de anteriores formas de subsistencia?, y ¿Cuál sería entonces el papel de una ciencia social crítica y la ética del materialismo de la crítica benjaminiana a la historia y al progreso ante una respuesta afirmativa de estas cuestiones?.* A estas preguntas y a la contextualización de la crítica al progreso en la posmodernidad, se intentará dar respuesta en el siguiente capítulo.



FIGURA 4. *Gassed*. John Singer Sargent (1919).

CAPÍTULO SEGUNDO

La posmodernidad y los residuos del progreso económico

*"El viejo mundo se muere. El nuevo tarda en aparecer. Y en ese
claroscuro surgen los monstruos".*

Antonio Gramsci

La corta historia de la posmodernidad (en sentido histórico-temporal) y el estado actual de cosas podría contarse, como una narración o un relato, de más de un modo. Bien podría hacerse del modo en que el historicismo clásico y la ciencia social ortodoxa se ha acostumbrado a hacer, exaltando los grandes logros de la ciencia y la humanidad, o bien desde una perspectiva crítica, realista y esperanzada que deconstruya los grandes discursos del orden y el progreso, y ayude a exponer a la luz a esa *parte maldita* de la humanidad, de cuya existencia el hombre y el saber han renegado. Acogiéndose a este último modo de *contar* las cosas, este trabajo pretende narrar aquello que está al margen de lo que los propios habitantes del mundo, incluso la mayor parte de aquellos que pretenden comprender sus mecanismos, están habituados a hablar y repiten desde siempre. Intenta construir un relato que a la vez que mire a un pasado de opresión y de barbarie, y denuncie un presente de crisis y excepción, guardando la esperanza de la emancipación y de un futuro de plena realización de la vida humana: un horizonte de justicia y de hombres libres, capaces de auto determinarse y dar valor a la vida.

Contar la historia de la posmodernidad es contar la historia de una prolongada y compleja *posguerra* de la humanidad² y sus vaivenes entre la desesperanza de la devastación, la esperanza de la reconstrucción y la constante reactivación de la violencia y los conflictos. Atravesado por procesos de reestructuración del orden político y estatal, redefinición de relaciones sociales, globalización económica, espectacularización del mundo, entre muchos otros, este período histórico ha sido el escenario de importantes avances para la humanidad, pero también de monstruosas

² Si bien muchos teóricos afirman que la posmodernidad en sentido histórico-temporal se inaugura con el fin de la guerra fría y la caída del muro de Berlín, los procesos sociales, históricos, políticos y culturales que dan origen a la posmodernidad empiezan a gestarse en el período de posguerra de mediados del siglo XX.

consecuencias y enormes desencantos. Esto, a través de una particular forma de contar, como se ha explicado anteriormente, ocupará las páginas de este segundo capítulo.

Teniendo en cuenta lo anterior, se pretende ingresar críticamente a la posmodernidad, exponiendo primero un panorama crítico de la manera en que el saber moderno de las ciencias sociales en general y la economía en particular ayudó a construir un orden excluyente, desigual y favorable a la producción de “excedentes humanos”; para luego desplegar la crítica a la realidad en la posmodernidad (en sentido histórico-temporal), como resultado de los procesos de desmonte del Estado de Bienestar, la expansión del neoliberalismo, la bancarización y financialización de los países en vía de desarrollo, la precarización de grandes porciones de las sociedades capitalistas, la alienación de los trabajadores por la exacerbación de la ética del trabajo, el aumento de los efectos de la sustitución técnica o tecnológica, la creación en masa de excedentes y consumidores fallidos, y por último, la eliminación de formas alternativas, capitalistas primitivas o pre-capitalistas de subsistencia. Es preciso señalar en este punto, que estos dos grandes aspectos de la crítica al progreso y a la posmodernidad se encargan de cumplir dos objetivos específicos: de la crítica al conocimiento, debe surgir el deber de eludir el saber alienante y la construcción de un orden social excluyente. De la crítica a la realidad, debe brotar una visión de la realidad no alienada y visiones alternativas de futuros posibles.

a. La construcción del orden posmoderno y los residuos del gran diseño: la crítica al conocimiento.

“Pensar la vida como un problema inmenso, una ecuación o más bien una familia de ecuaciones parcialmente dependientes, parcialmente independientes, unas de otras... entendiendo que esas ecuaciones son muy complejas y llenas de sorpresas, y que a menudo somos incapaces de descubrir sus ‘raíces’ ”

Fernand Braudel

El orden económico, político y social de nuestros tiempos hunde profundamente sus raíces en los presupuestos morales y las pautas de comportamiento del hombre de la modernidad, es decir, la ética capitalista del trabajo y el consumo, la elección racional, el utilitarismo y el individualismo. Podría decirse incluso que muchos de estos aspectos de la vida moderna, se han exacerbado aún más en nuestros tiempos gracias a la universalización de la razón instrumental y la globalización de las formas de producción, pero sobre todo, de las formas de consumo capitalistas. La construcción de dicho orden se fundamentó, por tanto, en los diseños que con base a tales presupuestos, elaboraron las ciencias sociales en su observación rigurosa de la sociedad y en el conocimiento de la realidad mediante la abstracción. Bajo supuestos como el *ceteris paribus*, estos modelos pretendían hacer abarcable lo inabarcable, comprensible lo incomprensible y separable lo inseparable. Sin embargo, como demostró la modernidad, tales construcciones teóricas resultaron estar plagadas de riesgos, provocando que los mismos errores en que cayeron las ciencias sociales en el pasado, se repitan tres siglos después del inicio de la era moderna: el sesgo metodológico, la exclusión y el desconocimiento de los “daños colaterales” causados por los diseños del pasado (Cf. Bauman, 2004).

En cuanto al sesgo metodológico, por ejemplo, al realizar una observación de series secuenciales de indicadores sobre crecimiento y desarrollo económico, y contrastarla con la realidad perceptible y espacial de nuestro entorno, se elevan en el silencio de las explicaciones ausentes, complicadas y espinosas preguntas: *¿Están presentando las estadísticas las verdaderas “señales” de lo que estamos haciendo?* (Stiglitz, 2009) *¿Son verdaderamente significativos los indicadores económicos comúnmente utilizados a la hora de explicar las condiciones reales de vida de la porción más representativa de las sociedades?* En nuestro planeta “orientado al rendimiento” según las palabras del profesor Joseph Stiglitz, los asuntos de medición económica han tomado una importancia amplificadas en las últimas décadas, pues “*lo que medimos afecta lo que hacemos*” (Stiglitz, 2009). Y esto es lo angustiante e incierto, pues la economía, más que un divertimento intelectual, es una ciencia cuya aplicación afecta el bienestar de millones y millones de personas.

El PIB per cápita se constituye en el ejemplo por excelencia del sesgo metodológico que se trata de explicar. En muchos casos, la interpretación de este tipo de estadísticas sugiere que las condiciones de la economía van mucho mejor de lo que identifican las percepciones de los ciudadanos reales. Hoy en día es evidente, que frente a la creciente desigualdad en las sociedades, este indicador desconoce totalmente la distribución del ingreso, es decir, el PIB per cápita, considerado como el más popular de los indicadores para el ingreso medio de una economía, es incapaz de reflejar el trasfondo de lo que realmente sucede en la mayor parte de las economías en el mundo y se queda corto para explicar la desigualdad, la inequidad, la exclusión y el impacto que estas generan sobre el desarrollo. El incremento en las desigualdades de la mayoría de las sociedades es común denominador durante las últimas décadas. Esto significa que existe un gran aumento de las disparidades entre el ingreso medio (media de la distribución) y el ingreso mediano (el que recibe una persona típica, cuyo ingreso se encuentra en la mitad de la distribución de todos los ingresos) (Stiglitz, 2009, pág. 3). Por lo tanto, si el promedio de ingreso de una

economía aumenta, los indicadores tradicionalmente aceptados como el PIB y el PIB per cápita, registrarán con regocijo dicho cambio, aunque verdaderamente los ingresos individuales disminuyan y la distribución del ingreso desmejore. Este mismo sesgo metodológico, ejemplificado en las técnicas de medición y los indicadores económicos, ha posibilitado la creación del orden, no sólo económico sino también político de la sociedad en nuestros tiempos. Y aunque sea difícil de percibir, además de la economía y lo político, se expresa en muchos otros ámbitos prácticos y del saber, lo que necesariamente habrá de implicar graves consecuencias para la porción de la población sin representatividad en las estadísticas y sin visibilidad para el Estado, las ciencias sociales y “los representados” en general.

Una práctica generalizada de este tipo de sesgo metodológico, puede encontrarse por ejemplo en los problemas de no representatividad de las muestras de población, o la selección de intervalos muestrales a conveniencia y manipulación de metodologías de construcción de indicadores, por parte de gobiernos, e incluso de académicos y científicos, a fin de obtener de los estudios, resultados políticamente convenientes, tanto en términos electorales o de gobernabilidad para los políticos, o en términos de legitimación y prestigio académico. Sobre todo respecto a este último aspecto, asegura Horkheimer que *“hoy los profesores capitalistas niegan en general que en su trabajo haya alguna motivación humana, con el fin de que no se descubra que se dedican a la ciencia para hacer carrera”* (1986, pág. 75). El hecho de que el PIB y las metodologías de medición de la realidad comúnmente utilizadas por la economía y otras ciencias sociales se hayan convertido en medidas precarias para explicar el bienestar, ha sido reconocido por muchos hace ya bastante tiempo, lo que preocupa es que a medida que los cambios en la sociedad y en la economía agravan el problema, las mismas estadísticas e indicadores siguen siendo los que habitualmente utilizan hacedores de políticas públicas y estadistas en general, para la elaboración de sus prescripciones y formulas de intervención. Dicho problema se convierte en la raíz de la exclusión, pues desde un principio es evidente que la porción de población sin

representatividad en las cifras, será necesariamente invisible para la intervención política, a través de un saber, que a pesar de la rigidez de sus métodos, pierde objetividad en el cumplimiento de una labor que debería guiarse bajo la pretensión de comprender la realidad e intervenir sus anomalías. De esta forma, se hace evidente que los grandes diseños y los más elaborados modelos, hacen a un lado el mundo de la excepción y pretenden normalizar las anomalías, las injusticias y las desigualdades, pasándolas por alto y presentando sistemas en que en apariencia todo guarda una relación armónica entre sí, promoviendo, como afirma Zygmunt Bauman, una construcción teórica que “*aparta el ‘residuo’ del ‘producto útil’*” que “*no señala un ‘estado de cosas objetivo’ sino las preferencias de los diseñadores*” (2004, pág. 63) y que se convierte en poco más que “*opiniones y teorías capaces de sobrevivir únicamente en el clima benigno- de invernadero- en el que fueron concebidas (...)* productos tan ingeniosos y cultos como equivocados” (von Iehring, 1968, pág. 324).

No es necesario un esfuerzo investigativo mayor que la observación detallada de la realidad, con lo que día a día se ve en las calles, en los periódicos y en los medios de comunicación en general, para darse cuenta de que el mundo de los economistas y de los tomadores de decisiones pareciera no corresponderse en absoluto con el que los hombres materiales de carne y hueso habitan, y en el que sobreviven. Tal pareciera que un mal, una especie de ceguera progresiva se apoderara lentamente de todos, como sentenciaba José Saramago “Creo que nos quedamos ciegos, creo que estamos ciegos, ciegos que ven, ciegos que, viendo, no ven” (1996, pág. 244). ¿Y la causa de esta ceguera? ¿Por qué pareciera que la economía y otras ciencias sociales olvidaron su deber con la humanidad? Entre las respuestas más convincentes el historiador Fernand Braudel argumenta que:

Hay una crisis general en las ciencias sociales del hombre, todas ellas se encuentran abrumadas por sus propios progresos, aunque solo sea gracias a la acumulación de nuevos conocimientos. [...] a todas ellas con mayor o menor lucidez, les preocupa el lugar a ocupar en el conjunto monstruoso de las antiguas y recientes investigaciones. [...] las ciencias sociales se imponen las unas a las otras: cada una intenta captar lo

social en su ‘totalidad’, cada una se entromete en el terreno de sus vecinas en la creencia de permanecer en el propio [...]” (Braudel, 1982)

De esta manera y apuntalados en sus ciencias, seducidos por la ficción del progreso, el afán del descubrimiento a toda costa y el perfeccionamiento “irracional” de la racionalidad, el hombre ha construido una especie de *orden para el progreso*, que como cualquier orden, ha implicado la necesaria existencia de un adentro y un afuera, una excepción y una regla, una ley y un *estar* fuera de ley, unas fronteras, visibles o invisibles, en definitiva, un “*nosotros*” y un “*ellos*”. En la institución y la prolongación de la normalidad de dicho orden, radica el carácter de exclusión y desconocimiento de los efectos colaterales o los residuos del gran diseño del mundo. Todo ello se representa en la constitución de actitudes políticas y modelos económicos fundamentados en una concepción de *bando*. Las políticas de superpoblación y los modelos económicos del crecimiento de la población y el impacto sobre la sostenibilidad, por ejemplo, aseguran generalmente que *ellos* son demasiados, y su alarmante número se constituye en una amenaza directa para la preservación de *nuestra* forma de vida del consumo y del exceso, sin tener en cuenta, como sostienen Paul y Ann Ehrlich que

“El impacto de la humanidad en el sistema de preservación de la vida en la tierra no está determinado meramente por el número de personas vivas en el planeta. Depende así mismo del comportamiento de dichas personas. Cuando tenemos en cuenta este comportamiento, surge un panorama completamente diferente: el principal problema de población está en los países ricos. Hay de hecho, demasiada gente rica” (Bauman, 2004, págs. 62-63).

Como el anterior, cientos de ejemplos podrían citarse aquí, como los modelos para la medición de la pobreza y las políticas públicas para su erradicación, políticas públicas de salud pública y anticoncepción para los futuros consumidores de medicinas y anticonceptivos, diagnósticos y políticas para los problemas de la seguridad en países en que se atribuye la inseguridad ciudadana a los problemas de pobreza y miseria, estudios sobre la relación entre las migraciones, el refugio y el

terrorismo internacional, etc. Todos ellos estudios y políticas públicas que fundamentados en el orden *moderno-posmoderno* de la ciencia y el progreso, se sitúan en un ámbito dialéctico de oposición entre el *nosotros* y el *ellos*, asegurando que la solución para protegernos a *nosotros* y *nuestras* formas de vida consumistas y capitalistas, consiste necesariamente en diseñar soluciones para *ellos*, sin advertir, que es justamente esa forma de vida y el orden político y económico en el que se inscribe, la encargada de la producción en masa de miseria y residuos humanos.

El célebre escritor Ítalo Calvino, en *Las ciudades invisibles*, utiliza una bella metáfora sobre una ciudad llamada Leonia, para explicar la manera en que el desmedido afán del progreso por lo que es mejor en apariencia y la inagotable aspiración del *bando* afortunado del orden capitalista y posmoderno por preservar sus formas de vida consumistas, conduce a la generación de montañas de residuos, no sólo materiales, sino también humanos, que pasan inadvertidos hasta el día en que ya no pueden ocultarse y comienzan a ocupar los espacios y las vidas de quienes se sentían tan seguros en su mundo interpretado. El relato de la ciudad de Leonia es el relato de cualquier ciudad actual, pero sobre todo, de las ciudades latinoamericanas, en su desarrollo vertiginoso de la desigualdad, ciudades con sus opulentos centros y sus miserables suburbios, sus barrios de invasión y sus grandes bienales de arquitectura, sus grandes basureros de las periferias y sus poderosos monumentos a los precursores del orden y el progreso, sus trabajadores humanitarios convertidos en “agentes de exclusión a bajo coste” (Bauman, *Vidas desperdiciadas*, 2004, pág. 102) y utilizados para disipar la culpa y aliviar la conciencia de autómatas consumidores, y sus políticos y sabios académicos que en la apuesta política de sus vidas, fingen ignorar las montañas de residuos que se acumulan en la inagotable carrera del progreso. En nuestros tiempos, al igual que en el inicio de la era moderna, como afirma Bauman:

La producción de ‘residuos humanos’ o para ser más exactos seres humanos residuales (los ‘excedentes’ y ‘superfluos’, es decir, la población de aquellos que o bien no querían ser

reconocidos, o bien no se deseaba que lo fueran o que se les permitiese la permanencia), es una consecuencia inevitable de la modernización (2004, pág. 16).

Confirmando así, la trampa en la que han caído los intelectuales, quienes en palabras de León Tolstoi, al haberse apartado de una actitud ética respecto al conocimiento del mundo “imaginan siempre alguna concepción general del mundo que justifique sus acciones, representándose a ellos mismos como los instrumentos necesariamente dóciles de una fuerza superior que se les impone.” (Tolstoi, 2014, pág. 21).

b. El neoliberalismo y el desmonte del Estado de Bienestar: la crítica a la realidad.

El capitalismo sólo triunfa cuando se identifica con el Estado, cuando es el Estado.

Fernand Braudel

Un conocimiento del mundo y una ciencia social tales como las descritas anteriormente, ignorantes de los efectos colaterales de la modelación de la realidad y de la exclusión de porciones representativas de población o variables fundamentales en los mecanismos de resolución de problemas desde el conocimiento para la acción política, fueron fundamentadas en un modo universalista de entender los fenómenos sociales. En la modernidad se creía que eran leyes universales las que regían el desarrollo del acontecer social y para la difusión de dicho modo universalista, los pensadores ilustrados se valieron del Estado. En la posmodernidad, sin embargo, los vertiginosos cambios en la cultura dieron pie a la entrada en vigor, de un modo relativista de comprensión del mundo en algunos círculos intelectuales, el cual rechazaba las leyes universales y absolutas del acontecer social, apoyándose para su difusión social, en los medios de difusión de tales círculos de intelectuales. No obstante, algunos años después, el relativismo perdió su primigenia autonomía y

“pasó a manos de las esferas de poder, que esta vez, se encontraban a manos del mercado” (Vargas García, 2014, pág. 99).

Dicho proceso de tránsito del universalismo al relativismo y en general el predominio del poder del mercado como fuerza móvil de la posmodernidad, se desarrolló mediante dos acontecimientos concomitantes en el tiempo y en la generación de consecuencias colaterales, que en la mayoría de los casos, quedaron por fuera de las mediciones y las estadísticas oficiales: El desmonte del Estado de bienestar, y la expansión y progresiva globalización del neoliberalismo. Sin embargo, antes de hablar de los efectos sociales, políticos y culturales indisociables a estos dos fenómenos, es preciso relatar brevemente en qué consistió este período histórico: el escenario de crisis que determinó, hacia la década de los noventa, el auge del papel del mercado en los sistemas sociales, y el detrimento del papel del Estado, cuyo principio legitimador, fundamentado durante casi medio siglo en la función social, fue sustituido gradualmente por la función securitaria y la garantía de condiciones favorables al desarrollo de un mercado cada vez más autónomo y difícil de regular.

El Estado moderno, de acuerdo a las enseñanzas de Max Weber y otros sociólogos, politólogos y juristas, requirió siempre de un criterio de legitimidad para justificar su existencia y respaldar el uso de la fuerza y el carácter de obligatoriedad del derecho. A través de sus casi cuatrocientos años de existencia, en la forma en que actualmente se le conoce, diversos han sido los argumentos legitimadores del Estado y el derecho. Las tradiciones *iusnaturalistas*, por ejemplo, aseguraban que la legitimidad de la existencia del Estado y de las leyes radicaba en la existencia de principios morales y universales, anteriores a cualquier codificación, e inherentes a la existencia y naturaleza humanas. Las tradiciones contractualistas y liberales a su vez, alimentadas algunas por el *iusnaturalismo* y otras en su desarrollo, por el *iuspositivismo*, aseguraban que el principio de legitimidad del Estado residía en el *pacto*, en la validez del acuerdo de los asociados y en la definición de común acuerdo

de los valores, los principios, los fines y las normas que habrían de regir una sociedad determinada. Como sería desarrollado posteriormente en el seno de la tradición liberal, la legitimidad del Estado dependería pues, de las constituciones modernas y el derecho. Esto, en cuanto a su validez y el efectivo cumplimiento de los mandatos y fines legales y constitucionales, los cuales, toda vez que podían ser modificados mediante acciones, revoluciones, crisis, o como afirmara Ferdinand Lasallé, por *factores reales de poder*, se constituían en criterios móviles de legitimidad, en formaleas vacías que dependiendo del acontecer histórico eran dotadas de sentido y de un carácter imperativo.

Hacia la primera mitad del siglo XX, este mecanismo de redefinición de los móviles de legitimidad del Estado se pone en marcha gracias a la crisis económica de 1929, el auge de la social democracia europea, la devastación de las grandes guerras y la precarización de la clase trabajadora de las sociedades industriales en el continente europeo. Este proceso, dio como resultado la creación del Estado de bienestar y el establecimiento de la función social del Estado como criterio legitimador de su acción y su existencia. Ya desde los inicios de la modernidad la ética del capitalismo había introducido transformaciones sustanciales en la cultura, específicamente en la redefinición de las relaciones sociales y el significado del trabajo, descartando, como afirma Bauman, la virtud cristiana de la compasión, y poniendo progresivamente a la caridad en manos del Estado, dándole el nombre de *asistencia*. (Béjar, 2007, págs. 173-174). En este contexto histórico y sobre estos fundamentos propios de la ética capitalista, se instituyó el Estado de bienestar, primero en Europa, y luego en América y en el resto del mundo, alcanzando, en las décadas de los 50 y los 60 unas condiciones de sostenido crecimiento económico, un mejoramiento de las condiciones laborales y prestacionales de los trabajadores, un relativo pleno empleo y una relativa disminución de las condiciones de pobreza de amplios sectores de las sociedades industriales o en vía de industrialización. Además, como asegura Antonio Antón, el Estado de bienestar permitió que *“el alto grado de productividad*

alcanzado, el avance tecnológico industrial, la utilización masiva y barata de materias primas y recursos naturales, y la explotación y dependencia del Tercer Mundo”, provocara “un gran aumento de los beneficios y un aumento de los salarios reales y el bienestar social en los países capitalistas más desarrollados”, atenuando así las presiones obreras y aumentando la legitimidad del sistema (Cf. Antón, 1997).

De igual manera, una ampliación del papel del Estado en la economía y en la distribución de la riqueza, caracterizó los modelos de desarrollo económico y los proyectos políticos que se estructuraron alrededor de la *asistencia* y la ampliación de derechos económicos, sociales y culturales en las cartas políticas y las legislaciones de la mayor parte de países de occidente. No obstante, la misma ética del trabajo capitalista que había precarizado a los trabajadores en el siglo anterior, era la que animaba a los liberales que pregonaban la progresividad en derechos, y la misma idea del progreso, fundamentada en el perfeccionamiento de las comunidades humanas a través de la “batalla contra la naturaleza”, la que estimulaba a los círculos social-demócratas. A pesar de sus importantes conquistas, el Estado de bienestar y los regímenes económicos y jurídico-políticos que lo soportaron, seguían creyendo que el trabajo era la actividad natural de los seres humanos y que el desempleo era el mayor mal de la sociedad, identificándolo con la pobreza, y arguyendo que la solución al problema social se acabaría resolviendo mediante la inserción de los superfluos y desocupados al aparato laboral regido por los principios éticos del trabajo en el capitalismo. En definitiva, pese a sus esfuerzos y batallas, los social-demócratas y gran parte de los marxistas ortodoxos, promovieron un mundo en que *“la visión de una futura sociedad sin clases era la de una sociedad construida sobre el modelo de una fábrica”*. (Bauman, 2000, pág. 3).

El auge del Estado de bienestar duró aproximadamente treinta años, hasta que un nuevo escenario de crisis provocó nuevamente una reacomodación de los criterios legitimadores del Estado, y por ende, la aparición de distintos intereses que dirigían la

acción del aparato estatal. La crisis económica de los años setenta, se constituyó en el primer aviso del resquebrajamiento del Estado benefactor. Los sectores neoliberales de la economía y los partidos neoconservadores, comenzaron a culpar al modelo del Estado ampliado por las bajas en la productividad, el cada vez mayor déficit fiscal y los altos costos que implicaba la rigidez económica de la intervención, la regulación y el control en los ámbitos laborales y de la competencia, aspectos todos ellos, que según los defensores del mercado, eran las causas fundamentales de la crisis económica. Ya hacia los años ochenta, los gobiernos de Ronald Reagan y Margaret Thatcher comenzaron a implementar políticas de desmantelamiento de los mecanismos de política fiscal expansiva y de política social en general, a fin de despejar el panorama para los procesos de expansión y globalización del modelo económico neoliberal, el cual estaba basado en los principios de estado mínimo, no intervención, libertad y desregulación, responsabilidad individual, disposición a asumir riesgos, y deseo de progreso y prosperidad.



FIGURA 5. Ronald Reagan y Margaret Thatcher.

El Estado social, esa “*culminación de la larga historia de la democracia europea*” se batía en retirada frente a los ataques cada vez mayores de la política neoliberal, la profundización de la crisis económica y el crecimiento del mercado mundial gracias a los efectos de la culminación de la guerra fría y la caída del muro de Berlín. Sobre todo este último proceso de expansión mundial del mercado, aunado a procesos propios del capitalismo contemporáneo como la globalización, la bancarización y la financialización de las economías, convirtieron al Estado tal y como se conocía hasta entonces, en una más de las víctimas colaterales del progreso. Frente a ello, el Estado no tuvo más alternativa que reinventarse, y verse obligado, como había ocurrido en el pasado, a construir una “nueva forma de legitimación” más acorde con el papel subsidiario al mercado, al que ahora había sido relegado. La nueva fórmula que apareció ante la clase media mundial (la cual refugiada todavía en lo público ponía en el Estado sus esperanzas de mantener la posición que se había forjado), resultó ser tan conveniente para ella como para los grandes capitalistas: la fórmula de legitimación del estado pasaría entonces, de la seguridad social y de la función protectora del Estado por las incertidumbres creadas por el mercado, a la seguridad personal y el nuevo compromiso del Estado de proteger a sus asociados del “inminente” apocalipsis profetizado por los pro hombres de la seguridad, representado en las nuevas categorías de “terrorismo”, “delincuencia”, “migración”, entre otros. Como asevera Zygmunt Bauman,

La nueva exigencia popular de un fuerte poder estatal, capaz de resucitar las marchitas esperanzas de protección contra un confinamiento en la basura, se construye (ahora) sobre la base de la vulnerabilidad y la seguridad personales, en lugar de la precariedad y la protección sociales (2004, pág. 120).

La vuelta de la acción estatal hacia el nuevo criterio legitimador de la seguridad ciudadana y las preocupaciones securitarias, confluyó histórico-temporalmente con los efectos sociales del desmonte del Estado de bienestar y se fundamentó en los mismos: el desmejoramiento de las condiciones y los derechos laborales de los trabajadores, la restricción de la política fiscal expansiva y el gasto fiscal en

asistencia social, el aumento de la dependencia personal del trabajador con respecto al empleador, y a partir de 1975 y principios de los ochenta (ya fuera por la crisis o por la sustitución abrupta del modelo económico y la implementación agresiva de políticas económicas como la brusca subida de tipos de interés impulsada por la Reserva Federal de Estados Unidos en 1982), la generación de grandes oleadas de desempleo que se presentaron (Recio, 2006, pág. 3) tanto en los países desarrollados como en los países en vía de desarrollo. La situación generalizada de incertidumbre logró intensificarse entonces con la creciente apertura al exterior de los mercados, los cuales, como en el caso latinoamericano, se habían venido estructurando alrededor de un modelo de industrialización por sustitución de importaciones, enfocado en mecanismos de crecimiento *hacia adentro*. Todos los efectos de esta coyuntura histórica, considerados en conjunto, dieron lugar a una situación de inseguridad, desempleo, hundimiento de los salarios reales, aumento del subempleo y deterioro de las condiciones sociales, que a su vez produjeron un aumento en las migraciones por motivos económicos (legales e ilegales) desde los países menos desarrollados y más afectados por la crisis, hacia los países de economías más estables.

En el mismo contexto histórico, en relación a estos y otros aspectos, se presentó a nivel mundial un menoscabo en los indicadores de seguridad, debido a, entre muchas otras causas, el auge del fenómeno del narcotráfico y las mafias, el aumento de la delincuencia, el enorme tránsito de migrantes a través de las fronteras, los conflictos en el medio oriente, y en las décadas posteriores, sobre todo después del denominado 9/11, la preocupación por el terrorismo internacional. Si bien este proceso de deterioro de las condiciones de seguridad no fue igual en todos los países, en muchos lugares del mundo, la correlación entre la desregulación del mercado laboral, el subempleo y el desempleo generados, condujeron a grandes porciones de la población afectada hacia el ejercicio de actividades ilícitas o a las migraciones ilegales.

El panorama descrito se presentó ante las necesidades de reestructuración de la fórmula de legitimación de los Estados, replegados a una función mínima desde la entrada del neoliberalismo, como una oportunidad para anclar su legitimidad en la lucha contra la inseguridad nacional e internacional, que a su vez, se debía en una significativa proporción, a los procesos de desregulación del mercado laboral y desmonte del Estado de bienestar. Todo ello, generó un escenario absolutamente contradictorio que aún hoy pervive, en que *“la misma gente que ayer luchaba con visible éxito por ‘menos estado’ para dejar en libertad el capital y el modo en que éste usaba la fuerza de trabajo, demanda hoy arduamente ‘mas estado’ con el fin de contener y ocultar las deletéreas consecuencias sociales de la desregulación de las condiciones de empleo y el deterioro de la protección social para las regiones inferiores del espacio social”* (Wacquant, 2001, pág. 20)

De esta forma, la ideología de la inseguridad vino a situarse en el plano central del mundo posmoderno. Los guardianes del Estado, retomando la metafórica ciudad de Ítalo Calvino, tienen ahora la responsabilidad de construir nuevas fronteras, e impedir que esas grandes montañas de residuos acumuladas alrededor del mundo opulento, amenacen la seguridad y el bienestar de la clase media atrincherada en el Estado y la clase alta mundial, dueña del capital y controladora del mercado. Y, ¿de qué forma?: incrementando los dispositivos de control y exclusión sociales, estableciendo cada vez barreras fronterizas más rígidas, no solo entre países, sino también para aquellos que pretendan cruzar la línea que separa a los consumidores de los consumidores fallidos, relacionando hábilmente los fenómenos de migraciones y refugio con la creciente inseguridad y la amenaza del terrorismo internacional, entre muchas otras. Hoy *“la represión crece y sustituye a la compasión. Los asuntos reales tales como un restringido mercado inmobiliario o el desempleo masivo en las ciudades – como causas de la existencia de gente sin hogar, de una juventud ociosa y de oleadas de drogadicción -, se pasan por alto a favor de las políticas asociadas a la disciplina, la*

contención y el control.” (Giroux, 2002, págs. 177-178). O como asegura David Garland:

El énfasis ha virado acusadamente del bienestar social a la modalidad penal (...). El modelo penal, además de adquirir prominencia, se ha vuelto más punitivo, más expresivo, más preocupado por la seguridad. (...) El modelo del bienestar social, además de haber quedado más acallado, se ha vuelto más condicional, más centrado en las infracciones, más preocupado por los riesgos. (...) Actualmente los infractores (...) ya no tienden a ser representados en el discurso oficial como ciudadanos afectados por una privación de origen social y necesitados de apoyo, sino como individuos culpables, indignos y, en cierto modo, peligrosos (2006, pág. 175)

Los capitalistas, los grandes propietarios y los defensores del credo neoliberal, no comprendieron entonces que los problemas de inseguridad eran resultados y no causas, que las causas se remontaban al problema de lo social, agudizado por la crisis y el refinamiento de los mecanismos de exclusión del sistema capitalista, tomando el resultado como una causa y pretendiendo atacarlo como tal, en palabras de John Steinbeck:

Los grandes propietarios, dirigiendo sus esfuerzos contra lo inmediato, el gobierno en expansión, la creciente unidad de los trabajadores; atacando los nuevos impuestos, los proyectos; sin darse cuenta de que estas cosas son resultados y no causas. Resultados, no causas; resultados, no causas. Las causas yacen en lo más hondo y son sencillas: las causas son el hambre en un estómago, multiplicado por un millón; el hambre de una sola alma, hambre de felicidad (...), multiplicada por un millón; músculos y mente pugnando por crecer, trabajar, crear, multiplicado por un millón. La función última del hombre, clara y definitiva: músculos que buscan trabajar, mentes que pugnan por crear algo mas allá de la mera necesidad: esto es el hombre (Steinbeck, 2012, pág. 230)

La descripción, los efectos y los resultados del progreso y la profundización del problema de lo social, ocuparan las páginas que siguen a continuación.



Figura 6. *The grapes of wrath*. John Ford (1940).

CAPÍTULO TERCERO

Vidas exceptuadas

“Aunque algunos al nacer poseían unos filamentos nudosos que sin duda con el tiempo se convertirían en sólidas raíces, por alguna razón u otra las perdieron, les fueron sustraídas o amputadas, y este desgraciado hecho los convierte en una especie de apestados. Pero en lugar de suscitar la commiseración ajena, suelen despertar animadversión, se sospecha que son culpables de alguna oscura falta, el despojo (si lo hubo, porque podría tratarse de una carencia) los vuelve culpables”

Cristina Peri Rossi

Bajo la presión creciente de la competencia económica, el control social y procesos propios del progreso capitalista en la posmodernidad como la globalización, la financialización y la bancarización, se puso en marcha la gran máquina del absurdo. Fue accionado el gran aparato de excepción y producción de residuos humanos que decide sobre el valor de las vidas y las formas de vida, sobre los parámetros de su inclusión y exclusión de los beneficios del orden, sobre el papel determinista a desempeñar por un hombre en la sociedad capitalista (escondido bajo el velo de la oportunidad y la competencia), y sobre *la autorización para suprimir las vidas indignas de ser vividas* (Agamben, 2010, pág. 172). Dicha máquina, de acuerdo a lo descrito anteriormente, se vale tanto del conocimiento para la creación de un orden, como del conocimiento para el progreso (justificantes ambos de la necesidad de un tránsito del Estado de bienestar al neoliberalismo), para la asignación a ciertas partes de la población de la etiqueta de “excluidos” o “fuera de lugar”, y para degradar y devaluar formas de vida y subsistencia que en el pasado resultaban ser el único sustento efectivo de algunas poblaciones (Cf. Bauman, 2004). Encargándose de esta forma, de hacer imposible la existencia de esas vidas exceptuadas, condenándolas, bien a la entrada forzosa a un sistema ajeno a sus prácticas vitales y comunitarias, y todos sus efectos concomitantes; bien a la total exclusión de los beneficios del único

sistema posible. Siendo conducidos por esta vía, al irremediable disvalor de sus vidas mediante la descualificación de sus formas de vida, a la precarización y a la muerte.

En este sentido, es posible advertir que los mecanismos de producción de vidas exceptuadas en la pos modernidad, se desarrollan mediante dos vías: (1). la exclusión por mandato directo de un orden económico y político de mercado auspiciado por la connivencia del Estado, y (2). Por los procesos inherentes al progreso de dicho orden, que como la metáfora del tren del progreso, deja a su paso la suciedad, el humo y el desconcierto a aquellos que por una u otra razón, no alcanzaron, no fueron admitidos o fueron expulsados, haciendo de ellos *“seres fallidos de cuya ausencia o destrucción la forma diseñada sólo podría resultar beneficiada, tornándose más uniforme, más armoniosa, más segura y en suma, más en paz consigo misma.”* (Bauman, 2004, pág. 46). Dicho orden y las condiciones necesarias para su desarrollo se apoyan a su vez en una férrea construcción legislativa en la que los diferentes tipos de ciudadanos, trabajadores y consumidores tienen su lugar, configurando un panorama de reconocimiento de sujetos de derechos por categorías y aplicando el principio del “menor derecho” a los sujetos beneficiarios de cualquier tipo de asistencia “no ganada mediante el trabajo” (Cf. Bauman, 2000, pág. 27) ni de acuerdo a las formas preestablecidas por la ley y la ética del trabajo y el consumo capitalistas. La gran máquina del orden, puesta en funcionamiento mediante los mencionados dispositivos, impulsada por el mercado y apuntalada en el derecho, *“estruja la vida como los tentáculos de un monstruo”* (Sofsky, 2006, pág. 7), eligiendo quiénes serán los dichosos y los desdichados, escogiendo quiénes merecen y de qué manera, vivir vidas dignas de ser vividas. *“El régimen del orden crea al súbdito, al conformista y al marginal, y la víctima humana sacrificada, al dios del Estado (Mercado)”* (Sofsky, 2006, pág. 11), víctimas que en nuestros días se traducen en inmigrantes, refugiados, apátridas, expulsados, desplazados, indigentes, excedentes, informales, endeudados y consumidores fallidos.

a. Inmigrantes, refugiados, apátridas y despojados

“La única novedad es el número. Un número suficientemente alto como para arroparlo con grandes palabras de luto y alarma, una fila interminable de muertos sin nombre al principio del telediario. El resto sucede cada día, por capítulos, sin que merezca el relato trágico de una barcaza con unos 500 inmigrantes a bordo —entre ellos muchos niños y mujeres embarazadas— que, antes del amanecer del jueves, se avería y empieza a hundirse a media milla de la isla italiana de Lampedusa. “Como estábamos cerca de la costa”, cuenta uno de los naufragos, “hemos decidido encender fuego para llamar la atención, pero el puente estaba sucio de gasolina y en pocos segundos el barco quedó envuelto en llamas. Muchos nos hemos lanzado al agua gritando mientras el barco volcaba”. Del medio millar de eritreos y somalíes que intentaban alcanzar suelo europeo, 200 han sido encontrados muertos, alrededor de 150 aún continúan desaparecidos y solo 150 lograron ser rescatados con vida por pesqueros y patrullas de la Guardia Costera. Algunos supervivientes han declarado que tres barcas de pesca pasaron cerca, vieron sus llamadas de auxilio y siguieron su camino” (El País, 03 Octubre de 2013).

Como este, los relatos de las tragedias de inmigrantes que mueren a medio camino en la búsqueda de oportunidades, llenan constantemente las páginas de los diarios del mundo. Gacetas que a la vez que hablan de los beneficios de la internacionalización de los mercados y la apertura de las fronteras a la circulación de flujos de capitales e inversión extranjera y proclaman a viva voz los incrementos del producto interno bruto, las exportaciones y la prosperidad de los países que adoptaron el modelo neoliberal, lo hacen también de las trágicas consecuencias de la constante explotación y empobrecimiento de ciertas regiones del mundo. Las cuales, asociadas a las cada vez más restrictivas políticas migratorias de los países desarrollados, desencadenan en la pérdida, no solamente de la vida biológica de millones de personas (porque la vida del hombre es algo más que los elementos que componen su existencia biológica), sino también en la pérdida de cientos de millones de vidas cualificadas: esas vidas que encuentran su valor y su razón de ser vividas en sus propios afectos, deseos, voluntades, tierras y hogares con sus objetos, animales, familiares, amigos y un largo etcétera de elementos vitales que se ven obligados a dejar atrás por el apremio de las

oportunidades y la esperanza de un futuro mejor. Esta dualidad de la que hablan los periódicos, no es más que el reflejo de las políticas económicas, sociales y de control de los dispositivos del orden, como afirma la renombrada socióloga Saskia Sassen:

“Hoy contemplamos una combinación de iniciativas para crear espacios económicos sin fronteras, e iniciativas para renovar un control de las fronteras que permita mantener fuera a los inmigrantes y a los refugiados. El contexto en el que los actuales esfuerzos para detener la inmigración adquieren lo que yo entiendo como su significado característico es la actual transnacionalización de los flujos de capital, bienes, información y cultura (Sassen, 2014, pág. 32)

Si bien muchos teóricos aseguran que los saldos migratorios netos de los últimos años en el mundo no corresponden exclusivamente a factores estrictamente económicos, es posible asegurar, sin temor a equivocarse, que la gran mayoría de fenómenos migratorios en el mundo responden a las lógicas del orden económico político de la posguerra fría, en cuya problemática se incluye también el problema de los refugiados, solicitantes de refugio y desplazados internos por los conflictos bélicos en diversas zonas del mundo. Problemáticas que en los últimos años, han tomado un fuerte carácter económico debido a la cantidad de recursos que moviliza la industria de la guerra, hecho que se ve reflejado en que la economía de la guerra, en los países desarrollados y en algunos países sub desarrollados como Colombia, se ha convertido en uno de los principales renglones de la economía.

En cuanto a las migraciones económicas, pueden identificarse factores decisivos que influyeron en su relativo aumento en el periodo de estudio. En primer lugar, la expansión de los mercados, la internacionalización de la economía de mercado y la apertura de las fronteras al flujo de bienes y capitales ha llevado a consecuencias tales como que hoy en día, la diferencia ente los ingresos per cápita de los países ricos y los países pobres es mayor que nunca (Milanovic, Octubre de 2013). Esto, se ha convertido naturalmente en un móvil para las migraciones, porque a diferencia de las

migraciones de mediados del siglo XX en que los flujos se dirigían de países industrializados en guerra hacia otros países, hoy en día los flujos se caracterizan por ser predominantemente de países de rentas bajas hacia países con rentas per cápita más elevadas. De la misma manera, el factor salarial ha jugado un papel fundamental en el auge de las migraciones por factores económicos en los últimos años, en un mundo que se caracteriza cada vez más por la asimetría y la desintegración salarial. Sólo por citar un ejemplo, el economista del Banco Mundial, Branko Milanovic, en sus artículos sobre las causas económicas de las migraciones, asegura que “*el 1% más pobre de la población danesa tiene unos ingresos superiores a los del 95% de los habitantes de Malí, Madagascar y Tanzania*” (Milanovic, Octubre de 2013), lo que necesariamente, aún admitiendo que existen otros factores decisivos para las migraciones, habrá de estimular la puesta en marcha de amplios sectores de las comunidades más pobres del mundo en busca de más y mejores oportunidades.

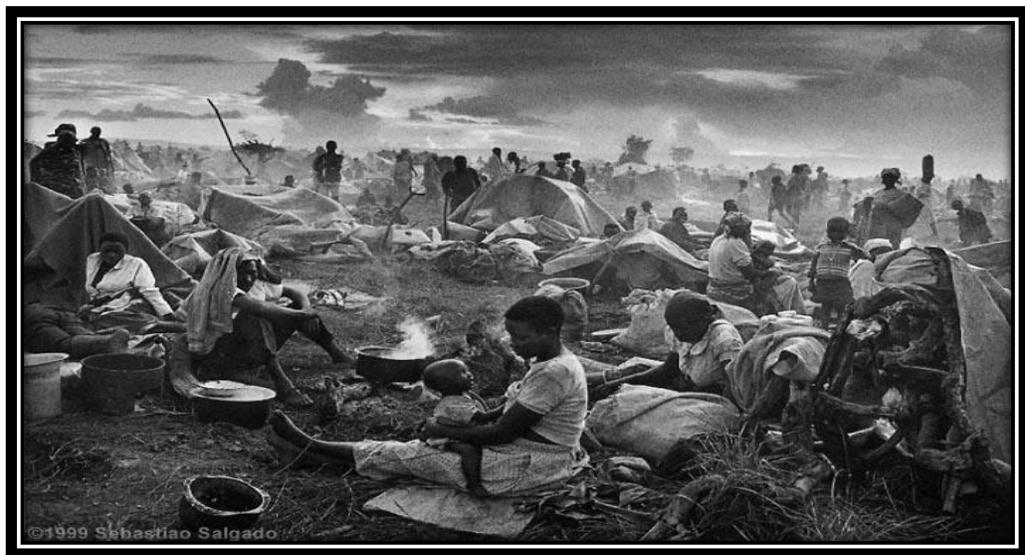


Figura 7. *Éxodos*, Sebastião Salgado (2000).

Si bien las diferencias de ingresos y la asimetría salarial son factores decisivos, no son los únicos que han impulsado las migraciones por causas económicas, para ello ha sido preciso por ejemplo, que dicha asimetría sea conocida y consciente, de lo que

se han encargado los procesos de globalización de la información mediante el internet, los medios de comunicación y las nuevas tecnologías de la información. Al respecto, Milanovic asegura que *“los habitantes de países pobres, hoy, son mucho más conscientes de las diferentes condiciones de vida a las que pueden aspirar para sí mismos y para sus hijos si emigran a países ricos.”* (Milanovic, Octubre de 2013). Sumado a estos dos factores, otros aspectos propios de las sociedades receptoras de inmigrantes, también han provocado una expansión de los flujos y al mismo tiempo un deterioro de las condiciones de vida de los migrantes que en la mayoría de las ocasiones representan violaciones a la legislación internacional del trabajo. Todo ello, gracias a que grandes cantidades de empresas, enfrentadas a la cada vez más irracional competencia internacional, han implementado condiciones laborales de flexibilidad (Sassen, 2014, pág. 148), mediante las cuales, si bien favorecen al migrante ilegal con un empleo, lo hacen en condiciones humana y legalmente irregulares, sin el reconocimiento de las garantías laborales ni de seguridad social, poniendo a los migrantes en situaciones tales de inseguridad, inestabilidad, insuficiencia y desamparo, peores o iguales a las situaciones de desempleo, pobreza y bajos ingresos que vivían en sus países de origen.

La ilegalidad de las migraciones y los abusos a los que se someten los migrantes ilegales, son producto de las cada vez más estrictas políticas migratorias restrictivas y la flexibilización de las políticas laborales en muchos países luego del desmonte del Estado de bienestar. Esto, necesariamente ha de ligar el problema de las migraciones con otro gran mecanismo de creación de vidas exceptuadas y nuevos pobres que será explicada más adelante: la informalidad laboral. Como afirma Saskia Sassen, *“hay una relación directa entre la inmigración ilegal y la economía sumergida”* (Sassen, 2014, pág. 148), produciendo día a día, vidas humanas en condiciones de abandono social, excluidas de los grandes beneficios del consumo capitalista y que alimentan constantemente la *fábrica del hombre endeudado* (Lazzarato M. , 2013) del mundo bancarizado y financiado de la posmodernidad.

El caso de los refugiados y los apátridas representa quizá una de las problemáticas más dramáticas y de mayor envergadura en el ámbito de los flujos migratorios en el mundo de la posmodernidad. António Guterres, Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados, en la Cumbre sobre temas de refugio en las Américas Cartagena+30 llevada a cabo en Brasilia en diciembre de 2014, aseguraba que nunca como hasta entonces, el número de refugiados y personas desplazadas en el mundo había sido tan grande y el problema de la apatridia tan inminente:

“A principios de 2014, había 51 millones de personas desplazadas forzosamente en el mundo a consecuencia de la persecución, los conflictos, la violencia generalizada o las violaciones de derechos humanos. Asimismo, a mediados de 2014 las personas bajo la competencia del ACNUR eran 46,3 millones: 26 millones de desplazados internos, 13 millones de refugiados, 1,7 millones de retornados, 3,5 millones de personas apátridas, más de 1,2 millones de solicitantes de asilo y 752.000 personas de interés. Otros 5,1 millones de refugiados registrados son atendidos en unos 60 campamentos en el Oriente Medio por UNRWA, la Organización de las Naciones Unidas para las Obras Públicas y el Socorro en el Oriente Próximo, establecida en 1949 para atender las necesidades de los desplazados palestinos” (ACNUR, 2014)

Si bien los problemas de refugio, desplazamiento forzado y apatridia tienen sus orígenes en conflictos y problemáticas específicas que en apariencia poco tienen que ver con el desarrollo del sistema capitalista y el orden político que el mismo ha instaurado en la posmodernidad, si se analiza con detalle, podrán descubrirse causas y procesos de índole económica como muchas de las que hasta ahora se han descrito en las lógicas del refugio. Estos aspectos económicos han influido tanto en el curso de los acontecimientos responsables de generar fenómenos de refugio, como en las motivaciones para que familias enteras decidan abandonar sus hogares y solicitar refugio en otros países, que a la vez que representan destinos “seguros” en términos de protección física, también lo son en términos de protección social, en cuanto a que en la mayoría de las ocasiones, representan

destinos con economías más prosperas, mayores niveles de ingresos y mejores oportunidades. Tanto así, que en muchos casos discriminados por los Comités Nacionales de Refugiados de los países receptores, se habla de ciertos solicitantes de refugio como “*migrantes económicos disfrazados de víctimas políticas*” (Sassen, 2014, pág. 34).

En cuanto a lo que a la apatridia se refiere, una nueva forma de interpretar el concepto se ha ido incubando en el contexto histórico-político de la pos modernidad. Los apátridas hoy en día, no son solamente aquellos que en virtud de vacíos legislativos, no son reconocidos como ciudadanos ni por el *ius soli*, por el *ius sanguini* u otras formas de reconocimiento de la nacionalidad por ningún Estado. Sino que, también son aquellos que a pesar de tener una nacionalidad en el sentido formal del término, no existe una autoridad estatal a la cual referir su estatalidad ni ante la cual exigir el reconocimiento de sus derechos. Este fenómeno se ha venido desarrollando a partir de varias causas, entre las que se reconocen por ejemplo la creación de *zonas mundiales de frontera*, es decir, lugares de indeterminación jurídica en que los inmigrantes y solicitantes de refugio son incapaces de validar su estatalidad, su pertenencia a un régimen, o lo que termina por ser lo mismo para el derecho, su “humanidad”, ante ninguna autoridad estatal. Hoy en día los refugiados, inmigrantes, y apátridas, tal como asegura Bauman citando a Michel Agier, están fuera de ley, y no de la ley específica de este o aquel país, sino de la *ley como tal*, “conforman una especie de parias y proscritos, son los productos de la globalización y el arquetipo y la encarnación más cabales de su espíritu de zona fronteriza” (Bauman, 2004, pág. 101).

En cuanto a las condiciones de vida de refugiados, apátridas y migrantes en sus lugares de destino, además de los factores de la competencia, la ilegalidad y la flexibilidad de la normativa laboral, podría decirse que han venido a deteriorarse también, por los delirios securitarios del primer mundo. Estas alucinaciones

apocalípticas han sabido vincular de forma magistral los fenómenos del refugio y las migraciones, con los fenómenos del terrorismo internacional y el crimen organizado transnacional, provocando un rechazo cada vez mayor a las comunidades provenientes de ciertos países y mayores dificultades para su integración en el seno de las sociedades receptoras. En las sociedades actuales, los refugiados e inmigrantes son la representación de los fuera de lugar, de los forasteros, los invasores, y cada día más se empieza a asociar la delincuencia y el terrorismo a su presencia. Por citar algún ejemplo, hace tan solo algunos años, debido a la gran discriminación que sufren los más de 56.000 refugiados colombianos en Ecuador, la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados en las Américas (ACNUR-Américas), se vio impelida a crear la campaña “Gracias Ecuador”, a fin de que los colombianos no fueran revictimizados en el país de acogida. La saturación del incipiente mercado laboral ecuatoriano y las bajas salariales como producto del aumento del trabajo informal, provocó el recelo hacia los migrantes y refugiados colombianos por parte de los ciudadanos ecuatorianos, quienes comenzaron a asociar el aumento de la inseguridad y la criminalidad en su país, con la presencia de los extranjeros en el territorio. Si bien esta información coincidía con los datos oficiales, el creciente sentimiento de inseguridad, fundado en parte y en parte infundado por los medios de comunicación, generalizó el rechazo hacia los inmigrantes y refugiados, haciendo aún más difícil, la ya difícil situación a la que el conflicto y la falta de oportunidades los había sometido en su país de origen.



Figura 8. *Éxodos*, Sebastião Salgado (2000).



Figura 9. *Éxodos*, Sebastião Salgado (2000).

En conclusión, si bien los fenómenos de las migraciones por motivos económicos, el refugio, la apatridia y el despojo no son propios exclusivamente del mundo posmoderno, muchos aspectos económicos, políticos y sociales del sistema capitalista tal y como se le conoce hoy en día, creador de un mundo globalizado, sin fronteras para los mercados, bajo la primacía del sector financiero y la connivencia de la mayoría de los estados, han contribuido a la exacerbación de tales fenómenos. Y en este mismo sentido, podría asegurarse que ha puesto en funcionamiento la gran máquina de la excepción y la eliminación sistemática de seres humanos a partir de su despojo, su no reconocimiento y su paulatina precarización. Como afirmaba el fotógrafo Sebastião Salgado: *"Hay un 15% de la población mundial en marcha hacia el futuro. Todos con su estupendo coche, todos grandes consumidores, gozando de una considerable seguridad. Pero el restante 85% que está precisamente 'En camino', para intentar huir del pasado, es una humanidad obligada a la diáspora después de haber perdido la propia base, gente que se lanza a la carretera en busca de nuevas raíces"* (Salgado, 2000), de nuevas oportunidades y una nueva vida, pero en la mayoría de los casos, no encuentra más que el desprecio, el empobrecimiento y la muerte.

b. Endeudados, consumidores fallidos y la eliminación de formas de vida no capitalistas

Otros mecanismos, además de la puesta en marcha y el empobrecimiento de grandes porciones de la población que se ven impelidos a la fuga, han caracterizado al orden posmoderno en su imperceptible proceso de excepción de vidas humanas y creación en masa de seres humanos residuales y víctimas colaterales del progreso económico. Entre ellos, el más significativo ha sido el hecho de que gracias a los procesos propios del capitalismo en la posmodernidad (globalización, financialización y bancarización), se ha logrado progresivamente imposibilitar la existencia de formas de subsistencia y formas de vida al margen de aquellas que en los últimos años, han

venido a instituir, en virtud de su transformación, la ética del consumo, el trabajo y el espíritu capitalista. Dicho proceso de eliminación de formas alternativas de sustento y prácticas económicas, ha desencadenado a su vez, la generación de vidas exceptuadas del orden vigente: los nuevos pobres endeudados, informales y consumidores fallidos. Problemática que describe Zygmunt Bauman con las siguientes palabras:

La apertura a la libre circulación de capitales y mercancías volvieron inviables la mayor parte de aquellos negocios familiares y comunales que otrora tuvieron la capacidad y la voluntad de absorber, dar empleo y mantener a todos los nuevos seres humanos que nacían y que veían así asegurada su supervivencia (2008, pág. 26).

Este proceso de eliminación de formas de vida y subsistencia alternativas a las formas capitalistas, es concomitante y tiene como una de sus causas principales, la institución y generalización de formas de vida en las que el consumo es un factor fundamental, no sólo desde una perspectiva económica, sino también desde un punto de vista cultural (Cfr. Cortina, 1999). En las nuevas formas de vida capitalistas, el nivel de consumo de un individuo, no es referencia sólo de su posición dentro de la sociedad o de su capacidad económica, sino también del nivel de reconocimiento frente a otros individuos y el grupo social. Como aseguraban los críticos de la cultura de la Escuela de Frankfurt, las formas de consumo de las sociedades capitalistas privan a los individuos de su libertad, haciéndolos esclavos, ya no del consumo para la subsistencia, sino del nivel y las formas del consumo que la propaganda capitalista señala como adecuada y ajustada a los nuevos mecanismos de aceptación social y reconocimiento. Adela Cortina se refiere a este fenómeno desde la crítica de Herbert Marcuse:

En este sentido, distingue Marcuse entre dos tipos de necesidades -verdaderas y falsas- que los individuos intentan satisfacer al consumir. "Verdaderas" son las necesidades vitales, como alimentación, vestido o vivienda; "falsas" son las que determinadas fuerzas sociales imponen a los individuos reprimiéndoles, y que no hacen sino perpetuar la agresividad, la miseria y la injusticia. Los individuos pueden sentirse felices al satisfacer este tipo de necesidades pero los están siendo impuestas por fuerzas sociales que, como inmensos sujetos elípticos, las provocan

para aumentar el consumo, con él, la producción, y continuar con esa perversa cadena de esclavitud, fraguada por el afán de acumulación. Las personas jamás podrán ser así autónomas porque el consumo es un apéndice de la producción (Cortina, 1999).

La incapacidad de los individuos para alcanzar los niveles de consumo que dichas fuerzas sociales y la propaganda capitalista consideran necesarios y adecuados, genera no solamente la frustración de los individuos en el plano social y subjetivo, sino que también los obliga, en virtud de su necesidad de reconocimiento y adaptación a los patrones sociales, a contraer deudas y entrar irremediabilmente al mecanismo de la *fábrica del hombre endeudado*, el cual se vale de los ya mencionados procesos de bancarización y financialización, para sumir a los individuos en el círculo de la deuda, la culpa y el consumo. Para entrar en el círculo de los deudores, sin embargo, es necesario cumplir con ciertos requisitos particulares. Como se explicará más adelante, es necesario que los aspirantes a deudores, tanto en sus hábitos, comportamientos y formas de vida, se asemejen a las formas socialmente aceptadas por la ética capitalista, pues de lo contrario, no podrán acceder a los beneficios del crédito, ni a las glorias del consumo, el reconocimiento social y la autorrealización.

Gracias a estos mecanismos, son quienes detentan el poder del crédito, aquellos que deciden sobre los individuos que pueden alcanzar la felicidad, el reconocimiento y la autorrealización y sobre aquellos a quienes les es negada definitivamente esa posibilidad. Configurando de esta manera, un gran dispositivo de control sobre las almas y los cuerpos, semejante al de la religión en la antigüedad y en el Medioevo: dividen a los hombres, ya no entre salvados y condenados, sino entre consumidores endeudados y consumidores fallidos. A los primeros se les otorga la posibilidad de la salvación a cambio de la carga de una deuda/culpa (*shuld*)³ constante por haber

³ En la formación del espíritu capitalista a partir de la ética protestante, es importante señalar que el vocablo alemán *Schuld*, puede entenderse en dos sentidos: como “culpa” o como “deuda”, no obstante, su origen semántico es el mismo. Como asegura Friedrich

querido vivir por encima de sus posibilidades, teniendo que pagar en consecuencia con una vida de miseria, desamparo, preocupaciones, etc. A los segundos, por otra parte, se les niega toda posibilidad de felicidad y redención, convirtiéndose irremisiblemente, al cabo del tiempo, en los parias, excluidos, marginales, excedentes e indigentes, de la “prospera” sociedad de consumo. He ahí el nuevo infierno y el lozano purgatorio del progreso y el capital en la posmodernidad.

Nietzsche en su *Genealogía de la moral*, “Esos genealogistas de la moral habidos hasta ahora, ¿se han imaginado, aunque sólo sea de lejos, que, por ejemplo, el concepto moral fundamental de «culpa» (Schuld) procede del muy material concepto «tener deudas» (Schulden)?” (*Genealogía de la Moral*, Nietzsche).

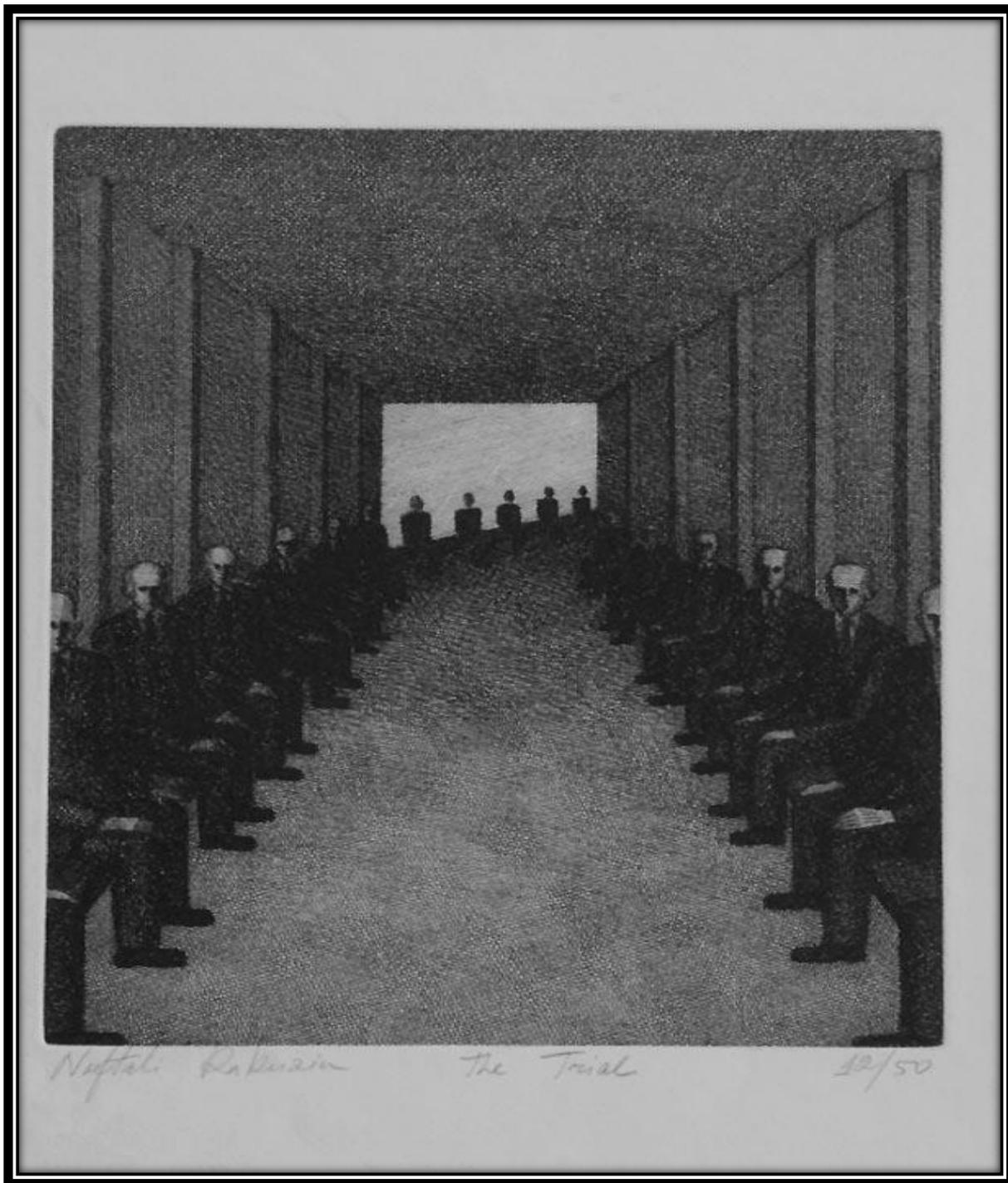


Figura 10. *The Trial 5*, Naftali Rakuzin (1978).

La figura del consumidor endeudado se ha constituido en el prototipo del hombre posmoderno. Hoy, son los mismos mecanismos de alienación y pérdida de libertad que denuncia Marx en sus escritos económico filosóficos del siglo XIX, aunque a través de otros dispositivos, los que atrapan las vidas de los endeudados. La deuda contraída por el individuo a fin de alcanzar un nivel de vida que el sistema no le permite obtener de otra forma, se asocia a nivel subjetivo, a la culpa de haberla asumido (Vásquez, 2011, pág. 3) y a estar “en deuda” con un tercero. Lo anterior configura una relación de poder entre deudor y acreedor, tanto en un sentido objetivo, pues es evidente que la deuda debe ser cancelada, como en un sentido subjetivo, ya que en la subjetividad del deudor se incuba un sentimiento de culpa respecto al acreedor. Gracias a ese sentimiento de culpa (primero absolutamente consciente, pero con el paso de los años inconsciente), el acreedor puede imponer libremente condiciones, restricciones y mandatos al individuo subordinado en razón de esa misma culpa, quien termina por convencerse de la necesidad del acreedor para su redención. Esta compleja relación de recíproca necesidad, emula la metáfora hegeliana del amo y el esclavo, y de igual manera, tiene como fin el reconocimiento, tanto del acreedor como figura de poder, como el reconocimiento social del deudor a través de las posibilidades de consumo que le permite el crédito. Sobre este dispositivo de la deuda como dominio de la subjetividad, se establece lo que Maurizio Lazzarato denomina como *gobierno a través de la deuda* (Lazzarato M. , 2014). En una forma de dominio y gobierno a través de la deuda y su interiorización bajo la forma de culpa, los grandes prestamistas del mundo podrán decidir, como ya se ha dicho, sobre las vidas y las formas de vida posibles y aceptadas, con sus actitudes, comportamientos, conductas y actuaciones, preformando de esta forma, subjetividades orientadas al cumplimiento de las normas y las pautas deseadas y establecidas por el acreedor (Cf. Vásquez, 2011, pág. 4), quien termina por convertirse al mismo tiempo en *juez y legislador*.

En la dialéctica de la oposición entre el deudor y el acreedor y su juego de reconocimiento, radica el germen de la exclusión social, la censura y la “condena” de quienes no son considerados aptos o cuyas formas de vida no son consideradas aceptables por la ética capitalista. Antes de establecer la relación deudor-acreedor, el aspirante a deudor ha de atravesar por una minuciosa evaluación por parte del prestamista, lo que hoy en día se denomina *evaluación de riesgo*. Dicho examen se constituye en la prueba de admisión por excelencia al sistema capitalista y su exclusivo grupo de beneficiarios. La evaluación se fundamenta en el análisis de los hábitos, las formas de vida, los ingresos, los comportamientos, las actividades, las relaciones, las aspiraciones, las ilusiones y hasta los pensamientos del aspirante. Mediante este estudio, debe ser posible establecerse, en definitiva, si el individuo es “digno de confianza” del acreedor (Cfr. Lazzarato, 2013, pág. 74 y sigs.) y garantizar que éste pueda tener la plena seguridad de controlar la subjetividad del nuevo consumidor endeudado y orientarla al cumplimiento de las funciones sociales preestablecidas por los grandes acreedores, afines al sistema y a su idea de progreso a través del consumo.

De ahí que sólo los individuos adscritos a las formas de vida capitalista, guiadas por el *ethos* hedonista del consumo, pueden acceder al Olimpo del crédito y a la satisfacción de aquellas *falsas necesidades* que hoy constituyen el fundamento de la felicidad y la autorrealización de los seres humanos. Todos los demás individuos que no cumplen las condiciones para entrar al selecto grupo de los consumidores endeudados, conforman la fatalidad de los denominados *consumidores fallidos*. Este tipo de seres humanos no ha sido digno de ser admitido al sistema de la deuda, puesto que desde un principio se ha demostrado que no poseen las aptitudes ni las condiciones para ganar la confianza del acreedor. Por el contrario, el prestamista desconfía de ellos, siente temor ante la abismal diferencia que separa sus acciones, sus pensamientos, sus condiciones y sus formas de vida de la suya propia. Frente a esta desconfianza, convertida en terror incluso, los *consumidores fallidos* son

situados en el *afuera* del orden capitalista de la posmodernidad: al mismo tiempo que los excluye, les teme. Al respecto, afirma Bauman: “*si los consumidores son los principales activos de la sociedad de consumo, los consumidores fallidos son sus más fastidiosos y costosos pasivos*” (Bauman, 2004, pág. 57). Y a causa de esto, se pretende mantener a tales individuos a raya, o incluso eliminarlos haciendo imposible su existencia material sobre el planeta, como lo explica Thomas Carlyle (1837) en su ensayo sobre el cartismo, a partir de una cruda metáfora sobre la pobreza:

Si se les hace la vida imposible, necesariamente se reducirá el número de mendigos. Es un secreto que todos los cazadores de ratas conocen: tapad todas las rendijas de los graneros, hacedlos sufrir con maullidos continuos, alarmas y trampas, y nuestros ‘jornaleros’ desaparecerán del establecimiento. Un método aún más rápido es el del arsénico; incluso podría resultar más suave, si estuviera permitido (Bauman, 2000, pág. 26).

Frente a este panorama, la población situada en el *afuera* del orden capitalista de la posmodernidad se enfrenta ante dos destinos posibles: algunos que cuentan con suerte, encuentran la posibilidad de abandonar sus anteriores formas de subsistencia imposibilitadas por el sistema, y entrar a la sociedad de consumo como la categoría más baja de consumidores, igualmente endeudados y empobrecidos, pero “reconocidos”. Otros por el contrario, que no encuentran la forma de dejar atrás su condición, de abandonar la única forma de vida y subsistencia a la que se han habituado, o que simplemente no son aceptados por los cánones de los grandes acreedores, están condenados a la pobreza, el abandono, la marginalidad y la eliminación progresiva, convirtiéndose en víctimas colaterales e inevitables del progreso económico, imprevistas y no deseadas (Bauman, 2004, pág. 57). De estas últimas vidas, el mismo sistema se encarga de excluirlas y etiquetarlas como *vidas indignas de ser vividas*, provocando que su supresión, en cualquier caso, no esté prohibida. Más bien, el propio sistema promueve la animadversión hacia esas vidas exceptuadas, haciendo creer al mundo entero, que en esas figuras sin rostro, desprovistas de humanidad, se concentran los males de la tierra, exhibiéndolos al

mundo como causas (de la inseguridad, la pobreza, la informalidad, la superpoblación y demás problemas sociales) y no como lo que verdaderamente son: resultados inevitables del progreso irreflexivo del capitalismo, la globalización y absolutización de sus formas de vida, y la expansión mundial del motor de acumulación capitalista a partir de la deuda como forma habitual de consumo.



Figura 11. *Homo Sacer; el poder soberano y la nuda vida*, Adolfo Vásquez Rocca (2009).

En definitiva, puede observarse claramente a partir del desarrollo y el relato de las vidas exceptuadas, la manera en que el orden económico y político capitalista, que adopta hoy en día su forma neoliberal y sigue teniendo como presupuestos fundamentales una filosofía de la historia fundada en el progreso y una ética particular del consumo y el trabajo, pone en funcionamiento el gran mecanismo de exclusión de seres humanos que el sistema considera residuales. Si bien es cierto que el mundo nunca había sido tan rico como hasta ahora, como aseguran cientos de economistas y científicos sociales alrededor del mundo, también lo es, que difícilmente ha sido más desigual y más cruelmente sutil en sus formas de

eliminación de esas vidas despojadas de sentido y convertidas en *nuda vida*. Los mecanismos son imperceptibles, de suerte tal que para la sociedad, la ciencia y el Estado, dichas formas de supresión se presentan como algo natural, como las consecuencias del único orden posible sobre la tierra, creyéndolo inevitable y considerando aquellas vidas sagradas, como víctimas sacrificiales necesarias al “bienestar del mayor número” y a la existencia de un orden igualmente necesario. Ya que dicho orden, por una parte, asegura la preservación de la vida y la integridad física de “una supuesta mayoría” mediante la existencia del Estado, y por otra parte, le garantiza a “un supuesto mayor número”, la felicidad, el reconocimiento y la autorrealización en los referentes de consumo del mercado. Tanto las ciencias sociales (en particular la economía), como el Estado y la sociedad civil, por alienación o por connivencia, han mostrado complicidad con este gran mecanismo de expulsión y eliminación. Por ello se precisa con urgencia una ciencia social crítica y la expansión de la potencia del pensamiento, para develar y denunciar la anormalidad del absurdo normalizado, en palabras de Bertolt Brecht: Les suplicamos expresamente: *“No acepten lo habitual como una cosa natural./Pues en tiempos de desorden sangriento,/De confusión organizada,/De humanidad deshumanizada,/Nada debe parecer natural,/Nada debe parecer imposible de cambiar”* (2009, p. 177).

CONCLUSIONES

Sobre cómo la necesidad sustituye a la verdad de un conocimiento ético y la necesidad de repensar las Ciencias Sociales

¿Qué es lo bueno? Todo lo que eleva en el hombre el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo. ¿Qué es lo malo? Todo lo que proviene de la debilidad. ¿Qué es felicidad? El sentimiento de lo que acrece el poder; el sentimiento de haber superado una resistencia.

Friedrich Nietzsche

El discurso del progreso económico, desde los albores de la modernidad hasta nuestros días, ha ocultado tras sus grandes avances y descubrimientos, una barbarie que gracias a su naturalización, ha pasado desapercibida para los saberes sociales que convertidos conniventemente en saberes al servicio del orden, se han negado a cuestionar la idea del progreso sin fin y sin conciencia que se ha anidado en las raíces del sistema capitalista. El proyecto moderno y su orden económico político, apoyado en la centralización y normalización de los saberes sociales, ha podido etiquetar como falso o infundado, aquella realidad de injusticia y desigualdad que tan claramente se reproduce día a día en el gran teatro del mundo. A través de un largo proceso de “disciplinarización de los saberes” sociales, como explica Foucault, se ha venido sustituyendo la verdad de un conocimiento ético, (*ad hominem*, por amor al hombre), por la necesidad de un conocimiento al servicio de las grandes ideas políticas y los grandes ideales de la modernidad heredadas por el hombre contemporáneo. Dicho proceso de disciplinarización de los saberes fue perfeccionado en la modernidad, bajo los diferentes mecanismos instituidos por el racionalismo ilustrado para mantener el dominio sobre el pensamiento y su potencia material, dando pie a un saber y una educación realistas, que bajo las características descritas por Foucault (selección, normalización, jerarquización y centralización), han sustituido a la verdad de un conocimiento para el hombre, por las necesidades revestidas de verdad. Necesidades que se han convertido a fin de cuentas en exigencias vitales para mantener el poder, ya no tanto por parte del Estado como en la modernidad, sino mas bien por parte del mercado en la era posmoderna. Hoy en día, las Escuelas y universidades, convertidas

en los *centros de poder de los centros de poder*, no son intervenidas por el Estado como en las reformas napoleónicas de la crónica Foucaultiana, sino por el mercado, quien termina por definir, bajo el mismo esquema y los mismos mecanismos, la utilidad o inutilidad de los saberes, su validez o su invalidez en virtud de su valor a los intereses del capitalismo cognitivo y su materialización en un poder real de dominación.

Las ciencias sociales, y la economía en particular, gracias a la adopción de este mecanismo de sustitución, han sido culpables del ocultamiento del absurdo y la barbarie de la civilización y el progreso: refugiados, inmigrantes, endeudados, desposeídos, consumidores fallidos. Un largo etcétera de víctimas colaterales del progreso que este trabajo ha pretendido enseñar, en un intento por revelar esa otra cara de la historia del capitalismo y la complicidad con que las ciencias del hombre han actuado en el ocultamiento y prolongación de la infamia. La crónica de la barbarie de la civilización, al analizar la contracara del aparente “mundo feliz” de la propaganda capitalista, nos lleva entonces a preguntarnos, como se planteó al principio del texto, por el balance entre las ventajas y las desventajas de la cultura y el progreso. El análisis de esta pregunta a la luz de los aspectos que hasta aquí se han analizado, nos permiten concluir que la categoría de progreso en su alcance y materialización, de acuerdo al concepto lineal de historia de los modernos y a su particular filosofía de la historia y de la ciencia, brevemente descritas en el primer capítulo, ha errado extremadamente en la definición de lo deseable (mejor) o indeseable (peor) para la humanidad. Lo que ha desencadenado la constitución de categorías morales en que como asegura Friedrich Nietzsche, lo bueno y lo verdadero termina siendo todo aquello que eleva “*en el hombre el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo*” (Nietzsche, 1999, p. 11). Lo malo y lo indeseable, aquello que proviene de la debilidad. Y en definitiva, instituyendo una ética, desde el saber y para la vida, en que la felicidad es “*el sentimiento de lo que acrece el poder. No contento, sino mayor poderío; no paz en general, sino guerra: no*

virtud, sino habilidad (virtud en el estilo del Renacimiento, virtud libre de moralina)” (1999, p. 12), un sistema de valores y un conocimiento en el cual, como afirma el filósofo alemán, *“Los débiles y los fracasados deben perecer; esta es la primera proposición de nuestro amor a los hombres. Y hay que ayudarlos a perecer. ¿Qué es lo más perjudicial que cualquier vicio? La acción compasiva hacia todos los fracasados y los débiles.”* (1999, p. 12).

Frente a esta nueva ética instituida, es necesario repensar el papel de las Ciencias Sociales, a fin de descubrir las nuevas formas de resistir al pensamiento totalitario que se encuentra al servicio de la barbarie, hallar las posibilidades de deconstrucción de la verdad como totalidad y absoluto; y a partir del pensamiento crítico, reafirmar una forma de pensamiento fundada en la diferencia, la resistencia, la creación autónoma y emancipada. Una forma de conocimiento profundamente ética, como ya se ha dicho, por amor al hombre y al servicio del desvelamiento de sus condiciones de opresión, alienación y sufrimiento. En palabras de Enrique Dussel:

Una teoría científico social no sólo por la posición teórica de lo negativo material, sino (...) por el “ponerse de parte” efectiva y prácticamente “junto” a la víctima y no sólo en posición observacional participativa (...) como el comilitante que entra en el horizonte práctico de la víctima al que se decide a servir por medio de un programa de investigación científico crítico (1999, p. 6).

BIBLIOGRAFÍA

ACNUR. (2014). *Tendencias Globales sobre refugiados y otras personas de interés del ACNUR*. data.unhcr.org: Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados.

Adorno, T. W. (1974). *Negative Dialektik*. Frankfurt: Gesammelte Schriften 6.

Agamben, G. (2010). *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.

Antón, A. (1997). La crisis del Estado de Bienestar. *Comunicaciones al Simposio de CÁRITAS 'Políticas sociales contra la exclusión social'*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

Arendt, H. (2004). *La tradición oculta*. Barcelona: Paidós.

Bauman, Z. (2008). *Archipiélago de excepciones*. Barcelona: Centro de Cultura contemporánea de Barcelona (CCB).

Bauman, Z. (2000). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Madrid: Gedisa.

Bauman, Z. (2004). *Vidas desperdiciadas*. Barcelona: Paidós.

Béjar, H. (2007). *Identidades Inciertas: Zygmunt Bauman*. Barcelona: Herder.

Benjamin, W. (1988). *Dirección única*. Madrid: Alfaguara.

Benjamin, W. (1980). El surrealismo, la última instantánea de la inteligencia europea. Dans W. Benjamin, *Iluminaciones I. Imaginación y sociedad*. Madrid: Taurus.

Benjamin, W. (2005). *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal.

Benjamin, W. (1987). *Tesis de filosofía de la historia*. Madrid: Taurus.

Berlin, I. (2015). *Las raíces del romanticismo*. Madrid: Taurus.

- Braudel, F. (1982). *La historia y las ciencias sociales*. Madrid: Alianza Editorial.
- Brecht, B. (2009). *La excepción y la regla*. Madrid: Alianza Editorial.
- Buret, E. (1843). *De la misère des classes laboreiuses en Anglaterre et en France*. París.
- Cortina, A. (1999). *Ética del consumo*. Madrid: El País.
- Deleuze. (2008). *La filosofía crítica de Kant*. Madrid: Cátedra.
- Dussel, E. (2001). *El programa científico de investigación de Carlos Marx*. Cuadernos de Herramienta N°1 "Debate Marxismo y Epistemología". Buenos Aires: Ed. Herramienta.
- Foucault, M. (1998). *Aesthetics, method and epistemology*. New York: The New Press.
- Garland, D. (2006). *La cultura del control*. Barcelona: Gedisa.
- Giroux, H. A. (2002). Global Capitalism and the return of the garrison state. *Arena Journal* 19 , 177-178.
- Horkheimer, M. (1986). *Ocaso*. Barcelona: Anthropos.
- Horkheimer, M. (2008). *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Kant, I. (1991). *Crítica del Jucio*. México D.F.: Porrúa.
- Kant, I. (2006). *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Madrid: Tecnos.
- Lazzarato, M. (2014). *Gobernar a través de la deuda*. Amorrortu: Buenos Aires.
- Lazzarato, M. (2013). *La fábrica del hombre endeudado*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Löwy, M. (2002). *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Mafessoli, M. (1997). *Elogio de la Razón Sensible*. Barcelona: Paidós.
- Marx, K. (1968). Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Dans G. Hegel, *Filosofía del Derecho* (pp. 7-23). Buenos Aires: Claridad.

- Milanovic, B. (Octubre de 2013). *Las causas económicas de las migraciones*. Madrid: El País.
- Nietzsche, F. (1999). *El Anticristo*. elaleph.com.
- País, E. (2013). *Más de 200 fallecidos en el incendio de un barco con inmigrantes en Lampedusa*. Madrid: Periódico El País de España.
- Recio, A. (2006). *Precariedad laboral: del neoliberalismo a la búsqueda de un modelo alternativo*. Barcelona: Departamento de Economía aplicada Universidad Autónoma de Barcelona.
- Salgado, S. (2000, Junio 29). El fotógrafo Sebastião Salgado presenta en Roma los rostros amargos del éxodo. (E. País, Intervieweur)
- Saramago, J. (1996). *Ensayo sobre la ceguera*. Madrid: Santillana.
- Sartre, J. P. (1968). *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Losada.
- Sassen, S. (2014). *Inmigrantes y ciudadanos: de las migraciones masivas a la europa fortaleza*. Madrid: Siglo XXI.
- Sofsky, W. (2006). *Tratado sobre la violencia*. Madrid: Abada editores.
- Steinbeck, J. (2012). *Las uvas de la ira*. Madrid: Alianza.
- Stiglitz, J. (2009). GDP Fetishism. *The Economist's voice* .
- Tieck, L. (1963). *Werke* (Vol. I). Múnich: Ed. de Marianne Thalmann.
- Tolstoi, L. (2014). *Contra aquellos que nos gobiernan*. Madrid: Errata naturae.
- Turgot, A.-R.-J. (1991). Cuadro filosófico de los progresos sucesivos del espíritu humano. Dans A.-R.-J. Turgot, *Discursos sobre el progreso humano* (p. 35 y sigs.). Madrid: Tecnos.
- Vargas García, N. (2014). *Zygmunt Bauman: la modernidad líquida como una crítica a la realidad*. Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.
- Vásquez, A. (2011). La fábrica del hombre endeudado. *Knowsquare* , 2-5.
- Villalobos, M. (2010). *Ciencia Social como Crítica Social: la revolución epistemológica de Karl Marx*. Santiago de Chile: LOM.

Villena, S. (2003). Walter Benjamin o la historia a contapelo. *Revista de Ciencias Sociales Universidad de Costa Rica N°100* , 95-101.

von Iehring, R. (1968). Theorie der juristischen Technik. Dans Varios, *Geist der römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung* (p. 324 y sigs.). Aalen: Scientia Verlag.

Wacquant, L. (2001). Comment la 'tolérance zéro' vint à l'Europe. *Manière de voir N°51 Mar-Abr* , 40.

Zamora, J. A. (2000). Estética del horror. Negatividad y representación después de Auschwitz. *Revista Isegoría N° 23* , 183-196.

Zedong, M. (1967). *Das rote Buch. Worte des Vorsitzenden Mao Tse-tung*. Frankfurt: Ed. al cuidado de T. Grimm.