



Doctorado en Filosofía
con mención en Estética y Teoría del Arte
Facultad de Artes
Universidad de Chile

Sociedades de víctimas

La producción de sujetos sin autonomía

Tesis para optar al grado de
Doctor en Filosofía con mención en Estética y Teoría del Arte

Presentada por
Rodrigo Ruiz Encina

Profesores patrocinantes: Pablo Oyarzún y Federico Galende

Santiago, diciembre de 2019

Esta investigación fue realizada con una Beca para estudios de Doctorado Nacionales (CONICYT).

Índice

Dedicatoria.....	4
Introducción.....	5
Capítulo I. La víctima universal (a modo de provocación inicial).....	25
PARTE I HACIA UNA ECONOMÍA POLÍTICA DE LA VÍCTIMA.....	37
Capítulo II. El giro liberal.....	40
II.1 El desplazamiento de la política a la economía.....	41
a. La economía política.....	43
b. La política bajo el reinado de la economía política.....	53
c. Las pasiones y los intereses.....	57
II.2 Del interés a la sociedad civil.....	64
II.3 Hegel. De la economía política al Estado.....	71
II.4 En resumen, el liberalismo.....	79
Capítulo III. ¿Qué entender por una crítica de la economía política?.....	90
III.1 Un recorrido de tres siglos.....	94
III.2 La ciencia de los hombres de negocios.....	99
III.3 La construcción del vencedor dirigente.....	106
III.4 Breve apunte sobre una crítica de Foucault.....	116
Capítulo IV. La centralidad de la producción.....	121
IV.1 La concepción de Marx.....	121
a. La forma de valor.....	121
b. Praxis y poiesis.....	139
IV.2 La producción de un sujeto.....	144
a. Clases.....	145
b. Cooperación.....	154
c. La producción del productor.....	159
d. Otra lectura feminista.....	167
IV.3 Ni consumidores ni ciudadanos.....	170
PARTE II NEOLIBERALISMO.....	175
Capítulo V. Racionalidad política en el neoliberalismo.....	186
V. 1 Papel y configuración del Estado.....	186
V.2 Orden espontáneo.....	199
V.3 Autoridad, gobierno y desigualdad.....	208
V.4 La racionalidad política en el neoliberalismo.....	216
Capítulo VI. El <i>homo œconomicus</i> neoliberal.....	231
VI.1 El <i>homo œconomicus</i> en la era del neoliberalismo.....	231
VI.2 Capital humano.....	244
VI.3 El género del <i>homo œconomicus</i> , una crítica feminista del capital humano.....	249
Capítulo VII. Los dos cuerpos del <i>homo œconomicus</i>	254
VII.1 Emprendedor.....	256
a. El emprendedor como proletario.....	266
b. El proletario como mártir.....	272

VII.2 Vulnerable.....	281
a. Dependencia.....	288
b. Economía política de la reparación.....	291
PARTE III POSICIONES DE VÍCTIMA.....	300
Capítulo VIII. Víctima y autonomía.....	301
VIII.1 Sujeto moderno y autonomía.....	301
a. Sujeto autónomo.....	302
b. Sobre el individuo como fin en sí.....	307
c. La revolución y la disposición moral del sujeto.....	312
d. La facultad de juzgar y la capacidad reflexionante.....	315
e. Autonomía y capitalismo.....	318
VIII.2 La persistencia del trauma y la expropiación de la violencia.....	319
Capítulo IX. Contradicciones en la producción de víctimas.....	327
IX.1 Vencidos.....	327
a. La industria del exterminio.....	333
IX.2 La producción de un humano nuevo.....	337
IX.3 Exterminio, acumulación originaria y surgimiento de América Latina.....	345
a. El productivo retorno de la Conquista.....	345
b. Conquista, dependencia y acumulación originaria del genocidio.....	359
IX.4 La vergüenza de los inocentes.....	393
IX.5 Rebeldes.....	402
a. La inversión de lo impensable.....	403
b. <i>Sonderkommandos</i>	406
<i>Una exposición en debate</i>	409
<i>Alex</i>	410
c. La rebelión de Auschwitz.....	412
d. Un interesante lugar impuro.....	415
IX.6 Colaboración.....	421
Capítulo X. Sometidos y olvidados.....	430
X.1 Procesos de formación de la clase trabajadora europea.....	434
X.2 Trabajadores industriales bajo la rueda de Zhaganat.....	445
X.3 Problemas del eurocentrismo.....	457
X.4 Judíos pobres y gitanos en el genocidio del Tercer Reich.....	465
a. Diferencias políticas y sociales en los judíos.....	466
b. Gitanos.....	475
Capítulo XI. Apunte sobre memoria y olvido en la era neoliberal.....	479
XI.1 La memoria hegemónica como contra apropiación.....	482
XI.2 Compulsión repetitiva sin elaboración.....	494
XI.3 Derrota.....	505
XI.4 “Nunca más”, la otra repetición.....	517
XI.5 La compulsión reconciliadora.....	524
XI.6 Olvido.....	534
Capítulo XII. Reflexión final: víctimas y política bajo el neoliberalismo.....	540
Bibliografía.....	561

Dedicatoria

*A la memoria de mis amados muertos,
que con su afecto me enseñaron lo mejor de lo que sé:*

*Nelson Gutiérrez, Lito Marín,
Marta Harnecker, Ñico, Thelma.
y a mi papá, Eduardo Ruiz.*

*A los miles de jóvenes
que con su creatividad y valentía
nos han devuelto la imaginación, la rebeldía
y la dignidad.*

Agradecimientos

A Tania, Julia y Damián, que cubren con amor cada uno de mis días. A mi mamá, por todo. A mis profesores del doctorado, en especial a los patrocinantes de esta tesis, por su lúcida generosidad. A mi otra Julia, por sus frijoles negros en mi adolescencia. A mis compañeras y compañeros en Valparaíso, a los que venían de antes y los que han llegado ahora, he intentado reflejar aquí, de alguna forma, una parte de nuestros desvelos.

Introducción

Comienzo con una vivencia. Hace diez años emprendí un viaje en auto desde Santiago a Antofagasta en busca de una imagen. En ese tiempo me animaba la idea de realizar un documental y el guion indicaba hacer algunas grabaciones en aquella ciudad de mi infancia, como también en varias locaciones del camino. Pese a las dificultades técnicas que evidentemente habría que sortear, decidí hacer el viaje en solitario. En ese momento no lo comprendí bien, pero esa decisión estaba animada por el deseo de vivir una cierta experiencia en profundidad, sin distracciones. Realicé horas de grabación en video dejando que el camino me indicara donde detenerme, sin mayor plan. Se trataba de una exploración de la memoria, cuyo destino final era un punto específico en el tiempo y el territorio: yo con 6 años, alrededor de las 11 de la mañana del 11 de septiembre de 1973, en edificio El Curvo de Antofagasta, en el momento en debí ocultarme junto a mi hermano.

Aquella imagen clara y persistente que me arrancó de Santiago y me puso en el camino se completa así: escondidos en los “túneles” bajo el edificio, donde iban los incineradores de basura, mirábamos aterrados las tanquetas subiendo por una avenida. La directora del colegio había recibido el aviso del golpe y envió a todos los alumnos de vuelta a casa a media mañana. Al llegar junto a mi hermano vimos un camión militar en la entrada del edificio que daba a nuestro departamento, y un grupo uniformado en nuestra puerta en el cuarto piso. De alguna manera supimos que estábamos en peligro y corrimos a ocultarnos en esa especie de sótanos.

Treintaitantos años después llegué a Antofagasta después de manejar todo el día. Manejé el primer día hasta Chañaral, unos 960 kilómetros al norte de Santiago, donde debía buscar la tumba de mi bisabuelo en el pequeño cementerio comunal. El segundo día recorrí algo más de 300 kilómetros y al ingresar a Antofagasta fui directo al edificio, buscando el mismo punto en donde aquel martes había visto el grupo de militares entrando a nuestro departamento. Algo alterado ya, atravesé cámara en mano hacia el que ese día había sido nuestro escondite. No era igual a mis recuerdos, pero me alivió su similitud. Necesitaba saber que esa construcción, pese a todo, aún estaba allí.

Puse el trípode y giré la cámara en dirección a la avenida donde aquella vez habíamos visto subir las tanquetas, buscando repetir el encuadre. No pude ver nada. Desde ese punto no había posibilidad alguna de establecer una línea visual hacia la avenida. Busqué entonces la evidencia de nuevas construcciones, un desplazamiento de la calle, algo que me ayudara a comprender ese desencaje visual, solo para convencerme de que la *fotografía* que atesoré en mi cuerpo desde 11 de septiembre no existe.

Lo que descubrí sin embargo fue la *imagen* de aquel momento. No había un pedazo de realidad que pudiese haber estado frente al objetivo, solo una imagen que no ha podido llegar a ser sino como montaje, como un recorte de elementos visuales, vivencias, una luz, un color, un conjunto de sensaciones evocadas, construidas, algunas obsesiones, la necesidad de elaborar ante mí y poder contar a otros el relato de ese día. Allí parado tuve que reconocer la banalidad de mi búsqueda original, que me llevó sin

embargo al lugar más productivo en que pude estar en mucho tiempo. Estaba ante una poderosa imagen sin medio, como ocurre acaso con toda memoria.

Aquel era mi kilómetro cero, la latitud precisa de un primer gesto de supervivencia de muchos otros que vendrían en los años venideros, unas veces por la supervivencia material, física, vital, otras veces por una supervivencia emocional que me permitiría vivir la vida con cierta plenitud, incluso una sobrevida moral. Como lugar mítico, como una oquedad original (se trataba de un sótano oscuro), instalaba súbitamente ante mí su tenor fundamental.

Guardé muchas horas de grabación de ese viaje. No las he visto. Me costaba reunir fuerzas para conectar los equipos y comenzar a repasar esas capturas erráticas, demasiado subjetivas, de los lugares de mi infancia. Las ruinas de Huanchaca y sus vericuetos cargados de misterio para los niños que en esos años nos fugábamos a jugar allí; el edificio castigado por el salitre y la falta de mantenimiento, pero aun majestuoso dominando la vista del amplio Pacífico; las playas camino a Coloso y el recuerdo borroso de mi abuelo golpeando un pulpo contra la roca; la casa de mis abuelos, territorio feliz de la ternura primero, lugar de reclusión después del golpe, colmado de miedos, de inesperados golpes en la puerta, de rostros azorados en las tardes.

Mi mamá por esos días andaba escondida. Había empezado a ser buscada desde el mismo 11 y al detectarla habían preferido seguirla para ver qué lugares tocaba. Ella logró comprenderlo y fue capaz de despistar a sus perseguidores y esconderse. No tuvimos noticias tuyas por semanas, pero años después me narraría un suceso que

ocurrió allí, que yo viví, pero no recordaba, y que a ella le había llegado a través del relato de alguien que le contó a alguien para que le contara a ella. Hoy tengo ese hecho en mi memoria, como un recuerdo mío, que se me representa sin embargo con una cuidadosa iluminación y en un plano cenital con muy delicados movimientos de cámara. Es así: mi hermano y yo jugábamos con nuestros autitos *Matchbox* en el living de la casa cuando alguien tocó a la puerta. No prestamos mucha atención. Apareció mi abuela en la sala secándose las manos en el delantal a cuadros y abrió. Era la vecina de al lado que traía una noticia. En algún barrio del norte de la ciudad se había producido una balacera y habían matado a mi mamá. Carlos y yo levantamos la vista con una tranquilidad incrédula. Mi abuela retrocedió dos pasos y cayó desmayada ante nosotros.

Camino a Antofagasta había decidido parar en un viejo cementerio pampino del que guardaba unas fotografías que había sacado algunos años atrás. Recordaba que se trataba de la Oficina Alemania, recordaba las flores de latón con los colores desgastados, las cercas de madera reseca y las pobres tumbas ya semiabiertas. Puede decirse que además de la tumba de mi bisabuelo, ese era el único punto que había anotado en mi mente para grabar en el camino. Todo lo demás había sido dejado a la espontánea atracción.

Salí a media mañana del cementerio de Chañaral masticando una coincidencia. Mi bisabuelo había muerto el mismo día de mi nacimiento, exactamente treinta años antes. Al adentrarme en la plenitud del gran desierto de Atacama, comenzaba a visitarme un cierto ánimo ocultista con el que recordaba el paisaje en mi infancia, colmado de las

historias fantásticas que nos narraba una anciana que ayudaba en la casa de mi abuela, sobre una suerte de imbunches y barcos fantasmas que pululaban tras los cerros de la parte alta de la ciudad.

Desde Chañaral la carretera avanza por rectas interminables, sin más accidente que algún esporádico camión en sentido contrario. Llegué a la estación de Agua Verde, un pequeñísimo oasis donde se puede cargar combustible por última vez antes de Antofagasta. Unos pocos minutos más adelante un cartel indicaba hacia la derecha la Oficina Flor de Chile. Frené y decidí ingresar por la huella. Sin señal de celular, sólo disponía del odómetro del auto y una brújula que había tenido cuidado de llevar para adentrarme en la pampa. Avancé un buen rato y tomé un desvío a la izquierda. Apenas un par de kilómetros más adelante la blanca extensión del desierto se interrumpió por la imagen de un viejo árbol allí parado. Un poco atraído por la banal idea de hacer unas tomas paisajísticas me acerqué tratando de anticipar algunos criterios técnicos para la grabación, cuando de pronto en las cercanías del árbol se me reveló una pequeña animita.

Dudé. Tuve miedo. Había avanzado ya unos 10 kilómetros y a mi alrededor no había más que la enorme extensión del desierto. Pero logré llegar, tomar la cámara y bajar del auto. Eran dos pequeñas casitas hechas de calamina, o latón, ya manchadas por el tiempo. Tenían a su lado algunas viejas latas que alguna vez deben haber contenido agua y flores. ¿Tendrían cien años, o noventa quizás? Poco más allá, siguiendo la huella del caliche a flor de suelo, se veía el desvencijado tamarugo ya en los huesos. ¿Por qué

estaban allí esas animitas? ¿Acaso un obrero salitrero o una mujer pampina junto a una hija o hijo? ¿Por qué dos? ¿Era ese el resultado fatal de una pelea? ¿Qué había sido ese lugar? ¿Cómo fue a morir esa gente allí? ¿Quién supo llegar con precisión a ese lugar sin símbolos ni distancias, y colocar las dos pequeñas casuchas? Tenía muchas preguntas, pero no se podía escuchar. Un viento ubicuo lo llenaba todo, fuerte, crudo, trayendo una inmensa soledad desde todos los puntos de la pampa. La extrema apertura del paisaje me apretaba angustiosamente el cuerpo, machacándome en los oídos la voz de la muerte en ese encierro sin nombre.

Volví apresurado a la carretera, como un perseguido. Tomé dirección al norte y pasé raudo cerca del cementerio de la Oficina Alemania. Lo vi desde el auto, quise parar a hacer esas tomas que había planificado desde antes de salir de Santiago. No pude. Manejé lo más rápido que pude hasta Antofagasta.

Aún recuerdo sobrecogido ese momento sin coordenadas. Iba camino a mi segundo nacimiento, rumbo al viejo golpe de Estado cuando me atravesó el cuerpo la inmensidad de la pampa y su historia, mucho más larga que la mía, multitudinaria, proletaria, que se me reveló allí también concisa, apenas entrevista en la muerte de dos personas al medio de una insoportable soledad.

Aquella experiencia de la sublime inmensidad del desierto, la memoria inevitable de certidumbres móviles, y la necesidad de persistir, y persistir, y persistir, están presentes en la motivación primaria que me ha impulsado a intentar entender lo que ha ocurrido en Chile en las últimas décadas, y con ello tratar de escribir esta tesis.

La idea de la víctima me llegó primero de la experiencia de la derrota de la izquierda chilena y el exilio. Con seguridad, antes de convertirse en un tema de estudio, se volvió para mí un motivo de distanciamiento ante lo que entendía como una muy mala forma de experimentar vivencialmente el lugar de los vencidos. Allí las víctimas habitaban como una realidad indubitable y unidimensional convertidas en el contexto del exilio en las protagonistas de un trauma del que muchos jóvenes tratábamos de escapar a toda prisa.

Como lugar para la reflexión, la víctima me fue dada primero en la reflexión que comencé a construir hace unos diez años sobre la memoria, las violaciones a los derechos humanos y el cine documental de la posdictadura. Aquella era una víctima muy querida, que se me revelaba, sin embargo, como la clave de una poderosa inmovilización política en el campo de los vencidos.

La víctima aparecía, primero, como la expresión condensada, personificada podría decirse, de la derrota de los proyectos populares que habían crecido y madurado durante las cuatro décadas que iban desde la crisis de la dominación oligárquica de fines de los años 20 al proceso de la Unidad Popular. El producto de la hegemonía política transicional, que entendía que la construcción de la gobernabilidad democrática del neoliberalismo requería en un cierto nivel resolver el problema de las violaciones a los derechos humanos ocurridas en la dictadura, y que, de esa suerte, hacía necesario diseñar y poner en marcha un conjunto de políticas de reconocimiento y reparación.

Esa formulación de la víctima adquiriría un carácter amplio y complejo, como una forma de subjetividad contemporánea que emergía de la derrota de los proyectos emancipatorios del siglo XX.

La atención a esos fenómenos me indicó la necesidad de considerar los procesos en los cuales el sistema capitalista produce sus distintas formas de sujeto, particularmente a partir de los resultados de las grandes confrontaciones políticas, las guerras, las revoluciones, donde se intenta definir la forma que tendrá la sociedad a partir de ellos. Me propuse entonces elaborar algunas problematizaciones en torno a la cuestión de la autonomía en relación a la víctima.

El marco primario para dicho análisis es examinado en la primera parte de la tesis. Los capítulos de esa sección intentan presentar el tránsito desde algunos de los principales elementos conceptuales de aquello que Marx llamaría “ciencia de hombres de negocios” como forma de connotar en la economía política, tal como se origina en la llamada Ilustración Escocesa, la mejor condensación de la concepción del mundo de la burguesía. La primera parte, entonces, examina el desplazamiento de la política a la economía y los modos en que ello instituye toda una forma de pensamiento y acción social, y avanza siguiendo principalmente la aproximación de Marx, hasta arribar en el capítulo IV a lo que constituye para mí el producto cimero de la crítica de Marx a la economía política, a saber, una concepción de la historia centrada en una noción amplia de producción. Dicho capítulo, además, puede comprenderse como una toma de posición conceptual que permite comprender la figura de la víctima como el resultado de un

complejo y contradictorio proceso de producción, en lugar de una institución jurídica. La idea de la víctima como producto histórico que recorre el largo camino del desarrollo capitalista constituye una de las hipótesis principales de este trabajo, que demanda un desplazamiento conceptual como el antes mencionado.

El largo ciclo que inicia en el siglo XVII abre una nueva época en Europa. La Revolución inglesa que domina toda la segunda mitad de ese siglo, marca en mi juicio la gran apertura del ciclo. Si bien la Revolución francesa de 1789 ha recibido usualmente una mayor atención, son las revueltas que inician alrededor de 1642 en Inglaterra las que desatan el gran ciclo capitalista. Como afirmaba Christopher Hill (2002), entre 1603 y 1714 Inglaterra pasará a convertirse en la primera potencia mundial, consolidará su amplio imperio en América, Asia y África y será formulado el problema del colonialismo como tal. La East India Company se fundaría en 1601 y un siglo más tarde sería la compañía más importante del imperio. Esa intensa transformación de la sociedad británica la colocaría a la cabeza del desarrollo del capitalismo occidental, definiendo en una medida mayor que ningún otro, su carácter y sus ritmos.

Será una era caracterizada por el desplazamiento de lo político por lo económico, en la búsqueda de la constitución de una articulación social que supere la anterior comunidad medieval. Es la época del liberalismo, que abre un arco de cuatro siglos, aún vigente, que abarca la contemporaneidad si bien con continuidades y discontinuidades. Podemos decir que la era del llamado neoliberalismo forma parte de ese ciclo. De hecho, los neoliberales insisten en considerar su inscripción como puramente liberal.

De esa suerte, toda la primera parte, centrada en el examen de la economía política clásica, buscará instalar algunos aspectos conceptuales fundantes del pensamiento burgués, que servirá de base para el desarrollo contemporáneo de un tipo de individuo desprovisto de autonomía, cuando el neoliberalismo terminará por desembarazarse de los aspectos más edificantes de la concepción ilustrada del hombre racional y soberano.

Ese largo ciclo, será efectivamente mortificado por destacables interrupciones y cuestionamientos, de las cuales la más relevante es el surgimiento del marxismo en el siglo XIX, y los esfuerzos anticapitalistas del XIX y el XX. Sin embargo, la cardinal importancia de ese saber de la transformación, que constituye como se ve la base teórica de este trabajo, no debe impedirnos apreciar que su emergencia en la historia no ha pasado de ser transitoria, al punto que, más allá de esas interrupciones, el ciclo liberal ha terminado por imponerse, adoptando la forma neoliberal tras la gran crisis económica de los años 70, con una destacable vitalidad que alcanza nuestros días. En esa trayectoria larga, el Estado de bienestar no constituye, hay que aclarar, una interrupción del ciclo, sino un ajuste.

Luego de examinar entonces la economía política como teoría general de la sociedad, la segunda parte se dedica a la racionalidad neoliberal como verdadero modelo para armar sociedades globalizadas bajo un dictamen uniforme, donde emerge una nueva programación del individuo que da sentido, en mi criterio, al abordaje de la figura de la víctima en tanto forma consumada de la inmovilización de los vencidos, o, si se

prefiere, la construcción de un individuo a la medida del fin de la historia. El orden social neoliberal tendrá una excepcional capacidad para ilustrar la constitución histórica de la forma víctima como producto del desenvolvimiento del capitalismo globalizado.

En una línea que continúa en este aspecto la reflexión de Karl Polanyi en *La gran transformación*, los economistas Leo Panitch y Sam Gindin (2015) muestran que una de las características definitorias del capitalismo, a diferencia de las formas de sociedad anteriores, es la diferenciación legal y organizativa del Estado y la economía. A contrapelo de la extendida lectura de que el neoliberalismo es un régimen basado en el debilitamiento puro y simple del Estado, ellos demuestran la absoluta relevancia del aparato estatal en la instalación y reproducción del tipo de régimen capitalista contemporáneo. La *diferenciación* antes mencionada, debe ser cuidadosamente distinguida de la idea de la *separación*, puesto que a medida que el capitalismo se ha desarrollado, el Estado se ha ido implicando crecientemente en la vida económica, especialmente en lo referente a los marcos jurídicos en que actúan la competencia, la propiedad y los contratos.

Esta diferenciación fue clave en el distanciamiento del gobierno político y la estructura de clases, o si se prefiere, el espacio de la constitución de los sujetos sociales en el capitalismo. En este proceso histórico se inscriben la construcción del Estado de derecho como marco político liberal basado principalmente en la propiedad, la creación de organismos especializados que facilitarían la acumulación mediante la regulación de

los mercados, así como el establecimiento de la democracia liberal como la forma del Estado capitalista.

Efectivamente, para la radicalidad de los neoliberales hay allí una especie de traición, o al menos un desvío de la tradición del XVII y el XVIII que la escuela austriaca se propondrá corregir (Hayek, 1982), enfrentando con particular fuerza el experimento socialdemócrata que surge en la Alemania de finales del XIX y se extiende por Europa y América Latina en el XX.

La Sociedad de Mont Pelerin y toda la congregación intelectual que implicó el surgimiento del neoliberalismo, representa una forma de continuidad evidentemente no exenta de contradicciones, de aquella concepción de la sociedad que surge en Gran Bretaña vinculada al ascenso burgués del siglo XVII, que es referida bajo el nombre de liberalismo clásico, pero también como economía política. La teoría revolucionaria que comenzarán a construir Marx y Engels en la medianía del siglo XIX está basada en una robusta crítica a esa concepción del mundo. En ese ejercicio crítico que va desde el *Manifiesto Comunista* hasta *El Capital*, Marx ofrecerá una lectura de las formas de sometimiento que la construcción del capitalismo supuso para millones de personas en distintas partes del mundo, lo que puede ser leído sin dificultad como una explicación de la pérdida de autonomía del sujeto subalterno en la sociedad capitalista. Como se verá, esa reflexión contrasta con algunas elaboraciones del pensamiento crítico contemporáneo sobre el genocidio judío por el Tercer Reich.

La lectura sobre el neoliberalismo atenderá principalmente a la obra de Friedrich Hayek, cuya reflexión sobre los problemas económicos, tal como ocurre en la economía política del XVIII, está construida como parte de una reflexión estratégica sobre la construcción de un orden social que permitiera enfrentar y superar tanto la emergencia del socialismo de sello soviético como las alternativas socialdemócratas que se fortalecían en Europa occidental.

El régimen neoliberal en acelerada consolidación de la década de 1980 producirá una poderosa transformación en las formas de subjetividad que había instituido la modernidad, desplazando el lugar de la autonomía y la libertad a un riguroso campo de competencias individuales propias de un mercado que se expandía de forma creciente sobre prácticamente todo ámbito de la vida. El nuevo sujeto encontrará en la forma empresa el troquel primario de su constitución, y emergerán allí los dos cuerpos principales de su escenificación, que serán entendidas aquí más como claves de subjetivación que como posiciones socioeconómicas. El *homo æconomicus* del neoliberalismo alternará, de esa suerte, entre los sentidos expresados en el emprendimiento y la vulnerabilidad.

La instauración del neoliberalismo, por otro lado, responde en nuestro país a la derrota 1973 del proyecto político de mayor profundidad transformadora de la historia republicana. De esa suerte, la dialéctica terrible de la victimización neoliberal articulará las violaciones a los derechos humanos que son propias de su momento fundacional, con

la construcción de un tipo de democracia basada en la proliferación de múltiples formas de sometimiento de la vida al capital.

La exploración específica de la cuestión de las víctimas ocupa la tercera de las tres partes en que está organizado este trabajo, donde aspiro a exponerla como el producto de un proceso histórico que, más allá de una extendida comprensión contemporánea, vinculada principalmente a la lectura dominante de los derechos humanos, está lejos de representar un lugar estable y uniforme, y debe ser interrogado apreciando las distintas posiciones en que se constituye históricamente.

En todo este ciclo histórico, dos han sido los conceptos básicos que describirán la víctima, la distribución y la producción. Ambos provienen del campo de la economía política. Distribución es el concepto matriz del liberalismo, producción es el concepto estructurador del marxismo y la crítica de la economía política. El modelo de individuo y sociedad que arranca de cada uno de ellos es por completo diferente. La contradicción entre distribución y producción organiza en buena medida la época moderna.

En esta investigación hemos elegido la concepción de producción tal como la leemos en la obra de Marx, como clave de aproximación a la víctima. Luego de adentrarnos en esa lectura en la segunda parte, la tercera parte constituye en su integralidad una aproximación a diferentes aspectos de la producción de las víctimas en la era del capitalismo.

Parte de las lecturas que se identifican de forma gruesa con el campo del marxismo, padecen una orientación distributiva que no está sin embargo en el centro de la elaboración de Marx. Las izquierdas de vocación redistributiva, afincadas en la cuestión de los derechos sociales como un espacio de accesibilidad diferenciada de la sociedad, se alejan de la centralidad que ocupa la producción en la concepción marxista de la historia. El concepto de producción debe ser formulado en un sentido dialéctico amplio, a contrapelo de su esquemática simplificación por parte de las lecturas economicistas, que pretenden encontrar en la crítica de la economía política de Marx la construcción de una ciencia económica. Estas pierden de vista que estamos ante una teoría general de la transformación social, por tanto, ante un examen del modo en que se producen las sociedades y los sujetos que produciéndolas se producen a sí mismos, de tal forma que en ese proceso se llegan a definir las posibilidades y dificultades de los procesos de transformación social. Además de la lectura de Marx, será particularmente interesante allí la aproximación de Judith Butler.

Así se define la aspiración principal de este trabajo, a saber, contribuir a la construcción de una economía política de las víctimas, como forma de aproximación a los procesos de producción de la sociedad contemporánea. Si la economía política clásica representa la construcción de una forma de pensamiento sobre el orden social y una concepción del individuo en él que es propia de la burguesía que se hacía del poder en la Europa occidental, y si comprendemos además el pensamiento neoliberal del siglo XX como el otro momento fundamental en que se construye el pensamiento de la burguesía en la época contemporánea, entonces la reflexión sobre la víctima realizada

desde un ejercicio de crítica de la economía política, debe conducirnos a una elaboración de claves de lectura de los procesos históricos en que se producen los nuevos modos de subjetivación contemporánea, donde se prolongan de formas siempre nuevas las dinámicas de sometimiento al capital instituidas desde el siglo XVII. La crítica de la economía política a la manera de Marx, entiende la profundidad filosófica de ésta y construye sus repertorios teóricos y su posicionamiento epistemológico desde la investigación histórica. En ese sentido, el acercamiento a la producción del productor exige observar la historia del capitalismo desde el eje fundamental de la autovalorización del capital. Es en las distintas tendencias que ese proceso asume donde el capital dirige los procesos de producción de la fuerza de trabajo, edificando modos de vida, formas de reproducción de la familia, estructuras de pensamiento, es decir, distintas formas de subjetividad.

Parte de esa elaboración ha estado dada por la aproximación a distintos procesos de comprensión y producción de las víctimas en este ciclo histórico. Por una parte, el lugar a todas luces privilegiado del llamado Holocausto, aquel acontecimiento que hizo temblar los grandes pilares del pensamiento occidental, poniéndolo ante su propia e irrefutable crisis. La violencia desatada por los nazis, con el firme propósito de alcanzar la eliminación total de todo un pueblo en Europa, suscitaría una enorme potencia del pensamiento crítico, no exento por cierto de grandes debates. Nuestra aproximación allí estará teñida por una crítica de raíz decolonial que sin embargo no describo teóricamente.

La discusión, alimentada principalmente por el examen de obras de Giorgio Agamben, Hannah Arendt, Zygmunt Bauman, Dominick LaCapra, Georges Didi-Huberman y Claude Lanzmann, me permitió aproximarme a la autonomía de la víctima y mostrar, por otro lado, que en torno a ella se organiza una suerte de reparto en el sentido rancieriano, que establece una forma de dominación al ubicar a un tipo de víctimas en el lugar visible, objeto de todas las consideraciones analíticas, y deja a un conjunto importantísimo de formas de subalternidad en una región invisible, cuyo sufrimiento no llega a ser considerado por Occidente como parte de los procesos de victimización.

Esa diferencia no resulta fácilmente explicable. Si la Segunda Guerra Mundial es considerado el momento de la mayor mortandad humana que tengamos conocimiento, donde se inscribe además el horror del genocidio judío, no habría razón, desde la lógica cuantitativa que supuestamente impera en el mundo occidental desde los tiempos del giro liberal, para no otorgar el mismo estatus al exterminio de alrededor del 90% de la población americana durante el siglo XVI, que en términos estadísticos resulta homologable a la pérdida de vidas humanas de la Segunda Guerra, y en términos, si se prefiere cualitativos, resulta por completo pensable, como veremos, desde el concepto de genocidio, tal como lo acuñara Lemkin.

A través de la revisión de autores como Gunder Frank, Ruy Mauro Marini, Eric Wolf, Saskia Sassen y el propio Marx, constatamos que la conquista y colonización de América forman parte de un proceso combinado con lo que entenderemos como la

producción del productor en el capitalismo temprano. Ambas cosas están articuladas principalmente por la idea de acumulación originaria, que como se sabe, reformuló de forma crítica Marx a partir de una idea expresada por Adam Smith.

Es así que, intentando seguir esa senda, nuestra reflexión nos ha conducido a una valoración crítica de los modos en que el pensamiento crítico occidental del siglo XX ha abordado la cuestión de las víctimas, estimulado principalmente, y a menudo exclusivamente, por el genocidio sufrido por el pueblo judío durante el régimen nazi. La notoria influencia de ese pensamiento sobre la intelectualidad latinoamericana, combinada con la hegemonía de las concepciones usuales sobre los derechos humanos, tal como han sido definidas por las grandes organizaciones internacionales, ha tendido a estabilizar una imagen de la víctima que soslaya casi completamente la acción del capital en el sometimiento, pauperización y muerte de enormes masas de población en el mundo.

Muere en el planeta una cantidad enormemente mayor a causa de las penurias que dispone la rentabilización del capital, que por la acción de agentes estatales. Para la segunda hay observatorios, convenciones, organizaciones internacionales de inspección y certificación, que buscan otorgar al campo un espacio de completa transparencia, mientras la acción del capital, que va desde la utilización de la ciencia hasta la organización de grandes ejércitos privados, discurre en la más absoluta opacidad. El hecho es que los derechos humanos y su Declaración Universal, como personificaciones de lo humano y su universal dignidad, no alcanzan en realidad para proteger ni a una

pequeña parte de la humanidad sometida a la acción desnuda del capital. Las retóricas de la indiferenciación de la vida humana, repetidas hasta el cansancio por los relatos progresistas, encubren la cruda desigualdad que la afecta. Mueren más pobres, mueren más africanos, mueren más trabajadores, sufren más las mujeres, en múltiples dimensiones, los negros, los indígenas, cualquiera que no sea un occidental blanco, masculino, adulto y adinerado, en definitiva, sencillamente porque su amplia riqueza original ha debido ser expropiada durante todo el largo ciclo liberal, como forma de edificación del poder y la riqueza de esa inmensa minoría que gobierna a resguardo de cualquier forma de democracia.

Aquella idea de las víctimas constituida en la contemplación azorada de la violencia de los Estados genocidas, ha conducido a una visión sombría y pesimista que soslaya las capacidades de resistencia y transformación de los pueblos. De hecho, mientras más se concentra la mirada en la acción de las violencias estatales y el genocidio nazi, más se tiende a perder de vista el papel que ha jugado la acción directa del capital en la producción de ese régimen de deshumanización y sufrimiento que acarrea el orden social liberal que ha sido liderado globalmente por Occidente. Esa es una segunda hipótesis que emerge del examen crítico que intento elaborar aquí sobre la cuestión de la víctima.

Al concluir esta Introducción, quisiera convocar un pasaje de la estética política de Rancière, donde reflexiona sobre lo que llama la “fórmula matricial” del *Proyecto más antiguo del idealismo alemán*, aquella obra redactada en común por Hegel,

Schelling y Hölderlin. Allí se encuentra, dice, una oposición a la revolución política concebida como revolución estatal que se sostiene en la idea de la revolución como formación de una comunidad de la percepción. Se trata no de una idea de la revolución estética, sino una idea de la revolución a secas.

Cuarenta años después, añade Rancière, y sin haber tenido ocasión de leer este programa, Marx aplicó al escenario de la revolución, ya no política, sino humana, aquella ubicación del hombre que se halla en posesión de aquello que hasta entonces no había tenido más que en apariencia. Es en esa ancha ruta, precisamente, que quisiéramos pensar que es posible inscribir esta investigación.

“Marx proponía la nueva identificación permanente del hombre estético: el hombre productor, produciendo al mismo tiempo los objetos y las relaciones sociales en las que se producen estos.” (2005, p.31).

Capítulo I. La víctima universal (a modo de provocación inicial)

Entre enero y marzo de 2001 se presentó en París la exposición *Mémoire des camps. Photographies des camps de concentration et d'extermination nazis, 1933-1999*. El catálogo de la muestra contenía un ensayo de Georges Didi-Huberman titulado *Cuatro trozos de película arrebatados al infierno*¹ que daría lugar a un debate bastante intenso. Se argumentaría que las imágenes eran intolerables porque eran demasiado reales y por ello impedían toda distancia crítica, o que lo eran, argumento inverso, porque intentaban inútilmente representar lo irrepresentable, algo que no puede ser contenido en una imagen, como el exterminio de los judíos. Didi-Huberman, por su parte, argumentaba contra toda invocación autoprotectora de lo inimaginable, sosteniendo el deber de imaginar como acto político fundante.

Jacques Rancière abordaría la cuestión en *La imagen intolerable*, ensayo incluido como capítulo cuarto de *El espectador emancipado*. Allí propone un desplazamiento fundamental que articula la cuestión de la víctima con su concepción estético política resumida en la idea del reparto de lo sensible. Dice Rancière:

“La cuestión de lo intolerable debe entonces ser desplazada. El problema no es saber si hay que mostrar o no los horrores sufridos por las víctimas de tal o cual violencia. Reside en cambio en la construcción de la víctima como elemento de una cierta distribución de lo visible. Una imagen jamás va sola. Todas pertenecen a un dispositivo de visibilidad que regula el estatuto de los cuerpos representados y el tipo de atención que merecen.” (2010b, p.99).

¹ El ensayo sería incluido en *Imágenes pese a todo* (Didi-Huberman, 2004).

Rancière expresa con toda claridad lo que podríamos considerar la política de las víctimas, que, como veremos, describe en no poca medida las configuraciones de la sociedad actual, como un problema mucho más amplio, más extenso, más relevante quizás, que aquel que se enuncia en la literatura especializada de la memoria y los derechos humanos.

La “víctima universal” constituye un hecho fundamental en el contexto de la posdemocracia, o democracia consensual, que emerge en la sociedad contemporánea a partir de la celebrada superación de los regímenes totalitarios de Europa oriental. La posdemocracia implica al pueblo de un modo problemático y sin dudas diferente a aquel que se postularía como depositario del poder (“el poder del pueblo”) en la época de las revoluciones modernas. El derrumbe de los mitos del pueblo y la democracia “real” que había alimentado las sospechas sobre la democracia real, daría paso, se supone, a una rehabilitación de la democracia “formal”. Lo que ocurrió, sin embargo, no fue precisamente eso, sino la degradación de la representación, la ampliación del poder político de instancias no responsables, el crecimiento del dominio del presidente, donde el pueblo ya no aparece como la vieja figura del soberano sino como pueblo étnico fijado como identidad constituida contra otro. Son estos aspectos característicos de la noción de posdemocracia que sostiene Rancière, y que, si bien él descarta como “un concepto de la democracia en la época posmoderna” (2010a, p.129), resulta ser una reflexión de utilidad para el análisis del orden social que se instala en el mundo occidental a finales de los años 80.

“La posdemocracia es la práctica gubernamental y la legitimación conceptual de una democracia *posterior* al *demos*, de una democracia que liquidó la apariencia, la cuenta errónea y el litigio del pueblo, reductible por tanto al mero juego de los dispositivos estatales y las armonizaciones de energías e intereses sociales. La posdemocracia no es una democracia que haya encontrado en el juego de las energías sociales la verdad de las formas institucionales. Es un modo de identificación entre los dispositivos institucionales y la disposición de las partes de la sociedad y sus partes, idóneo para hacer desaparecer el sujeto y el obrar propio de la democracia. Es la práctica y el pensamiento de una adecuación total entre las formas del Estado y el estado de las relaciones sociales.” (Rancière, 2010a, p.129).

Todo ocurre, dice, como si el liberalismo que se proclama reinante compartiera la visión de un marxismo declarado difunto respecto de la insistencia en la cuestión de las formas, pensadas siempre a partir del par forma-contenido, con la política como apariencia de la realidad social, allí donde lo político se entiende como un sistema de instituciones y lo social como un conjunto de energías de individuos y grupos que se representan en aquellas.

Frente a ello, Rancière reclama las “apuestas primordiales” de la filosofía política, que no entendieron la democracia como un conjunto de instituciones o un tipo de régimen sino una manera de ser de lo político; pero tampoco un estado de lo social. Por el contrario, una interrupción en el orden de distribución de los cuerpos que propone a partir de una noción ampliada de policía. Democracia, entonces, es el nombre de “lo que viene a interrumpir el buen funcionamiento de ese orden a través de un dispositivo singular de subjetivación” (2010b, p.126) que remite a tres aspectos principales: el tipo de comunidad que se define por la existencia de una esfera de apariencia específica del pueblo, esto es, por la introducción en el campo de la experiencia –por la aparición

podríamos decir, indicando entonces que el término apariencia no designa una ilusión opuesta a lo real—, de un visible que modifica el régimen de lo visible. En segundo lugar, el pueblo que ocupa esta esfera de apariencia no es definible por propiedades étnicas o sociológicas, no es un “grupo social”, sino el espacio de los sujetos que no coinciden con las partes del Estado o la sociedad, sujetos que desajustan la representación de los lugares y las partes. Tercero, este es el lugar del litigio, que no puede identificarse como conflicto de intereses entre partes constituidas de la población, sino como conflicto por la cuenta misma de las partes. No es una discusión entre interlocutores constituidos, sino una que pone en cuestión la situación de interlocución misma. Desde esta consideración de la democracia Rancière construye la noción de posdemocracia.

La constante referencia a la visualidad se inscribe en una consideración más amplia de “lo sensible”. La política, hecho raro, esporádico, sobreviene cuando aquellos que no tienen parte en el orden social se toman la posibilidad de ser habitantes de un espacio común, y por esa vía lo que dicen por su boca deja de ser “un ruido que denota sufrimiento” (Rancière, 2005, p.19) y se convierte en un lenguaje que habla de cosas comunes. La política consiste entonces en “reconfigurar la división de lo sensible, en introducir sujetos y objetos nuevos, en hacer visible aquello que no lo era, en escuchar a seres dotados de la palabra a aquellos que no eran considerados más que como animales ruidosos” (Rancière, 2005, p.19), la política no está configurada entonces por leyes y marcos institucionales, y remite más bien al cuestionamiento de dichos supuestos, de modo de “reconfigurar los marcos sensibles en el seno de los cuales se definen los objetos comunes”. (Rancière, 2010b, p.61)

De esa forma, la estética en Rancière se reconoce en un vínculo conceptual indisoluble con la política, que se entiende siempre como la acción de una “comunidad litigiosa” en un ejercicio de aparición, esto es, como la producción de una apariencia que introduce una interrupción en esa visualidad homogénea dominante que se apoya en un conocimiento científico que pretende al pueblo como un dominio medible, conocible, completamente visible y previsible.

Allí acontece la ilusión de la transparencia con que los regímenes políticos actuales postulan su legitimación. En un caso como el chileno, una transparencia repetida hasta el cansancio como valor fundamental de la legitimidad de la democracia posdictatorial contrasta con la opacidad que recubre los hechos de la dictadura. Pero pese a esa pretensión de absoluta transparencia, la democracia se vuelve sin embargo un lugar de visibilidad imposible. La metáfora no es equívoca: la transparencia es el estado de la invisibilidad. Por el contrario, solo la interrupción de la luminosidad permite la aspiración a la visibilidad, esto es, la opacidad. Pero esta opacidad se vuelve a poría irresoluble. En lugar de permitir la formación de actores más allá del régimen de (pre)visibilidad absoluta, como solicita la política rancieriana, en el juego de las legitimidades posdictatoriales, no deviene en dispositivo de aparición, sino de desaparición, o cuando menos de prolongación de los ocultamientos que resguardan aun las desapariciones de la dictadura. Por otro lado, la transparencia que supone e instala en la esfera mediática la idea de un ejercicio de gobierno completamente escrutable como divisa fundamental de la democracia, sustrae sin embargo al pueblo de toda existencia posible que no sea la del sondeo y la estadística, e impide la aparición de sujetos

mínimamente densos, impidiendo así la democracia misma. La visibilidad absoluta supone la absoluta limpieza del espacio, que es habitado solo por la luz, prohibido por tanto a la opacidad, a la interrupción y el sombreado que supone la instalación de cualquier cuerpo en él, incluyendo particularmente a los “objetos litigiosos”.

“A esta supresión de la apariencia del pueblo y de su diferencia consigo mismo deben corresponder entonces unos procedimientos de supresión del litigio por la puesta en forma de problema de todo objeto de litigio que pudiera reanimar el nombre del pueblo y las apariencias de su división. Tal es, en efecto, la gran transformación que sufre el litigio del pueblo con desaparición de su apariencia y su cuenta errónea” (Rancière, 2010b, p.135).

Allí aparece ominosa, universal, ineludible, la víctima. La democracia consensual con su capacidad descomunal para dar cuenta de las partes, para poner cada parte en su lugar, logra contar a la víctima, cuya génesis se vincula una doble corriente, a la judicialización creciente del Estado, por un lado, y a la configuración del nuevo lugar de los incapaces por otro. Examinemos la reflexión de Rancière sobre esos temas.

El Estado moderno se instala en la preferencia de la libertad a la servidumbre y la regla a la arbitrariedad, es el llamado Estado de derecho. Pero derecho aquí designa varias cosas diferentes: disposiciones jurídicas, ideas filosóficas de la comunidad, estructuras políticas, modos de gestión policial de las relaciones entre el Estado y los grupos e intereses sociales.

Actualmente la identidad entre democracia y Estado de derecho sirve para producir un régimen de identidad de la comunidad consigo misma que no deja espacio a la apariencia, haciendo que se desvanezca la política bajo un concepto de derecho que se

identifica con el espíritu de la comunidad. Ocurre entonces que en los regímenes occidentales la acción legislativa queda supeditada a un “poder jurídico sabio” que señala lo que está y lo que no está de acuerdo con la constitución. “En ello se celebra de buen grado una refundación de la democracia sobre los principios fundadores del liberalismo”, sostiene Rancière (2010b, p.137), que desprovee a lo político de toda iniciativa, que declara el no lugar de la manifestación pública del litigio.

Harold J. Laski mostraba, en un texto ya clásico sobre el liberalismo, que la fuente verdadera de la autoridad legislativa en Estados Unidos reside en una mayoría de la Corte Suprema (2014, p.211-214). Eso significa, sencillamente, que cualquier gobierno electo solo puede adoptar las medidas que ella esté dispuesta a aprobar, y que es ella quien establece los límites de cuanto un gobierno puede interferir en los derechos de propiedad individual. De esa suerte, un gobierno podría tener una orientación más liberal o más socialista, pero más allá del Presidente y el Congreso, será la Corte Suprema quien disponga.

Así ocurrió con la presidencia de Roosevelt, que en el marco del *New Deal* y poco después de la gran crisis de 1929 intentó reactivar la economía norteamericana con medidas que iban entre otras cosas en apoyo de pequeños propietarios, como la Ley de Recuperación Industrial Nacional y el Impuesto sobre Transformación de Productos Agrícolas, que fueron, ambos, declarados anticonstitucionales por la Suprema Corte.

Vistas las cosas en 1939, cuando escribe Laski, cuando las democracias europeas habían asistido ya a la emergencia del nazismo y el fascismo, la democracia

norteamericana, orgullosamente llamada democracia liberal más antigua del mundo, lucía gravemente limitada también por un poder no democrático, ubicado más allá de todo ejercicio de soberanía popular.

Aparece entonces en el argumento rancieriano la, para nosotros, fundamental cuestión de la impotencia del Estado y de la mano de ella, la aparición de la víctima.

La posdemocracia requiere poner al *demos* como ausencia. Para ello, debe hacer lo mismo con la política, sometida siempre por la necesidad económica y la regla jurídica. La política aparece como riesgo allí donde está puesta de forma permanente la impotencia del Estado modesto.

No se trata solamente del duro realismo que comprueba que para que los trabajadores tengan derechos es necesario en primer lugar que trabajen, y que para que trabajen hace falta que acepten el cercenamiento de derechos que hace que sea posible que las empresas den trabajo. El argumento es conocido en la actualidad chilena. Dos ejemplos: cuando la ciudadanía reclama por un royalty a la minería el gobierno de Frei Ruiz-Tagle respondía que entonces los inversionistas preferirían “otros mercados”; cuando se plantea un incremento de los impuestos a la ganancia de las grandes empresas se plantea de inmediato que ello repercutirá en un aumento del desempleo.

Pero se trata también de una transformación del derecho equivalente a esa forma de delegación neoliberal identificada como responsabilización ciudadana. Como sostiene Wendy Brown (2015) en una reflexión sobre la que volveremos más adelante, se trata de

una delegación que implica que los problemas de gran escala (recesiones, crisis, desempleo, problemas ambientales, etc.) se envían hacia abajo hacia pequeñas unidades débiles, o modestas, que no tienen capacidad de enfrentarse a ellos, cuya autonomía y soberanía son puramente fantasmales.

“La responsabilización asigna al trabajador, al estudiante, al consumidor o al indigente la tarea de discernir o tomar las estrategias correctas de autoinversión y espíritu emprendedor para prosperar y sobrevivir; en este sentido, se trata de una manifestación de la capitalización humana.” (p.176-176).

Los términos “flexibilización” y “responsabilización” tienen sus raíces en capacidades humanas que se asocian con una autonomía modesta. Se relacionan con la capacidad de adaptación o la responsabilidad, que son signos normativos de la soberanía. Sin embargo, cuando el ser responsable se convierte en la condición administrada pierde autonomía, retrocede en su capacidad de acción política.

Los individuos responsabilizados padecen una especie de situación sin salida, una aporía que los atrapa: deben sustentarse a sí mismos en el contexto de poderes y contingencias que limitan radicalmente su habilidad para hacerlo. La delegación y la responsabilización también hace que los individuos sean desechables y estén desprotegidos. Este es un giro clave en la racionalidad política neoliberal, que va mucho más allá de la lógica del desmantelamiento del Estado y representa la inversión del contrato social liberal.

Así vista, la cuestión gobernanza-delegación-responsabilización resulta clave para situar el punto en que el neoliberalismo intenta resolver, desde su propio marco, el

problema de la memoria. Dicho de forma simple: si la memoria es siempre una producción hecha en el presente, y si ese presente está dominado por esta concepción de individuo, es allí que se fija el marco primario de definiciones donde se constituye la figura central de la memoria: la víctima. La pregunta entonces, una vez más, nos envía a la construcción de la víctima, al modo en que la víctima es sometida a un proceso de responsabilización.

Ello no ocurre necesariamente desde una lógica simple que le atribuye la responsabilidad de su propia desgracia. Lo que ocurre, más radicalmente, es que la víctima, inmovilizada estratégicamente en su capacidad de acción política, es ubicada en un afuera radical de la sociedad normalizada. La víctima permite revelar las contradicciones en que se producen los propios dispositivos de la responsabilización, en tanto requiere individuos responsables cuya constitución permanentemente impide. La víctima muestra el no lugar que acontece fuera de la sociedad, fuera de la actualidad y fuera de la historia.

Volvamos a Rancière. En *El desacuerdo* resume la configuración de la sociedad contemporánea en la conjunción de tres fenómenos: “la juridicización proliferante, las prácticas del peritaje generalizado y las de la encuesta permanente” (2010b, p.141). Así el Estado experto, el Estado modesto, el Estado liberal suprime todo intervalo de apariencia e impide la formación del sujeto disponiendo la exacta concordancia del orden del derecho y el orden de los hechos.

Es así que, esparciendo la precariedad en todas direcciones, su propia precariedad, el Estado funda su autoridad en la impotencia común. El territorio ínfimo del “casi nada”, gestionado por el Estado sabio, proporciona la demostración de la identidad entre el gran poder de los individuos y los grupos empresarios y contratistas con la impotencia del *demos* como actor político.

En el Estado modesto, donde todo actor es visible y contable, la exclusión ya no se incluye. Más allá de una línea invisible, en una especie de fuera de campo “contable en lo sucesivo en solo agregado de los asistidos” (Rancière, 2010b, p.146) se encuentra el mundo de los incapaces. Ya no solo de quienes no tienen trabajo, o vivienda, u otro “derecho social”, sino aquellos que devienen incapaces de ser “los individuos inventivos y contratantes que deben interiorizar y reflejar la gran representación colectiva” (Rancière, 2010b, p.146).

El fin de las grandes subjetivaciones, el fin de aquello que se repetía en lengua vernácula como los “metarrelatos” que prometían que todo hombre nacía libre e igual en derechos, ese fin, no resultó ser el fin sino el comienzo del tiempo de la “víctima universal” (Rancière, 2010b, p.155). Se abre entonces el “reino de lo humanitario” que lleva el sustento a los sufrientes, como correlato de un orden donde “la humanidad ya no se atribuye polémicamente a las mujeres o a los proletarios, los negros o los condenados de la tierra”, y el predicado “humano” son atribuidos directamente y sin rodeos al derechohabiente, que ya no es otra cosa que

“la víctima sin rodeos, figura última de quien está excluido del *logos*, muniendo históricamente de la voz que expresa la queja monótona, la queja del sufrimiento desnudo, que la saturación ha hecho inaudible. Más precisamente, ese hombre a quien pertenece lo único humano se reduce entonces al par de la víctima, la figura patética de aquel a quien se niega esa humanidad, y el verdugo, la figura monstruosa de quien niega la humanidad. El régimen ‘humanitario’ de la ‘comunidad internacional’ ejerce entonces a su respecto la administración de los derechos del hombre, enviando a uno víveres y medicamentos y al otro, más raramente, divisiones aerotransportadas”. (Rancière, 2010b, p.156-157).

Se trata de una víctima mundial, o más precisamente “una comunidad de humanidad a partir de la figura de la víctima”. (Rancière, 2010b, p.169). Esa víctima que ha emergido en el análisis de Rancière de la mano del régimen que emerge en Europa a fines del siglo XX, no es en nuestra lectura un homólogo simple de aquella que los campos de concentración nazi arrojaban a los confines de lo humano, pero las claves de su análisis pueden sin embargo ser semejantes. Por así decir, la pregunta por la construcción con que empieza este capítulo, pregunta de *El espectador emancipado*, reitera la pregunta que encontramos trece años antes en *El desacuerdo*.

El problema de estas víctimas es, de igual modo que para las otras, su relación con lo sensible, con la imagen, con la palabra. Se aplica a ambas aquella banalización que no opera porque veamos demasiadas imágenes de su horror, sino porque surgen ante nuestra vista demasiados cuerpos sin nombre, “incapaces de devolvernos la mirada que les dirigimos, demasiados cuerpos que son objeto de la palabra sin tener ellos mismos la palabra” (Rancière, 2010a, p.97), los cuerpos de los campos de exterminio, también los cuerpos de los amplios campos del trabajo del siglo XXI.

PARTE I

HACIA UNA ECONOMÍA POLÍTICA DE LA VÍCTIMA

En esta parte intentaré exponer una cuestión que está en el corazón de la posición teórica desde la que me aproximo a la víctima. Como he expresado en varios momentos en este texto, la víctima aparece como una posición definida a la que es posible asignar un conjunto de características y formas de desenvolvimiento. Mi interés, sin embargo, no reside en una caracterización funcional ni sociológica de la víctima, sino aportar elementos que permiten comprenderla como el resultado de un proceso de producción histórico concreto, y que como tal, se distancia por completo de toda posibilidad de neutralización deshistorizante, como se encuentra en muchos relatos sobre los derechos humanos. Por el contrario, al apreciar a la víctima como producto lo que buscamos relevar es el proceso de producción, es decir, la práctica social que la modela y la instituye, y que, al hacerlo, la pone en movimiento desde estrategias políticas determinadas, movidas, las más de las veces, por el circuito de poder propio del régimen neoliberal.

Para ello, una operación teórica fundamental está dada por el desplazamiento desde la distribución a la producción, es decir, pasar del ámbito de la circulación de lo dado, allí donde las principales nociones actuales de justicia llegan, a lo sumo, a referirse

a las cuestiones de la redistribución, como tristemente asumen buena parte de las izquierdas contemporáneas, a una noción de producción que permita la apreciación de los modos en que se producen los sujetos, que a la vez, produciéndose producen la realidad, y permite interrogar, por tanto, la complejidad de dichos sujetos y el carácter de las relaciones (de producción) en que ellos se constituyen.

Como se verá en la exposición que sigue, la dificultad para apreciar la centralidad de la producción es, desde la perspectiva de Marx (1991), histórica, práctica. En el capítulo sobre el fetichismo de la mercancía de *El Capital*, se refiere de una forma clara, aunque muy apretada, a las determinaciones materiales que operan sobre esta dificultad de percepción.

“El *reflejo religioso* del mundo real únicamente podrá desvanecerse cuando las circunstancias de la vida práctica, cotidiana, representen para los hombres, día a día, relaciones diáfananamente racionales, entre ellos y con la naturaleza. La figura del proceso social de vida, esto es, del proceso material de producción, solo perderá su místico velo neblinoso cuando, como producto de hombres libremente asociados, éstos la hayan sometido a su control planificado y consciente. Para ello, sin embargo, se requiere una base material de la sociedad o una serie de condiciones materiales de existencia, que son a su vez, ellas mismas, el producto natural de una prolongada y penosa historia evolutiva.” (p.97).

La crítica de la economía política de la víctima, entonces, es la crítica de la producción de un tipo de sujeto que resultará fundamental en la sociedad contemporánea, pues él permitirá encarar el sufrimiento propio de una desigualdad permanente, ya no a la lucha de clases, sino a procesos de victimización-protección-reparación, que brindarán el mejor de los escenarios para el despliegue de un nuevo humanismo inútil.

Nos proponemos en esta primera parte, por tanto, situar la centralidad teórica de la noción de producción, y a la vez fundamentar la amplitud del concepto en la raíz conceptual que constituye el origen histórico de los ejercicios de crítica de la lógica de la economía política.

Pero antes de ingresar en la crítica marxista de dicha matriz, es importante realizar una aproximación al giro liberal en que se constituye en la Gran Bretaña en el siglo XVII.

Capítulo II. El giro liberal

Examinaremos aquí el giro que se produce en el pensamiento político y social del siglo XVII, que tenderá con verdadera profundidad filosófica a ubicar las nuevas claves de institución y regulación de lo social en el desarrollo de la economía y el intercambio. De esa suerte, no intentaremos construir una exposición exhaustiva del liberalismo y la economía política asociada a él, sino centrarnos principalmente en aquellos aspectos que permitirán apreciarlo en tanto comprensión del individuo y la sociedad.

Al comenzar *El liberalismo europeo* (2014), Harold Laski entrega un cuadro resumen de su revisión de este paradigma que en lo sustantivo nos resulta una buena panorámica:

“Una clase social nueva logra establecer sus títulos a una participación cabal en el dominio del Estado en el periodo que va de la Reforma a la Revolución francesa. En su ascensión al poder echó abajo las barreras que en todos los órdenes de la vida... El cimiento jurídico de la sociedad cambió del *status* al contrato. La uniformidad de creencias religiosas cedió el sitio a una variedad de credos en la que aun para el escepticismo había campo. El poder concreto e incontrastable de la soberanía nacional sustituyó al vago imperio medieval del *jus divinum* y *jus naturale*. Hombres cuya influencia no tenía más fundamento que la propiedad mueble llegaron a compartir el control de la política con una aristocracia cuya autoridad dimanaba de la posesión territorial. El banquero, el comerciante, el industrial, reemplazaron al terrateniente, al eclesiástico y al guerrero como tipos de influencia social predominante. En la función de fuente primaria de la legislación, la ciudad, con su insaciable pasión por los cambios, reemplaza al campo, siempre adverso a las novedades. Lentamente, pero de modo irresistible, la ciencia reemplazó a la religión, convirtiéndose en factor principal de la nueva mentalidad humana. La doctrina del progreso, con su noción concomitante de perfectibilidad mediante la razón, desalojó a la idea de una edad pretérita, con su noción concomitante de pecado original. Los conceptos de iniciativa social y control social abrieron paso a los conceptos de iniciativa individual y control individual. Y, finalmente, condiciones materiales

nuevas dieron pábulo a nuevas relaciones sociales. De acuerdo con éstas, surgió una filosofía nueva que daba una justificación racional al mundo recién nacido... Esta nueva filosofía fue el liberalismo.” (p.11)

II.1 El desplazamiento de la política a la economía

En las primeras páginas de *La ética protestante* (2004), Max Weber hace un par de preguntas que ayudan a ubicar en el centro del problema:

¿Cómo ha surgido de esta conducta, moralmente tolerable en el mejor de los casos, una «profesión» en el sentido de Benjamin Franklin? ¿Cómo se puede explicar históricamente que en el centro del desarrollo «capitalista» del mundo de entonces, la Florencia de los siglos XIV y XV, mercado financiero de todas las grandes potencias políticas, se considerara con reservas morales lo que en la remota Pensilvania pequeño-burguesa del siglo XVIII –donde la economía, por pura falta de dinero amenazaba con caer en el trueque, donde apenas se podían observar huellas de grandes empresas industriales y donde los bancos estaban en sus comienzos antediluvianos– se consideraba como un modo de vida moralmente digno de ser alabado, más aún, como un modo de vida conveniente? (p.81-82)

A fin de responder qué puede entender por “espíritu del capitalismo”, Weber venía examinando páginas atrás dos textos de Franklin: *Necessary Hints to Those That Would Be Rich*, de 1736; y *Advice to a Young Tradesman*, de 1748. El sentido utilitarista de las máximas allí contenidas era visto por los alemanes de la época, efectivamente, como pruebas de la “hipocresía” de la cultura capitalista norteamericana. Pero movido por la pregunta antes citada, Weber entiende que las cosas no concluyen ahí. La utilidad de la virtud referida por Franklin queda explicada por el “summum bonum” de esta ética:

“*ganar* dinero y cada vez más dinero, evitando austeramente todo disfrute despreocupado, un ganar dinero despojado por completo de cualquier aspecto

eudemonista o hedonista, pensado como un puro fin en sí mismo, de modo que se presenta, en cualquier caso, como algo realmente trascendente y realmente irracional respecto a la «utilidad» o la «felicidad» del *individuo* concreto.” (p.62).

Weber sostiene entonces que se ha producido una “inversión”: es el hombre el que queda referido al ganar dinero como objetivo de su vida, ya no es la ganancia la que queda referida al hombre. Ganar dinero se convierte entonces en el mundo moderno, en una expresión de habilidad en la actividad vital, en la obligación que todo individuo siente respecto de su actividad “profesional”, con independencia de en qué consista ésta. Ese es, precisamente, dirá Weber, el fundamento de la “ética social” de la cultura capitalista.

La inversión que examina Weber no es sino una expresión de las grandes transformaciones que ocurrían en el mundo occidental de los siglos XVII y XVIII, transformaciones del pensamiento político y económico, que conducirán a la estabilización del liberalismo. El examen de esas transformaciones nos conducirá por algunos problemas específicos, a saber, la aparición de la moderna economía política como herramienta intelectual fundamental de la nueva racionalidad gubernamental, la cuestión de las pasiones y su manejo, la cardinal idea de los intereses. Todo ello permitirá ofrecer una cierta perspectiva del liberalismo como orientación dominante del pensamiento político y social de esta época.

a. La economía política

En su propio examen de las transformaciones que permitirán a arribar al establecimiento de la “razón gubernamental moderna”, Foucault (2007), la entiende centrada en la introducción de un principio de limitación del arte de gobernar, que ya no es extrínseco, como ocurría con el derecho en el siglo XVII. El texto de Foucault se suma a otras dos grandes obras publicadas en fechas muy cercanas, que examinaron la construcción de la economía política y el pensamiento liberal. Junto al *Nacimiento de la biopolítica*, que, si bien se publicará varios años más tarde corresponde curso impartido por Foucault en el Collège de France en 1978-1979, destacan *El capitalismo utópico* (2006) publicado por Pierre Rosanvallon en 1979, y *Las pasiones y los intereses* (1978) de Albert Hirschman, aparecido en 1977.

Foucault sostiene que el autor fundamental a la hora de definir el mencionado quiebre histórico es Bentham, principalmente a través de la distinción entre *agenda* y *non agenda*, esto es, la definición de aquello que los gobiernos deben o no deben hacer. Para Rosanvallon, el pensamiento de Bentham, así como el de Smith, Hobbes, Rousseau y otros, se caracteriza por el intento de responder a la pregunta por la institución de lo social. De esa suerte, el *Leviatan* y la *Riqueza de las naciones* deben entenderse de la misma forma: “a fines del siglo XVIII el mercado se presenta como la respuesta global a las preguntas que las teorías del pacto social no podían resolver de manera totalmente satisfactoria y operatoria.” (Rosanvallon, 2006, p.24).

Bentham buscó la regulación de lo social a través de la legislación, proponiéndose fundar una “aritmética moral” que pudiera proveer una base matemática a la teoría de las penas legales y permitir, de esa suerte que el gobierno promueva la felicidad de la sociedad por medio de castigos y recompensas. De esa suerte, su investigación “científica” lo conducirá a sostener que la medida “natural” del castigo resulta de la comparación entre la cantidad de dolor físico infligido por el juez y la cantidad de dolor físico que ha resultado del delito. De ello surgirá, dice Rosanvallon, una verdadera economía de la justicia y de la legislación.

Podemos entender entonces el giro conceptual que propone Foucault (2007) para este proceso de autolimitación de la razón gubernamental como una autorregulación general, en cuyo centro se sitúa un instrumento intelectual, un tipo de cálculo, una forma de racionalidad que permite esa limitación de la razón gubernamental, que ya no es el derecho, sino la economía política. (p.30)

Comprender ese giro requiere por cierto salir de los equívocos semánticos de la expresión, que ciertamente la apartan del dominio cerrado y excluyente que hoy conocemos bajo el nombre de “economía”. Entre 1750 y 1820, la idea de “economía política” oscila entre dos significados principales. Un cierto análisis estricto y limitado de la producción y la circulación de riquezas, o, en otras ocasiones, la referencia más amplia y práctica a “todo método de gobierno en condiciones de asegurar la prosperidad a una nación” (Foucault, 2007, p.30). En el artículo que publicara Rousseau en la *Encyclopédie* bajo el título *Economie Politique*, esta se entiende como una suerte de

reflexión general sobre la organización, la distribución y la limitación de los poderes en una sociedad.

Albert Hirschman dedica toda la segunda parte de *Las pasiones y los intereses* a la revisión de los principales autores de la economía política del siglo XVIII, desde Montesquieu y Steuart, hasta los fisiócratas y Adam Smith.

Con Montesquieu la expansión de comercio estaba ligado a la proliferación de las virtudes republicanas, la decencia y la urbanidad. En el *Espíritu de las leyes* (1906), comenzó definiendo la virtud republicana como una “virtud política” que hace moverse a la monarquía, y que ya no se encuentra en la virtud moral ni religiosa, sino política: “He llamado, pues, virtud política al amor de la patria y de la igualdad.” (Tomo I, p.9). Dicha virtud es necesaria para la permanencia de un gobierno no despótico. Más adelante, aclara un poco más el asunto: “El amor de la república en una democracia es el de la democracia: el amor de la democracia es el de la igualdad” (Tomo I, p.67), y establece inmediatamente que el amor de la democracia es también el amor de la frugalidad. Se requiere mantener bajo control la relación entre igualdad y frugalidad. El comercio es el mecanismo.

“Es cierto que si la democracia se funda en el comercio, puede muy bien acontecer que haya particulares muy ricos sin que las costumbres se corrompan. *Sucede esto porque el espíritu de comercio lleva consigo el de la frugalidad, economía, moderación, trabajo, prudencia, sosiego, orden y método*; en tanto subsiste ese espíritu, no causan malos efectos las riquezas que produce. El daño sobreviene cuando el exceso de riqueza destruye el espíritu de comercio; se ven presentarse entonces de repente los desórdenes de la desigualdad que antes no se habían dejado sentir. Para sostener tal espíritu se necesita que los ciudadanos

principales ejerzan el comercio; que aquél reine sólo y no le entorpezca ningún otro; que todas las leyes lo favorezcan”. (Tomo I, p.76. *Cursivas nuestras*)

Así, Montesquieu sostiene que al abrirse paso el comercio en Europa “en medio de la barbarie”, se logra que los príncipes se “curen” la manía del maquiavelismo y que los golpes de estado se convierten en nada más que imprudencias”. (p.59)

Pero si bien en la Francia del siglo XVIII se veía muy complicado que se originara en el campo de la política cualquier remedio para una forma de gobierno autoritario, y puede comprenderse así el intento de Montesquieu de fundar un nuevo arte de gobernar a partir del comercio, los teóricos de la Ilustración escocesa llegaron a conclusiones similares en un contexto diferente. La obra de James Steuart *Inquiry into the Principles of Political Oeconomy*, de 1767, va en la misma dirección.

“Una vez que un estado empieza a subsistir por las consecuencias de la industria, es menor el peligro de caer en poder del soberano. El mecanismo de su administración se vuelve más complejo y... el soberano se encuentra tan limitado por las leyes de su economía política que toda trasgresión a tales leyes lo mete en nuevas dificultades”. (Citado en Hirshman, 1978, p.91)

Steuart estaba efectivamente convencido de que una “economía moderna es el freno más eficaz inventado jamás contra la estupidez del despotismo”. (Citado en Hirshman, 1978, p.92) Pero esa concepción, sostiene Hirschman no era en modo alguno compartida de forma universal. En realidad, los más influyentes autores de asuntos económicos de la época, como los fisiócratas en Francia y Adam Smith en Gran Bretaña iban por cursos diferentes. La obra de Smith, de hecho, marcaría el declive de los planteamientos de Montesquieu y Steuart.

No es que Smith y los fisiócratas no estuvieran en contra de las políticas ineptas y arbitrarias de los gobernantes, que se consideraban como un auténtico freno al progreso. Pero ninguno de ellos apostaba en serio por la expansión de la economía como recurso para limitar la “estupidez” de los políticos. Los fisiócratas buscarían motivar al soberano a que obrara voluntariamente de forma correcta, “buscaban un orden político donde los poderosos se vieran impelidos, *por razones de su propio interés*, a promover el interés general”. (Hirshman, 1978, p.103).

Siempre desde la óptica de la autolimitación del gobierno, Foucault ilustra ese sentido de la época con un par de reveladoras expresiones. Robert Walpole, destacado político inglés del siglo XVIII considerado el primer lord del Tesoro y por muchos años primer ministro de Gran Bretaña, sostenía la máxima *quieta non movere*², subrayando un dejar hacer. Un artículo anónimo publicado en 1751, escrito por el marqués de Argenson, recuerda cuando Le Gendre, un político francés del período de la Revolución Francesa responde a la pregunta del ministro Colbert³ “¿Qué puedo hacer por vosotros?” de una forma que revelará más tarde toda su potencia histórica: “¿Qué podéis hacer por nosotros? Dejados hacer”. El famoso *laissez faire* que sería popularizado por el fisiócrata Vincent de Gournay, que lo adoptaría de los escritos de Quesnay sobre China, donde la frase aparece como una derivación del término WuWei (無為)⁴. Antes de d'Argenson o Gournay, Boisguilbert había enunciado la frase *on laisse faire la nature*⁵.

2 No hay que tocar lo que está tranquilo.

3 Jean-Baptiste Colbert (Reims, 29 de agosto de 1619 – París, 6 de septiembre de 1683) fue ministro de Luis XIV.

4 Wu Wei se traduce como “no hacer”, inacción, y constituye un aspecto de la filosofía taoísta que se proponía ya en la antigua China como una de las formas virtuosas de ejercer el gobierno.

5 Dejad que la naturaleza siga su curso.

Por otra parte, el efecto principal de la aparición de una obra tan relevante como *La riqueza de las naciones* sería el establecimiento de una poderosa justificación económica para la búsqueda del interés individual. Pero aunque Smith no recorre las mismas vías que Montesquieu o Steuart, señala de igual forma que el aumento de la riqueza va de la mano de una disminución del poder, construyendo entonces una reflexión política en el medio de su formulación económica.

Smith, por un lado, muestra una sana distancia del determinismo económico que exhibían los economistas anteriores. De hecho, como señala Albert Hirschman, tiene bastante menos confianza en que el desarrollo económico produzca mejorías políticas por sí mismo. Cree, más bien, que por la naturaleza de los negocios, sea imposible encontrar remedio para la antigua violencia e injusticia de los gobernantes. Pero la misma desazón que lo aleja de toda pretensión de causalidad de la economía sobre la política, lo conduce a sostener una negación de la política basada en la superioridad autónoma de la economía. Sostiene así, que,

“La experiencia muestra que la frugalidad y buena administración es en la mayoría de los casos suficiente para compensar no sólo la prodigalidad y desbarajuste de los individuos, sino el derroche del Estado. El esfuerzo uniforme, constante e ininterrumpido de cada persona para mejorar de condición, el principio del que originalmente se derivan tanto la riqueza pública como la privada, es con frecuencia tan poderoso como para mantener el rumbo natural de las cosas hacia el progreso, a pesar tanto del despilfarro del gobierno como de los mayores errores de la administración. Actúa igual que ese principio desconocido de la vida animal que frecuentemente restaura la salud y el vigor del organismo no sólo a pesar de la enfermedad sino también de las absurdas recetas del médico.” (Smith, 1996, p.440)

El individuo puede avanzar solo, puede curarse solo, o para ser más exactos, puede hacerlo con la economía, en la economía, a pesar muchas veces de la estupidez gubernamental (la absurda receta) que sólo complica las cosas. El progreso, que en el pasaje se revela como progreso económico principalmente, tiene como condición que el estado y la política, campo de “la estupidez de los hombres”, se mantengan a distancia. Smith (1997) no ignora que el individuo solo puede subsistir en sociedad, y aún más, que sus integrantes “están unidos por los gratos lazos del amor y el afecto, y son por así decirlo impulsados hacia un centro común de buenos oficios mutuos” (185), pero aun así, según expresa en *La teoría de los sentimientos morales* (1997),

“Aunque la asistencia necesaria no sea prestada por esos motivos tan generosos y desinteresados, aunque entre los distintos miembros de la sociedad no haya amor y afecto recíprocos, la sociedad, aunque menos feliz y grata, no necesariamente será disuelta. *La sociedad de personas distintas puede subsistir, como la de comerciantes distintos, en razón de su utilidad, sin ningún amor o afecto mutuo; y aunque en ella ninguna persona debe favor alguno o está en deuda de gratitud con nadie, la sociedad podría sostenerse a través de un intercambio mercenario de buenos oficios de acuerdo con una evaluación consensuada.*” (p.185-186, cursivas nuestras)

Smith no compartía la perspectiva de que el capitalismo mejoraría la capacidad política mediante el manejo de las pasiones, por el contrario, según cree Hirschman, fue quien terminó dar el golpe de gracia a dicha concepción. Veía a los individuos movidos completamente por el deseo de mejorar su condición, cuestión que no tenía otro carácter que un aumento de la fortuna económica.

En una sociedad que se vuelve crecientemente masiva, el individuo común, que es el que le interesa a Smith, está crecientemente expuesto al escrutinio ajeno. Y ocurre

que los seres humanos, según los ve, están más dispuestos a empatizar con la dicha que con el pesar, de modo que buscamos entonces ostentar nuestra riqueza y ocultar nuestra pobreza.

“Nada es más humillante que vernos forzados a exponer nuestra miseria a los ojos del público, y sentir que aunque nuestra situación es visible para todo el mundo, nadie se hace una idea ni de la mitad de lo que sufrimos. En realidad, es fundamentalmente en consideración a esos sentimientos de los demás que perseguimos la riqueza y eludimos la pobreza. Porque ¿qué objetivo tienen los afanes y agitaciones de este mundo? ¿Cuál es el fin de la avaricia y la ambición, de la persecución de riquezas, de poder, de preeminencia? ¿Es porque han de satisfacerse las necesidades naturales? El salario del más modesto trabajador alcanzaría... ¿Cuál es, pues, la causa de nuestra aversión a su posición y por qué aquellos educados en los órdenes más elevados de la vida consideran algo peor que la muerte el ser reducidos a vivir, incluso sin trabajar, en sus mismas sencillas condiciones, el dormir bajo un techo igualmente humilde y el vestir el mismo modesto atuendo? ¿Es que imaginan que su estómago es más sano o su sueño más profundo en un palacio que en una cabaña? Se ha observado a menudo que lo contrario es cierto, y en realidad es tan obvio que aunque no haya sido observado no hay nadie que lo ignore. Y entonces ¿de dónde emerge esa emulación que fluye por todos los rangos personales y qué ventajas pretendemos a través de *ese gran objetivo de la vida humana que denominamos el mejorar nuestra propia condición*? Todos los beneficios que podemos plantearnos derivar de él son el ser observados, atendidos, considerados con simpatía, complacencia y aprobación. Lo que nos interesa es la vanidad, no el sosiego o el placer. Pero la vanidad siempre se funda en la creencia de que somos objeto de atención y aprobación.” (p.124, cursivas nuestras)

Smith no requiere reducir las pasiones a una sola, sino solo establecer la primacía de la búsqueda de fortuna. De esa suerte, mina la consideración, común ya antes de que su obra se convirtiera en referencia obligada, de que las pasiones se pueden enfrentar con otras pasiones, o ser controladas por los intereses. Smith, como detecta Hirschman, unifica el sentido de “pasiones” e “intereses”, dos palabras antes consideradas antónimos irreconciliables. Para él, todo está dentro de un bloque que se retroalimenta

internamente. El interés colectivo aumenta, sencillamente, cuando se permite a cada individuo mejorar su condición individual.

Es en este giro económico y filosófico donde Pierre Rosanvallon identifica el núcleo del pensamiento de Smith, que permitiría articular además *La riqueza de las naciones* con *La teoría de los sentimientos morales*, y que mostraría que la economía de Smith surge de su filosofía, no como un campo de investigación independiente, sino como el resumen y el sentido de la sociedad, allí donde esta puede fundar su armonía y estabilidad. Para apoyar esa hipótesis Rosanvallon acude un pasaje de *La riqueza* donde el problema no es sentar ya la posibilidad de lo social en ausencia del afecto o las buenas intenciones, sino en su límite.

“No esperamos el pan para nuestra mesa de la benevolencia del carnicero, del comerciante o del panadero, sino del cuidado con el que tratan sus intereses. No nos dirigimos a su humanidad, sino a su egoísmo; y nunca les hablamos de nuestras necesidades, sino de su ventaja”. (Citado en Rosanvallon, 2006, p.47)

De esa suerte, la economía convertida a estas alturas en una verdadera ideología no encuentra la oportunidad de su introducción en el pensamiento moderno por efecto de una fractura, sino en su movimiento más esencial. Aquello que Marx repetidamente nombra como “sociedad burguesa moderna” va basando de forma creciente su institución y su regularización en este desarrollo de la economía. De esa suerte, el concepto de mercado, tal como lo piensa Smith, permite resolver importantes preguntas de la filosofía política de la época: la cuestión de la guerra y la paz entre las naciones, y el fundamento y obligación en el pacto social. (Rosanvallon, 2006, p.48) La guerra se

resuelve en una forma de confrontación: la competencia. Pero ahora esta es un instrumento de igualación tanto entre clases como entre naciones, basado en principios de justicia, de forma que, en tanto forma de conflicto, en tanto un tipo de guerra, se convierte en un instrumento para la paz.

La cuestión del pacto social es resuelta, en segundo lugar, a partir de la enorme fecundidad política del concepto de mercado, que para Adam Smith realiza la filosofía y la política. En este punto, Rosanvallon sostiene una diferencia con la citada obra de Hirschman, que califica de todas formas como “un libro indudablemente seductor y estimulante”. Creo que motivado principalmente por la atención que pondrá al impacto de la obra de Smith sobre el pensamiento de Hegel, Rosanvallon estima que la originalidad de Smith no consiste, como se repite a menudo, en consumir simplemente la reducción de la vida social a la económica, sino en ampliar el ámbito de lo económico a lo social, logrando construir un sistema pensamiento filosófico que articula los problemas de la vida económica con los de la moral.

Rosanvallon (2006) indica que, a diferencia de Rousseau, donde no hay contradicción entre libertad y necesidad, donde está suprimida la distancia entre el interior y el exterior de lo político, la noción de “mano invisible” permitirá superar la dificultad de fundamentar la obligación en el pacto social sin volver a una concepción despótica.

“Permite pensar una sociedad sin centro, abolir prácticamente la distinción entre el interior y el exterior, entre el individuo y la sociedad. Realiza esta inmediatez que perseguía Rousseau sin poder conferirle fundamento efectivamente

operatorio. En efecto, los mecanismos de mercado, al sustituir a los procedimientos de compromisos recíprocos del contrato, permiten pensar a la sociedad biológicamente y no ya políticamente (mecánicamente).” (p.52)

De modo que, Rosanvallon va a decir que Smith resuelve en lo económico la cuestión de lo político y de la regulación de lo social, y es precisamente por eso que puede ser leído como uno de los principales pensadores de la modernidad.

He ahí pues uno de los nudos del problema de este capítulo, a saber, el modo en que la ideología económica liberal resuelve una forma de institución de lo social basada en el mercado, más allá de la política.

b. La política bajo el reinado de la economía política

Se perfilan entonces de ese modo algunos aspectos fundamentales de la economía política, que podemos complementar ahora refiriendo los cinco aspectos principales con los que esta permitió, según Foucault (2007, p.31-22), la autolimitación del gobierno.

1. A diferencia del pensamiento jurídico de los siglos XVI y XVII, la economía política no se desarrolló fuera de la razón de Estado. Por el contrario, se formó dentro del marco de sus objetivos, con el propósito del enriquecimiento del Estado. La economía política busca entonces garantizar los términos de competencia entre los Estados y el equilibrio que para ello se necesita.
2. La economía política no se postula en absoluto como una objeción externa a la razón de Estado y su autonomía política.

3. La economía política reflexiona sobre qué ocurre luego de la aplicación de los derechos. No reflexiona sobre los derechos. Reflexiona sobre prácticas gubernamentales ya dadas, no las examina en términos del derecho para preguntarse por su legitimidad. No se pregunta si el soberano tiene derecho a recaudar impuestos, sino qué efectos tiene esa práctica.
4. La economía política no descubre derechos naturales anteriores al ejercicio de la gubernamentalidad, sino cierta naturalidad propia de la práctica misma del gobierno. Recordemos el concepto de gubernamentalidad, tal como lo define en otra de sus lecciones, alude en Foucault a tres cosas:

Primero “el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad. Segundo, por ‘gubernamentalidad’ entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente no dejó de conducir, y desde hace mucho, hacia la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar ‘gobierno’ sobre todos los demás: soberanía, disciplina, y que indujo, por un lado, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, [y por otro] el desarrollo de toda una serie de saberes. Por último, creo que habría que entender la ‘gubernamentalidad’ como el proceso, o mejor, el resultado del proceso en virtud del cual el Estado de justicia de la Edad Media, convertido en Estado administrativo durante los siglos XV y XVI, se ‘gubernamentalizó’ poco a poco” (2006, p.136).

5. El problema de la filosofía utilitarista, es decir, si hay una naturaleza que es propia de los objetos y operaciones de la gubernamentalidad: la economía política sólo podrá hacer lo que debe hacer si respeta esa naturaleza. Cualquier forma de faltar al respeto de esas leyes naturales propias de los objetos que manipula tendrán de inmediato consecuencias negativas para ella misma; en otras palabras, habrá éxito o

fracaso, éxito o fracaso que son ahora el criterio de la acción gubernamental, y ya no legitimidad o ilegitimidad. El éxito sustituye entonces la legitimidad.

En una línea diferente, pero que podemos pensar complementaria a la vinculación que postula Foucault entre la economía política dieciochesca y la autolimitación de la razón gubernamental, se encuentra la tesis de que el mercado cumpliría en el siglo XVIII un rol central en la regulación de una sociedad que ahora reclama la oportunidad de autoinstituirse. En efecto, Rosanvallon (2006) propondrá que la literatura económica de la época permite apreciar que

“el surgimiento del liberalismo económico no sólo fue el surgimiento de una teoría –o de una ideología– que acompaña el desarrollo de las fuerzas productivas y el ascenso en poder de la burguesía como clase dominante. No sólo reivindicó o tradujo la emancipación de la actividad económica respecto de la moral. Primero debe ser entendido como una respuesta a los problemas no resueltos por los teóricos políticos del contrato social. El concepto de mercado tal como se configura en el siglo XVIII debe ser aprehendido en esta perspectiva. Esencialmente tiene un sentido sociológico y político y se opone a la idea de contrato; no se trata de un concepto “técnico” (que definiría un modo de regulación de la actividad económica por medio de un sistema de precios libremente formados). La afirmación del liberalismo económico traduce más profundamente la aspiración al advenimiento de una sociedad civil inmediata a ella misma, autorregulada. Esta perspectiva, apolítica en el sentido fuerte del término, hace de la sociedad de mercado el arquetipo de una nueva representación de lo social: el mercado (económico) y no el contrato (político) es el verdadero regulador de la sociedad (y no sólo de la economía). La idea de mercado remite en esta medida a toda la historia intelectual de la modernidad”.
(p.6)

Contrariamente a lo que ocurría con un estado casi permanente de guerra en la Europa de esos tiempos, la teoría del intercambio proponía un sistema de suma positiva claramente diferenciado de las relaciones militares, y se hacía cargo, además, a

diferencia de la teoría del contrato social, del doble problema de la institución y regulación de lo social.

Será la escuela escocesa del siglo XVIII, y en particular Adam Smith, quienes representen la plenitud de la teoría del intercambio. La consecuencia principal de esta concepción consiste en un rechazo global de lo político, que será crecientemente desplazado de su rol en el gobierno de la sociedad, para ser sustituido por el mercado. Es en ese sentido que, para Rosanvallon, Smith es más que el padre fundador de la economía moderna, es “el teórico del desvanecimiento de la política.” (2006: 7)

La idea de mercado constituye un modelo político alternativo a las formas tradicionales de autoridad, en el que se pueden resolver procesos de toma de decisión a través de procesos en los que la voluntad de los individuos y las élites no tiene relevancia alguna. De ese modo, dirá Rosanvallon (2006), la sociedad moderna logrará cumplir con la vieja aspiración de desdramatizar

“el cara a cara de los individuos, a desapasionar sus relaciones, a desactivar la violencia virtual de las relaciones de fuerza. El mercado pretende responder a estas exigencias. Apunta a erigir el poder con una mano invisible, neutra por naturaleza ya que no está personalizada. Instaura un modo de regulación social abstracto: lo que regula las relaciones entre los individuos, sin que exista entre ellos ninguna relación de subordinación o de mando, son “leyes” objetivas.” (2006, p.9).

Con ello tomará forma con especial claridad la utopía de la abolición de la política, un elemento que será para nosotros de amplia relevancia a la hora de caracterizar su persistencia en la ideología y la práctica neoliberal.

c. Las pasiones y los intereses

Volvamos a las preguntas inicialmente establecidas por Max Weber. El surgimiento del “espíritu del capitalismo” es efectivamente un proceso de larga duración. A principios de la era cristiana San Agustín condenaba los tres principales pecados del Hombre Caído, donde además del deseo de poder y el deseo sexual ubicaba el deseo de dinero y posesiones. Pero si San Agustín establecía un cierto atenuante para la *libido dominandi*, el deseo de poder sería después convertido en una virtud, identificándolo con un valor social redentor. La ética caballeresca medieval exaltó la búsqueda del honor y la gloria, aún a pesar de la vacuidad de vieron en ella Santo Tomás de Aquino o Dante. En el Renacimiento, con el declive de la influencia de la Iglesia, este ideal aristocrático se convirtió en ideología dominante. Esta poderosa corriente intelectual llegó así hasta el siglo XVII. (Hirschman, 1978, p.19)

La desconfianza en los aparatos filosóficos enraizados en la religión motivó la búsqueda del hombre “tal cual es”, para fundar allí los principios de un nuevo pacto social. En medio de esa nueva conciencia pretendidamente esclarecida sobre la condición humana estaban las humanas pasiones que a partir de ese momento se convertirían en el centro del problema de la regulación social. Bentham es un exponente principal en esta perspectiva. Retratado de una forma bastante precisa, descarnada aunque no ausente de admiración, John Stuart Mill lo considera propietario de una concepción de lo humano extremadamente simple, entre cuyos “resortes de la acción” no se reconoce forma alguna de humanitarismo. Mill busca en la *Tabla de los resortes de la*

acción de Bentham términos como “conciencia”, “principio”, “rectitud moral”, “deber moral” y encuentra que siempre están asociados a alguna forma de beneficio, como el aumento de reputación. Pero la cuestión moral propiamente dicha, sostiene Mill, es algo de cuya existencia no parece tener noticia. De ese modo se presenta en Bentham la centralidad de las pasiones en la conducta humana:

“El hombre es concebido por Bentham como un ser susceptible de placeres y dolores, y gobernado en toda su conducta, en parte por las diferentes modalidades del propio interés y por las pasiones que por lo común son calificadas de egoístas, y parte por simpatías –u, ocasionalmente, antipatías– hacia otros seres. Y aquí termina el concepto que Bentham tiene de la naturaleza humana... El hombre no es jamás entendido por Bentham como un ser capaz de perseguir, como fin último, la perfección espiritual; como un ser capaz de desear, por su propio bien, la conformidad de su carácter con sus propios criterios de excelencia, sin esperar recompensa y sin temer mal alguno que provenga de otra fuente que no sea de su propia conciencia reflexiva. Incluso en la más limitada forma de Conciencia, este gran hecho de la naturaleza humana se le escapa. Nada resulta más curioso en sus escritos, que la falta de reconocimiento de una conciencia como algo distinto de la filantropía, del afecto por Dios o por el hombre, y de la busca del propio interés, ya sea en este mundo o en el venidero”. (Mill, 1993, p. 46)

Pero más allá de Bentham, cuya apelación a las formas represivas es de sobra conocida, el recurso para el dominio de las pasiones fue, principalmente, su manejo, su control. A principios del siglo XVIII Giambattista Vico destacaría por la creativa fórmula que revaloraba el lugar de las pasiones, aprovechando su propia energía en lugar de oponerse a ella. Así, sostenía, de la “ferocidad, la avaricia y la ambición” la sociedad obtiene la defensa nacional, el comercio y la política, que permiten generar la fortaleza, la riqueza y la sabiduría de las repúblicas. Y en lo que constituye otro importante rasgo del pensamiento que se abría paso, afirmó que, gracias a inteligentes leyes divinas, “las

pasiones de los hombres ocupados por entero a la búsqueda de su utilidad privada se transforman en un orden civil que permite a los hombres vivir en sociedad humana”. (Citado en Hirschman, 1978, p.25). Hobbes (2005) sostenía, por su parte, que el hombre puede superar su estado de naturaleza echando mano tanto de sus pasiones como de su razón:

“Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo. La razón sugiere adecuadas normas de paz, a las cuales pueden llegar los hombres por mutuo consenso. Estas normas son las que, por otra parte, se llaman leyes de naturaleza”. (p.105).

Y la ciencia de dichas leyes, dirá también Hobbes, es la única filosofía moral, excluyendo así toda posibilidad de pensar el orden social por fuera de esa ciencia de las pasiones. Esta concepción, sostiene Rosanvallon, marca un trastorno considerable en la posición del problema político. La política como institución de lo social, ya no puede ser considerada como una cuestión que incumbe a la moral. A partir del siglo XVII es necesario pensar la institución y el funcionamiento de la sociedad a partir de las pasiones del hombre y no pese a ellas. “En consecuencia, la política no es nada más que un arte combinatoria de las pasiones. Su objeto es componer las pasiones de modo tal que la sociedad pueda funcionar.” (Rosanvallon, 2006, p.24).

Esta rehabilitadora idea de las pasiones va a conducir a la construcción de un nuevo concepto, ciertamente ya conocido en su uso más frecuente, pero novedoso en tanto idea de pasión compensadora, capaz de controlar a otras. “Interés” será el término

con que se designará de forma genérica aquellas pasiones a las que se les asigna la función compensadora.

Hirschman localiza esta traslación en la idea del Pacto del propio Hobbes. Pero su solución fue a menudo rechazada en su tiempo, y se formuló una idea de los intereses opuesta a las pasiones. Con una historia por cierto mucho más larga, que incluía los intereses cobrados por el préstamo, las palabras “intereses” e “interés” fueron asumiendo significados sucesivos, para terminar por indicar “la ventaja económica como su significado nuclear” (1978, p.39), tanto en el lenguaje ordinario como en la ciencia social, que definió los “intereses de clase” y los “intereses de grupo”. Como sea, el significado dominante fue el económico.

Fue en ese preciso sentido que el interés asumió además la forma de una limitación para los gobernantes. Sentido que ya había sido enunciado por Maquiavelo, al usar *interesse* como sinónimo de *ragione di stato*, pero que encontrará su forma madura en el XVIII, cuando, por ejemplo, el duque de Rohan afirme en un libro considerado clave en los inicios de la razón de estado en el siglo XVII, que “los príncipes mandan los pueblos, y el interés manda a los príncipes” (citado por Hirschman, 1978, p.41). Y el interés, según lo entiende Rohan, será una emanación de razón, a diferencia de “los apetitos desordenados” y “las pasiones violentas” que nos agitan.

Visto el tema desde la elaboración de la nueva razón gubernamental, tenemos que el interés logra convertirse en la categoría que englobará los dos puntos de anclaje

principales de esa nueva racionalidad: el mercado y el principio de la utilidad como medida de las intervenciones del poder público.

“La razón gubernamental en su forma moderna, la forma que se establece a comienzos del siglo XVIII, esa razón gubernamental que tiene por característica fundamental la búsqueda de su principio de autolimitación, es una razón que funciona con el interés... Ahora, el interés cuyo principio debe obedecer la razón gubernamental es interés en plural, un juego complejo entre los intereses individuales y colectivos, la utilidad social y la ganancia económica; entre el equilibrio del mercado y el régimen de poder público. Es un juego complejo entre derechos fundamentales e independencia de los gobernados. El gobierno, o en cada caso el gobierno en esta nueva razón gubernamental, es algo que manipula intereses.” (Foucault, 2007, p.64).

De esa forma será posible ir más allá de la mera limitación del poder del gobernante y contener –esto sería fundamental en la nueva era burguesa– los intereses de diversos grupos sociales como intereses legítimos. A partir de las contradicciones internas, el “interés de Inglaterra”, ya no sería discutido como inicialmente lo había propuesto Rohan, sino en relación a los protagonistas de esas luchas intestinas. Resueltos esos conflictos el interés puede asumir en Gran Bretaña todo su significado económico: “el deseo de los bienes que nos abastecen y sostienen” y la “posesión de riqueza” en el conde de Shaftesbury; “pasión del interés”, “afección interesada” como sinónimos de “la avidez de adquirir bienes y posesiones” y “el amor a la ganancia” en Hume.

Pero si en diferentes contextos europeos, la idea de “interés” había logrado significar la persecución racional y ordenada de diversas aspiraciones, la desviación semántica del término pudo transmitir una idea diferente:

“Un conjunto de pasiones, conocidas hasta ahora como codicia, avaricia, o amor por el lucro, podía utilizarse convenientemente para enfrentar y frenar a otras pasiones tales como la ambición, el ansia de poder, o el deseo sexual.” (Hirschman, 1978, p.47).

Así, viniendo desde la consideración de avaricia como uno de los más mortales pecados capitales de la Edad Media, el interés logra conferir al deseo de hacer dinero una connotación positiva y curativa, vinculada a la posibilidad de conducir los asuntos humanos de una forma más lúcida. Es de esa forma que Hirschman propone que a fines del siglo XVI y comienzos del XVII va a surgir una tercera categoría al medio de aquellas dos que Platón entendía que dominaban la motivación humana: las pasiones y la razón. La introducción del interés llevaría un mensaje de esperanza, dice Hirschman, allí donde las pasiones se revelaban destructivas y la razón ineficaz.

Como sea, la creencia que en el interés radicaba una especie de clave universal del comportamiento humano provocó una gran excitación intelectual: “por fin se había descubierto una base realista para un orden social viable”. (Hirschman, 1978, p.55). Al fin se descubría el elemento que podría asegurar la predictibilidad de la conducta allí donde esta ya no podía encargarse al temor a dios, y por cierto, especialmente allí donde la masividad creciente que caracterizaba a las nuevas sociedades occidentales hacía cada vez más complejo su control. El asunto apunta pues al centro de la cuestión del gobierno, problema mayor sin dudas en la época, que como puede verse en torno al tema del interés, tendía a resolverse en consideración a las motivaciones. “Si un pueblo se volviera completamente desinteresado, no habría posibilidad de gobernarlo”, diría Steuart (citado en Hirschman, 1978, p.56).

Efectivamente, el producto esperable de individuos actuando en base a sus intereses sería una red de relaciones interdependientes, o dicho de otro modo, cohesión social. Se esperaba entonces que la proliferación del comercio creara comunidades más cohesionadas. Del mismo modo, la expansión del *doux commerce* llegó a identificarse en la Gran Bretaña de la época como el factor de discriminación entre las “naciones pulidas” de la Europa occidental, y las “rudas y bárbaras”. De la aristocracia a la burguesía, el tránsito de las buenas maneras, de raíz cortesana, debía pasar por la acentuación de lo relacional, una cuestión que con anterioridad a la plenitud de lo “social” no estaba en primera plana y que lo estará en cambio en la sociedad burguesa moderna.

En contraposición, la inconstancia en la conducta de las personas, y la incertidumbre resultante en lo social, se convertirían en los enemigos principales del orden que se configuraba.

La cuestión del interés muestra así su completo sentido político. Sin llegar a sostener en esos términos, Foucault enuncia con centro en el tema del interés lo que podría considerarse el surgimiento de la política liberal moderna. La nueva razón gubernamental asignaría al Estado ya no el influjo directo sobre las cosas y las personas, sino solo sobre los intereses de individuos o de conjuntos de individuos enfrentados a los intereses del resto. Serán los intereses, y sólo los intereses, lo que ocupe la totalidad de la acción de gobierno. Al abandonar el gobierno, digamos, de las cosas en sí, el Estado se ocupará de las relaciones entre los individuos. Lo que pone de manifiesto el tema del

interés es, precisamente, una nueva forma de resolver las relaciones sociales en la emergencia de la nueva forma de sociedad.

El interés será, de esa suerte, el modo de rebasar el derecho como marco de definición del sujeto moderno. Mientras en el derecho el individuo se integra al conjunto por medio de una sustracción, de una renuncia, el *homo œconomicus* del liberalismo, constituido como una “suerte de átomo irremplazable e irreductible de interés” (Foucault, 2007, p.331), lo haría a través de una lógica de multiplicación espontánea.

“En su nuevo régimen, el gobierno es en el fondo algo que ya no debe ejercerse sobre súbditos y sobre cosas sometidas a través de estos. Ahora, el gobierno se ejercerá sobre lo que podríamos llamar república fenoménica de los intereses. Pregunta fundamental del liberalismo: ¿cuál es el valor de utilidad del gobierno y de todas sus acciones en una sociedad donde lo que determina el verdadero valor de las cosas es el intercambio? Pues bien, creo que ahí se esbozan las cuestiones decisivas del liberalismo. El liberalismo planteó en ese punto la cuestión fundamental del gobierno, y el problema pasaba por saber si todas las formas políticas, económicas, etc., que se quisieron oponer al liberalismo pueden escapar efectivamente a esa cuestión y a la formulación de esta cuestión de utilidad de un gobierno en un régimen en que el intercambio determina el valor de las cosas”. (Foucault, 2007, p.66)

II.2 Del interés a la sociedad civil

De Hobbes a Rousseau, constata Rosanvallon, hay una innegable continuidad en el sentido de que lo que instituye lo social es la política. Mientras que Hobbes pensaba la sociedad civil en contradicción con el estado de naturaleza, y acude al problema de fundarla como actividad laica, emancipada de la religión, Rousseau piensa el estado de naturaleza contra la sociedad civil. Parece desgarrado entre una concepción económica y una concepción política de lo social, pero termina optando por lo segundo. Su intuición,

a contrapelo de la opinión dominante de su tiempo, es que el estado no es simplemente un instrumento de defensa de la sociedad, sino su institutor (Rosanvallon, 2006, p.35). Denis Diderot por su parte, en su definición de “sociedad civil” en la *Enciclopedia* expresará la ambivalencia del término, donde de todas formas prevalece su sentido político:

“Se entiende por sociedad civil el *cuero político* que forman juntos los hombres de una misma nación, de un mismo Estado, de una misma ciudad u otro lugar, y los lazos políticos que los unen unos con otros; *es el comercio civil del mundo*, las relaciones que los hombres tienen juntos, como sujetos a las mismas leyes, y participan en los derechos y privilegios que son comunes a todos los que componen esta misma sociedad”. (Citado en Rosanvallon, 2006, p.70. Cursivas nuestras)

Para Rosanvallon, el concepto de sociedad civil, afinado en su sentido político, va a contener tres “principios interdependientes”: el reconocimiento de la igualdad natural entre los hombres, que es una desigualdad de derechos y de deberes; la afirmación del principio de autoinstitución de la sociedad, por tanto no religiosa, que se expresa en el sometimiento del colectivo a un soberano civil surgido de su pacto común, y la distinción de la moral privada y de la política (el bien público).

En términos de ese segundo principio, Foucault introduce una distinción propia de la sociedad civil, en tanto esta permite una vinculación social de los sujetos más allá de cualquier forma de contrato explícito. Sin renuncia de derechos, sin uniones voluntarias, sin delegación de soberanía a otras personas, solo con la adición de satisfacciones individuales. Y añade dos precisiones importantes sobre ese lazo social. A diferencia de la sujeción de sujetos puramente económicos, en la sociedad civil hay un

conjunto de intereses no egoístas, un juego de “intereses desinteresados”. La segunda diferencia radica en que el espacio ya no será el mercado deslocalizado de los individuos económicos, no será la humanidad en general, sino conjuntos, agrupaciones de individuos, tribus, comunidades, corporaciones, y por cierto, naciones en el sentido que le da Adam Smith al término, que se constituye en una de las formas mayores de sociedad civil.

Pero, como examina Pierre Rosanvallon en detalle, el mercado será la nueva forma de la sociedad civil en una época de surgimiento y expansión de la “ideología económica”. La evolución del significante “comercio” mostrará ese proceso con especial claridad, yendo de indicar una actividad social autónoma a connotar en el sentido común, prácticamente toda relación pacífica y equilibrada entre las personas. Es, como veíamos, la época del *doux commerce*. De fondo, el significado se extiende, mostrando el proceso en que lo social termina englobado por lo económico, y, consecuentemente, el origen económico es progresivamente ocultado.

Adam Smith será el primero en reconocer la sociedad civil como un concepto económico, aun cuando en *La riqueza de las naciones* no usa el término y habla de “sociedad” a secas. Rosanvallon y Foucault coinciden en que el término “nación” en Smith debe ser leído como la expresión del paso del sentido jurídico-político de la idea de sociedad civil, a uno económico. Ferguson, añade Foucault, cuyo *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil* (1767) constituye un texto fundamental sobre la sociedad civil, construye un relato que corresponde a lo que Smith estudiaba en términos

económicos. La sociedad civil de Ferguson sería “la globalidad concreta en cuyo interior funcionan los hombres económicos que Smith procuraba estudiar.” (Foucault, 2007, p.338).

Para Smith la nación es el espacio unificado de los productores de mercancías, la verdadera base de la sociedad. Para él, la distinción clave no será ya estado de naturaleza / sociedad civil, sino nación / gobierno. El concepto hegeliano de sociedad civil como sistema de las necesidades, añade Rosanvallon, no hace más que retomar el concepto de nación de Smith.

Si es posible que la sociedad civil reciba una formulación económica, es porque el mercado se ha convertido en la sociedad misma, en su representación de conjunto, un mecanismo de organización colectiva más que una forma puramente económica. Allí, la igualdad será, por cierto, una igualdad de derechos de propiedad. Para Smith solo se es libre en tanto se es propietario. Todo ello indica la medida en que Smith es “un economista” y su obra puede leerse como perteneciente a ese dominio. Las consecuencias del movimiento que realiza Smith difícilmente podrían ser exageradas, para Rosanvallon (2006)

“es doblemente revolucionario al sustituir la noción de contrato por la de mercado y al comprender la sociedad económicamente y ya no políticamente. Adam Smith culmina así, de una manera particular, el movimiento de la modernidad.” (p.74).

Es la división del trabajo, como consecuencia del intercambio, lo que concluirá la secularización del mundo.

En un apartado referido a las “Desigualdades producidas por la política de Europa”, Smith reitera la idea de libertad que una y otra vez ha manifestado en *La riqueza de las naciones*, siempre referida a la libertad frente a cuestiones como cambiar de empleo o de actividad económica. Cuando la política de Europa no deja las cosas en perfecta libertad, dice, da lugar a desigualdades muy importantes. Ocasiona una notable desigualdad en las ventajas y desventajas de los diversos empleos del trabajo y el capital, principalmente porque restringe la competencia. El tema, para mostrarlo a modo de ejemplo, está motivado por las regulaciones que protegen gremios específicos y regulan los tiempos de aprendizaje para considerar a un trabajador apto para una labor. Frente a ello Smith (1996) despliega más ampliamente su idea de libertad en relación con la propiedad:

“Así como la propiedad que cada persona tiene de su trabajo es la base fundamental de todas las demás propiedades, también es la más sagrada e inviolable. El patrimonio de un hombre pobre estriba en la fuerza y destreza de sus manos; el impedir que emplee esa fuerza y esa destreza de la forma en que el crea más conveniente sin perjudicar a nadie es una violación flagrante de la más sagrada de las propiedades. Es una manifiesta usurpación de la justa libertad tanto del trabajador como de los que podrían estar dispuestos a emplearlo. Así como impide que uno trabaje en lo que cree más adecuado, impide también a los otros el emplearlo en lo que ellos creen más conveniente.” (p.182).

La representación económica de la sociedad, tal como es revisada por Rosanvallon, tendrá importantes connotaciones para los propósitos de esta investigación. La imagen smithiana de la sociedad es completamente móvil, las clases se definen por sus ingresos, con el fundamento económico ingresa el movimiento en la sociedad civil. Al retomar la distinción productivo / improductivo, Smith trastoca la representación

tradicional de las jerarquías y las utilidades sociales, y con ello asesta un golpe formidable a la sociedad precedente.

Es necesario disolver la distinción entre trabajo productivo y trabajo improductivo para justificar la organización social existente. Y será en el siglo XIX que el concepto de utilidad como concepto económico central el soporte teórico que permita reconciliar el orden social y la teoría económica. El aspecto radical de la sociedad de mercado smithiana era efectivamente inaceptable para la burguesía del siglo XIX, no así para la lectura de Marx.

“Pero la distinción entre trabajo productivo y trabajo no productivo no tiene sólo un sentido sociológico: tiene un contenido político de primera importancia. Sirve de base prácticamente a la distinción entre el Estado y la sociedad civil. Es porque el Estado consume trabajo y porque no produce capital que debe ser limitado.” (Rosanvallon, 2006, p.83).

De ese modo, el *homo oeconomicus* constituido como una realidad irreductible al sujeto de derecho, conduce a establecer una forma de soberanía del mercado como espacio poblado por sujetos económicos. Ello presionaba, además, a la teoría jurídica a establecer nuevos principios de regulación de la vida social, puesto que, como fuere, se requería alguna forma de gobierno.

Es allí que Foucault entiende que emerge esta necesidad. La gobernabilidad de esos sujetos económicos sólo pudo garantizarse gracias al surgimiento de un nuevo objeto, un nuevo dominio. Esos individuos, que siguen siendo sujetos de derecho pero que ahora son principalmente actores económicos, no pueden ser gobernables en

ninguno de ambos dominios exclusivamente. Se requiere definir un nuevo conjunto que los englobe, a título de sujetos de derecho y a la vez de actores económicos, que ponga de relieve ambos aspectos, pero solo en la medida en que los supera y los integra en un conjunto complejo mayor. “Lo característico del arte liberal de gobernar –va a decir Foucault (2007)– es... una nueva realidad sobre la cual ese arte de gobernar ha de ejercerse, y ese nuevo campo de referencia es, creo, la sociedad civil.” (p.335)

Todo ese conjunto de elementos, entonces, que se ponen de manifiesto a partir de la construcción histórica de la idea de sociedad civil no es sino el intento por responder a la interrogante de cómo gobernar, de acuerdo con las reglas del derecho, un espacio de soberanía poblado por sujetos económicos. Foucault (2007) se apresura, así, a afirmar que la sociedad civil lejos de ser una idea filosófica, es un concepto de tecnología gubernamental.

“La economía jurídica de una gubernamentalidad ajustada a la economía económica: ese es el problema de la sociedad civil, y a mi juicio esta sociedad civil –que por otra parte no tardara en llamarse sociedad, mientras que a fines del siglo XVIII se la denominaba nación– es lo que va a permitir a una práctica gubernamental y a un arte de gobernar, a una reflexión sobre ese arte de gobernar y, por lo tanto a una tecnología gubernamental, una autolimitación que no transgreda ni las leyes de la economía ni los principios del derecho, y, tampoco transgreda su exigencia de generalidad gubernamental ni la necesidad de una omnipresencia del gobierno.” (p.336)

Por tanto, la ecuación de la gubernamentalidad liberal quedará así establecida en la relación *homo œconomicus* y sociedad civil.

Ya en el siglo XIX, la sociedad civil será una referencia constante en el discurso filosófico y en el discurso político, como la realidad ya dada que se enfrenta, de un modo muchas veces veleidoso, al Estado. La sociedad civil se trata de una matriz permanente de poder político. En ella las decisiones grupales pasan por la acción de “fracciones más selectas”, por individuos influyentes. En ella el poder precede al derecho que lo instaure, lo justifica, lo limita o lo intensifica.

Mención aparte en este desarrollo de la representación de la sociedad como mercado le corresponde a Hegel. Foucault elude en *Nacimiento de la biopolítica* referirse a Hegel, sosteniendo que en Alemania, “por un montón de razones fáciles de adivinar”, la sociedad civil aparece en términos de oposición y relación con el Estado, y jamás se la analizará sino es en relación a éste.

II.3 Hegel. De la economía política al Estado

En relación con el tema de la representación de la sociedad como mercado, a Hegel le corresponde un lugar determinante. Fue en Berna, entre 1793 a 1796 que descubrió la economía política inglesa, y ello tendrá un papel central en su formación intelectual. Hegel va a ser de hecho el primer filósofo en elaborar su pensamiento en ese terreno. Si bien lee a los grandes autores alemanes de su época, varios autores coinciden en la fundamental influencia que tendría sobre él la obra de los economistas británicos, ya traducida al alemán⁶. Entre ellas, particularmente la de Adam Smith.

⁶ Bloch (1983), Taylor (2010), Foucault (2007), Rosanvallon (2006).

Pero lo que le interesa no es principalmente la economía en el sentido más restringido del término. Hegel va hacia una teoría del Estado, y su misión autoimpuesta era “la de familiarizar con la tradición a una inquieta juventud burguesa”, de modo que “en lugar de perseguir atolondradamente el movimiento liberal” (Bloch, 1983, p.233), buscó exponer lo racional en el Estado. Para ello, comprende el lugar cardinal de la economía política en su época, como escribe en 1821 en los *Principios de la filosofía del derecho* (1999), que “es una de esas ciencias que se originaron en los tiempos modernos como en un terreno que les era propicio” (p.311), de suerte que “el mundo del trabajo y el sistema de las necesidades se le presentan, en efecto, como el lugar de unificación del sujeto y el objeto, de la reconciliación del espíritu y la naturaleza, del acceso de lo particular a lo universal.” (Rosanvallon, 2006, p.156)

A partir de ese conocimiento, el trabajo adquirirá un lugar central en el mapa conceptual hegeliano, relevante especialmente a la hora de concebir el desarrollo de la sociedad. Si seguimos la argumentación de Rosanvallon, no se puede comprender que Hegel sostenga que el trabajo se convierta en su singularidad misma en un trabajo universal sino en la medida en que integra el descubrimiento fundamental de Smith, según el cual el intercambio precede al trabajo y a la división del trabajo y no a la inversa.

Rosanvallon (2006, p.157) y Taylor (2010, p.380) coinciden en que Hegel retoma la idea de “mano invisible” como un instrumento de la “astucia de la razón”. Dice en la *Fenomenología del espíritu* (2003):

“Cada singular supone indudablemente, en este momento, que obra de un modo egoísta; pues es éste el momento en que se da la conciencia de ser para sí y, por tanto, no lo toma como algo espiritual; pero, aun visto este momento solamente por el lado externo, se muestra que, en su goce, cada cual da a gozar a todos y en su trabajo trabaja tanto para todos como para sí mismo, al igual que todos trabajan para él. Su ser para sí es, por tanto, en sí universal y el egoísmo algo solamente supuesto, que no puede llegar a hacer real aquello que se supone, es decir, hacer de ello algo que no beneficie a todos.” (pp.293-294).

Hay entonces una armonía escondida que resulta de la interacción del trabajo y el goce individual de todos los miembros de la sociedad. Es el terreno de Smith, y es en ese contexto que hay que entender el concepto hegeliano de sociedad civil que se encuentra desarrollado en los *Principios de la filosofía del derecho*. Habiendo tomado el término de Ferguson al parecer, le otorgará un nuevo sentido, retomando la idea de nación de Smith, que está constituida por el sistema socioeconómico de necesidades. De ese modo, Hegel comprende históricamente a la sociedad civil, ve en ella el producto de la economía moderna y ya no del movimiento de la civilización que instaura la ruptura con el salvaje primitivo. Al prolongar las reflexiones de Smith sobre el trabajo libre, comprende el nexo que une a la sociedad civil con el alza de la reivindicación política que se halla en el corazón de los movimientos revolucionarios de su tiempo.

La sociedad civil es entonces la encarnación esencial, en tanto “es la sociedad considerada como un conjunto de relaciones económicas entre individuos” (Taylor, 2010, p.375), puede considerarse “la base material” de la subjetividad moderna, y es por tanto inerradicable (Taylor, 2010, p.377), aunque, como se verá, ha de ser complementada con un nivel más alto.

Rosanvallon entiende, a partir de la centralidad que tiene Smith en el trabajo de Hegel, que este asume que la sociedad moderna está fundada en el trabajo y la división del trabajo. Sólo en la sociedad civil “el hombre vale porque es hombre, no porque es judío, católico, protestante, alemán o italiano” (Hegel, 1999, p.327). Así se realiza el principio de universalidad desestructurando distinciones anteriores de razas, religiones y borra fronteras geográficas. “Con el advenimiento de la sociedad civil, dice Rosanvallon (2006), el mundo entero puede volverse tan fluido como el mar que lleva el desarrollo de su comercio: termina por adquirir su transparencia y su liquidez.” (p.158)

Pero Hegel reflexiona desde una mayor amplitud filosófica. El *homo oeconomicus* que llama burgués es el fundamento del porvenir del hombre libre y universal. Es la condición de pleno reconocimiento del hombre por el hombre como movimiento interminable. Por ello, en Hegel el intercambio y la división del trabajo cobran un sentido filosófico esencial, que trasciende la economía política de Smith. Hegel, dirá Rosanvallon, está fascinado porque comprende el mercado como el gran principio de organización del mundo moderno y no un simple mecanismo económico. Es de esa forma que recibe la economía política.

“Hay ciertas necesidades universales, tales como comer, beber, vestirse, etcétera, y el modo en que sean satisfechas depende totalmente de circunstancias exteriores. La tierra es aquí o allí más o menos fértil, los años varían en su productividad, un hombre es diligente, otro perezoso, pero estas variaciones arbitrarias producen de sí determinaciones universales, y esta aparente dispersión y falta de pensamiento es contenida por una necesidad que surge por sí sola. Encontrar aquí lo necesario es el objeto de la economía política, una ciencia que hace honor al pensamiento al hallar las leyes de una masa de hechos contingentes. Resulta un interesante espectáculo observar cómo todo nexo tiene su repercusión, cómo las esferas particulares se agrupan, influyen sobre otras, y

son promovidas u obstaculizadas por ellas. Resulta sobre todo digno de señalarse este recíproco relacionarse en el que en un primer momento no se cree, porque todo parece abandonado al criterio arbitrario de lo singular. Tiene su similitud con el sistema planetario, que al ojo sólo muestra movimientos irregulares, cuyas leyes se pueden sin embargo conocer”. (Hegel, 1999, p.311).

Pero si bien la filosofía hegeliana del derecho puede comprenderse como un trabajo realizado a partir de la economía política, es importante anotar que ella será también el lugar en que se revelen los límites y contradicciones de esa construcción del pensamiento inglés.

Hegel revela los “efectos perversos” de la división del trabajo, y los trata como una consecuencia normal y no accidental del desarrollo de la sociedad civil. Entiende que la división del trabajo produce, a la vez, riqueza social y enajenación. Entiende que el mercado, construye y destruye al mismo tiempo la sociedad. Esta constatación encontrará su plena expresión en los *Principios de la filosofía del derecho*.

Entendiendo siempre que la sociedad civil es la condición de la emancipación política de los individuos en tanto implica el trabajo libre y presupone la libertad y la movilidad social, Rosanvallon sostiene que Hegel desarrolla sin embargo una crítica severa del mercado en tres puntos principales (2006, p.162):

1. El mercado engendra una desigualdad creciente entre las clases. La desigualdad natural se acrecienta sin cesar por una suerte de necesidad mecánica, pues la desazón del pobre crea un lazo entre él y el rico.

2. El mecanismo económico mismo está sujeto a diferentes formas de desequilibrio que no pueden restablecerse espontáneamente: fluctuaciones de los mercados, cambios de modos, innovaciones técnicas, etcétera.

3. El conjunto de la economía obedece a una ley de desequilibrio tendencial. La paradoja de este desequilibrio reside en que se nutre de la miseria de aquellos a los que más afecta. Por ende, se establece un ciclo infernal que conduce de las desigualdades de ingresos al subconsumo. Este movimiento no tiene solución.

Hegel (1999) comprende que por medio de su propia dialéctica “la sociedad civil es llevada más allá de sí” (p.361), cuestión que examina entre los párrafos § 246 y § 249 de los *Principios* para desembocar en el concepto político de la corporación.

Si, como sostiene Rosanvallon, el pensamiento hegeliano puede ser comprendido a partir de la *Fenomenología del espíritu* como un intento de asumir la modernidad hasta el final, ello se vuelve posible porque Hegel efectúa un retorno a lo político y asume la necesidad de superar la representación liberal de la sociedad como mercado. Su comprensión de la sociedad civil, de carácter histórico, no se limita a poner de relieve la superación del antiguo mundo –si bien reconoce la relevancia de ese punto– y logra pensar también su propia superación. La sociedad civil no cierra la historia. Su desarrollo requiere la construcción de un nuevo orden político.

La filosofía de la historia y de la política en Hegel, de ese modo, van juntas y pueden verse como el intento de resolver en la esfera de la política la construcción de una comunidad de plena autonomía moral. (Taylor, 2010, p.315).

Como hemos visto hasta aquí, Hegel será el filósofo que reconocerá el valor de la economía política como ciencia de la sociedad civil, en tanto entendiendo el valor del trabajo y la división del trabajo permite apreciar la institución autónoma, secular, de la sociedad. Ese reconocimiento se relaciona con el rechazo a la actitud romántica que añoraba las “bellas y brillantes épocas en que Europa era una región cristiana” (Novalis) y remitía a la nostalgia de la *Gemeinschaft*.

En segundo lugar, para Hegel ya resulta bastante clara la perversión que acarrea el desarrollo de la sociedad civil, y señala la necesidad de su superación. Para él el problema no es ya de economía política y de política económica. Hegel debe superar los marcos iniciales del liberalismo. Su problema es construir políticamente lo que el mercado promete, pero no puede sostener: la realización del universal. Por lo tanto, en su pensamiento es lo económico lo que se subordina a lo político y no a la inversa.

La solución está en su teoría del Estado. Para él, criticar el mercado sin asumir a Smith es condenarse a volver a la idea del contrato (Hobbes o Rousseau). Emanciparse de ello es lo que hace al concebir el Estado como expresión de una *voluntad universal*.

El miembro de la sociedad civil se convierte en un miembro de una corporación, que se transforma en su “segunda familia” en tanto en ella se reducen las

contradicciones propias de la sociedad civil. Hegel (1999) apunta tres: la clase sustancial o agrícola, que por sus condiciones se mantiene “como un modo de subsistencia mediado en menor grado por la reflexión y la voluntad propia, y conserva la disposición sustancial de una eticidad inmediata, basada en las relaciones familiares y en la confianza” (p.321); la clase reflexiva o comerciante, que vive la vida de la individualidad, orientada hacia la satisfacción de las necesidades individuales por medio del trabajo racionalizado. Ésta es la clase más manifiestamente identificada con la sociedad civil como un sistema de necesidades (Taylor, 2010, p.377). En tercer lugar; la clase universal; ésta es la clase de servidores civiles que se identifica con los intereses de la comunidad como un todo.

Ahora, más allá de tres conglomerados sociales, estas tres clases representan tres dimensiones que Hegel considera que deben estar presentes en el Estado moderno. La clase sustancial, aunque de un modo irreflexivo, y la clase comerciante, tienen lealtad y dependencia hacia un todo más grande que ellas, que resulta fundamental en esa forma política. A ello debe sumarse una identificación razonada con lo universal en una voluntad que encarna este universal; esta identificación la tiene la clase de servidores civiles. Estas tres clases pueden ser alineadas en contraste con los tres niveles de la eticidad: la familia, la sociedad civil y el Estado.

Hegel concibe entonces el Estado como realización de una razón presente y en acción. Es en él donde se realiza plenamente el reconocimiento de todos y de cada uno. “Es en el terreno de la alternativa al pensamiento liberal, como pensamiento de la

sociedad de mercado, donde se despliega la obra hegeliana. Ciertamente, esta superación no es más que parcial, en el interior mismo de su propia lógica.” (Rosanvallon, 2006, p.169)

Llegamos así a la eticidad, que es la libertad sustancial en términos de Hegel, el bien realizado, que se convierte en la “segunda naturaleza” de los hombres. Se trata de una categoría engloba más que el Estado, y abarca tres unidades. La primera es la familia, unidad inmediata no reflexiva, basada en el sentimiento. La segunda es la sociedad de individuos que se reúnen por la mutua necesidad y que no debe ser confundida con una teoría del Estado. Es la sociedad civil es una sociedad moderna, vista como una economía de producción e intercambio entre sujetos de necesidades. Aquí no hay unidad inmediata sino conciencia de la individualidad en su grado máximo. En tercer lugar está el Estado, que ofrece una vez más una unidad más profunda, una unidad interna, como la familia. Pero no será sólo una unidad inmediata basada en el sentimiento. Aquí la unidad es mediada por la razón. El Estado es una comunidad en la que las subjetividades universales pueden ser vinculadas en tanto son reconocidas como tales. (Taylor, 2010, p.375)

II.4 En resumen, el liberalismo

En términos generales, hablamos de ese “arte de gobernar entre un máximo y un mínimo, y mejor más cerca del mínimo que del máximo” (Foucault, 2007, p.44), consistente con la idea de “gobierno frugal” de Benjamin Franklin. Foucault sostiene que ese gobierno frugal se instala en el siglo XVIII y aún no hemos salido de él.

Desde Adam Smith, reconocemos en el liberalismo una construcción que va bastante más allá de la oposición dirigismo/libertad y funda una verdadera teoría del Estado más allá de la mera idea de su limitación. La teoría de Smith puede presentarse en una primera mirada como un *laissez-faire*, pero lejos de ello sostiene un conjunto de deberes que el soberano debe cumplir, el deber de defender la sociedad de otras sociedades independientes; el deber de proteger cuanto sea posible a cada miembro de la sociedad contra la injusticia y la opresión de cualquier otro miembro de la sociedad mediante una forma de administración de justicia; y debe mantener instituciones y obras públicas que están más allá del interés privado, porque no se puede sacar de ellas beneficio privado.

Para Smith, por tanto, el Estado liberal es, ante todo, aquel que se dirige a construir y preservar el mercado. (Rosanvallon, 2006, p.88)

La otra cara del establecimiento del mercado en el centro de las nuevas consideraciones sobre la justicia es la resolución del derecho público. En definitiva, ¿cómo conseguirá el poder formular el respeto por la verdad que ha instituido con las prácticas económicas en términos de ley?

Como se sabe, los primeros economistas eran al mismo tiempo juristas. Es el caso de Bentham, o es el caso de *La riqueza de las naciones* de Adam Smith, que está atravesada por cuestiones del derecho público. Por tanto, si en los siglos XVII y comienzos del XVIII el problema del derecho radicaba en cómo fundar la soberanía, en

qué condiciones el soberano podía ser legítimo, a partir de ahora el problema será cómo poner límites jurídicos al ejercicio del soberano.

Para esa elaboración se pusieron en marcha dos caminos entre fines del XVIII y comienzos del XIX. Uno fue el camino revolucionario. Camino rousseauiano, que consiste en partir de los derechos del hombre para llegar a la delimitación de la gubernamentalidad, pasando por la constitución del soberano. Dice Rousseau (2003):

“Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que sí mismo y quede tan libre como antes. Tal es el problema fundamental al que da solución el *contrato social*.” (p.38)

Pero aclara de inmediato en el capítulo siguiente que, si bien la comunidad que el contrato establece es una en la que cada uno se pone a disposición de una voluntad general, dicha voluntad soberana, que no es más que una reunión de intereses particulares, no puede “ofender a uno de los miembros sin atacar al cuerpo; aún menos ofender al cuerpo sin que los miembros se resientan de ello.” (Rousseau, 2003, p.41).

El otro camino no parte de derecho sino de la práctica gubernamental. Intenta analizarla en función de los límites de hecho que deben ponerse a esa gubernamentalidad y establecer, a partir de ahí, aquello que para el gobierno sería contradictorio o absurdo tocar. De esa suerte, el límite de la competencia del gobierno se define por las fronteras de utilidad de una intervención gubernamental. Ese es el camino radical, esto es, del radicalismo inglés, cuyo problema central es el de la utilidad. O, dicho de otra forma, el

radicalismo inglés no es otra cosa que la proyección en el plano político de la ideología utilitarista.

Dos caminos entonces: el camino revolucionario, articulado esencialmente con las posiciones tradicionales del derecho público, y el camino radical, articulado esencialmente con la nueva economía de la razón de gobernar.

En el camino radical utilitarista, la ley va a ser concebida como el efecto de una transacción que separa la esfera de la intervención del poder público, por un lado, y la esfera de independencia de los individuos por otro. A partir de allí se establecerá una concepción jurídica de la libertad que no se concebirá como el ejercicio de un conjunto de derechos fundamentales, sino como la libertad de los gobernados respecto de los gobernantes.

Foucault sostiene sin embargo cierta compenetración de estos dos caminos. Por un lado, son dos sistemas diferentes, con orígenes históricos diferentes, que conducen a dos concepciones diferentes de la libertad y del derecho; pero por otro lado no son en modo alguno incompatibles, contradictorios o excluyentes entre sí. Entre ambos sistemas hay todo un conjunto de puentes, de pasarelas. Tanto en el campo del mercado como en el del estado, se afirma un mismo principio: el de la autonomía individual y la negación de las soberanías absolutas. Para Rosanvallon (2006), si hay un tronco común que permite hablar de liberalismo en singular, esto es, uno que contiene tanto al liberalismo económico como al liberalismo político, es ese.

“No hay oposición de partida al respecto entre la filosofía de los derechos humanos, vehiculizada por el liberalismo político, y la constatación que hace el liberalismo económico del carácter organizador de las leyes y de las imposiciones económicas que regulan el mercado.”(p.11)

Sin embargo, Foucault (2007) requiere ir un paso más allá en la doble distinción liberalismo económico-liberalismo político (que en verdad no hace como tal) y economía política-derecho.

“Es muy evidente que uno de los sistemas se mantuvo y fue fuerte, y el otro, por el contrario, retrocedió. El que se sostuvo y fue fuerte es, claro, el camino radical, que consistía en procurar definir la limitación jurídica del poder público en términos de utilidad gubernamental. Y es esta línea de pendiente la que va a caracterizar no sólo la historia del liberalismo europeo propiamente dicho, sino la historia del poder público en Occidente.” (p.63)

De esa suerte, desde principios del siglo XIX ingresamos a una era en que el problema de la utilidad engloba cada vez más todas las cuestiones del derecho. El argumento de Rosanvallon es convergente. El liberalismo, sostiene, acompaña el ingreso de las sociedades modernas a una era en que el lazo social ya no se funda en una totalidad preexistente, sino en la utilidad y la igualdad.

De un modo más amplio, con el principio del individuo autónomo soberano y propietario de sí mismo se afirma una nueva relación con la moral. De este modo, una misma cultura trabaja con centro en el mercado (“liberalismo económico”), afirma el reino de los derechos humanos (“liberalismo político”) y establece que cada hombre es juez de sus propios actos (“liberalismo moral”). (Rosanvallon, 2006, p.13) Y es desde entendimiento que puede arribar a una noción de la democracia mediada por el beneficio

económico. Rosanvallon sostiene que el punto de vista de Thomas Paine sobre la relación mayoría/minoría en la democracia es en lo sustantivo semejante al de Adam Smith en *La riqueza de las naciones*, y se basa en una reducción de las elecciones políticas a un juego de intereses económicos.

“Cada hombre, escribe, es un propietario del gobierno, y lo considera como una parte necesaria de los asuntos que debe manejar. Examina el costo y lo compara con los beneficios; y por encima de todo, no tiene la costumbre de seguir ciegamente a quienes los gobiernos denominan líderes” (Paine. *Rights of man*, citado en Rosanvallon, 2006, p.148).

De ese modo, desde el momento en que la vida política y el sufragio universal quedan reducidos a un cálculo de costo-beneficio, la noción de mayoría y de minoría sufre un fuerte cambio de sentido. No hay más minoría que perdedores en un intercambio económico. Esta trasposición de Smith a la esfera política sería, además, sostiene Rosanvallon, el procedimiento básico que retoma la escuela norteamericana del “public choice”.

Movido seguramente por sus opciones epistemológicas, Foucault renuncia a exponer a viva voz en su clase del 10 de enero de 1979, los contenidos que ha consignado en sus notas a manera de definición del liberalismo, término que considera debe ser comprendido en un sentido muy amplio, que alude a una serie de aspectos. La aceptación del principio, pero también de una práctica de limitación del gobierno, como limitación interna, es decir, que no sea simplemente un derecho externo. Dicha limitación, buscará siempre, además, su grado máximo. Por otro lado, el liberalismo es la organización de los métodos de transacción aptos para definir esa limitación de las

prácticas de gobierno, esto es, la constitución y el parlamento; la opinión pública y la prensa; las comisiones, las investigaciones, aquello que en lenguaje tecnopolítico actual se llama transparencia.

Esta autolimitación de la razón gubernamental que es característica del “liberalismo” estuvo acompañada por la fragmentación de los objetivos internacionales y la aparición de objetivos ilimitados con el imperialismo. Previamente, la razón de Estado había sido correlativa de la desaparición del principio imperial, en beneficio del equilibrio competitivo entre Estados. Luego, la razón liberal será correlativa de la activación del principio imperial no en la forma del imperio sino del imperialismo, y esto en conexión con el principio de la libre competencia entre individuos y empresas.

En síntesis, el liberalismo se constituye desde el siglo XVIII, en el desplazamiento de lo político por lo económico, en la búsqueda de la constitución de una articulación social que supere la anterior comunidad medieval. Con él se inicia un ciclo de cuatro siglos, que abarca la contemporaneidad, la era del capital. Con continuidades y discontinuidades, como veremos más adelante, el llamado neoliberalismo forma parte de ese ciclo.

El liberalismo será en caso objeto de una diferenciación entre una versión económica y una política. Karl Polanyi (2017) se refiere al nacimiento de lo que llama “credo liberal”, que nació como una simple inclinación hacia métodos no burocráticos, y terminó evolucionando hacia “una verdadera fe en la salvación secular del hombre a través de un mercado autorregulado.” (p.195). Pese a la frecuente asociación del

liberalismo económicos con autores y corrientes del siglo XVIII, Polanyi considera que el momento de su verdadera emergencia se ubica en la década de 1830, cuando dejó de ser un tema de mero interés académico para convertirse en un activismo que influyó de forma decisiva en la organización de dos espacios vitales de la economía: la moneda y el comercio.

En términos políticos, el liberalismo implicaría la construcción de una forma democracia que desplazaría el centro original, propio de su formulación en la antigüedad, donde la idea de libertad estaba asociada a la distribución del poder político, a una concepción que pondrá en el lugar cimero la seguridad de los goces privados. De allí la idea del Estado limitado ya antes comentada, que se vincula, como sostiene Bobbio (2012), a las primeras doctrinas de los derechos del hombre. Primará, de esa suerte, una idea de democracia más vinculada a su sentido jurídico-institucional que a su significado ético, esto es, más procesal que sustancial. (p.39)

Resulta claro entonces que, pese a lecturas parciales, el liberalismo está caracterizado por el cuerpo común de los intereses de la emergencia y consolidación del interés de la burguesía como clase. Se trata de un ciclo, efectivamente, mortificado por destacables interrupciones y cuestionamientos, de las cuales la más relevante es el surgimiento del marxismo en el siglo XIX, y los esfuerzos anticapitalistas del XIX y el XX. La cardinal importancia de estos no debe sin embargo impedirnos comprender que su emergencia no ha pasado de ser esporádica, de modo que el largo ciclo liberal ha

terminado por imponerse, adoptando la forma neoliberal tras la gran crisis económica de los años 70, con una destacable vitalidad que alcanza nuestros días.

En su profundidad mayor, la oposición entre la matriz liberal y el intento siempre inconcluso y nunca logrado del comunismo, resulta ilustrado por Boris Broys (2015) al plantear el marco de su ensayo *Posdata comunista*:

“entiendo por comunismo el proyecto de subordinar la economía a la política para dejar que la política actúe con libertad y autonomía. El medio en el que funciona la economía es el dinero. La economía opera con cifras. El medio en el que funciona la política es la lengua. La política opera con palabras: con agrupamientos, programas y resoluciones, pero también con órdenes, prohibiciones, decisiones y disposiciones. La revolución comunista es la transferencia de la sociedad desde el medio del dinero al medio del lenguaje.”
(p.9)

Pese a que Groys no elabora una crítica del liberalismo en su ensayo, considero que la contradicción que se dibuja en el citado pasaje, ilustra en amplia medida la contradicción que se ha estructurado en el ciclo largo que inicia en el XVII.

Ahora bien, la crítica a la razón cuantitativa que es propia del pensamiento liberal, no va a ser exclusiva del comunismo. Como muestran Michael Löwy y Robert Sayre, esta estaba presente también en el romanticismo, que se vincula con lo que sería su reacción general contra el modo de vida de la sociedad capitalista.

La visión romántica que se instala en la segunda mitad del siglo XVIII exhibe una considerable persistencia. Según estos autores, desde su visión nostálgica, que en definitiva no deja de formar parte de la modernidad misma, el romanticismo debe ser

comprendido como una crítica, o una autocrítica quizás, de la modernidad identificada como la civilización capitalista moderna.

“De una manera general podríamos distinguir varios grandes aspectos de ese sistema sobre los cuales puede concentrarse la crítica: por una parte, todo lo que concierne a los vínculos de producción (en regímenes capitalistas centrados en el valor de cambio, los vínculos cuantitativos del dinero); por otra parte los medios de producción (medios tecnológicos que descansan en bases científicas); y finalmente el Estado y el aparato político moderno que gerencia (y es gerenciado) por el sistema social. Si la nebulosa romántica comprende las críticas dirigidas hacia uno de esos aspectos (y también a veces hacia los elementos más o menos secundarios, superficiales, derivados de éstos), hay que decir que los que manifiestan la visión del mundo romántico de manera más completa refieren su crítica a todos o a muchos de esos aspectos, y a sus características más esenciales.” (Löwy y Sayre, 2008, p.31).

El romanticismo reacciona, en una de sus dimensiones específicas, contra “la cuantificación del mundo”, tal como la expresa Weber cuando sostiene que el surgimiento del capitalismo se relaciona con la difusión de la racionalidad del deber y el haber, los ingresos y egresos, y de forma más general, con el *ethos* del cálculo racional. A modo de ejemplificación, Löwy y Sayre recurren a la novela *Tiempos difíciles* (1854) de Dickens, donde expone una visión crítica del espíritu frío y calculador de la sociedad industrial, que ilustra cómo la modernidad expulsó cualidades como la belleza, la imaginación y el color de la vida material de los individuos, reduciéndola a una rutina fatigosa y uniforme. La ciudad moderna se describe llena de máquinas y altas chimeneas, con calles que se parecen unas a otras, habitadas por personas parecidas unas a otras,

“que salían y volvían a su casa todos a la misma hora, caminando con idéntico paso por las veredas, para ir a hacer el mismo trabajo, y para quienes cada

jornada era semejante a la de la víspera y la del día siguiente y para quienes cada año era el complemento del precedente y del siguiente... El espacio y el tiempo parecen haber perdido toda diversidad cualitativa y toda variedad cultural para convertirse en una estructura única, continua, modelada por la actividad ininterrumpida de las máquinas.” (Löwy y Sayre, 2008, p.48).

Capítulo III. ¿Qué entender por una crítica de la economía política?

Cuenta una leyenda electoral estadounidense que cuando el entonces candidato demócrata Bill Clinton se postulaba en 1992, enfrentando a la inmensa máquina de poder de la familia Bush, que con la Guerra del Golfo había ganado una inmensa aprobación, el asesor James Carville dejó estampadas en la oficina del comando tres frases que debía orientar lo medular del discurso de Clinton. “Cambio vs más de lo mismo”, “no te olvides del sistema de salud”, y una tercera que se convertiría en una verdadera consigna de los problemas realmente relevantes de la gente común: “La economía, estúpido”. Si Bush había logrado conseguir su inmensa popularidad con la política exterior, Clinton proponía un giro hacia los temas cotidianos de la gente, a su bolsillo. El término que serviría como concepto, pero también como símbolo, como indicador de un ámbito de la vida, y por cierto, como el verdadero gatillador del sentido común de ese giro, era, precisamente, “economía”.

Clinton acabaría convirtiéndose en presidente de Estados Unidos, y la frase terminaría por convertirse en un verdadero slogan, ganando en su comienzo un “es”, que le otorgaría su peso definitivo. “Es la economía, estúpido” sería la forma de decirnos a todos que *es* lo principal, o quizás más, que *es* lo que realmente ocurre en la vida social. La economía adquiere así un estatus existencial particular. La economía es, sencillamente, aquello que *es*. Todo lo demás puede ser puesto en duda.

Así ocurriría en toda la llamada transición a la democracia en Chile, donde los llamados “equilibrios macroeconómicos”, y particularmente el “crecimiento económico” llegarían a convertirse en las palabras claves de una nueva estabilidad política, que podría soportar la alternancia en el gobierno e importantes limitaciones en el establecimiento de la verdad y la justicia en relación a las violaciones a los derechos humanos, pero de ninguna manera en los robustos marcos de la economía, que como se ve, en dictadura primero y en la posdictadura después, sería instituida en una superioridad que la suponía de antemano diferenciada de la política y la moral.

Sin embargo, no siempre hubo economía. La idea actual responde a una construcción semántica reciente, vinculada con la estabilización del orden capitalista contemporáneo. En *Rules of experts*, Timothy Mitchell recuerda que el término “economía política” no tenía que ver con las políticas de una economía, sino con la economía adecuada a una forma de gobierno. La idea de la economía a secas, tal como hoy la entendemos, no surgió sino hasta mediados del siglo veinte. Entre 1930 y 1950, economistas, sociólogos, agencias nacionales de estadísticas, organizaciones internacionales y programas gubernamentales formularon el concepto de la economía, es decir, la totalidad de los intercambios monetarizados dentro de un espacio definido. La economía surgió como una esfera de acción social, análisis científico y regulación política, que Mitchell describió como autocontenida, internamente dinámica y estadísticamente medible.

Es así que la “economía” se vincula tanto a la organización de la macroeconomía, en relación con la cual la teoría económica más antigua fue reposicionada como “micro”, como en la modelación matemática del sistema económico nacional que se conocería como econometría; así como también con las técnicas de las llamadas cuentas nacionales, que presentaron una enumeración estadística de esa totalidad. Todo ello, fue definiendo un campo profesional que comenzó a hacerse cargo de construir una explicación del colapso del sistema financiero, la Gran Depresión, las políticas económicas soviéticas, el *New Deal*, y otros. Un hecho de particular importancia en la construcción de condiciones para la modelación de este campo, fue el colapso ocurrido en ambos lados de la disputa a partir de la Segunda Guerra Mundial. “De esta serie de implosiones políticas, desintegraciones sociales, fracasos financieros y conflictos mundiales surgió este nuevo objeto, la economía.” (Mitchell, 2002, p.5)

Esas formas usuales de estudio, medición y planificación construyen en la actualidad criterios globales, contruidos a la medida de las sociedades liberales del mundo desarrollado del norte, que luego se imponen sobre las dinámicas y las heterogeneidades locales. Desde las organizaciones internacionales a los espacios académicos, se imponen lógicas homogeneizadoras que impiden el reconocimiento y los espacios de desarrollo efectivo de las economías locales. La economía *mainstream* que emerge desde mediados del siglo pasado es deslocalizada y notoriamente diferente de las economías que buscan hacerse cargo de las especificidades de lo local, y que recibirán a partir de entonces serán consideradas “economías alternativas” y que, pese al apelativo

de subordinación, se constituyen en las escalas donde las sociedades logran o no resolver, de manera efectiva, sus condiciones de subsistencia.

La idea predominante de economía, tiende a ocultar el hecho de que, pese a los indudablemente grandes volúmenes de migración que han tenido lugar a lo largo de la historia humana, la mayoría de la gente vive aún en el país de su nacimiento, e incluso en la comuna de su nacimiento. Por tanto, y a contrapelo de la lógica económica establecida, resulta fundamental resolver los modos en que las formas de vida locales se integran en los procesos globales. (Dicken, 2001, p.476)

Es por ello que diferentes enfoques se proponen cuestionar el tipo de indicadores con los que la economía dominante caracterizan las distintas sociedades. El conocido Índice de Desarrollo Humano (IDH), desarrollado de la mano de las teorías del economista indio Amartya Sen, busca introducir índices relacionados con la calidad de vida de las personas, como su salud y la longitud de sus vidas. El Indicador de Progreso Genuino (IPG), por otro lado, junto a índices propiamente “económicos”, como la distribución de la renta, atiende a una cantidad mucho mayor de variables, como los divorcios, relaciones laborales no mercantiles, los costos ambientales, entre otros. Pues bien, una investigación que considera 17 países que en conjunto reúnen más de la mitad de la población y el PIB mundial, se ha encontrado que desde su mayor valor en 1978, el IPG ha venido declinando de forma sostenida, mientras el PIB per cápita crece constantemente. (Sassen, 2014, p.36)

La instalación de la economía en el lenguaje y la imaginación social opaca pues, sistemáticamente las condiciones de desarrollo efectivo de la mayor parte de las comunidades humanas, introduciendo en el conocimiento la primacía del mercado lugar central del saber sobre la prosperidad y el desarrollo de la sociedad.

III.1 Un recorrido de tres siglos

El surgimiento de la economía moderna está relacionado con la forma en que ingresa el problema de la pobreza en el pensamiento burgués. Como se sabe, ese es un tema que existe en toda la historia del pensamiento, y ocupó de hecho un lugar importante en la Europa que transitaba hacia el orden capitalista. Las llamadas leyes de pobres británicas datan de principios del siglo XVII, cuando la instalación de la Iglesia Anglicana en 1534 por Enrique VIII desmontaría el sistema de protección social asociado a la extensa red comunal que gestionaba la Iglesia Católica. Años más tarde Isabel I resolvería el problema a partir de un sistema impositivo nuevo, con la “*Ley para la ayuda a los pobres*” (*Act for the Relief of the Poor*) de 1597 y el *Poor Relief Act* de 1601.

El problema de la pobreza, sin embargo, se “descubre” en las nuevas formas de pensamiento, sostiene Polanyi, hacia finales del 1700. En *La riqueza de las naciones* (1776) de Smith, de hecho, el auxilio de los pobres no constituía aun un problema, que solo aparecerá con *A Dissertation on the Poor Laws* (1786) de Joseph Townsend.

El paradigma de las cabras y los perros introducidos en la isla Juan Fernández, reflexionaba Townsed, parecía ofrecer una respuesta. Para ese pensamiento económico, la naturaleza biológica del hombre aparecía como el fundamento, por sobre los fundamentos humanistas de Adam Smith. “La ley de la población de Malthus y la ley de los rendimientos decrecientes manejada por Ricardo, hacían de la fecundidad del hombre y el suelo elementos constitutivos del nuevo reino cuya existencia había sido puesta al descubierto. La sociedad económica había surgido como algo distinto del Estado político.” (Polanyi, 2017, p.169). La sociedad emergente no era otra que el sistema de mercado, y sus cimientos se alejaban cada vez más de las consideraciones morales que habían primado en la esfera política.

“El descubrimiento de la economía fue una revelación sorprendente que aceleró en gran medida la transformación de la sociedad y el establecimiento de un sistema de mercado, mientras que las máquinas decisivas habían sido inventadas por artesanos sin educación, algunos de los cuales apenas sabían leer o escribir. Era así justo y apropiado que las ciencias sociales, no las naturales, aparecieran como los progenitores intelectuales de la revolución mecánica que sometía a los poderes de la naturaleza al control del hombre.” (Polanyi, 2017, p.174)

Esa ciencia económica nueva, que pensaba a la sociedad como mercado, encontró su fundamento, su ley primera, en la cuestión de la variabilidad de los precios. (Polanyi, 2017, p.177)

La comprensión de la sociedad como mercado, exige por otro lado, la instauración de un régimen de verdad, donde encuentren apoyo las nuevas nociones de lo justo y lo injusto. Junto a la cuestión de la limitación en el gobierno, Foucault considera que el liberalismo será el responsable del ingreso de una nueva forma de

verdad. Ambas cosas están, por cierto, relacionadas. A partir del desmontaje del “Estado de policía” en el siglo XVIII, se requería alguna certidumbre sobre cuánto es suficiente y cuánto resulta demasiado en el ejercicio de gobierno. Allí está el lugar de la economía política, que en cuanto mecanismo de construcción de esta nueva verdad, se mantiene hasta nuestros días.

La actividad gubernamental pasará entonces a un nuevo régimen de verdad. Transita desde las cuestiones iniciales, definidas por la idea de gobernar de conformidad con las leyes morales, naturales, divinas; a la formulación de los siglos XVI y XVII, en donde se considera que, si se gobierna con la intensidad, la profundidad y el detalle suficientes, es posible llevar al Estado al máximo de sus fuerzas. Luego, a partir de mediados del XVIII, se considera que se gobierna bien si se gobierna en el límite de lo demasiado y lo demasiado poco, esto es, en ese límite que fija la naturaleza de las cosas. Naturaleza que se consideraba a esas alturas indiscutible indicador de las más correctas formas de proceder en la sociedad⁷.

Este “régimen de verdad”, según es caracterizado por Foucault (2007), no se trata de un error, de una ilusión. Se trata de un dispositivo de saber-poder que marca efectivamente en lo real lo inexistente, y lo somete en forma legítima a la división de lo verdadero y lo falso. Lo inexistente como real, lo inexistente como elemento de un

⁷ En la década de 1850 esa tendencia naturalizadora va a ser criticada en términos diferentes. Marx afirma el carácter social de la producción frente a idea de individuos aislados (las famosas “robinsonadas dieciochescas”) que está presente en la obra de Smith, Ricardo y Rousseau, en modo alguno responde a una especie de naturalismo. Esa es sólo la apariencia de una anticipación de la idea de sociedad civil que maduró en el siglo XVIII, dice, una sociedad de libre competencia donde cada individuo aparece como desprendido de sus lazos naturales, como un punto de partida de la historia y no como un resultado de ella. “Según la concepción que tenían de la naturaleza humana el individuo aparecía como conforme a la naturaleza en cuanto puesto por la naturaleza y no en cuanto producto de la historia”. (Marx, 1989, p.4).

régimen legítimo de verdad y falsedad, “es el momento que marca el nacimiento de la bipolaridad disimétrica de la política y la economía.” (p.37).

Ese régimen define entonces una cierta relación de la economía política con la razón de estado, que sin embargo no se resuelve en el recurso a un saber estabilizado. No se trata de que los economistas hayan comenzado a ser la voz dominante o que los gobernantes se hayan iniciado en economía política. Tampoco, aclara Foucault, que el modelo económico se haya convertido en el principio organizador de la práctica gubernamental. El principio de la conexión entre economía política y razón de estado, es más bien un “lugar”. Un espacio de relaciones sociales que ya desde los regímenes de gobierno de los siglos XVI y XVII, y también de la Edad Media, había recibido una especial atención. Ese lugar, y no la teoría económica, enfatiza Foucault, es el que a partir del siglo XVIII llegaría a ser un ámbito y un mecanismo de formación de verdad, o dicho de otro modo, es el lugar que la economía política sostiene que es necesario dejar actuar, con la menor intervención posible, para que pueda formular su verdad y proponerla como regla y norma a la práctica gubernamental. Ese lugar, desde luego, es el mercado.

La definición del mercado como productor de verdad conducirá de un modo casi inmediato a su apreciación como lugar de justicia. En varios sentidos. Ocurría desde el medioevo en la medida en que el mercado era objeto de una estricta reglamentación sobre la fabricación de los objetos que se transaban, el origen de los productos, los derechos que había que pagar, los procedimientos de venta, y por cierto, los precios. Allí

la justicia era establecida por la prevalencia de las reglas. Pero lo era también porque los precios se consideraban justos, o al menos que debían serlo. Lugar de justicia entonces, en tanto justicia redistributiva.

La verdad que conducía la justicia allí, era la ausencia de fraude, la transparencia de los procesos, si se quiere, un elemento que aun encontramos en el mercado actual: la protección del comprador, la ausencia de delitos. Dado que el mercado era percibido como un lugar de riesgo, tanto para el comprador como para el vendedor, se constituía en un lugar de jurisdicción.

Una vez más es en el siglo XVIII que se opera un cambio. El mercado deja de ser un lugar de jurisdicción, ya no se necesita que lo sea. A partir de entonces se deja ver como algo que debía obedecer a mecanismos “naturales”, espontáneos, aun cuando no se lograra comprenderlos, al tal punto que, si se les intentara modificar, sólo se lograría desnaturalizarlos. Es así que, desde el punto de vista de la teoría económica, la relación precio-valor se convierte en el foco que debe revelar algo semejante a una verdad.

Lo que se descubre, tanto en la práctica gubernamental como en la reflexión dedicada a ella, es que en tanto se ajustan a los mecanismos naturales del mercado, los precios son el patrón de verdad que permitirá discernir las prácticas gubernamentales correctas de las que no lo son. En la medida que el mercado permite vincular la producción, la oferta, la demanda, el precio, se constituye en el lugar de verificación y falseamiento de la práctica gubernamental.

Será el mercado, por tanto, el que haga que un gobierno ya no sea simplemente uno que actúa con justicia, sino un buen gobierno, uno que actúa en la verdad. Y Foucault (2007) no dice “con la verdad”, sino “en la verdad”, esto es, en el marco que esta define.

“En toda esta historia y en la formación de un nuevo arte de gobernar, entonces, la economía política no debe su papel privilegiado al presunto hecho de dictar al gobierno un buen tipo de conducta. La economía política fue, hasta en su formulación teórica, algo importante en la medida (y sólo en la medida, aunque ésta es desde luego considerable) en que indicó dónde el gobierno debía buscar el principio de verdad de su propia práctica gubernamental.” (p.50)

III.2 La ciencia de los hombres de negocios

En el siglo XIX, será la gran revolución teórica de Marx la que llevará adelante el esfuerzo de la “crítica de la economía política”. Hegel había captado con mucha claridad el surgimiento y desarrollo de ese pensamiento propio del ascenso burgués que hemos conocido como economía política, y puede decirse que Marx, comprendiéndolo así, buscó dar sus propios pasos.

Se dice a veces que Marx elabora una economía política. A decir verdad, mientras se ocupa de construir y organizar un movimiento revolucionario de escala europea, dedica buena parte de su vida a ajustar cuentas con la economía política del siglo XVIII, que es necesario comprender no como la disciplina que hoy se erige como el principal saber experto de la sociedad neoliberal, sino como una teoría social general.

Pierre Rosanvallon (2006) identifica el núcleo del pensamiento de Smith en el giro económico y filosófico que permitiría articular *La riqueza de las naciones* con *La*

teoría de los sentimientos morales, y que mostraría que la economía de Smith surge de su filosofía, no como un campo de investigación independiente, sino como el resumen y el sentido de la sociedad, allí donde ésta puede fundar su armonía y estabilidad.

Como revela en el famoso prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política* por su parte, Marx comprendería que tanto las condiciones jurídicas como las formas políticas no podían comprenderse por sí mismas ni a partir de lo que ha dado en llamarse el desarrollo general del espíritu humano, sino que, por el contrario, ellas “radican en las condiciones materiales de vida, cuya totalidad agrupa Hegel, según el procedimiento de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de ‘sociedad civil’, pero que era necesario buscar la anatomía de la sociedad civil en la economía política.” (Marx, 2008, p.4)

Desde los *Manuscritos* del 44, Marx (1982) establecería su crítica poniendo en el centro su carácter social y los procesos históricos que permiten su emergencia. La economía política clásica, decía, no es otra cosa que “la ciencia de la *riqueza*”, esto es, la “conciencia y la existencia *científica*” de los “hombres de negocios *empíricos*”. (p.628) De esa suerte, el economista no logra comprender a la sociedad sino como sociedad burguesa y al individuo como un conjunto de necesidades, despojado de toda determinabilidad social. El trabajo, por otra parte, deviene para la burguesía solo trabajo humano abstracto, y es así que lo concibe la economía política. El trabajo humano indiferenciado expresa el tipo de conciencia que posee sobre una clase que explota trabajo como forma de construcción de ganancia, para lo que la especificidad de la

actividad realizada no resulta relevante. El capital piensa al proletariado entonces como trabajo indiferenciado. Allí se define un aspecto esencial de la economía política⁸.

Los capitales pueden moverse de una actividad a otra según sean más beneficiosas. Las personas, pese a todo el discurso liberal, no. Las identidades y las vidas situadas serán sometidas a procesos de enajenación, desplazamientos, migraciones forzadas, una inestabilidad impuesta, inseguridad, regímenes de trabajo forzados, la invisibilidad y la falta de reconocimiento de sus labores, como en el caso de las mujeres, o el trabajo forzado de niñas y niños. Es por eso que la cuestión del valor de la mercancía es tan relevante para la reflexión sobre los desposeídos, los vencidos, los proletarios.

En el epílogo a la segunda edición de *El Capital* Marx (1991) examina la relación entre el momento de mayor desarrollo de la economía política en Alemania con el proceso de desarrollo de la producción capitalista en ese país. Mientras en Inglaterra la economía política clásica coincide con el período en que la lucha de clases no se había desarrollado, su último gran representante, Ricardo, “convierte por fin, conscientemente, la antítesis entre la ganancia y la renta de la tierra, en punto de partida de sus investigaciones, concibiendo ingenuamente esa antítesis como ley natural de la sociedad.” (p.13) Con ello la ciencia burguesa alcanza sus propios e infranqueables límites.

⁸ “[Benjamin] Franklin no es consciente de que al estimar ‘en trabajo’ el valor de todas las cosas, hace abstracción de la diferencia entre los trabajos intercambiados, reduciéndolos así a trabajo humano igual. No lo sabe, pero lo dice. Se refiere primero a ‘un trabajo’, luego al ‘otro trabajo’ y por último al ‘trabajo’, sin más especificación, como sustancia del valor de todas las cosas.” (Marx, 1991, p.63)

La época siguiente (1820-30), sostiene, ya está marcada por un ejercicio científico donde se domina la economía política, cuyo carácter desprejuiciado se explica por el hecho de que está inscrita en el interior de la clase dominante. La gran industria, dice Marx, ha salido de su infancia, y por otra parte, la confrontación entre el capital y el trabajo queda relegada a un segundo plano. La contienda oponía el bando formado por los gobiernos y los señores feudales al bando de las masas populares acaudilladas por la burguesía. Económicamente, ello tomaba la forma de la querrela entre el capital industrial y la propiedad aristocrática de la tierra.

“La burguesía en Francia e Inglaterra, había conquistado el poder político. Desde ese momento la lucha de clases, tanto en lo práctico como en lo teórico, revistió formas cada vez más acentuadas y amenazadoras. Las campanas tocaron a muerto por la economía burguesa científica. Ya no se trataba de si este o aquel teorema era verdadero, sino de si al capital le resultaba útil o perjudicial, cómodo o incómodo, de si contravenía o no las ordenanzas policiales. Los espadachines a sueldo sustituyeron a la investigación desinteresada, y la mala conciencia y las ruines intenciones de la apologética ocuparon el sitio de la investigación científica sin prejuicios.” (Marx, 1991, p.14).

En el caso de Alemania, el modo de producción capitalista alcanzó su madurez con posterioridad a que las tumultuosas luchas ocurridas tanto en Francia como Inglaterra revelaran su carácter antagonico. El proletariado alemán lograba una conciencia teórica de clase mucho más arraigada que la burguesía, lo que volvió imposible allí el desarrollo de una economía política burguesa.

La producción de mercancías ya está desarrollada de manera plena antes que brote la comprensión científica de que los trabajos privados son reducidos a su medida de proporción social. El tiempo de trabajo necesario para la producción de las distintas

mercancías “se impone de modo irresistible como *ley natural* reguladora, tal como se impone la ley de la gravedad cuando a uno se le cae la casa encima.” (Marx, 1991, p.94). Marx recurre al *Esbozo de Crítica de la Economía Política* publicado por Engels en 1844 en los *Anales franco-alemanes*: “¿Qué pensar de una ley que sólo puede imponerse a través de revoluciones periódicas? No es sino una *ley natural, fundada en la inconciencia de quienes están sujetos a ella.*” Se reitera así la forma en que Engels primero, y luego Marx, comprendieron la economía política.

Esta ciencia analiza los precios de las mercancías para ir a la determinación de las magnitudes de valor, observa la expresión colectiva de las mercancías en dinero para fijar su carácter de valor, sin comprender que es precisamente esa forma acabada del mundo de las mercancías, la forma de dinero, la que echa un velo sobre el carácter social de los trabajos privados, y por tanto sobre las relaciones sociales entre los trabajadores. De esa suerte, el tipo de conocimiento deformado que poseen los productores sobre su propio proceso de trabajo, es el tipo de conocimiento que instala la economía política. Un Federico Engels (1996) de veinticuatro años comenzaría el citado *Esbozo* haciéndolo ver en duros términos:

“La Economía política surgió como consecuencia natural de la extensión del comercio, y con ella apareció, en lugar del tráfico vulgar sin ribetes de ciencia, un sistema acabado de fraude lícito, toda una ciencia sobre el modo de enriquecerse.

“Esta Economía política o ciencia del enriquecimiento, que brota de la envidia y la avaricia entre unos y otros mercaderes viene al mundo trayendo en la frente el estigma del más repugnante de los egoísmos.” (p.3)

De esa suerte, cuando Marx afirma que una mercancía se vincula con otra en tanto encarnación general de trabajo humano abstracto, obtendrá un reproche. Pero si los productores de unas mercancías las refieren a otras como su equivalente general, estarán refiriéndose a la relación entre sus trabajos privados y el trabajo social en su conjunto de una forma incorrecta, pero su discurso se considerará adecuado. Ese es el problema epistemológico de la economía política, que si bien construye categorías propias de la mentalidad cosificada que prima en la mentalidad burguesa, ha logrado hacer de ellas “formas de pensar socialmente válidas, y por tanto objetivas” (Marx, 1991, p.93), para referirse a las relaciones que caracterizan ese modo de producción social específico: la producción de mercancías.

El problema de la crítica de Marx será descorrer el velo místico que recubre el intercambio, y demostrar que la determinación de las magnitudes de valor por el tiempo de trabajo se halla oculta tras los movimientos manifiestos que afectan a los valores relativos de las mercancías. Su confrontación con esa forma de conocimiento debe invertir los términos en que ella presenta la realidad. Las cosas dispuestas de forma natural para la circulación de mercancías en la vida social deben ser sometidas a una dilucidación de su carácter histórico, con el fin de mostrar la manera en que se han constituido como tales.

La importancia de ese programa científico resulta bastante evidente para cualquiera que se adentre en la obra de Marx, pues es así que, a contrapelo del saber instituido por la economía burguesa, aparece la explotación capitalista.

Frente a esa robusta construcción epistemológica de la burguesía, que goza de una buena salud de más de tres siglos, Marx construye una teoría revolucionaria. La oposición que se fragua con el pensamiento de Marx, entonces, puede situarse principalmente en el eje Economía Política *versus* Teoría Revolucionaria. Y es en esa práctica que se resuelve el problema epistemológico:

“Todo el misticismo del mundo de las mercancías, toda la magia y la fantasmagoría que nimban los productos del trabajo fundados en la producción de mercancías, se esfuma de inmediato cuando emprendemos camino hacia otras formas de producción.” (Marx, 1991, p.93).

Como veremos, el fundamento primero del giro que implica su teoría de la historia, está dado por una concepción amplia y compleja de la producción, que articula desde la producción de mercancías hasta los procesos históricos y el pensamiento. “¿Están reguladas las relaciones económicas por los conceptos jurídicos o, a la inversa, proceden las relaciones jurídicas de las económicas?”, se pregunta en la *Crítica del Programa de Gotha*, volviendo dieciséis años después a la vieja cuestión que anunciaría en el famoso prólogo de la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. La superioridad de aquello que llamaría la “base real” o la “estructura económica de la sociedad”, y que concebía como “la totalidad de las relaciones” que establecemos en la producción social de nuestra existencia, no es otra cosa que la primacía de la producción sobre la distribución.

Siguiendo esa línea en la presente investigación, la posibilidad de una economía política del exterminio exige como paso obligado interrogar el modo en que un conjunto

de relaciones de producción constituye los sujetos y sus posibilidades dentro de marcos referenciales que es preciso describir. Dichos marcos no aluden a otra cosa, en nuestro caso, que a lo que tradicionalmente se ha establecido como modernidad.

III.3 La construcción del vencedor dirigente

El Capital puede ser leído como una investigación sobre la explotación capitalista. Una obra que encierra varias obras, una de las cuales podría relatar el modo en que la formación del modo de producción capitalista europeo dispone una cierta distribución de vencedores y vencidos, una amplia subsunción del trabajo de amplias masas, situadas dentro y fuera de Europa, al capital emergente. Ese propósito excede las posibilidades de estas páginas, que en este apartado se limitarán a indicar algunos de sus aspectos principales.

Marx no está movido por el deseo de un debate intelectual con los economistas del XVIII y XIX. Su problema, como decíamos más arriba, está anidado en la necesidad de producir una teoría que considere científica, esto es, basada en el análisis de los hechos históricos, que permita comprender la sociedad burguesa a quienes están en búsqueda de su superación.

En toda la sección primera de *El Capital*, Marx lleva a cabo un análisis de la mercancía, primero en cuanto a sus dos factores (valor de uso y valor), luego en el análisis de la forma de valor, en su niveles simple, relativa y equivalente, para llegar a la

forma de dinero. No es otra cosa que el análisis materialista de un conjunto de relaciones sociales, como aclara en diferentes momentos⁹. Una vez más, se trata de

“llevar a cabo una tarea que la economía burguesa ni siquiera intentó, a saber, la de dilucidar la génesis de esa forma dineraria, siguiendo, para ello, el desarrollo de la expresión de valor contenida en la relación existente entre las mercancías: desde su forma más simple y opaca hasta la deslumbrante forma de dinero. Con lo cual, al mismo tiempo, el enigma del dinero se desvanece”. (Marx, 1991, p.59)

Pero aun cuando su obra arranca de un análisis histórico concreto, ampliamente informado por fuentes debidamente consignadas en notas al pie, en modo alguno puede decirse que Marx sea un investigador de lo concreto, del trabajo concreto, de la corporeidad de los valores de uso, que como aclara está reservado a la merceología. Dado el carácter abstracto del trabajo objetiva en la mercancía, su crítica de la economía política se propone superar la conciencia inmediata del pensamiento burgués, construyendo un pensamiento sobre esas gelatinosas y residuales objetividades espectrales. Es en allí que emerge una imagen del trabajo, del trabajador, de la sociedad, del proletariado, esto es, de los sujetos de la historia del capitalismo.

Por el contrario, el pensamiento burgués, cosificado, está impedido de percibir las relaciones sociales que anidan detrás, a la sombra del intercambio de las mercancías. No puede, pues, comprender los procesos históricos de constitución de los actores que se desenvuelven en la sociedad burguesa moderna. Al no comprenderse que es

⁹ “Cuando la forma relativa del valor de una mercancía, por ejemplo el lienzo, expresa su carácter de ser valor como algo absolutamente distinto de su cuerpo y de las propiedades de este, por ejemplo como su carácter de ser igual a una chaqueta, esta expresión denota, por sí misma, que en ella se oculta una relación social... Pero como las propiedades de una cosa no surgen de su relación con otras cosas sino que, antes bien, simplemente se activan en esa relación, la chaqueta parece poseer también por naturaleza su forma de equivalente, su calidad de ser directamente intercambiable, así como posee su propiedad de tener peso o de retener el calor. De ahí lo enigmático de la forma de equivalente, que sólo hiera la vista burguesamente obtusa del economista cuando lo enfrenta, ya consumada, en el dinero.” (Marx, 1991, p.70-71).

precisamente en este sistema de equivalencias donde unas cosas expresan el valor de otras, aquel pensamiento se hunde en un determinismo que piensa en términos ahistóricos. La nota al pie con que Marx compara esta incapacidad revela una cuestión del todo pertinente para el análisis de la víctima.

“Con estas determinaciones reflejas ocurre algo peculiar. Este hombre, por ejemplo, es rey porque los otros hombres se comportan ante él como súbditos; éstos creen, al revés, que son súbditos porque él es rey.” (Marx, 1991, p.71 infra)

El capital, en cuanto relación social, es pura capacidad dirigente. En lo que será un precedente de su análisis de la cooperación en el capítulo XI de *El Capital*, Marx analiza en *Miseria de la filosofía* (1847) si “el principio de autoridad” ha sido introducido en la sociedad por la fábrica o antes de ello por la división del trabajo. Pronto concluye una razón inversa, esto es, que cuando menos regida por la autoridad esté la división del trabajo dentro de la sociedad, tanto más se desarrollará esa división a nivel del taller, y tanto más estará el trabajo sometido a la autoridad de un solo dirigente. En la fábrica, dice, es la autoridad, el capital, quien agrupa y dirige los trabajos. (1987, p.90)

Y esa autoridad del capital manufacturero debió imponerse “en una lucha encarnizada” con los oficios artesanos. La congregación de trabajadores en el taller manufacturero nada tiene pues que ver con los “pactos amistosos entre iguales” como creía Proudhon. Hay un conflicto que termina por transformar al comerciante en el jefe del taller moderno, ganando ese lugar al antiguo maestro de los gremios. A partir de entonces, se organizará allí el trabajo bajo una clara línea de mando:

“El rasgo distintivo de la manufactura era más bien la reunión de muchos trabajadores y de muchos oficios en un solo lugar, en un mismo local, bajo el mando de un capital, y no la fragmentación del trabajo y la adaptación de un obrero especial a una tarea muy simple.” (Marx, 1987, p.91).

Es así que en otra parte Marx expresa que el capital expresa una capacidad dirigente que no tiene mérito del burgués, sino que emana de una relación de poder.

“Ser capitalista no significa ocupar una posición meramente personal, sino social, en la producción. El capital es un producto comunitario y solo puede ser puesto en movimiento mediante una actividad en común de muchos miembros de la sociedad; más aún, en última instancia solo puede serlo en virtud de la actividad en común de todos los miembros de la sociedad.

“En consecuencia, el capital no es una potencia personal, sino social.” (Marx y Engels, 1998, p.58)

En este punto se nos presenta, una vez más, la constitución de los actores de esta historia. La imagen de la industrialización del exterminio, da paso a la construcción histórica los sujetos del exterminio. Interesa ese proceso en el que una violencia instituye un orden, como dice Benjamin (2007), y en ese orden el lugar del vencedor y del vencido, o si prefiere, el modo de producción de eso que, en una lectura cosificada devendrá en víctima.

¿De dónde proviene la capacidad dirigente del capitalista? Ya se ha establecido que, a contrapelo de las narrativas de la virtud empresarial, no hay en esa superioridad del vencedor de la explotación de trabajo ajeno mérito individual alguno. Pero eso es aún insuficiente. El lugar dominante, y por cierto el del sometido, resulta de la escisión histórica que ocurre en el proceso de producción. El dirigente resulta ubicado en dicha posición como necesidad del proceso de producción mismo, no hay otra razón.

“La *transformación del trabajo* (como actividad viva y orientada a un fin) en *capital es en si* el resultado del intercambio entre capital y trabajo, en la medida en que este intercambio otorga al capitalista el derecho de propiedad sobre el producto del trabajo (y la dirección sobre el trabajo). *Esta transformación* solo es *puesta* en el *proceso de producción* mismo. Por tanto, la cuestión de si el capital es o no productivo, es absurda. El trabajo mismo *solo es productivo* al incorporarse al capital, con lo cual el capital constituye el fundamento de la producción y el capitalista es, por ende, el dirigente de la producción.” (Marx, 1989, p.249)

Como se ve, se trata de un proceso de creciente complejidad, que demanda claramente funciones dirigentes. Pero no es la sofisticación del proceso lo que reclama el surgimiento de una clase dirigente. Marx muestra que es a la inversa. Los asalariados llegan a cooperar solo porque un mismo capital, un mismo capitalista, los emplea simultáneamente, es decir, solo porque un mismo capitalista adquiere sus capacidades productivas a un mismo tiempo. Solo cuando (“condición material”, dice Marx) el capitalista concentra masas mayores de medios de producción se puede conseguir la cooperación de los asalariados. Este proceso comienza en el período manufacturero, que dura, en líneas muy generales, desde mediados del siglo XVI hasta el último tercio del XVIII. En ese período la manufactura se origina de un modo dual. Surge de la combinación de oficios artesanales autónomos, de índole diversa, que pierden su autonomía y se vuelven unilaterales hasta el punto de no constituir más que operaciones parciales, mutuamente complementarias, en el proceso de una misma mercancía. Y por otro lado, a partir de la cooperación de artesanos del mismo oficio, disgregando las diversas operaciones, aislándolas y autonomizándolas hasta el punto que cada una se vuelve función exclusiva de un obrero en particular. “Cualquiera que sea su punto

particular de arranque, su figura final es la misma: *un mecanismo de producción cuyos órganos son hombres.*” (Marx, 1977, p.412).

Pero pese a la imagen de una época signada por la aparición de las primeras formas de industrialización, la verdadera maquinaria de ese período es otra. Sin incurrir en una crítica moral, Marx (1977) revela la maquinización del obrero como tendencia de esta fase del desarrollo capitalista.

“La *maquinaria específica del período manufacturero* sigue siendo el *obrero colectivo* mismo, formado por la combinación de muchos obreros parciales [...] El obrero colectivo posee ahora, en un grado igualmente elevado de virtuosismo, todas las cualidades productivas y las ejerce a la vez y de la manera más económica puesto que emplea todos sus órganos, individualizados en obreros o grupos de obreros particulares, exclusivamente para su función específica. La unilateralidad e incluso la imperfección del obrero parcial se convierten en su perfección en cuanto miembro del obrero colectivo.” (pp.424-425).

Se ha producido entonces un cambio cualitativo en el ejercicio del mando. Si en un principio el mando del capital sobre el trabajo aparecía solo como consecuencia formal del hecho de que el obrero trabajara para el capitalista, con la cooperación el mando del capital se convierte en un requisito para la ejecución del proceso laboral mismo, en una verdadera “condición de producción. Las órdenes del capitalista en el campo de la producción se vuelven, actualmente, tan indispensables como las órdenes del general en el campo de batalla.” (Marx, 1977, p.402)

Un violinista se dirige a sí mismo, compara Marx (1977), pero una orquesta necesita un director. “Al igual que un ejército requiere oficiales militares, la masa obrera que coopera bajo el mando del mismo capital necesita altos oficiales (dirigentes,

managers) y sub oficiales industriales (*capataces, foremen, overlookers, contre-maîtres*) que durante el proceso de trabajo ejerzan el mando en nombre del capital” (p.405). El trabajo de supervisión se convierte en su función exclusiva. Aparece así una “función directiva, vigilante y mediadora” como función específica del capital, que en tanto tal asume características específicas. Pero en la medida que el objetivo del capital es incrementar sus ganancias, ese ejercicio, exterior a los productores, no se dirige solo al proceso de trabajo, sino, propiamente, a la explotación del trabajo social.

“Dado, sin embargo, que el trabajo es igualmente expresión vital del propio trabajador, activación de su destreza y habilidad –una activación que depende de su voluntad, que es su expresión voluntaria–, el capitalista vigila al trabajador, controla la activación de la capacidad de trabajo como si fuera una acción que le pertenece. Cuidará que el material de trabajo sea empleado adecuadamente, consumido como tal. Si se desperdicia material, no entra en el proceso de trabajo, no es consumido como material *de trabajo*. Lo mismo con los medios de trabajo, en el caso de que el trabajador desgaste su consistencia de alguna manera ajena al propio proceso de trabajo. Cuidará, en fin, de que el trabajador trabaje realmente, que lo haga el tiempo completo y que *sólo gaste el tiempo de trabajo necesario*, es decir, que trabaje el *quantum* normal en un tiempo determinado.” (Marx, 1983, p.5)

Una vez más, el capitalista no se convierte en tal por ser director de un proceso industrial, sino a la inversa. Se convierte en jefe industrial porque es capitalista. El mando supremo del proceso industrial se vuelve un atributo del capital, que desplaza el mando militar que era propio de la época feudal, y el judicial que lo era en la propiedad territorial.

Por otro lado, así como la cooperación define el lugar del mando, situándolo en el capital, redefine también el lugar de los asalariados, que en tanto cooperadores, en

tanto organismo laborante, “ellos mismos no son más que un modo particular de existencia del capital. La fuerza productiva que desarrolla el obrero como *obrero social* es, por consiguiente, *fuerza productiva del capital*.” (Marx, 1977, p.405) Al socializarse bajo el mando del capital, la fuerza productiva de los asalariados sufre un proceso de desposesión, aparece como su perteneciera naturalmente al capital, como “como su fuerza productiva *inmanente*.” El trabajador deja de pertenecerse a sí mismo. El antiguo obrero libre se convierte en un ser para el capital. Así caracterizado, es un fenómeno propio de la producción capitalista. “Se trata del *primer cambio* que experimenta el proceso real del trabajo por su *subsunción bajo el capital*.” (Marx, 1977, p.406)

Marx se refiere explícitamente así a la idea de “proceso de producción de trabajadores”. La cooperación es la forma histórica de ese proceso de producción de trabajadores, que se caracteriza por su subsunción bajo el capital, es decir, por su pérdida de libertad real. Esos trabajadores van perdiendo cualificación, pues a su menor educación corresponde una desvalorización de la fuerza de trabajo. Con esa mengua del tiempo necesario para la reproducción de la fuerza de trabajo se expanden los dominios del plustrabajo, es decir, se produce una mayor valorización del capital.

Pasamos entonces de la división manufacturera a la división social del trabajo, cuya base está dada por la separación de la ciudad y el campo. La división territorial del trabajo asigna ramos particulares de la producción a regiones particulares de un país, lo que se profundiza con el establecimiento del mercado mundial y el sistema colonial.

Pero más allá de la esfera económica, las consecuencias de la división del trabajo se hacen presente en todos los demás dominios de la sociedad.

Se produce entonces un ser especializado dependiente, un “obrero parcial”, que describe una de las características principales de la división social del trabajo. El obrero parcial no produce mercancía alguna, solo el producto colectivo de los obreros parciales se transforma en mercancía. Los trabajos parciales de la manufactura deben entonces conectarse entre sí, y solo lo logran por la compra que efectúa el capitalista de las diversas fuerzas de trabajo.

Entonces, si la división manufacturera del trabajo supone la concentración de los medios de producción en manos de un capitalista, la división social del trabajo supone el fraccionamiento de los medios de producción entre muchos productores de mercancías, independientes unos de otros. Si la división manufacturera del trabajo supone la autoridad incondicional del capitalista sobre hombres reducidos a meros miembros de un mecanismo colectivo, la división social del trabajo contrapone a productores independientes de mercancías que no reconocen más autoridad que la de la competencia, la coerción que ejerce sobre ellos la presión de sus mutuos intereses.

Mientras que la cooperación simple, en términos generales, deja inalterado el modo de trabajo del individuo, la manufactura lo revoluciona desde los cimientos. La subsunción del trabajo al capital se expresa aquí en todas sus consecuencias sociales. La absoluta pérdida de independencia del obrero y la consecuente dependencia del capital, es la característica fundamental de la socialización capitalista. Esa pérdida bruta de

autonomía requiere un individuo dividido, el trabajador parcial, que es un individuo incompleto, al que no le queda otra que solicitar ser incluido en alguna forma de cooperación dependiente que le permita la existencia.

“Si las potencias intelectuales de la producción amplían su escala en un lado, ello ocurre porque en otros muchos lados se desvanecen. Lo que pierden los obreros parciales se *concentra*, enfrentado a ellos, en el capital. Es un producto de la división manufacturera del trabajo el que las *potencias intelectuales* del proceso material de la producción se les contrapongan como *propiedad ajena y poder que los domina*. Este *proceso de escisión* comienza en la cooperación simple, en la que el capitalista, frente a los obreros individuales, representa la unidad y la voluntad del cuerpo social del trabajo. Se desarrolla en la manufactura, la cual mutila al trabajador haciendo de él un obrero parcial. Se consume en la gran industria, que separa del trabajo a la *ciencia*, como potencia productiva autónoma, y la compele a servir al capital.” (Marx, 1977, pp.439-440).

Se trata entonces de un proceso de subsunción que se expresa también en la división intelectual y el sometimiento de la ciencia. Una vez más, el capital no “es”, pero “representa” la unidad del proceso ante el obrero, y aparenta hacerlo posible. Estamos nada menos que ante la descripción de un monumental proceso de producción de los individuos del capitalismo, que, pone en cuestión el carácter ideológico de la Ilustración y su credo racionalista.

A través del análisis de la actividad artesanal que ha atendido a tres elementos principales: la conversión de los instrumentos de trabajo en específicos, la formación de los obreros parciales y el agrupamiento y combinación en un mecanismo colectivo, Marx entiende que la división manufacturera del trabajo genera la organización del trabajo social, y desarrolla, así, una nueva fuerza productiva social del trabajo. Es así

que se muestra cómo el modo de producción capitalista construye un nuevo individuo, esto es, una nueva fuerza de trabajo social.

El sentido de este proceso ya se ha venido expresando. Como forma específicamente capitalista del proceso social de la producción, la manufactura no es más que un método especial de producir plusvalor relativo o si se prefiere, de aumentar la autovalorización del capital a expensas de los obreros, lo que en clara alusión a Smith, Marx llama '*wealth of nations*'. "No solo desarrolla la fuerza productiva social del trabajo para el capitalista, en vez de hacerlo para el obrero, sino que la desarrolla mediante la mutilación del obrero individual." (Marx, 1977, p.444)

Hemos revisado, así, la emergencia del proceso de subsunción del individuo escindido en el capitalismo manufacturero según es reconstruida por Marx. La clave está en las necesidades de valorización del capital, que van diseñando los distintos momentos de la producción, produciendo una especialización dependiente de un sujeto que ya no encuentra su lugar en la sociedad sino como ser para el capital. Se trata de un individuo ha perdido toda su autonomía.

III.4 Breve apunte sobre una crítica de Foucault

El recorrido de Marx puede ser contrastado con la concepción del poder que instala Foucault en *Defender la sociedad*, que, como se sabe, constituye el texto en que presenta su teoría de la biopolítica.

¿Cuáles son los mecanismos, los efectos, las relaciones, los dispositivos del poder?, se pregunta, y añade, ¿puede el análisis del poder deducirse de una manera u otra, de la economía? Foucault no se detiene a definir qué contenidos asocia al concepto de economía, y eso, visiblemente, le permite asociar la concepción liberal del poder político, tal como se presenta en la filosofía del siglo XVIII, y el marxismo. A ese punto en común entre ambos cuerpos teóricos, que se limita a señalar con sorprendente rapidez, llama “la teoría de poder”. Marx ha construido, como hemos mostrado antes, toda su teoría revolucionaria sobre la base de una crítica de ese cuerpo liberal del XVIII. Como vimos, la crítica emerge desde los tempranos textos de 1844 y llega a *El Capital*. Sorprende entonces que Foucault despache el asunto con tanta ligereza.

En el caso de la teoría clásica, el poder es considerado un bien, una posesión que se puede enajenar o transferir a partir de un contrato. Es un poder concreto, como el que el individuo cede para constituir una soberanía política. Es el modelo jurídico. En la concepción marxista general del poder, dice Foucault (2000), tenemos algo distinto. El poder consistiría en mantener relaciones de producción y prorrogar una dominación de clase que el desarrollo y las modalidades características de la apropiación de las fuerzas productivas hicieron posible. En este caso, el poder político encontraría su razón de ser histórica en la economía. Así aterriza entonces en su pregunta principal:

“Creo que el problema que constituye la apuesta de las investigaciones a las que me refiero puede descomponerse de la siguiente manera. En primer lugar: ¿el poder está siempre en una posición secundaria con respecto a la economía? ¿Su finalidad y, en cierto modo, su funcionalidad son la economía? ¿El poder tiene esencialmente por razón de ser y por fin servir a la economía? ¿Está destinado a hacerla caminar, a solidificar, mantener, prorrogar relaciones que son

características de esta economía y esenciales para su funcionamiento? Segunda cuestión: ¿el poder toma como modelo la mercancía? ¿El poder es algo que se posee, que se adquiere, que se cede por contrato o por la fuerza, que se enajena o se recupera, que circula, que irriga tal región y evita tal otra? ¿O bien, al contrario, para analizarlo hay que tratar de poner en acción instrumentos diferentes, aunque las relaciones de poder estén profundamente imbricadas en y con las relaciones económicas, aunque las relaciones de poder siempre constituyan, efectivamente, una especie de haz o de rizo con las relaciones económicas?”. (p.27)

Aludiendo a Marx, Foucault se pregunta por una relación de primacías entre la economía y el poder. Marx entiende que las relaciones de poder en la sociedad se establecen como subsunción de la actividad vital de muchos a los intereses de realización de unos pocos. Dado que Foucault ingresa al problema desde la separación de ámbitos, como si se tratara de esferas diferentes, le resulta imposible establecer una crítica adecuada de Marx. Si, en cambio, examinara el modo en que, como veíamos en el apartado anterior, Marx establece el modo en que unos segmentos de la sociedad adquieren capacidades dirigentes sobre otros, y más, resultan victoriosos en la establecer que la práctica de vida del resto solo es posible cuando ellos la activan y la convocan, entonces podría hacer un examen crítico del pensamiento de Marx sobre el poder.

En el análisis de Marx una cosa está, por cierto, vinculada a la otra, más no, como parece sospechar Foucault porque la economía sea una dinámica que se impone sobre las relaciones sociales en la historia, sino porque ella ocurre, modela y es modelada en la historia. Resulta incomprensible preguntarse si el poder debe pensarse de forma subordinada a la economía, así como no debiera pensarse de forma, ni subordinada ni privilegiada pues no constituye un reino en sí mismo, no es un ámbito

específico, sino un ejercicio, una indicación de los valores de la historia, un permanente estado en movimiento. Foucault mismo así lo dice apenas unas líneas más adelante.

El problema se suscita, probablemente, en las preguntas que siguen: “¿el poder toma como modelo la mercancía? ¿El poder es algo que se posee, que se adquiere, que se cede por contrato o por la fuerza, que se enajena o se recupera, que circula, que irriga tal región y evita tal otra?”, donde la idea de mercancía, primero, adquiere una existencia cosificada por completo distante de la que presenta Marx cuando pone en el centro el trabajo humano abstracto. Pero, en segundo lugar, la mercancía como cosa intercambiable está por completo distante de la posibilidad de explicar el modo en que un conjunto de relaciones de poder, que Marx describe en torno al concepto de cooperación, modelan un tipo de sujeto en el capitalismo del XVIII en adelante.

He intentado exponer hasta aquí, en los capítulos II y III de la primera parte, una aproximación crítica al pensamiento liberal que resulta necesaria para fundamentar los aspectos fundamentales de una crítica de la economía política de la víctima. Este recorrido busca mostrar el tipo de racionalidad que se instalará en el largo ciclo liberal que se extiende ya por cuatro siglos, que corresponde a los marcos principales en los que se va a constituir la figura de la víctima.

Es este el período del gran desplazamiento de lo político a lo económico, donde la concepción de la sociedad como mercado, y su forma de expresarse en la idea de la

sociedad civil y la nación, van a intentar resolver, no la simple subsunción de la política en el mundo de los negocios, sino una clave de constitución y estabilización de la sociedad que emergía desde las cenizas del viejo régimen.

Nuestro esfuerzo por abordar una crítica de la economía política de la víctima requiere ahora avanzar sobre el que constituye su aspecto cardinal: la amplia cuestión de la producción en Marx. Ello permitirá apreciar más adelante a la víctima no como el resultado principal de una violación de derechos, o incluso de su dignidad personal, sino primariamente como el resultado de un proceso de producción, como la construcción histórica de un tipo de subjetividad en el desarrollo histórico del capitalismo.

Capítulo IV. La centralidad de la producción

IV.1 La concepción de Marx

a. La forma de valor

El mayor anhelo de Marx en *El Capital* queda estipulado ya en el prólogo a la primera edición alemana, a saber, desentrañar los secretos de la “forma de valor”, en tanto célula básica de la economía. Marx se encuentra atrevidamente frente al problema que considera ha sido un desafío irresuelto en dos mil años de pensamiento humano. Entiende que las condiciones histórico cognitivas para ese desciframiento han sido por fin alcanzadas en Inglaterra en el tiempo en que él vive allí, que es la tierra fundacional, además, la economía política.

La crítica de la economía política será el esfuerzo mayor de su vida. Crítica que debe leerse en una doble acepción. En el sentido alemán clásico, en tanto constituye una reflexión sistemática, concienzuda, una filosofía; pero también el sentido corriente de la objeción empíricamente informada, como una respuesta elaborada a la luz de una amplia profusión de datos tomados de la historia. Como dice Marx (1991), un ejercicio contrario al que lleva a cabo Hegel, que elabora un “demiurgo de lo real”, sino a la inversa, una trasposición de lo material traducido en la mente humana que no oculta su sentido político esencial: “en la medida en que tal crítica representa, en general, a una clase, no puede representar sino a la clase cuya misión histórica consiste en trastocar el modo de producción capitalista y finalmente abolir las clases: el proletariado.” (p.15)

De esa suerte, apenas comienza *El Capital*, Marx examina los dos factores de la mercancía: valor de uso y valor. Allí se establece ya la contradicción fundamental de su concepción de la producción. Mientras el valor de uso constituye el “contenido material de la riqueza”, el valor es su “forma social”. En el modo de producción capitalista ambas cosas se diferencian y se contraponen. “En contradicción directa con la objetividad sensorialmente grosera del cuerpo de las mercancías, ni un solo átomo de sustancia natural forma parte de su objetividad en cuanto valores.” (1991, p.58)

El relativamente poco estudiado valor de uso es el cuerpo mismo de la mercancía, aquello que hace de ella un objeto sustantivo, relevante, que apenas deviene en mercancía se revela como una “objeto exterior” cuya necesidad puede originarse ya sea en “el estómago o en la fantasía”. Da igual, en nada modifica eso el carácter de la mercancía en el materialismo de Marx.

Como forma de producción, es el valor de uso el que identifica el trabajo humano concreto de un objeto, aquel que muestra en él la huella creadora de una individualidad irreductible. En el sistema mercantil, en cambio, las propiedades sensibles se esfuman de ese objeto que ahora debemos llamar mercancía, y que solo remite a un trabajo humano indiferenciado, abstracto. En tanto mercancías,

“nada ha quedado de ellos salvo una misma objetividad espectral, una mera gelatina de trabajo humano indiferenciado, esto es, de gasto de fuerza de trabajo humana sin consideración a la forma en que se gastó la misma. Esas cosas tan sólo nos hacen presente que en su producción se empleó fuerza humana de trabajo, se acumuló trabajo humano. En cuanto cristalizaciones de esa sustancia social común a ellas, son valores.” (1991, p.47)

Esa sustancia común se manifiesta en el intercambio. Es más, es producida para el intercambio. Es lo que Marx llamará valor de cambio, supeditando a ella todo el proceso de trabajo.

Se ve entonces, desde las primeras páginas de la obra cumbre de Marx, que la producción es tanto la elaboración de los productos para el uso y el intercambio, como la construcción de su carácter. En esa compleja relación se juega lo que leemos como una deformación social de la producción, que de los objetos útiles para el bienestar humano pasa a los objetos útiles para el enriquecimiento desigual. Ambas cosas habitan la producción, o, podría decirse, producen la producción, que es, además, donde se verifica el carácter de dichos objetos, donde adquieren su sustantividad. La magnitud de valor misma de la mercancía, añade Marx al analizar la “forma desplegada de valor”, no se regula en el intercambio sino a la inversa, es la magnitud de valor de la mercancía la que rige sus relaciones de intercambio. Dicha magnitud se establece en el proceso de producción.

Pero si bien la forma de valor, la mercancía, expresa solo trabajo humano indiferenciado, que de hecho para establecerse históricamente debe vencer y someter a una importante masa de personas, que quedarán ahora atadas a las formas de vida y trabajo que el capital disponga para ellas; no deja de ser cierto que esa forma general de valor, que presenta a los productos del trabajo como simple gelatina de trabajo humano indiferenciado, hace visible, “que dentro de ese mundo el carácter humano general del trabajo constituye su carácter específicamente social.” (1991, p.82) La mercancía, es el

punto de inicio, como veíamos, de la crítica de la economía política de Marx (1991), resulta ser entonces un dispositivo tremendamente desafiante para el conocimiento.

“A primera vista, una *mercancía* parece ser una cosa trivial, de comprensión inmediata. Su análisis demuestra que es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y de reticencias teológicas. En cuanto *valor de uso*, nada de misterioso se oculta en ella [...] Pero no bien [la mesa] entra en escena como *mercancía*, se trasmuta en cosa sensorialmente supransensible. No solo se mantiene tiesa apoyando sus patas en el suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías y de su testa de palo brotan quimeras mucho más caprichosas que si, por libre determinación, se lanzara a bailar.” (p.87)

¿De dónde proviene ese carácter místico? No del proceso productivo mismo, despeja Marx. No es propio de los valores de uso. Ese carácter enigmático que viene adherido al producto del trabajo proviene de la forma mercancía. ¿Cómo asume entonces esa forma de mercancía? ¿Cómo es que la forma mercantil refleja ante sus creadores el carácter social de su propio trabajo como si fuera un carácter ajeno e inherente a los productos del trabajo? ¿Cómo ocurre en definitiva el fetichismo de la mercancía?

Marx (1991) lo expresa en una analogía con el funcionamiento de la vista. La impresión luminosa de una cosa sobre el nervio óptico no se presenta como una excitación subjetiva de ese nervio, sino como la forma objetiva de una cosa situada fuera del ojo. La forma de mercancía y la relación de valor entre productos del trabajo en que dicha forma se representa, a diferencia del caso del ojo y la cosa vista, no tienen absolutamente nada que ver con la naturaleza física de los mismos ni con las relaciones propias de las cosas.

“Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre las cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquellos. De ahí que para hallar una analogía pertinente debamos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En éste los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil.” (p.89)

Ese carácter fetichista del mundo de las mercancías se origina en la peculiar índole social del trabajo que produce mercancías. Veamos. Primero, los productos se convierten en mercancías, únicamente porque son resultado de una cierta forma de trabajo, es decir, están producidos por trabajos privados independientes unos de otros. De ello se desprende que el carácter de mercancía no le llega a un producto en el ámbito del intercambio sino en la producción. Segundo, el ámbito del intercambio, en este orden social, no permite el establecimiento de relaciones directas entre los productores mismos, sino entre cosas producidas precisamente para sustituir las relaciones sociales entre productores.

Así, queda establecido que es en el intercambio donde los productos del trabajo se vuelven objetivamente valores socialmente uniformes. Es decir, es en el intercambio donde adquieren una objetividad separada de su uso, que resulta sensorialmente diversa. Pero esa separación en cosa útil y cosa de valor solo se efectiviza, en la práctica –y esto es lo importante–, “solo cuando el intercambio ya ha alcanzado la extensión y relevancia suficientes como para que se produzcan cosas útiles destinadas al intercambio, con lo cual, pues, ya en su producción misma se tiene en cuenta el carácter de valor de las

cosas.” (1991, p.89) Es decir, solo cuando el sistema capitalista, y las formas de mercado que le corresponde, se han desarrollado en un grado suficiente como para que las cosas útiles se produzcan ya no como “cosas útiles” sino como cosas destinadas al intercambio, esto es, como mercancías, encontramos la mistificación de la mercancía sobre el trabajo. Marx establece entonces una clara primacía de la producción sobre el intercambio.

Pero esa superioridad no parece filosófica, sino histórica, es decir, es propia de un grado de desarrollo de la sociedad burguesa. No hay una superioridad ontológica de la producción. Eso no lo comprende la economía política clásica, que nunca logró desentrañar la forma del valor, la forma misma que hace de él un valor de cambio.¹⁰

Se trata, una vez más, de unas relaciones de producción que, acaso por su dificultad misma, han recibido una repetida incompreensión, y seguramente en mayor medida porque, en la práctica, lo que interesa a quienes intercambian mercancías es saber cuánto producto ajeno obtendrán por el producto propio, lo que se vuelve propio de formas de pensamiento “socialmente válidas, y por tanto objetivas”, que encontrarán su forma “científica” en la economía política¹¹. Al equipararse en el proceso de cambio

10 “Precisamente en el caso de sus mejores expositores, como Adam Smith y Ricardo, trata la forma del valor como cosa completamente indiferente, o incluso exterior a la naturaleza de la mercancía. Ello no solo se debe a que análisis centrado en la magnitud del valor absorba por entero su atención. Obedece a una razón más profunda. La forma de valor asumida por el producto del trabajo es la forma más abstracta, pero también la más general, del modo de producción burgués, que de tal manera queda caracterizado como tipo particular de producción social y con esto, a la vez, como algo histórico. Si nos confundimos y la tomamos por la forma natural eterna de la producción social, pasaremos también por alto, necesariamente, lo que hay de específico en la forma de valor, y por tanto en la forma de la mercancía, desarrollada luego en la forma de dinero, la de capital, etc.” (Marx, 1991, p.98 *Infra*)

11 Engels comenzaba su *Esbozo de Crítica de la Economía Política* diciendo: “La economía política nació como una consecuencia natural de la extensión del comercio. Apareció con ella, en vez del regateo puro y simple sin pretensiones de ciencia; es un sistema desarrollado de fraude lícito, una ciencia acabada sobre el modo de enriquecerse.” (1966, p.3)

las cosas como valores, se equiparan los productos de trabajo humano. “No lo saben, pero lo *hacen*”, porque el valor “no lleva escrito en la frente *lo que es*”. Por el contrario, transforma a todo producto del trabajo en un jeroglífico social, es decir, un producto social, de “igual tipo que el lenguaje.” (Marx, 1991, p.90). La comparación permite insistir, de paso, en la importancia de las relaciones sociales en la concepción materialista de Marx.

Luego del examen de la mercancía, *El Capital* ingresa en el proceso de circulación. La exposición gana en complejidad. Allí se hace claro que el papel central de la producción debe comprenderse siempre, como dice Marx en la Introducción a los *Grundrisse*, como un momento del que participan también el intercambio y el consumo, en una dialéctica compleja, que, si no se mira bien, puede conducir a poner en duda la idea de la producción que hemos venido intentando instalar.

Toda mercancía debe cambiar de dueño. Es un no-valor-de-uso para su poseedor, tanto como es un valor de uso para quien no la posee. En ese intercambio aparece el valor, al punto que las mercancías se realizan primero como valores y luego como valores de uso. De esa suerte, puede decirse que las mercancías se realizan en cuanto tales en el intercambio. Pero no debe perderse de vista que es una concepción relacional que articula valor y el valor de uso en el marco de un sistema histórico dado, que por ejemplo, no tiene lugar en el caso de “una entidad comunitaria de origen natural” como, cita Marx, una familia patriarcal, una comunidad índica antigua o el Estado Inca. “El intercambio de mercancías comienza donde terminan las entidades comunitarias”. (1991,

p.107) En la sociedad burguesa estamos en presencia de un amplio y logrado régimen de producción de mercancías, esto es, de producción de objetos en cuanto mercancías, cuya realización en cuanto tales, se alcanza definitivamente en el intercambio. La forma en que una cosa llega a constituirse en mercancía, por tanto, depende del sistema social en que ocurre.

En el capitalismo, la fórmula M – D describe la primera metamorfosis de la mercancía, la venta. Y es la división social del trabajo la que hace que el trabajo del poseedor de la mercancía sea tan unilateral como multilaterales son sus necesidades. Es por eso que su producto no le sirve más que como valor de cambio, que solo puede extraerse si la mercancía es valor de uso para quien posee el dinero. Eso hace que, de vuelta, en tanto la división social del trabajo hace que el trabajo gastado en la elaboración de la mercancía sea un trabajo socialmente útil, deba ser considerada como un “organismo natural de producción” (1991, p.129) que ata por la espalda a los productores de mercancías.

Es difícil exagerar la relevancia de la división del trabajo, que más allá de la esfera económica, incide en todos los demás dominios de la sociedad, echando las bases “para ese perfeccionamiento de la especialización, de las especialidades, para esa parcelación del hombre que ya hizo exclamar a Adam Ferguson, el maestro de Adam Smith: ‘Constituimos naciones enteras de ilotas, y no hay hombres libres entre nosotros.’” (Citado en Marx, 1977, p.431)¹²

¹² La cita corresponde a la *Historia de la Sociedad Civil* de Adam Ferguson. En otro pasaje Marx cita a Hegel sobre lo mismo, quien “tenía opiniones extremadamente heréticas sobre la división del trabajo: ‘Por hombres cultos debemos entender, ante todo, aquellos que pueden hacer todo lo que hacen otros’, dice en su *Filosofía del derecho*.”

Luego, con la fórmula $D - M - D'$, esto es, comprar para vender más caro, el capital se presenta en su máxima pureza. Todo su movimiento ocurre en la esfera de la circulación. Pero resulta imposible explicar la transformación del dinero en capital, es decir, la formación del plusvalor, a partir de la circulación misma. ¿Pero el plusvalor puede surgir, acaso, de otra parte, de algo que no sea la circulación? No si consideramos que la circulación es el compendio de todas las relaciones que se establecen entre los poseedores de mercancías. Entonces, el capital “tiene que brotar al mismo tiempo en ella y no en ella”. Estamos ante un espacio social, que es, por completo, un espacio productivo y en cuanto tal, un espacio político.

El proceso de consumo de la fuerza de trabajo es el proceso de producción de la mercancía, y tiene lugar fuera del mercado o de la esfera de la circulación. “Abandonamos, por tanto, esa ruidosa esfera instalada en la superficie accesible a todos los ojos, para dirigirnos, junto al poseedor de dinero y al poseedor de fuerza de trabajo, siguiéndoles los pasos, hacia la oculta sede de la producción, en cuyo dintel se lee: *No admittance except on business*”. (Marx, 1991, p.213) Allí se aprecia tanto cómo el capital produce, cuanto cómo se produce el capital, de modo que comienza a resolverse el misterio que envuelve la producción del plusvalor.

Esa esfera de la circulación, donde todo es compra y venta, se vuelve un reino de pura libertad. Ese lugar que la mirada de la economía política privilegiará, será el espacio en que germine el liberalismo clásico, que Marx (1991) caracteriza con mordacidad: “un verdadero *Edén de los derechos humanos innatos*”, donde imperan “la
(1977, pp.442-443).

libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham.” (p.214) Una libertad que caracteriza el acto en el que el trabajador vende su fuerza de trabajo voluntariamente, celebrando un contrato como persona jurídicamente igual al comprador. Igualdad en tanto todo poseedor de mercancías, sean cosas o fuerza de trabajo, intercambiará equivalente por equivalente, de los que disponen porque son de su propiedad, y bueno, “Bentham” porque el único poder que los reúne y los pone en relación es el de su egoísmo, el de sus intereses privados.

“El otrora poseedor de dinero abre la marcha como *capitalista*; el poseedor de fuerza de trabajo lo sigue como *su obrero*; el uno, significativamente, sonríe con ínfulas y avanza impetuoso; el otro lo hace con recelo, relucante, como el que ha llevado al mercado su propio pellejo y no puede esperar sino una cosa: *que se lo curtan.*” (Marx, 1991, p.214)

Es entonces el proceso de producción el que explica la transformación del dinero en capital y el crecimiento del capital mismo, pero a la vez, es en la circulación donde éste llegará a realizarse con toda profundidad en una relación social, implicando allí un conjunto de relaciones de poder que configuran todo un cuerpo teórico que normaliza la lógica del intercambio mercantil como una abstracción propia de toda sociedad humana.

La amplia idea de la producción, podemos notar, no puede pensarse reducida a los procesos de fabricación de las mercancías, ni su materialidad a la existencia corpórea del producto. Cuando Marx expresa que es la división del trabajo lo que hace que el producto del trabajo sea una mercancía, está echando mano a un ámbito que es ajeno al proceso de producción mismo. Su crítica de la economía política no se entiende si no se entiende la producción como articulación de procesos diversos, de naturaleza social, que

no pertenecen al ámbito reducido de la economía tradicionalmente entendida (producción de productos, circulación y consumo), sino a la vida social en general.

Se trata de una concepción que está de una u otra forma presente en la obra de Marx y Engels desde 1845, cuando consignan los primeros trazos de su concepción de la historia en *La ideología alemana* (2014):

“exponer el proceso real de producción, partiendo para ello de la producción material de la vida inmediata, y en concebir la forma de intercambio correspondiente a este modo de producción y engendrada por él, es decir, la sociedad civil en sus diferentes fases como el fundamento de toda la historia, presentándola en su acción en cuanto Estado y explicando a base de él todos los diversos productos teóricos y formas de la conciencia, la religión, la filosofía, la moral, etc., así como estudiando a partir de esas premisas su proceso de nacimiento, lo que, naturalmente, permitirá exponer las cosas en su totalidad (y también, por ello mismo, la interdependencia entre estos diversos aspectos).” (p.31)

Marx y Engels dejan establecido allí a) la centralidad de la producción en su concepción de la historia, b) que las formas de intercambio son engendradas por el modo de producción. Marx prolonga, podría decirse, la tendencia liberal a identificar las claves de la constitución de lo social con categorías económicas, de modo que cuando dice “producción”, incluso a menudo en los textos donde examina los procesos económicos con un sentido más técnico, alude al carácter predominante del proceso histórico. El modo de producción nunca debe considerarse solo como la forma de reproducción de la existencia física de los individuos. Incorpora toda la actividad de dichos individuos, se vuelve un modo de vida.

“Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con lo que producen como con el modo cómo producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción.” (p.16)

Pero si bien aparece al centro la cuestión económica, Marx invierte los términos de esa trayectoria liberal, buscando la superación de la división del individuo abstracto de la economía política. Una década después, en sus apuntes económicos consignará una idea semejante.

Si bien el consumo no desaparece de las consideraciones de Marx, encuentra su lugar dentro de un conjunto de procesos donde la producción es el “momento” predominante. En tanto necesidad, el consumo es por cierto el momento interno de la actividad productiva, pero es esta el aspecto principal, donde todo el proceso vuelve a repetirse. “El individuo produce un objeto y, consumiéndolo, retorna a sí mismo, pero como individuo productivo y que se reproduce a sí mismo. De este momento el consumo aparece como un momento de la producción.” (Marx, 1989, p.14)

En un análisis más centrado en la cuestión económica específica, Martin Nicolaus sostiene que desde un punto de vista diferente al que sostenía Engels en su *Esbozo de Crítica de la Economía Política*, Marx llegaría a las mismas conclusiones, esto es, que lo esencial de la sociedad burguesa debía buscarse en la competencia, en el mercado, en su sistema de cambio. De esa suerte, tanto en la *Miseria de la filosofía* como en el *Manifiesto*, en el *Discurso sobre el librecambio* y en *Trabajo asalariado y capital* Marx se habría centrado en estudiar la economía de intercambio de mercancías y

dinero. El cambio de perspectiva habría ocurrido, según la lectura de Nicolaus (1989), en la década de 1850. Sus apuntes de la época, los *Grundrisse*, representan una crítica a todas sus ideas anteriores.

“El gran avance que los *Grundrisse* representan en el pensamiento de Marx reside en su rechazo, acusándola de superficial, de la tesis de que el mecanismo de mercado es un factor incitador, causal o fundamental; y en su reconocimiento de que el mercado es un mero dispositivo destinado a coordinar los diversos momentos individuales de un proceso mucho más importante que el intercambio. Mientras que los anteriores escritos económicos de Marx se habían centrado alrededor del movimiento de la *competencia*, los *Grundrisse* analizan sistemáticamente, por primera vez dentro del conjunto de su obra, la economía de la *producción*.” (p.xviii)¹³

Este fundamental desplazamiento en el pensamiento de Marx será, por lo demás, el que le permitirá construir una crítica densa, multiforme, que en muchos momentos se desarrolla como el estudio de los problemas políticos, y en otros en la línea de lo que hoy se comprende disciplinariamente bajo el nombre de sociología.

En esa perspectiva, la explotación se convierte para Marx en un proceso verificable en variables empíricas específicas que, si bien se relacionan con la dimensión económica, no consisten tan solo en la desproporción entre el ingreso de la clase obrera

13 Nicolaus respalda su afirmación con tres aspectos que permiten obtener una visión más general del problema: 1) La diferencia más evidente y más fácilmente rastreable entre la teoría económica de Marx antes y después de 1850 es un cambio de terminología. Antes de 1850 se refiere constantemente a la mercancía que el obrero ofrece en venta como “trabajo”, y a partir de los *Grundrisse* arriba a la conclusión que el trabajo no es una mercancía como cualquier otra, sino que es única y que la mercancía que el obrero vende debe ser llamada “fuerza de trabajo”. Lo que el “capitalista ha comprado en realidad es cierto número de horas de control y decisión sobre la actividad productiva del obrero, sobre su capacidad creadora, ha comprado su capacidad de trabajo. Marx introduce aquí por primera vez el cambio en la terminología que corresponde a su descubrimiento de la “categoría esencialmente diferente”.(p.xxvi), 2) En los primeros escritos económicos el curso del desarrollo capitalista se deriva del movimiento objetivado de la oferta y la demanda. En *El capital*, en cambio, Marx dice que “en los mecanismos de la competencia “todo se presenta invertido” y de que las deducciones analíticas hechas sólo en base a la oferta y la demanda son superficiales, más aún, contradictorias, con respecto a los procesos fundamentales ocultos pero esenciales de la producción capitalista y la acumulación. Los *Grundrisse* establecieron las bases intelectuales para estas formulaciones posteriores de *El capital*.” (p.xviii), y 3) El cambio en su comprensión de la obra de Ricardo, a quien llega a referirse como el “economista *par excellence* de la producción”.

y el ingreso de la clase capitalista, esto es, la diferencia entre salarios y ganancias. El empobrecimiento del obrero, muchas más allá de ello, se relaciona con la exterioridad del mundo que él mismo construye. (Marx, 1989, p.248)

En consecuencia, el índice de explotación y enriquecimiento tendría que englobar no solo al valor económico, sino también el poder político y la influencia social del capital. Dada la centralidad de la producción en la configuración de las principales relaciones sociales de lo que Marx identifica como “la sociedad burguesa moderna”, la explotación ocurre “a espaldas del proceso de cambio”: he aquí la idea fundamental que señala su penetración más allá de la crítica a la sociedad burguesa como sociedad mercantil. (Nicolaus, 1989, p.xviii)

A Marx (1989) no se le escapaba sin embargo que esa totalidad (producción, intercambio, consumo) se articula dialécticamente, y que por tanto es necesario registrar, además de las dominancias de uno de sus “momentos”, el papel que los demás pueden ejercer sobre él. Es evidente que la producción sería un completo sinsentido si no existiera el consumo. Es así que, de vuelta, “el consumo produce la producción.”(p.14)

El asunto queda más claro si se considera que para el capital, el único trabajador productivo es aquel que produce plusvalor. Ese es su carácter principal, aún más que su condición de productor de mercancías. Es decir, no adquiere la condición de productor de forma general, es un productor en el específico sentido de que aporta a la autovalorización del capital, que se revela como una tarea social total, es decir, que involucra el desenvolvimiento de la sociedad en todos sus ámbitos. Es así que la noción

de producción –a despecho de muchos de sus críticos, que no parecen haber leído su obra con detenimiento– adquiere una gran amplitud como base de toda una teoría social contrapuesta a la economía política.

“Si se nos permite ofrecer un ejemplo al margen de la esfera de la producción material, digamos que un maestro de escuela, por ejemplo, es un trabajador productivo cuando, además de cultivar las cabezas infantiles, se mata trabajando para enriquecer al empresario. Que este último haya invertido su capital en una *fábrica de enseñanza* en vez de hacerlo en una fábrica de embutidos, no altera en nada la relación. El concepto de trabajador productivo, por ende, en modo alguno implica meramente una relación entre actividad y efecto útil, entre trabajador y producto del trabajo, sino además una relación de producción específicamente social, que pone en el trabajador la impronta de medio directo de valorización del capital.” (Marx, 1977, p.616)

La producción del plusvalor supone la total subsunción del trabajo en el capital. El modo de producción capitalista se distingue de los precedentes, como el esclavista, por ejemplo, en que arranca el plustrabajo de manera “voluntaria” y no coercitiva. El tipo de individuo que lo habita ha sido convocado y asegurado a ese proceso, ya por la fuerza de su necesidad de reproducción material, ya por su adoctrinamiento y convencimiento. Smith decía que el capital es la posibilidad de disponer del trabajo. Marx corrige, es en esencia la posibilidad de disponer de trabajo impago. Pues bien, producción de productores se relaciona de forma esencial con la posibilidad de disponer de amplias masas de trabajadores a quienes se les puede dejar de pagar todo o parte de su trabajo. Es lo que Marx ha mostrado con su teoría de la plusvalía y la economía feminista con su análisis del trabajo doméstico.

Para su propia emancipación, al trabajador le resulta fundamental comprender que es resultado de un proceso de producción, amplio y complejo, posible por tanto de desnaturalizarse y revertirse. El capital debe apreciarse como la poderosa fuerza que instituye la alienación del proceso para el trabajador, que apenas ingresa a la producción, la experimenta ya como una exterioridad que se viene en contra. Trabaja en condiciones que no define, para fines de los que no participa en diseñar, generando valores de los que no disfrutará, y debe hacerlo, forzosamente, porque ese poder ajeno que lo obliga a reproducir su vida de esa forma, le impone también las particulares condiciones en que labora. Todo ello no ocurre principalmente por efecto de una exitosa mecánica de dominación (de ahí que la sociología tradicional sea limitada para apreciar este fenómeno). No obedece solo, ni principalmente al uso de la fuerza, o a un juego de fuerza y consentimiento. Se trata del desempeño articulado de partes de un sistema que las produce mientras se produce a sí mismo.

“Como el proceso de producción es, al mismo tiempo, proceso de consumo de la fuerza de trabajo por el capitalista, el producto del obrero no solo se *transforma* continuamente en *mercancía*, sino además en *capital*: valor que succiona la fuerza creadora de valor, medios de subsistencia que compran personas, medios de producción que emplean a los productores. El obrero mismo, por consiguiente, produce constantemente la *riqueza objetiva* como *capital*, como poder que le es ajeno, que lo domina y lo explota, y el capitalista, asimismo, constantemente produce *la fuerza de trabajo* como *fuerza subjetiva* y abstracta *de riqueza*, separada de sus propios medios de objetivación y efectivización, existente en la mera corporeidad del obrero; en una palabra, produce al trabajador *como asalariado*. Esta constante *reproducción o perpetuación del obrero* es la [conditio] *sine qua non* de la producción capitalista.” (Marx, 1977, pp.701-702)

Cámbiese el modo en que se produce todo ese entramado de actores y procesos, y se podrá transformar el conjunto. Está en juego el modo en que se produce al productor,

y con él su autonomía. “La conservación y reproducción constantes de la clase obrera siguen siendo una condición constante para la reproducción del capital. El capitalista puede abandonar confiadamente el desempeño de esa tarea a los instintos de conservación y reproducción de los obreros.” (Marx, 1977, p.704) La autodeterminación del proletario se pierde en su propia constitución, o más precisamente, no llega a alcanzar su condición de posibilidad. No estamos ante un sujeto autónomo que está en riesgo de perder su voluntad y autodeterminación, sino de un individuo que ha sido producido en su subsunción al capital. Es quizás porque en rigor no ha perdido la autonomía que nunca ha llegado a alcanzar –o que solo llega a alcanzar cuando se constituye en lucha por convertirse en otra cosa– que el proletario nunca será considerado una víctima.

La constante reproducción de la clase obrera es una necesidad de la reproducción del capital. Para ello, Marx indica un primer elemento en la reproducción de la escisión entre fuerza de trabajo y condiciones de trabajo, pues así se reproducen y perpetúan las condiciones de explotación del obrero, obligándolo a vender su fuerza de trabajo para vivir, y ubicando constantemente al capitalista en condiciones de comprarla. Ya no es una casualidad que el capitalista y el obrero se enfrenten en el mercado como comprador y vendedor, es el resultado de la producción de un tipo de trabajador que antes de venderse al capital ya le pertenece, al punto que “desaparece incluso la formalidad de la venta de sí mismo.” (Marx, 1977, p.712 Infra)

“El proceso capitalista de producción, considerado en su interdependencia o como proceso de reproducción, pues, no solo produce mercancías, no solo

produce plusvalor, sino que produce y reproduce la *relación capitalista* misma: por un lado *el capitalista*, por otra *el asalariado*.”(p.712)

La otra operación por la cual la clase obrera se produce es el consumo individual de los medios de subsistencia enajenados a cambio de fuerza de trabajo, que se reconvierten en fuerza de trabajo nuevamente explotable por el capital. “Es la producción y reproducción de su medio de producción más necesario: del obrero mismo. El consumo individual del obrero, pues, constituye en líneas generales un elemento del proceso de reproducción del capital.” (1977, p.705) Un consumo que, a la luz de lo antes dicho, incorpora todas sus dimensiones simbólicas, subrayadas desde la antropología del *potlach* hasta las investigaciones que inundaron la década de los 90, pues en ellas se verifican aspectos fundamentales de la producción de los productores, aun cuando el capital no las incorporase –al menos en los tiempos de Marx– como tal.

“el capitalista y su ideólogo, el economista, solo consideran *productiva* la parte del consumo individual del obrero que se requiere para la perpetuación de la clase obrera, esto es, aquella parte que de hecho debe consumirse para que el capital consuma la fuerza de trabajo del obrero; lo demás, lo que éste consuma para su propio placer, es *consumo improductivo* [...] En efecto: el consumo individual del obrero es *improductivo para él mismo*, puesto que únicamente reproduce al *individuo lleno de necesidades*; es *productivo para el capitalista y el estado*, puesto que es producción de la *fuerza que produce la riqueza ajena*.” (1977, p.705)

Se trata de una economía que también puede comprenderse entonces en clave ideológica: el objeto de la producción que el consumo provee no sólo se ofrece en “su aspecto manifiesto”, sino que también “*pone idealmente* el objeto de la producción,

como imagen interior, como necesidad, como impulso y como finalidad. Ella crea los objetos de la producción bajo una forma que es todavía subjetiva.” (Marx, 1989, p.12)

El consumidor, el ciudadano, el trabajador, construye la necesidad, aunque –para usar una expresión de otro lado– no sepa cómo lo hace. Así como ocurre con el “objeto del arte” –en una afirmación que vale, aclara Marx (1989), para todo otro producto– “la producción no solamente produce un objeto para el sujeto, sino también un sujeto para el objeto.” (p.12) Hay que volver a pensar entonces la producción como producción de la realidad toda. El tratamiento de Marx en los *Grundrisse* permite esa ampliación desde el reino de la economía, hacia una mirada integrada y compleja de lo social, donde producir es a la vez construir riqueza y construir el sujeto que la produce.

b. Praxis y poiesis

La multiplicidad antes mencionada descansa sobre una importante reflexión filosófica temprana de Marx en torno a la categoría de producción. Las *Tesis sobre Feuerbach*, esa especie de memorándum que contenía el programa de trabajo, no contiene sin embargo los términos *Produktion* ni *poiesis*. Marx utiliza tanto el alemán *praktisch* como *praxis*¹⁴.

Como sostiene Balibar (2000, p.19), las *Tesis* son una especie de momento de salida de la teoría hacia la actividad revolucionaria, de suerte que una y otra vez se establece en ellas la primacía de la práctica, de la actividad transformadora: “La falla

¹⁴ En la edición española que usamos, Wenceslao Roces traduce como “práctica” o “prácticamente”, tanto el *praktisch* como el *praxis* del original (2014). En el texto original en alemán, firmado en Bruselas 1845, Marx utiliza ambos términos sin una forma clara de diferenciación (1998, pp.19-21).

fundamental de todo el materialismo precedente... reside en que solo capta la cosa... bajo la forma del objeto o de la contemplación, no como actividad humana sensorial, como práctica; no de un modo subjetivo... De ahí que Feuerbach no comprenda la importancia de la actividad «revolucionaria», de la actividad «crítico-práctica» (Tesis 1); “El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema práctico.” (Tesis 2); La coincidencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana o cambio de los hombres mismos, solo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria.” (Tesis 3); “Toda vida social es esencialmente práctica.” (Tesis 8); “Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo.” (Tesis 11). Práctica, actividad revolucionaria y transformación aluden al mismo problema, pero no son, ciertamente, términos idénticos a producción, salvo que *praxis* haya sufrido aquí un acercamiento a *poiesis*, que es lo que está presente en la notable tesis de Balibar, que recuerda que desde la filosofía griega, *praxis* es la “acción ‘libre’, en la cual el hombre no realiza ni transforma otra cosa que a sí mismo, al procurar alcanzar su propia perfección.” (2000, pp.46-47) De modo que no se trata de una acordada supremacía de la *poiesis* sobre la *praxis* en razón de su relación con la materia, sino de la identificación de ambas. La tesis revolucionaria implica que la *praxis* pasa constantemente a la *poiesis* y a la inversa¹⁵. “Nunca hay libertad efectiva que no sea también una transformación material, que no se inscriba históricamente en la

15 Esta tesis tiene otro punto de abono: “Marx será el primero en teorizar la confusión entre ambos términos pero reivindicando la *poiesis* en una nueva formulación. En su ensayo titulado *Ideología alemana*, Marx hace una importante revisión de lo que él mismo había augurado un año antes —en las *Tesis sobre Feuerbach*— como una nueva ontología de la *praxis*, postulando en su lugar una ontología de la producción (cosa que él, siguiendo a los griegos, considera un sinónimo de *poiesis*). Según Marx, la producción entendida concretamente como la creación poética de las condiciones de la existencia— determina el ser del hombre (su Sein)”. Crumbaugh (2012, p.43).

exterioridad, pero jamás, tampoco, hay trabajo que no sea una transformación de sí mismo”. (Balibar, 2000, p.47)

Para Marx, desde *La ideología alemana* hasta *El capital*, no hay una esencia humana abstracta e inmanente a cada individuo. Como sostiene en la *Tesis 6*, esa esencia es, “en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales”. (2014, p.501). Es así que se resuelven los dos problemas que implica esta identificación. Si no hay una esencia inmóvil y permanente, hay una transformación esencial del ser humano por el propio proceso de producción. El sujeto es la práctica. Son los hombres que construyen su presente en medio de circunstancias que les han sido legadas del pasado, en un proceso en el que transformando las cosas se transforman ellos mismos. Recordemos el conocido pasaje de *El Dieciocho Brumario*:

“Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado”. (1988, p.17)

Creo que es allí donde encuentra su explicación verdadera la cuestión de la “determinación” que, como se sabe, se refiere principalmente a las relaciones entre la base y la superestructura tal como las definió Marx en el prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política*. El pasaje es ampliamente conocido:

“En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio [*Überbau*]

jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina [*bedingen*] el proceso social, político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia.” (2008, pp.4-5)¹⁶

Queda establecido que es el conjunto de las relaciones de producción lo que constituye la estructura económica de la sociedad, esto es, que la “base real” está conformada por las relaciones entabladas en el proceso de producción, y no lo que producen o aquello con lo que producen. No es el hombre en relación con la naturaleza, sino el hombre en relación con el hombre, y de allí en adelante historia, sociedad, cultura. De esa suerte, “base” designa un tipo de relaciones humanas, aquellas que ocurren en el proceso de producción de la vida material; y “superestructura” designa otro tipo, aquellas que construyen la política, las leyes, la cultura, etc. Ambas son relaciones sociales.

No es que el materialismo de Marx implique entonces un olvido de la existencia de las cosas, de la materialidad física del mundo, sino que el eje está puesto en el ámbito de las relaciones sociales, como veíamos antes en relación a la *Tesis 6*. Es allí que la práctica revolucionaria, considera Marx, permite superar la escisión en que el desarrollo del capitalismo ha sumido a la humanidad. Es allí, además, que la cuestión de la producción se puede comprender en su esencial vinculación con los procesos de transformación.

¹⁶ La cuestión está referida de una forma semejante en *El Dieciocho de Brumario*: “Sobre las diversas formas de propiedad y sobre las condiciones sociales de existencia se levanta toda una superestructura de sentimientos, ilusiones, modos de pensar y concepciones de vida diversos y plasmados de un modo peculiar. La clase entera los crea y los forma derivándolos de sus bases materiales y de las relaciones sociales correspondientes.” (1988, p.52-53).

Así, si para Marx el proletariado es el sujeto “auténticamente humano y comunitario”, el “verdadero sujeto práctico”, el que “disuelve el orden existente” (Balibar, 2000, p.33), ello no obedece a que esté depositada en él alguna esencia inamovible, sino, y a contrapelo de las lecturas dogmáticas de buena parte del marxismo, porque se constituye a través de un proceso histórico sin garantías.

Es precisamente en ese sentido de la realización plena del sujeto que puede pensarse la presencia de una estética en el pensamiento de Marx. Como recuerda Carlos Casanova (2012), desde los *Manuscritos Económico-Filosóficos del 44* se enuncia una concepción compleja que articula el desarrollo de la sensorialidad humana y del arte mismo, de una manera que no remite sino a una praxis, tal como lo establece la Tesis 1. “La materia no es simplemente el contenido de una forma, es, en cuanto materia que se materializa, la forma misma como proceso metamórfico de formación, la potencia como ‘uso’ o praxis, la forma como acto de potencia.” (Casanova, 2012)

La crítica de Marx se relaciona con la constante limitación que las relaciones sociales capitalistas ocasionan al amplio desarrollo de las potencias humanas. El sujeto emancipado de Marx es uno que podrá aproximarse a la “riqueza sensual de las cosas”, habiendo superando su sujeción al reino de las necesidades abstractas y retornado al mundo del valor de uso concreto. Ese Marx que entiende que el empleo pleno de los sentidos y las capacidades humanas resulta un fin en sí mismo, resulta en definitiva “profundamente estético”.

Pero la relación entre estética y producción, sostiene Casanova, encierra una importante dificultad, que se estructura entre el desarrollo de las fuerzas productivas en tanto capacidades humanas involucradas en la actividad técnica productiva, por un lado, y el desarrollo de las capacidades humanas en un sentido amplio por otro. Marx entiende las fuerzas productivas y las fuerzas humanas vinculadas de forma indisoluble. Y no podía ser de otra forma, pues en su obra el devenir de lo humano, de cuanto hay de progresivo y regresivo en él, está referido siempre a la historia concreta. No podría haber un desarrollo de las fuerzas humanas desasido de las condiciones en que ellas se desenvuelven. Es por ello que su orientación a la realización libre de todas las capacidades humanas, va a exigir, como establece Casanova, “que las fuerzas de producción no deben simplemente ser liberadas tal cual han sido desarrolladas por el capitalismo, sino que deben desarrollarse bajo las condiciones más favorables para la ‘autorrealización’ humana”. (Casanova, 2012) Se llega así, por la vía de la transformación de los modos de producción de lo humano, a la plenitud de un hombre estético que el capital había escindido.

IV.2 La producción de un sujeto

Como queda establecido en los *Grundrisse*, la dimensión adquiere su nivel quizás más complejo en lo que podemos entender como la producción del sujeto. El presente apartado se ocupará de examinar algunas de las principales formas en que ese proceso tiene lugar en la era del capitalismo.

a. Clases

Desde su temprana *La ideología alemana* Marx y Engels afirmarían que “los diferentes individuos sólo forman una clase en cuanto se ven obligados a sostener una lucha común contra otra clase” (2014, p.46), y se comprende que la formación de clase, en su sentido más completo, comprende procesos culturales, ideológicos y políticos, además, sin dudas, de aquellos que se anclan en la estructura económica. Concepción reiterada en *El dieciocho Brumario* a propósito de un análisis concreto: “mientras la dominación de la clase burguesa no se hubiese organizado íntegramente, no hubiese adquirido su verdadera expresión política, no podía destacarse tampoco de un modo puro el antagonismo de las otras clases...” (1998, p.75) La lucha de clases demanda pues la constitución política de las clases, y dicha constitución comprende una constitución ideológica a partir de un conjunto de enfrentamientos propios de ese ámbito. A la vez, la lucha de clases produce las clases.

Dicho de otro modo, la producción produce el sujeto en un ejercicio de poder de las clases dominantes, que no se remite, como hemos venido sosteniendo, exclusivamente al ámbito del trabajo, sino que demanda pensar en las capacidades productivas de la cultura y la política, o dicho de otro modo, pensar que la política y la cultura son también dinámicas productivas. Raymond Williams (1980) sostenía que

“toda clase gobernante consagra una parte significativa de la producción material al establecimiento de un orden político. El orden social y político que mantiene un mercado capitalista, como las luchas sociales y políticas que lo crearon, supone necesariamente una producción material [...] Toda clase gobernante, por

medios variables aunque siempre de modo material, produce un orden político y social. Estas actividades no son nunca superestructurales.” (p.112)

Se trata de la construcción de orden histórico que construye a los sujetos. Se comprende entonces que la formación de clase, en su sentido más completo, articula contradictoriamente procesos culturales, ideológicos y políticos, además, sin dudas, de aquellos que se anclan en la estructura económica.

La noción de polaridad que desarrolla el sociólogo argentino Juan Carlos Marín (2009), permite observar no solo los momentos en que una fuerza está ya constituida, sino principalmente aquellos en los que se constituye, lo que resulta hoy doblemente relevante. Esa es una sugerencia teórico-metodológica de importancia cardinal en el actual estadio de desarrollo de la política de la izquierda.

“No se trata de encontrar qué es lo primario, si las clases o su lucha. Se trata de entender que el proceso mismo de formación de una estructura de clases y/o el proceso mismo de su desarrollo (la existencia de una formación social) presupone no solo la génesis y formación de clases sociales sino también, la génesis y el desarrollo mismo de las clases sociales. Dicho de otra forma, es la forma en que se expresa el enfrentamiento entre ellas.” (p.33)

Es necesario por tanto acostumbrarse a pensar el proceso mismo de formación de una clase social, observar que el proceso de enfrentamiento en una sociedad arrojaría, por un lado, la existencia misma de las clases y, por el otro, una nueva concepción de la lucha de clases. Es decir, una ruptura epistemológica en tanto entendemos que las personas no han sido construidas para visualizar de este modo el proceso social. No se parte del enfrentamiento social como proceso constituyente de las clases sociales. Por el

contrario. En general se presupone la existencia de las clases, y luego se supone su enfrentamiento. “El problema es que lo que hay que presuponer es el enfrentamiento, y en consecuencia la existencia, la formación de clases, y como nueva consecuencia, otra vez el enfrentamiento en un nuevo nivel”. (Marín, 2009, p.33)

La idea del enfrentamiento remite, por lo pronto a dos cuestiones claves. Permite por un lado apreciar el dinamismo de la historia, donde las clases actuantes no son en modo algunos constructos socioeconómicos puros, ni estructuras determinadas por su posición en los regímenes del trabajo o la propiedad de forma directa. De hecho, al colocar la centralidad de la cuestión de la producción, aludimos precisamente a ese dinamismo.

Por otro lado, pone a la clase en la antípoda de la idea de la víctima, permitiendo apreciar que en tanto lugar de los *vencidos*, la víctima resulta construida por una fuerza unilateral, el poder dominante, que nunca logra pensarse como la contraparte de un proceso de enfrentamientos, de encuentros y contradicciones que dan forma a los sujetos y definen de manera concreta sus niveles de autonomía real.

El tema, por cierto, no ha estado ni está exento de polémica. El famoso debate Anderson-Thompson en el espacio de los historiadores marxistas británicos fue una de esas escenas. Perry Anderson (1998) reaccionaba ante lo que consideraba la “hipertrofia de la estética” que ocupó “los últimos días del marxismo occidental” y que desplazó las viejas y útiles reflexiones y prácticas en la política y la economía, haciendo fracasar la “reunificación de la teoría marxista y la práctica popular”. Comentando un texto del

historiador Geoffrey de Ste. Croix, Anderson añadía que “la clase no debe ser definida primordialmente como un ‘acontecimiento’ subjetivo, pues sus criterios esenciales serían entonces la conciencia cultural o la autonomía política, es decir, la autoconciencia o la autorrealización”. (1988, p.26) Las clases serían básicamente formaciones objetivas, definidas por relaciones sociales de explotación, mediante las cuales se obtiene un excedente de trabajo de los productores inmediatos.

Podemos coincidir, además, con las ideas de Anderson como con las Ste. Croix en orden a no asociar sin más la existencia de una conciencia de clase con la dinámica de las clases mismas. Efectivamente, si las clases no son una ocurrencia subjetiva, sería falso, como sostiene Thompson, que ellas aparezcan sólo cuando “ciertos hombres, como resultado de experiencias comunes (heredadas o compartidas), sienten y articulan la identidad de sus intereses entre ellos y contra otros hombres cuyos intereses son diferentes (y corrientemente opuestos) a los suyos.” (Citado en Cohen, 1986, p.81)

Sin embargo, en *Miseria de la filosofía*, el propio Marx desestabilizaría la partición drástica que establece Anderson. En un conocido pasaje, Marx enfrenta la idea de Proudhon de que toda alza en los salarios obtenida por los trabajadores como resultado de una huelga, sea inútil porque implicaría un alza general de precios. El argumento del francés termina dirigiéndose en contra de las organizaciones obreras mismas, y sus procesos de huelga. “Los economistas y los socialistas están de acuerdo en un solo punto: en condenar las coaliciones, aunque motivan de diferente modo su condena”. Mientras los primeros señalan que el sindicalismo entorpecerá la marcha de la

industria, los segundos indican que por ese camino solo se llegaría a un alza inútil de los salarios.

“Los economistas quieren que los obreros permanezcan en la sociedad tal como está constituida y tal como ellos la describen y la refrendan en sus manuales. Los socialistas quieren que los obreros dejen en paz a la vieja sociedad para poder entrar mejor en la sociedad nueva que ellos les tienen preparada con tanta previsión.” (Marx, 1987, p.119)

La posición de “los socialistas” resulta rigurosamente económica, estrictamente “objetiva” en la lógica que veníamos revisando. La posición de Marx, sin embargo, se acercará a otras valoraciones, digamos, menos “marxistas”. Su lectura del desarrollo de la gran industria supone una aglomeración de trabajadores bajo la forma de una masa común –el término usado en otros textos es “cooperación”– que sin embargo está internamente atravesada por una competencia entre pares, la competencia por el salario. En ese escenario, las coaliciones obreras surgen con una doble finalidad: terminar con la competencia entre los obreros y avanzar a una competencia con los capitalistas.

Para ello, los trabajadores entienden la necesidad de fortalecer sus coaliciones como una forma de producción de la propia clase, más allá incluso de las dinámicas objetivas de un sentido económico básico. Los economistas, que no salen de ese tipo de razonamiento, no lograrán entender entonces, que en medio de su lucha por un mejor salario, los trabajadores lleguen a sacrificar parte del mismo salario en favor de sus asociaciones. Es así que se van uniendo, es así que “la coalición toma carácter político”.

“Las condiciones económicas transformaron primero a la masa de la población del país en trabajadores. La dominación del capital ha creado a esta masa una

situación común, intereses comunes. Así, pues, esta masa es ya una clase con respecto al capital, pero aún no es una clase para sí. Los intereses que defiende se convierten en intereses de clase. Pero la lucha de clase contra clase es una lucha política.” (Marx, 1987, p.120)

La clase entendida como producto político, tal como la entiende Marx en *Miseria de la filosofía* y en el *Manifiesto*, supera con creces el tipo de objetivismo de Anderson. Lo político se debe comprender aquí como una forma de producción, es decir, una transformación productiva que se opera sobre un sujeto que por ese efecto adquiere autonomía.

La teoría de las clases y la lucha de clases, en lugar de remitirse a definir en bronce lo que sí hace y lo que no hace a una clase, se vuelve interesante cuando comienza a dar cuenta de los procesos a través de los cuales se comienza a estructurar una lucha común y se va dando forma a una rebeldía colectiva. Pensar las clases como construcciones objetivas, por tanto, no menoscaba en nada el papel de la conciencia, la ideología y la cultura, a no ser que no se logre ver que ellas también son objetivas en cuanto forman parte de la práctica humana. En segundo lugar, reducir la formación de las clases a relaciones sociales de explotación donde se extraen excedentes, parece gravemente reductivo. Si las clases fuese sólo resultado de procesos económicos entonces no tendrían relevancia los contradictorios y esforzados procesos de organización lo común, que permiten comprender la lucha de clases como un fenómeno político y productivo.

El ataque a los excesos estéticos y culturalistas en el marxismo, terminó conduciendo a una objetividad tiesa y sin historia, donde no resulta posible apreciar los procesos de producción de lo social.

Quizás Gerald Cohen (1986) expresa mejor que Anderson la precisión que se necesita. Refiriéndose a lo planteado por Thompson en *La formación de clase obrera en Inglaterra*, sostiene que “la conexión entre relaciones de producción, por una parte, y conciencia, política y cultura, por otra, no es una conexión simple. Hay en ella una lógica, pero no una ley.” (p.82) Desde allí, entiende que es correcto pensar que las relaciones de producción no determinan mecánicamente la conciencia de clase. Cohen recuerda la noción de “clase en sí” para referirse a ese “conjunto de hombres unidos por unas relaciones de producción similares cuando no es (todavía) consciente de sí mismo. [...] Es precisamente porque una clase no tiene por qué ser consciente por lo que se introdujo la frase «clase en sí»” (p.84) La otra clase, llamada clase para sí, es un sujeto históricamente activo en una direccionalidad clara.

Pero no resulta sencillo observar ese tipo de procesos, especialmente para los encuadres que se aproximan al tema desde el campo de los vencidos. Más cuando no disponemos de una teoría sistemática de las clases sociales. De ahí las sugerencias epistemológicas antes citadas, que permiten desplazar la mirada desde la lectura (sociológica) de actores preconstituidos, a la de las relaciones de producción que los constituyen. Por otro lado, quizás resulte provechoso acompañar el examen de Marx y Engels en el *Manifiesto Comunista* sobre el campo de los vencedores.

El carácter revolucionario de la burguesía en su primera fase de desarrollo no viene dado por su voluntad progresiva respecto de la época feudal. Se trata de una condición de existencia. “La burguesía no puede existir sin revolucionar permanentemente los instrumentos de producción, vale decir las relaciones de producción y, por ende, todas las relaciones sociales”. (Marx y Engels, 1998, p.42) Con ello, empuja los muros de la historia hacia el establecimiento de una época nueva, la época de la sociedad burguesa moderna, que se distingue de todas las demás por una especie de compulsivo sentido revolucionario, por la transformación incesante de la producción, por la “conmoción ininterrumpida de todas las situaciones sociales”, por la permanente inseguridad.

“Todas las relaciones firmes y enmohecidas, con su secuela de ideas y conceptos venerados desde antiguo, se disuelven, y todos los de formación reciente envejecen antes de poder osificarse. Todo lo estamental y estable se evapora, todo lo consagrado se desacraliza, y los hombres se ven finalmente obligados a contemplar con ojos desapasionados su posición frente a la vida, sus relaciones mutuas.” (p.43)

Allí está desplegada ya la mirada productiva de Marx, en su más amplio sentido de la historia. Las transformaciones en los instrumentos de producción y el desarrollo de las comunicaciones obligan una tras otras a las naciones a apropiarse del modo de producción de la burguesía, en un movimiento expansivo que no es otra cosa que la producción un nuevo mundo. La burguesía obliga a las diferentes sociedades a “instaurar en su seno lo que ha dado en llamarse la civilización, es decir, a convertirse en burgueses. En una palabra, crea un mundo a su propia imagen y semejanza”. (p.44) Crear es el término clave. La burguesía produce el mundo completo de nuevo, a la

manera civilizada. Para ello, es preciso producir nuevas fuerzas productivas, que dada la envergadura de la misión de producción planetaria, serán “más masivas y colosales que todas las generaciones pasadas juntas”. (p.45)

Esa potencia productiva permanente de la burguesía se extiende por el conjunto de las relaciones sociales. Entonces Marx y Engels dan cuenta de la pérdida de sentido revolucionario de la burguesía, señalando que las mismas armas con que esta había abatido al feudalismo se volvían ahora en su contra. La producción de fuerzas productivas que ha desencadenado, comienzan a chocar con los estrechos marcos que las relaciones burguesas establecen para abarcar la riqueza engendrada por aquellas. La burguesía enfrentará no solo “a las armas” que ha forjado, sino a “los hombres” que ha engendrado y que manejarán esas armas: los obreros modernos, los proletarios.

En ese proceso de construcción de clase intervienen tanto las luchas de los obreros como el desarrollo de las condiciones estructurales. Marx y Engels entienden que los crecientes medios de comunicación engendrados por la misma industria permiten la interacción entre los obreros de diferentes localidades, lo que permite centralizar los procesos de lucha que los constituyen, dibujando una lucha nacional, es decir, una lucha de clases donde la unificación de los miembros de la clase resulta fundamental.

De modo que si la construcción del proletariado responde a un proceso de producción social, también ocurre así para el capitalista. El capital, sostienen Marx y Engels, “es un producto comunitario”, cuya existencia, consecuentemente, responde sólo a un movimiento social, a una actividad en común de muchas personas, que dado que

están inmersas en una forma de organización de la sociedad que termina por abarcar la totalidad de las relaciones sociales. De esa suerte se puede desmitificar la posición superior del vencedor individual tan cara a nuestro tiempo: “el capital no es una potencia personal, sino social”. (p.58)

La insistencia en la centralidad de la producción como clave de lectura teórica cierra de hecho el capítulo I del *Manifiesto*:

“El progreso de la industria, cuyo agente involuntario e incapaz de oponérsele es la burguesía, sustituye el aislamiento de los obreros mediante la competencia por su asociación revolucionaria mediante las asociaciones. Con el desarrollo de la gran industria se sustrae, pues, bajo los pies de la burguesía, el propio fundamento sobre el cual produce y se apropia de los productos. *Produce*, ante todo, sus propios sepultureros. Su hundimiento y el triunfo del proletariado son igualmente inevitables.” (p.55, cursivas nuestras)

b. Cooperación

En distintos momentos de la obra de Marx, es posible encontrar una referencia a los procesos históricos que fijan las condiciones de producción de los individuos. De forma convergente con la revisión del debate feminista que presentaremos más adelante, en *La Ideología Alemana* constituye un punto de partida el hecho de que el modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos, sino como un modo de su actividad, es decir como un determinado *modo de vida*. Resulta relevante atender, por tanto, no solo a lo que se produce en la sociedad, sino a cómo se produce, pues en ello se juega lo que los individuos efectivamente son.

Eso incluye, por cierto, la producción de las ideas y representaciones de la conciencia. Del mismo modo, aquello que Marx y Engels llaman allí “la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo”. (Marx y Engels, 2014, p.21) La producción de la vida, por otro lado, tanto de la propia en el trabajo, como de la ajena en la procreación, también involucra una relación social que implica la cooperación de diversos individuos. De todo ello se concluye que un determinado modo de producción o una determinada fase industrial lleva aparejado un determinado modo de cooperación.

Lo anterior está dicho en 1845. En el capítulo XI del primero tomo de *El Capital*, veintidós años después, la cuestión avanza sustantivamente, hasta constituirse en uno de los momentos donde Marx expondrá con más claridad los procesos de formación histórica de los actores sociales del modo de producción capitalista, que desde nuestro punto de vista, constituye un momento fundamental en la exposición de una concepción amplia de los procesos productivos de lo social.

La era del capital es la era de una nueva práctica, la práctica de un sujeto nuevo. Si la afirmación lanzada en el *Manifiesto*, que sostiene que la historia de la humanidad ha sido la historia de la lucha de clases, es algo más que una consigna, es necesario apreciar los procesos de constitución de las clases. El materialismo de Marx exige atención a esos actores concretos y sus procesos formativos. Esta idea de la “cooperación” está centrada en ello, es decir, en los procesos históricos en que se forma un sujeto histórico.

“Las armas con las que la burguesía ha abatido al feudalismo se vuelven ahora contra la propia burguesía.

“Pero la burguesía no solo ha forjado las armas que le darán muerte; *ha engendrado a los hombres* que manejarán esas armas: a los obreros modernos, los proletarios.” (Marx y Engels, 1998, p.47, cursivas nuestras)

No hay producción capitalista sin obrero social. Dicho de otro modo, no hay producción capitalista sin el obrero que es producido por la producción capitalista. La producción comienza allí donde un mismo capital individual logra emplear simultáneamente a una cantidad relativamente grande de trabajadores, ampliando el volumen de la producción y la cantidad de productos que entrega. Un mismo capitalista, una gran cantidad de obreros, un solo espacio de trabajo, un mismo tipo de mercancías producidas, un solo mando. Ese es el punto de partida de la producción capitalista.

Pero se trata de una situación que debe construirse. Ninguna de sus partes está realizada antes de su advenimiento. La producción capitalista produce al productor. No se trata únicamente de un aumento de la fuerza productiva individual debido a la cooperación, se trata de la conformación de una nueva escala social, es decir “de la creación de una fuerza productiva que en sí y para sí es forzoso que sea una *fuerza de masas*.” (Marx, 1977, p.396)

Ocurre un cambio cualitativo. El nivel de la producción individual da paso a una forma coordinada, superior, donde el mero contacto social genera una activación de los productores, que acrecientan la capacidad individual de rendimiento de tal modo que 12 personas trabajando juntas una jornada laboral simultánea de 144 horas logran suministrar un producto total mucho mayor que 12 trabajadores aislados trabajando 12

horas cada uno, o que uno solo haciéndolo durante 12 días consecutivos en jornadas de la misma duración. Esa nueva fuerza productiva, sin embargo, está constituida desde afuera. No hay autonomía en el grupo de trabajadores reunidos, por el contrario, se trata de asalariados que no pueden cooperar sin que el mismo capital los convoque y los reúna. El capital adquiere entonces una función directiva, vigilante y mediadora. Pero esa dirección ejercida por el capitalista no es solo una función especial derivada de la naturaleza del proceso del trabajo, es a la vez función de la explotación de un proceso social de trabajo, orientada a cumplir con el motivo que impulsa todo el proceso capitalista de producción: alcanzar la mayor autovalorización posible del capital, es decir, la mayor producción de plusvalor y por consiguiente la mayor explotación posible de la fuerza de trabajo por el capitalista.

Al comprender las cosas de esa forma, de paso, se puede desprever al vencedor de todo velo de superioridad esencial:

“El capitalista no es capitalista por ser director industrial, sino que se convierte en jefe industrial porque es capitalista. El mando supremo en la industria se transforma en atributo del capital, así como en la época feudal el mando supremo en lo bélico y lo judicial era atributo de la propiedad territorial.” (Marx, 1977, p.404)

La cooperación de los obreros no comienza sino con el proceso de trabajo, pero apenas ponen un pie en él dejan de pertenecerse a sí mismos. En ese momento son incorporados por el capital. En cuanto partes de ese organismo multitudinario de producción no son más que un modo particular de existencia del capital. Ese “obrero social” o “fuerza productiva del capital” adquiere entonces la apariencia de ser una

pertenencia natural del capital, su “fuerza productiva *inmanente*.” Cooperación hubo, por cierto, en etapas anteriores al capitalista, pero esta forma de apropiación de la capacidad productiva del obrero será propia de dicho modo de producción. Se trata del cambio que experimenta el proceso real del trabajo por su subsunción bajo el capital. Dicho punto coincide con el momento en el que el capital comienza a existir.

Como puede verse en el Capítulo XI y en el siguiente, el problema de la cooperación y el de la división del trabajo se dirigen principalmente a la reducción del valor de la fuerza de trabajo y la concomitante mayor valorización del capital. Ese es básicamente el problema. Y es esa fuerza histórica, esa presión por reducir una parte e incrementar la otra, que es propia del desarrollo histórico del capitalismo, la que expone a nuevas formas de subsunción a cada vez mayores masas de trabajadores.

Al buscar la reducción de los costos asociados a la reproducción de la fuerza de trabajo, el capital suprime como dice Marx, o reduce, los costos de aprendizaje. En una medida mucho más cargada de negativas consecuencias, saca sencillamente de la ecuación a la reproducción biológica, niega el papel de las mujeres, no solo en la concepción y el nacimiento, sino en el cuidado y la crianza.

El paso del artesano al obrero colectivo implica así la producción de dicho obrero colectivo. Dicho paso se relaciona en amplia medida con lo que hoy, de una forma sectorializada y especializada llamamos educación, e incide en una amplia medida en la forma en que se diseñan los currículos y los sistemas de medición de calidad de las instituciones.

c. La producción del productor

La cooperación fundada en la división del trabajo asume su figura clásica en el período manufacturero, que en líneas generales va desde mediados del siglo XVI hasta el último tercio del XVIII europeo.

Tiene lugar allí un fuerte proceso de embrutecimiento del trabajador que, de dominar todas las fases del proceso de elaboración de un producto, pasa a especializarse hasta convertir su cuerpo en un órgano automático entrenado para cumplir una operación específica. Un conjunto de obreros combinados vendrá entonces a constituir un obrero colectivo, capaz de realizar la totalidad de la tarea. Se trata de los obreros parciales, que no son otra cosa que personas parciales que participan de una especialización deshumanizante al servicio del aumento de la productividad, que subordina cada vez más al trabajador al capital como condición de realización de sus capacidades productivas.

La división manufacturera del trabajo supone la autoridad incondicional del capitalista sobre hombres reducidos a meros miembros de un mecanismo colectivo, que como veíamos constituye una propiedad del capitalista. Esa división social del trabajo contrapone a productores independientes de mercancías que no reconocen más autoridad que la de la competencia.

La manufactura, primer régimen de producción propiamente capitalista, deviene un régimen de producción de trabajadores parciales. Mutila por medio de una

especialización forzosa al trabajador “tal como en los estados del Plata se sacrifica un animal entero para arrebatarse el cuero o el sebo”. (Marx, 1977, p.438) Si en un principio el obrero vende su fuerza de trabajo al capital porque carece de medios de producción, ahora es su propia fuerza de trabajo individual la que se niega a prestar servicios si no es vendida al capital, pues, funciona únicamente en una concatenación que no existe sino después de su venta en el taller del capitalista.

La subsunción del trabajo al capital se expresa aquí en todas sus consecuencias sociales. La absoluta pérdida de independencia del obrero, y la consecuente dependencia del capital, es la característica fundamental de la socialización capitalista. Esa pérdida bruta de autonomía requiere un individuo dividido, el trabajador parcial, que es un individuo parcial, incompleto, al que no le queda más que solicitar ser incluido en alguna forma de cooperación dependiente que le permita la existencia.

Este proceso de escisión del individuo lo involucra por cierto también en términos intelectuales. Lo que pierden los trabajadores por un lado se concentra por otro en el capital. La división del trabajo en la manufactura comienza un proceso histórico en el que las potencias intelectuales se contraponen a los trabajadores como una propiedad ajena y un poder extraño que los domina. Ese proceso se consumará con el desarrollo de la gran industria, que separa al trabajo de la ciencia, convertida en una potencia autónoma compelida a servir al capital, que la somete tal como somete al trabajo.

“Es un hecho que a mediados del siglo XVIII, algunas manufacturas, para ejecutar ciertas operaciones que pese a su sencillez constituían secretos industriales, preferían emplear obreros medio idiotas”. (Marx, 1977, p.440)

La idea de Marx, como vimos antes, se identifica con lo antes dicho por Ferguson, y por cierto, con una consideración claramente presente en Adam Smith, que sostiene en *La riqueza de las naciones* (1996) que

“Un hombre que dedica toda su vida a ejecutar unas pocas operaciones sencillas, cuyos efectos son quizás siempre o casi siempre los mismos, no tiene ocasión de ejercitar su inteligencia o movilizar su inventiva para descubrir formas de eludir dificultades que nunca enfrenta. Por ello pierde naturalmente el hábito de ejercitarlas y en general se vuelve tan estúpido e ignorante como pueda volverse una criatura humana. La torpeza de su mente lo torna no solo incapaz de disfrutar o soportar una fracción de cualquier conversación racional, sino también de abrigar cualquier sentimiento generoso, noble o tierno, y en consecuencia de formarse un criterio justo incluso sobre muchos de los deberes normales de la vida privada. No puede emitir juicio alguno acerca de los grandes intereses de su país; y salvo que se tomen medidas muy concretas para evitarlo, es igualmente incapaz de defender a su país en la guerra”. (p.717)

Pese a esas coincidencias, el modo en que Marx pone en evidencia que todo el proceso de producción del trabajador en el capitalismo, y más, de las formas de la individualidad trabajadora no son sino formas de escisión y embrutecedor sometimiento, echan por tierra los deseos del liberalismo bienpensante sobre la autonomía del sujeto moderno y su capacidad de razonamiento autónomo.

Como forma específicamente capitalista del proceso social de la producción, la manufactura no es más que un método especial de aumentar la autovalorización del capital a expensas de los obreros. En ella la fuerza productiva social del trabajo se desarrolla *para* el capitalista, mediante la mutilación del obrero individual. La producción capitalista del trabajador es la producción de un individuo mutilado.

Esa orientación persiste y se profundiza en el proceso de industrialización, cuyas repercusiones sobre la fuerza de trabajo son realmente impresionantes. En la medida en que la máquina hace prescindible la fuerza muscular, se convierte en medio para emplear obreros de menor fuerza física e incluso de desarrollo corporal incompleto. El trabajo femenino e infantil es el reemplazante del obrero tradicional, y se convierte en el medio para aumentar el número de asalariados,

“sometiendo a todos los integrantes de la familia obrera, sin distinción de sexos ni edades, a la férula del capital. El trabajo forzoso en beneficio del capitalista no solo usurpó el lugar de los juegos infantiles, sino también el del trabajo libre en la esfera doméstica, ejecutado dentro de límites decentes y *para* la familia misma.” (Marx, 1977, p.481)

El sometimiento de una mayor amplitud de la fuerza de trabajo ocasiona un costo duro al ámbito familiar y modela en buena medida las economías no remuneradas del cuidado. Podemos objetar la idea de “trabajo libre” con que Marx se refiere a esta actividad, si entendemos que sobre el trabajo doméstico operaban y siguen operado amplios regímenes coactivos, que escapan a esa parte del poder burgués que se establece en el ámbito fabril.

Si bien la entiendo más como una perspectiva complementaria que alternativa, creo que Silvia Federici acierta cuando examina la cuestión de la acumulación originaria más allá de los estrictos términos del proletariado masculino y propone atender a los cambios que esta introduce en la posición social de las mujeres y en la producción de la fuerza de trabajo. En palabras de Federici, esos fenómenos incluyen:

“i) el desarrollo de una nueva división sexual del trabajo que somete el trabajo femenino y la función reproductiva de las mujeres a la reproducción de la fuerza de trabajo; ii) la construcción de un nuevo orden patriarcal, basado en la exclusión de las mujeres del trabajo asalariado y su subordinación a los hombres; iii) la mecanización del cuerpo proletario y su transformación, en el caso de las mujeres, en una máquina de producción de nuevos trabajadores. Y lo que es más importante, he situado en el centro de este análisis de la acumulación primitiva las cacerías de brujas de los siglos XVI y XVII; sostengo aquí que la persecución de brujas, tanto en Europa como en el Nuevo Mundo, fue tan importante para el desarrollo del capitalismo como la colonización y como la expropiación del campesinado europeo de sus tierras.” (Federici, 2010, p.23)

El enorme sufrimiento para varias generaciones de trabajadores europeos que ocasionó esa nueva forma de sometimiento debe ser puesto en la perspectiva de la producción de un nuevo sujeto histórico. “Una nueva especie de obreros surge a la vida con la máquina: sus productores.” (Marx, 1977, p.540) La industria maquinizada requiere una mayor provisión de materia prima. El avance arrollador de la hilandería algodonera hizo crecer “como planta de invernadero” el cultivo del algodón en los Estados Unidos y junto a él la trata de africanos. Pero aún más, convirtió la cría de esclavos en el principal negocio de los llamados estados esclavistas limítrofes. Cuando en 1790 se efectuó en los Estados Unidos el primer censo de esclavos, el número de los mismos ascendía a 697 mil; en 1861 ya alcanzaba los 4 millones aproximadamente. Por otra parte, añade Marx, en 1861 en Inglaterra y Gales estaban ocupadas en la producción de maquinaria 60.807 personas, de ellas 3.329 eran ingenieros. Ha ido apareciendo una riqueza social nueva. Como decíamos, la producción de los productores.

Mientras la legislación fabril regula el trabajo en la fábrica y la manufactura, aparece como intromisión en los derechos de explotación ejercidos por el capital. Por

otro lado, la regulación de la llamada industria domiciliaria se presenta como usurpación de la autoridad paterna. El quinto informe de la *Children's Employment Commission* fechado en 1866 concluye que es necesario proteger a los niños de uno u otro sexo, no de la industria, sino de los padres. Según expresa, el sistema de explotación desenfrenada del trabajo infantil en general y de la industria domiciliaria en particular se mantiene porque “los padres ejercen un poder arbitrario y funesto, sin trabas ni control, sobre sus jóvenes y tiernos vástagos... no deben detentar el poder absoluto de convertir a sus hijos en simples máquinas.” (Marx, 1977, p.596)

Marx ofrece una lectura diferente, que subraya que no es el abuso de la autoridad paterna lo que crea la explotación de esas fuerzas de trabajo inmaduras, sino a la inversa, es el modo capitalista de explotación el que convierte la autoridad paterna en un abuso, al abolir la base económica correspondiente a la misma. Lo que está aconteciendo entonces, bajo las urgencias y la dirección del proceso de industrialización capitalista no es otra cosa que la formación de una nueva forma de familia. Y en tanto tal, anidan en él, como en los resultados de todos los demás procesos productivos que Marx va identificando en el desarrollo del sistema capitalista, las oportunidades de una construcción emancipada que, a partir de ese primer momento revolucionario de la burguesía, reorienta las fuerzas hacia nuevos derroteros.

“Ahora bien, por terrible y repugnante que parezca la disolución del viejo régimen familiar dentro del sistema capitalista, no deja de ser cierto que la gran industria, al asignar a las mujeres, los adolescentes y los niños de uno y otro sexo, fuera de la esfera doméstica, un papel decisivo en los procesos socialmente organizados de la producción, crea el nuevo fundamento económico en que descansará una forma superior de la familia y de la relación entre ambos sexos.

Es tan absurdo, por supuesto, tener por absoluta la forma cristiano-germánica de la familia como lo sería considerar como tal la forma que imperaba entre los antiguos romanos, o la de los antiguos griegos, o la oriental, todas las cuales, por lo demás, configuran una secuencia histórica de desarrollo. Es evidente, asimismo, que la composición del personal obrero, la combinación de individuos de uno u otro sexo y de las más diferentes edades, aunque en su forma espontáneamente brutal, capitalista –en la que el obrero existe para el proceso de producción, y no el proceso de producción para el obrero– constituye una fuente pestífera de descomposición y esclavitud, bajo las condiciones adecuadas ha de trastocarse, a la inversa, en fuente de desarrollo humano.” (Marx, 1977, p.596)

Tenemos entonces que la gran industria rasga “el velo que ocultaba a los hombres su propio proceso social de producción” (Marx, 1977, p.592), mostrando una vez más que todo individuo no es sino el fruto de un proceso de producción comandado por el capital. En él, como se expresa en el pasaje antes citado, la relación de dominación organiza dicha producción del sujeto, poniéndolo al servicio del proceso de producción. Pero pese a las múltiples formas de lo que, en un lenguaje actual se podría llamar victimización, Marx observa las auspiciosas transformaciones que desencadena el proceso de industrialización, que abre la posibilidad de construir “una forma superior de la familia y de la relación entre ambos sexos”, siempre que, por cierto, se superen las condiciones capitalistas de socialización.

A diferencia de Marx, Federici no construye su lectura del desarrollo social de una forma dialéctica. Mientras Marx construye su aproximación desde la crítica de la economía política, con desarrollos filosóficos e históricos, para la autora feminista el problema resulta más bien de tipo histórico y sociológico. Marx difícilmente habría estado de acuerdo con la concepción comunitarista que pretende que “el desarrollo del capitalismo no era la única respuesta a la crisis del poder feudal”, fundamentada en la

existencia de otros sectores sociales que habían protagonizado levantamientos contra el intento de reinstalación de la servidumbre. Federici (2010) quiere pensar que el comunismo presente en varios movimientos sociales y políticos de la época constituía efectivamente una alternativa histórica efectiva al desarrollo capitalista en Europa. Desde su perspectiva, el advenimiento del capitalismo no está basado en tendencias históricas objetivas e independientes de los proyectos políticos en juego, sino en la acción “los señores feudales, los mercaderes patricios, los obispos y los papas a un conflicto social secular que había llegado a hacer temblar su poder”. De esa suerte, para ella, el capitalismo es ante todo, una “contrarrevolución que destruyó las posibilidades que habían emergido de la lucha anti-feudal”. (p.34)

Federici agrega que si Marx hubiera considerado la historia desde el punto de vista de las mujeres, no podría haber supuesto que el capitalismo allanaba el camino hacia la liberación humana. El problema es que Marx no se refiere solo al momento revolucionario de la burguesía en los inicios del capitalismo, también considera la pauperización que este modo de producción ocasiona al desarrollo humano, al punto que no resulta correcto sostener que en su concepción el capitalismo se reduzca a la apertura de un camino a la liberación humana.

La comprensión de la historia de Marx no es siempre progresiva ni unilineal. A fines de 1877 respondía a una lectura de *El Capital* realizada en Rusia en términos muy esclarecedores.

“¿cuál es la aplicación que mi crítico puede hacer a Rusia de este bosquejo histórico [refiriéndose a *El Capital*]? Solamente ésta: si Rusia aspira a convertirse un país capitalista calcado sobre el patrón de los países de la Europa occidental –y durante los últimos años, hay que reconocer que se han infligido no pocos daños en este sentido–, no lo logrará sin antes convertir en proletarios a una gran parte de sus campesinos; y una vez que entre en el seno del régimen capitalista, tendrá que someterse a las leyes inexorables, como otro pueblo cualquiera. Esto es todo. A mi crítico le parece, sin embargo, poco. *A todo trance quiere convertir mi esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en la Europa occidental en una teoría filosófico-histórica sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos concurren, para plasmarse por fin en aquella formación económica que, a la par que el mayor impulso de las fuerzas productivas, del trabajo social, asegura el desarrollo del hombre en todos y cada uno de sus aspectos. (Esto es hacerme demasiado honor y, al mismo tiempo, demasiado escarnio.)*” (Marx, 1980, p.64, cursivas nuestras)

Como puede apreciarse, Marx reclama una permanente atención a las situaciones históricas concretas, a las contradicciones de la época y las tendencias resultantes que en ellas se configuran, y que pueden tener diferente signo.

d. Otra lectura feminista

En su debate con Nancy Fraser en *El marxismo y lo meramente cultural* (2010), Judith Butler presenta el argumento más claro sobre la centralidad y la compleja amplitud del concepto de producción en la obra de Marx de cuantos hayamos podido encontrar en el pensamiento contemporáneo. Su defensa del movimiento que ha venido criticando y buscando transformar los modos dominantes del heterosexismo la conduce a sostener esa contradicción en su vinculación intrínseca con la economía política, lo que no viene más que a continuar tendencias del feminismo de los 70 y los 80, que insistían

en que cualquier concepción sobre el modo de producción debía incorporar las formas de asociación social, es decir, la cuestión de las clases.

Butler recurre nuevamente al que constituye probablemente “el fragmento más citado en la discusión feminista socialista”, donde Engels (2017) desarrollaba en 1884 de forma rotunda un argumento con dos insistencias clave. El papel cardinal de la producción y reproducción en la concepción materialista y la necesidad de que la producción se comprenda también como la producción de los sujetos, desde la reproducción biológica hasta su socialización.

“Según la teoría materialista, el factor decisivo en la historia es, en fin de cuentas, la producción y la reproducción de la vida inmediata. Pero esta producción y reproducción son de dos clases. De una parte, la producción de medios de existencia, de productos alimenticios, de ropa, de vivienda y de los instrumentos que para producir todo eso se necesitan; de otra parte, la producción del hombre mismo, la continuación de la especie. El orden social en que viven los hombres en una época o en un país dado está condicionado por esas dos especies de producción: por el grado de desarrollo del trabajo, de una parte, y de la familia, de la otra. Cuanto menos desarrollado está el trabajo, más restringida es la cantidad de sus productos y, por consiguiente, la riqueza de la sociedad, con tanta mayor fuerza se manifiesta la influencia dominante de los lazos de parentesco sobre el régimen social.” (p.6)

Muchos debates feministas han caracterizado a la familia como una parte del modo de producción y más, demostrar cómo la producción misma del género debe ser entendida como parte de la producción de los propios seres humanos.

En un breve apartado de *Feminarios*, que Julieta Kirkwood (1987) titula *El aprendizaje de los géneros*, la autora describe algunas formas de este proceso que estimo va en la misma dirección que plantea Butler. Si un recién nacido es un niño y tiene una

erección, se dirá que será un buen macho mujeriego, si es una niña y gesticula se dirá que es coqueta. La manera en que niñas y niños adquirirán tempranamente sus papeles no es verbal ni disciplinaria, se relaciona con los gestos y movimiento del cuerpo. Principalmente entre los uno y cinco años ese aprendizaje se desarrollará de forma cinestésica.

- “a) A la niña: peinarla, hacerle rulos, con lo que se internaliza la seguridad de sentirse atractiva, coqueta (la sensualidad ligada a la estética); se le enseña pasividad (estática y dependencia del cuerpo), Este es básicamente un proceso de "amoldamiento" que tiene efectos duraderos,
- b) Al niño: se le enseña a luchar (el abrazo del oso), a subir y bajar, a marearlo (con lo que internaliza agresividad, movilidad, proyección espacial, independencia del campo)”. (p.36)

El segundo proceso es el de *canalización*, y consiste en dirigir la atención de la niña o el niño a determinados objetos diferenciados por sexo, y recompensarlo por su uso correcto.

El debate a lo largo de las décadas de 1970 y 1980 trató de incorporar la reproducción sexual a las condiciones materiales de la existencia, como un elemento característico y constitutivo de la economía política. Butler sostiene a partir de ello que el modo de producción debe ser entendido como la estructura que define la economía política, y que por esa razón debe persistirse en la perspectiva de que la sexualidad debe ser entendida como parte de ese modo de producción. Para ella, esa perspectiva resulta más relevante que los problemas de falta de reconocimiento —como había sostenido Fraser— que puedan sufrir algunas personas. Lo cultural y lo económico, donde se inscriben los problemas del reconocimiento y la producción respectivamente, devienen

en esferas separadas por razones históricas, esto es, son el resultado de la división del trabajo, y en ningún caso porque en ellos se jueguen ámbitos esencialmente diferentes de la vida humana.

Al confrontar una lectura marxista sin pretender ella misma detentar una posición ortodoxa, Judith Butler ofrece una exposición particularmente clara que combina en un mismo gesto la centralidad y la multiplicidad irreductible de la producción como clave de comprensión de la historia.

IV.3 Ni consumidores ni ciudadanos

En las últimas décadas del siglo XX asistimos a la producción del consumidor, aquel sujeto que había perdido toda su “conciencia de clase” y estaba orientado únicamente por una inclinación individualista al placer, que lograba a través de la adquisición de bienes de consumo. Abundaron los estudios, las caracterizaciones. Podría decirse que el consumidor devino una producción del orden social finisecular, tanto como de la teoría crítica de esos años, que azorada ante el panorama que se abría ante sus ojos, se llenaba de sombrías lamentaciones. Las izquierdas de la época y el pensamiento ilustrado concurrían a un tiempo a lamentar el giro social que conducía de los ciudadanos a los consumidores.

Lo que podríamos llamar el nativo neoliberal, es decir, esas amplias franjas de población que desde hace cuarenta años vienen siendo construidas bajo las lógicas sociales, económicas, educacionales, culturales, en las que ha madurado ya una

generación y ha visto a sus hijos nacer y crecer. Según el último censo, 10 millones 950 mil chilenas y chilenos, de un total de 18.419.192, tenían en 2017 40 años de edad o menos¹⁷. Casi el 60% del total. Evidentemente no podríamos vincular a toda esa franja etaria con una misma forma de socialización, pero en cualquier caso sí podemos comprenderla como una mayoría social que no ha conocido otra forma de sociedad que no sea el orden social neoliberal, más allá del modo en que eso impacta o es vivenciado por diferentes sectores de la sociedad.

Pues bien, una reflexión sociológica ya desasida de los requerimientos del viejo marxismo decimonónico, pudo avanzar en la construcción de un consumidor abstracto, caracterizado de forma negativa por la ausencia de los rasgos más valiosos del sujeto moderno. Recurrentes análisis en el Chile posdictatorial acerca de las transformaciones culturales ocurridas a propósito de la refundación neoliberal (Moulian, 1997; Lechner, 2003), enfatizaron la proliferación de una cultura del consumo, correspondiente a una fuerte individualización de la sociedad chilena. En una versión conservadora de esas preocupaciones, José Joaquín Brunner (1997) sostenía en sus años de ministro su entusiasmo por la capacidad del consumo para constituir formas de socialización en la sociedad contemporánea

“Creo que están surgiendo nuevas formas de participación cultural que tienen por base el mercado. Incluso tengo para mí, que mientras no se asuma que las prácticas de consumo son, vitalmente, modos de hacerse parte de la sociedad – una manera, en realidad, de hablar su lenguaje– no será posible abordar adecuadamente los nuevos fenómenos de la vida social. De hecho, una parte creciente de la existencia de las personas, y de su tiempo libre, están vinculados a

17 “Estimaciones y proyecciones de la población de Chile 1992-2050 total país”, planilla de datos disponible en <https://www.censo2017.cl/>

la esfera del consumo. Como dice una antropóloga británica, es por el consumo que participamos en la cultura material de nuestra época y que nos introducimos en el mundo de su representación simbólica (Douglas e Isherwood). Justamente por eso, además de satisfacer necesidades, el consumo constituye hoy una escenificación de la sociabilidad; una manera de vivir la vida en común. De allí que pueda esperarse, también, que en el futuro se articulen nuevas formas asociativas, de participación y de estructuración comunitaria, en torno a las experiencias del consumo y de las situaciones de mercado. De ser cierto, resultaría como poner cabeza abajo las antiguas tesis sobre la alienación humana.” (sin página).

Ese sujeto, sin embargo, sería desmentido por las sucesivas movilizaciones sociales, que pusieron en juego rasgos generacionales tan generosos como imprevistos por el pensamiento crítico. En 2006, una amplísima masa de “pingüinos” edificaba un denso campo común, movido por una reflexividad profunda y una clara conciencia de la historia contemporánea, que desafiaba la imagen sombría con que la sociedad adulta observaba a unos jóvenes irremediabilmente absorbidos por el individualismo de la pantalla, la irracionalidad de los juegos de video y la estupidización de los medios. Ellas y ellos eran más astutos, sabían más, eran más imaginativos. Y sus padres, de 35, de 40 o 45 años, que habían vivido su juventud en plena dictadura, rápidamente comprendieron que tenían que apoyarlos, ponerse a su servicio, llevarles comida a los liceos, por ejemplo, cuando el movimiento dejó la calle y pasó a las tomas de los establecimientos.

La antropología intentó una mirada compleja del tema. En *Consumidores y ciudadanos*, Néstor García Canclini (1995) situaba el problema en el modo en que “los cambios en la manera de consumir han alterado las posibilidades y las formas de ser ciudadano.” (p.13) Arjun Appadurai (2001) y Douglas e Isherwood (1990) vieron en el

consumo una potencia donde la realidad encuentra parte de sus fuerzas constructivas. Douglas e Isherwood, desde su insistencia en que el mundo de los bienes es un mundo de significados, plantearon la necesidad de incorporar el análisis de los modelos de consumo al estudio de las desigualdades sociales, superando la sola consideración de la distribución de los ingresos.

En la reflexión sobre consumo y ciudadanía se infiltró, mejor o peor abordado, el problema de la producción. García Canclini, por ejemplo, no perdía de vista que siendo América Latina una región subdesarrollada en la producción de esos medios electrónicos tan importantes en las dinámicas actuales de la cultura, no lo es en su consumo. Esos roles están determinados por la imposición de la concepción neoliberal de la globalización, donde se opera una restricción de derechos ciudadanos que García Canclini identificaba con la reducción de los derechos a decidir cómo se producen, se distribuyen y se usan los bienes. Se vuelve necesario entonces mirar más allá –o más acá– de la “sociedad de consumo”, se vuelve necesario apreciar no solo los fenómenos propios de la circulación, sino el modo en que ellas son parte de un modo de producción, de su producción, y por cierto, de la producción de aquello que encontraremos en la circulación social de bienes y sentidos.

De esa suerte, las amplias masas de consumidores, pretendidamente atrapadas por las redes culturales del sobredeudamiento y la primacía de los proyectos individuales, fueron capaces de elaborar una comprensión del modelo y levantarse contra él en 2011 y en 2019 con una vitalidad que aún falta por analizar en su verdadera

profundidad. Quizás el viejo ciudadano había cedido espacio al nuevo consumidor, pero lo que está claro es que los nuevos sujetos estaban bastante lejos poder ser descritos por esas imágenes sombrías, lánguidas y depresivas del consumidor individualista. La pluralidad irreductible que integra la protesta social en 2019, se parece, acaso, a la heterogeneidad que informa la producción de cada actor que toma parte en ella.

PARTE II NEOLIBERALISMO

La primera parte ha estado dedicada al examen de algunos aspectos fundamentales de lo que hemos llamado el largo ciclo liberal, que se extiende desde los siglos XVII al XXI y se ha logrado sostener pese a repetidas interrupciones causadas por levantamientos y rebeliones populares, e incluso pese a la emergencia de un área comunista en el mundo durante la segunda mitad del siglo XX.

El estudio del giro liberal nos permitió establecer los aspectos principales que definen la economía política, así como los ejes de su abordaje crítico por Marx. La economía política deviene una concepción del mundo propia de la burguesía europea en su etapa ascendente, principalmente británica y francesa, que con posterioridad impactará en el pensamiento alemán, principalmente con Hegel y luego con Marx.

En nuestra aproximación, la crítica de Marx pone el centro en la cuestión de la producción, entendida en un sentido dialéctico amplio, de forma que permite comprender la producción de sujetos en medio del proceso en que se constituyen las condiciones generales del orden social. Esa construcción teórica configura el aspecto medular de nuestra aproximación a la víctima, que en lugar de una comprensión jurídica centrada en la vulneración de sus derechos o de su dignidad teórica, permite elaborar una lectura histórico concreta a la víctima. La crítica de la economía política burguesa de Marx, que como vimos, atraviesa su obra desde los escritos más tempranos hasta *El Capital*, por otro lado, indica la necesidad de apreciar los procesos de subsunción de la

vida humana a las determinaciones que establece el capital, demandando de esa suerte una ampliación de la mirada sobre los procesos de victimización.

Me propongo ahora ingresar al momento actual del largo ciclo liberal, que bajo la denominación neoliberalismo se fue estableciendo como la dominante en el orden social mundial desde los años 70 del pasado siglo.

Está por completo fuera del alcance de esta parte pretensión de arribar a una caracterización comprehensiva y exhaustiva del neoliberalismo. Como fenómeno teórico y como clave de ordenamiento de la sociedad contemporánea, es de hecho un problema de enorme complejidad, que no deja de expresar, además, el triunfo de un tipo de ideología capitalista entronizada en un conjunto de prácticas de poder que incluyen ejercicios de gobierno, y más allá, y se logra convertir en la clave de la globalización. Es decir, el neoliberalismo puede entenderse como la forma en que, siguiendo tendencias que emergieron hace unos cuatro siglos, terminó el capitalismo por extenderse por todo el planeta bajo el papel rector del Estado y la economía estadounidense.

Pero no lo hace bajo esa denominación, por cierto. El término neoliberalismo mismo aparece en el ámbito de la crítica, lo que nos obliga a usarlo con precaución. En particular, la idea del neoliberalismo que se construye a partir de una oposición simple Estado-mercado, no hace más que reproducir parte de los principios de la ideología neoliberal, que postula una retirada de las instituciones públicas de la vida social y económica y el regreso a una época prekeynesiana. Sin embargo, una lectura más acuciosa, y por cierto a salvo de esa falacia, detecta que “las prácticas neoliberales no

suponían la retirada institucional, sino la expansión y consolidación de las redes de vínculos institucionales que sostenían el poder imperial de las finanzas estadounidenses”. (Konings y Panitch, 2009) Esta constatación, originada en el campo de la economía marxista, involucra el papel del Estado como abstracción, pero asimismo el de los concretos Estados del mundo y del estadounidense en particular, y exige un análisis político que no se limite al comportamiento de las finanzas, la producción de mercancías y sus instituciones.

Así lo reclama Wendy Brown (2015), que en una aproximación desde la teoría política y el feminismo, prefiere distanciarse de “una lectura marxista más ortodoxa” (p.17), que ejemplifica con la *Breve historia del neoliberalismo* de David Harvey. Brown busca una lectura menos anclada en ámbito de la economía, que subraya la movilidad del significante neoliberalismo, y permite articular la crítica en torno a un fenómeno que no tiene coordenadas fijas y establecidas. Esta segunda lectura, además, permite subrayar los componentes políticos y culturales del neoliberalismo.

Brown busca construir una lectura del neoliberalismo que no se afinca en sus fenómenos más claramente económicos y prefiere acudir a la perspectiva que sostiene Michel Foucault en *Nacimiento de la biopolítica*, que se opone a entenderlos como “un conjunto de políticas estatales, una fase del capitalismo o una ideología que libera al mercado con el fin de restaurar la rentabilidad para la clase capitalista”. A decir verdad, en eso Brown estaría de alguna manera en contacto con Panitch, también con Sassen o Arrighi, que construyen análisis económicos e institucionales exhaustivos no

precisamente desde la óptica foucaultiana, y sin embargo no entran en conflicto con la comprensión del neoliberalismo como una “racionalidad rectora que extiende una formulación específica de valores, prácticas y mediciones de la economía a cada dimensión de la vida humana”. (Brown, 2015, p.35) El propio Harvey (2014) se pone a resguardo de cualquier forma de determinismo económico, cuando comprueba que

“La evidencia indica, además, que cuando los principios neoliberales chocan la necesidad de restaurar o de sostener el poder de la elite o bien son abandonados o bien se tergiversan tanto que acaban siendo irreconocibles. Esto no supone en absoluto negar el poder de las ideas para actuar como una fuerza de transformación histórico-geográfica. Pero, en efecto, apunta a una tensión creativa entre el poder de las ideas neoliberales y *las prácticas reales de la neoliberalización* que ha transformado el modo en que el capitalismo global ha venido funcionando durante las últimas tres décadas.” (p.36)

Dicho eso, podemos referirnos brevemente a la relativa continuidad del orden neoliberal respecto a los aspectos fundamentales del liberalismo.

Como se sabe, a fines de los años sesenta comenzó a desmoronarse el “acuerdo de posguerra” del capitalismo socialdemócrata, de un modo marcado por crisis cada vez más graves, tanto de la economía capitalista como de las instituciones políticas y sociales en las que se asentaba. En este periodo las anteriores formas del “capitalismo tardío” dieron paso al neoliberalismo.

Al releer la sintética descripción que realiza Sombart de aquella fase del capitalismo, el sociólogo alemán Wolfgang Streeck sostiene que “uno se convence de que el término ‘neoliberalismo’ para el actual periodo de desarrollo capitalista es realmente acertado”.

“La libertad de las restricciones externas características del periodo del capitalismo pleno es sustituida en el del capitalismo tardío por un aumento del número de restricciones hasta que todo el sistema resulta más regulado que libre. Algunas de esas regulaciones son autoimpuestas, como la burocratización de la gestión interna, la sumisión de las asociaciones comerciales a las decisiones colectivas, las comisiones de intercambio, los cárteles y organizaciones similares. Otras son prescritas por el Estado: la legislación fabril, el seguro social, la regulación de los precios. Y otras todavía son impuestas por los trabajadores: los comités de empresa, los acuerdos comerciales, etcétera. La relación entre patrono y empleado se hace pública y oficial. El estatus del trabajador asalariado se va pareciendo más al de un empleado del gobierno: su actividad está regulada por normas de carácter cuasi público, la forma de su trabajo se aproxima a la de un funcionario (supresión de las horas extraordinarias), su salario está determinado por factores extraeconómicos, no comerciales. La escala salarial móvil de la época anterior es reemplazada por su antítesis, el salario digno, que expresa el mismo principio que subyace a la escala salarial de los funcionarios; en caso de desempleo, el salario del trabajador se mantiene, y en el de enfermedad, o en la vejez, este recibe una pensión como un empleado del gobierno [...]. En general, la flexibilidad se ve sustituida por la rigidez”. (Sombart citado en Streeck, 2016, p.19)¹⁸

Los años comprendidos entre 1978 y 1980 marcan un punto de inflexión revolucionario en la historia social y económica del mundo. En 1978 Deng Xiaoping emprendió los primeros pasos hacia la liberalización de la economía china, que integra la quinta parte de la población mundial. En Estados Unidos Paul Volker asumía en julio de 1979 el mando de la Reserva Federal, y en pocos meses ejecutaría una drástica transformación de la política monetaria. En mayo de 1979 Margaret Thatcher era elegida primera ministra de Gran Bretaña y en 1980 Ronald Reagan era elegido presidente de Estados Unidos, apoyado en las acciones Volker en la Reserva Federal. David Harvey (2014) define:

18 Werner Sombart, “Capitalism”, en Alvin Johnson y Edwin Seligman (eds.), *Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 3, Nueva York, Macmillan 1930.

“el neoliberalismo es, ante todo, una teoría de prácticas político-económicas que afirma que la mejor manera de promover el bienestar del ser humano consiste en no restringir el libre desarrollo de las capacidades y de las libertades empresariales del individuo dentro de un marco institucional caracterizado por derechos de propiedad privada fuertes, mercados libres y libertad de comercio. El papel del Estado es crear y preservar el marco institucional apropiado para el desarrollo de éstas prácticas.” (p.18)

El neoliberalismo sostiene que el bien social se maximiza al maximizar el alcance y la frecuencia de las transacciones comerciales y busca atraer toda acción humana al dominio del mercado.

La concepción del individuo y la sociedad que desde fines de la década de 1970 se pondrá en marcha en el mundo como el principal saber de gobierno, encuentra en el pensamiento del filósofo y economista austriaco Friedrich von Hayek su formulación más elevada. Hayek entendió tempranamente su misión como la construcción de “una guía para salir del proceso de degeneración de la forma de gobierno existente, y construir un equipo intelectual de emergencia que estará disponible cuando no tengamos más alternativa que reemplazar la estructura tambaleante por edificios mejores”. (Hayek, 1980, p.75)

Es en el contexto de las crisis de esos años que el arsenal teórico y propositivo que venía elaborándose primero al interior de la Sociedad de Mont Pelerin desde los años 40, y luego en contextos académicos como la Universidad de Chicago, tendrán la oportunidad de convertirse en práctica gubernamental concreta. El signo primero de ese pensamiento estriba en su oposición al socialismo¹⁹. Esa será la orientación que

¹⁹ “La coherencia del neoliberalismo como forma particular de crítica y de práctica política solo se inventó, por lo tanto, en oposición combativa al socialismo, cuya destrucción, tanto internacional como nacional,

sostendrá en buena parte de su obra el economista Ludwig von Mises, que será decisiva en el cambio de perspectiva del joven Hayek. Si bien Mises no será parte del núcleo fundamental de los intelectuales neoliberales, será el primero en proveer un marco de crítica al socialismo y el keynesianismo.

Ambas perspectivas serán fusionadas en una curiosa y extrema articulación. Aquellos “pseudo-liberales”, que Hayek considera “enemigos de la libertad que se describen a sí mismos como liberales”, y que cuando hacen llamados a la democracia no hacen más que convocar al igualitarismo, deberían compartir, sostiene, el espacio con los “socialistas confesos”. El problema que en buena medida da sentido al esfuerzo de Hayek, y constituía su “deber ineludible”, como comienza afirmando en *Camino de servidumbre*, está dado por que considera que esas ideas socialistas han penetrado tan profundamente en el pensamiento general que no “son sólo esos pseudo-liberales los que simplemente disfrazan su socialismo con el nombre que han asumido, sino que también muchos conservadores se han apropiado las ideas y el lenguaje socialista”. El elemento discriminador que funciona de hecho está dado por la adscripción a la idea de justicia social.²⁰ Su defensa del “verdadero individualismo” entonces, esquema de pensamiento

proporcionaba su telos motivador.” (Davies, 2016, p.135)

²⁰ “Como un amigo me hizo notar recientemente, si contamos como socialistas a todas las personas que creen en lo que ellos llaman “justicia social”, como debiéramos, porque lo que pretenden sólo puede ser alcanzado a través del uso del poder gubernamental, debemos admitir que probablemente alrededor del 90 por ciento de la población de las democracias occidentales es hoy socialista.” (Hayek, 1980, p.57) “La última batalla en contra del poder arbitrario está ante nosotros. Es la lucha contra el socialismo; la lucha para abolir todo poder coercitivo que trate de dirigir los esfuerzos individuales y distribuir deliberadamente sus resultados. Yo miro hacia el futuro, hacia un tiempo en que el totalitarismo y esencialmente el carácter arbitrario de todo socialismo será comprendido en general, como lo fue el del comunismo y del fascismo. Tiempo en el cual, por lo tanto, se aprueben barreras constitucionales en contra de cualquier intento por adquirir tales poderes totalitarios mediante cualquier pretexto.” (Hayek, 1980, p.74-75)

con el que se identifica, está dado porque ese el “sistema que proporciona la alternativa al socialismo”. (Hayek, 1986a, p.4)

Así explicada, la polaridad que diseña Hayek como marco de su esfuerzo intelectual, pero también para la práctica que conducirá a “salir del proceso de degeneración de la forma de gobierno existente”, le levanta tanto contra Jruchov como contra Beveridge. No debe sorprender que el triunfo del neoliberalismo en el mundo, y el caso chileno en eso es paradigmático, haya ocasionado el fin tanto de procesos socialistas como con otras formas políticas precedentes.

A pesar del marcado conservadurismo de su pensamiento, que una y otra vez lo conducen a sostener una defensa de la tradición, Hayek identifica las formas y los principios del tipo de sociedad que propugna, como el resultado de un proceso histórico en el que adviene la civilización desde la sociedad de los pequeños grupos de cazadores y recolectores, donde están presentes dos actitudes básicas que ya no son coherentes con la “sociedad extendida”: el sentimiento de altruismo y el sentimiento de búsqueda conjunta de metas comunes. Ambos sentimientos debieron ser dejados atrás para permitir el avance a la sociedad compleja y arribar al “proceso autorregulado” que les es propio, donde ya no es posible dirigir las acciones de forma deliberada a un fin común. En esta forma superior de sociedad los beneficios mutuos se realizan en relaciones impersonales, de modo que estamos obligados a olvidar tanto el altruismo como la solidaridad, que ahora pasarán a ser identificados como “instintos primitivos” propios de los grupos pequeños. (Hayek, 1981, p.72)

La superación de ese estadio “salvaje” permitió la constitución de una nueva moralidad, apropiada al nuevo orden internacional, que exigió la represión de aquellos “instintos”, impropios de la nueva civilización basada en “la evolución de la propiedad, de los contratos, de la libertad de sentimiento con respecto a lo que pertenece a cada uno”. (Hayek, 1981, p.73) Efectivamente, la propiedad privada constituiría para Hayek el gran estímulo para vincularse a ese nuevo conjunto, más complejo y extenso de lo que cualquier individuo podría comprender, y el modo más efectivo de hacerlo, consecuentemente, fue el crecimiento del mercado (1986a, p.14), o como dirá en otro lado “el juego de un deporte para actuar concertadamente bajo indicadores comunes, fomentando así un orden espontáneo”. (1989, p.185)

El término griego que describiría ese tipo de funcionamiento de mercado denominada cataláctica es *katalattein*. La polisemia del término seduce especialmente a Hayek, en tanto le permite indicar, además de “intercambiar”, las fundamentales ideas de “admitir dentro de la comunidad” y “cambiar de enemigo en amigo”. De esa suerte, propone llamar al juego de mercado, el “juego de catalaxia”.

Es importante preservar el sentido de espontaneidad de este juego, comprender, como veremos líneas más abajo, lo inadecuado de intentar manejarlo. Hayek apela al lenguaje de la cibernética moderna, donde la retroalimentación asegura la mantención de un orden autogenerado. “Esto fue lo que Adam Smith observó y describió como la operación de la ‘mano invisible’, la que fue ridiculizada durante 200 años –dice– por burlones que no la comprendían.” (1989, p.188) Así, la integración virtuosa a la

comunidad será ahora, aquella que se produce a través del mercado como juego desregulado. Hayek ha retomado este aspecto cardinal del liberalismo británico, extremándolo quizás en la medida en que en su pensamiento el mercado pareciera a menudo, simplemente, sustituir a la sociedad, superponerse a ella, sin dejar espacio prácticamente a nada más.

En mi juicio, lecturas como la de Wendy Brown, Leo Panitch o David Harvey, entre otras, forman parte de un acumulado crítico actual indispensable para una aproximación a las concretas formas en que el neoliberalismo se ha producido en la historia, construyendo regímenes de producción de nuevos sujetos y nuevas formas de sociedad. La elaboración de Brown solicita salir de la ortodoxia de la economía marxista para apreciar los aspectos políticos y las configuraciones culturales, su problema principal se constituye en la relación del neoliberalismo con la democracia contemporánea. La lectura de Harvey, por otro lado, no se construye en oposición a la anterior, sino en contra de lo que podría ser una aproximación puramente centrada en la teoría neoliberal, que, aunque no desprecia, parece ubicar en un nivel de realidad menor al que otorga lo que llama “prácticas de neoliberalización”. Por otra parte, en *Nacimiento de la biopolítica*, tras abordar el liberalismo del siglo XVII, principalmente a partir de la clase del 31 de enero de 1979, Foucault busca articular el estudio de las “prácticas de gubernamentalidad” en la historia europea, con la emergencia y consolidación del neoliberalismo. No atiende de forma específica a las prácticas de la economía, si bien ninguna de las referencias a la idea de gubernamentalidad que encontramos en *Nacimiento* indica que deba esquivarlo.

En lo que sigue me centraré en algunos aspectos que considero fundamentales para el análisis del neoliberalismo comprendido como el modo de producción de dos tipos de subjetividad fundamentales, que permiten un cierto punto de arribo de todo lo antes dicho en esta tesis: el emprendedor y el vulnerable. El examen de esas categorías estará combinado con una referencia a la racionalidad política neoliberal y el modo en que ella se articula con un cierto régimen de memoria.

Capítulo V. Racionalidad política en el neoliberalismo

En este capítulo abordaré algunos aspectos del régimen neoliberal, observándolo principalmente como sistema de pensamiento. Sus continuidades y diferencias respecto del liberalismo clásico, permiten apreciar aspectos fundamentales del tipo de construcción de sujeto que implica, y que serán fundamentales para el posterior examen del *homo œconomicus* neoliberal.

V. 1 Papel y configuración del Estado

El análisis de Panitch y Gindin encuentra como un punto de partida fundamental la relación entre el Estado y el desarrollo capitalista. Como hemos visto ya, estos autores sostienen la falacia de la reducción del papel Estado en los procesos del capitalismo global, y lo sitúan, por el contrario, al centro de la búsqueda de una explicación sobre la construcción del capitalismo global.

“El papel de los Estados a la hora de mantener derechos de propiedad, supervisar contratos, estabilizar monedas, reproducir relaciones de clase y contener crisis siempre ha sido fundamental para el funcionamiento del capitalismo”. (Panitch y Gindin, 2015, p.12)

Las empresas multinacionales, de hecho, a despecho de sus propios deseos, dependen de que muchos Estados realicen esas tareas. En particular, el Estado norteamericano ha desempeñado un papel excepcional en la creación, gestión y supervisión de un capitalismo completamente global durante el siglo XX.

Panitch y Gindin requieren adentrarse inicialmente entonces en la relación entre Estado y capitalismo. Una de las características definitorias del capitalismo, sostienen, que constituye una diferencia fundamental respecto de formas anteriores de sociedad, es la diferenciación legal y organizativa entre el Estado y la economía. Dicha diferenciación, añaden, debe ser cuidadosamente diferenciada de una separación, pues de hecho implica forma en que ambas esferas se articulan, esto es, la creciente implicación de los Estados en la vida económica, que en la era neoliberal ocurre especialmente en el establecimiento y administración de un marco jurídico, regulador e infraestructural en el que actuarían la propiedad privada, la competencia y los contratos.

Los Estados capitalistas desarrollaron diversos medios para promover y orquestar la acumulación del capital, para anticipar problemas futuros y contenerlos cuando surgían. Es así que los autores proponen comprender la “relativa autonomía” de los Estados capitalistas no como si estuviera desconectada de las clases capitalistas, sino como las capacidades autónomas que tienen para actuar en nombre del sistema en conjunto.

El desarrollo capitalista fue inseparable de la profundización de los lazos económicos dentro de espacios territoriales específicos, así como de los procesos a través de los cuales los Estados precapitalistas construyeron y expandieron sus fronteras hasta definir las modernas identidades nacionales. La diferenciación entre el Estado y la economía, que fue un aspecto clave del distanciamiento entre el gobierno político y la estructura de clase en el capitalismo, permitió finalmente la organización de los intereses

de clase y su representación frente a clases opuestas y al Estado. Panitch y Gindin mencionan varios aspectos de este proceso histórico: el establecimiento del Estado de derecho como marco político liberal para la propiedad, la competencia y los contratos; la creación de organismos especializados que facilitaron la acumulación mediante la regulación de los mercados; el establecimiento de la democracia liberal como la forma del Estado capitalista, aun cuando esta no se alcanzara de manera estable sino hasta mediados del siglo XX.

Desde luego, algunos Estados han desempeñado un papel más relevante que otros, y ninguno ha tenido un papel mayor que el estadounidense. Antes de la segunda mitad del siglo XVIII, todos los imperios habían combinado el control militar y político. Le correspondió a Gran Bretaña, donde la diferenciación entre la economía y el Estado estaba más avanzada, desarrollar una concepción del imperio basada tanto en la expansión e influencia económica como en el control militar y político sobre los territorios de ultramar.

A mediados del siglo XX, el Estado norteamericano estaba particularmente capacitado para relanzar la globalización capitalista después de la interrupción que significó la Segunda Guerra Mundial. Este fue otro momento decisivo en la diferenciación histórica entre lo económico y lo político en la construcción del capitalismo global.

La novedad más importante en la relación entre capitalismo e imperialismo que puso en marcha la Segunda Guerra Mundial fue que las redes imperiales y las

vinculaciones institucionales que con anterioridad habían funcionado de norte a sur, entre los Estados imperiales y sus colonias, fueran formales o no, ahora lo harían entre Estados Unidos y los demás Estados capitalistas importantes.

La aproximación desarrollada por Foucault en *Nacimiento de la biopolítica*, supone estudiar el problema del Estado a partir de las prácticas de gubernamentalidad. La “programación neoliberal” se presenta en dos puntos históricos diferentes. Un anclaje alemán se conecta con la República de Weimar (1919 a 1933), la crisis de 1929 y el desarrollo del nazismo, formulándose como una crítica tanto al nazismo como a la reconstrucción de la posguerra. El otro anclaje es el norteamericano, donde el neoliberalismo que se refiere a la política del *New Deal*, y en general a la política demócrata de posguerra que va a implicar el intervencionismo federal y programas de asistencia establecidos por las administraciones de Truman, Kennedy y Johnson.

Entre ambos neoliberalismos hay muchos puentes. Según Foucault, el gran adversario doctrinal de ambos es Keynes. Tienen los mismos “objetos de repulsión”, la economía dirigida, la planificación, el intervencionismo estatal, aunque si seguimos las palabras del propio Hayek, junto a Keynes demos ubicar al socialismo. Entre ambas versiones del neoliberalismo circulan personas, personajes, libros, los principales de los cuales deben referirse a grandes rasgos a la escuela austriaca, con autores como von Mises y Hayek. Todo irá tomando una forma más clara en la década de 1940, particularmente en la Europa de posguerra, donde reinaba una política económica que partía de tres exigencias: la reconstrucción, la planificación, y los objetivos sociales. Ello

implicaba una política de intervención en materia de asignación de recursos, de equilibrio de precios, una práctica de pleno empleo. Es la política keynesiana.

Ahora bien, en abril de 1948 el Consejo Científico conformado por la administración económica alemana presenta un informe que va en dirección a la liberación de precios y la abstención de la intervención estatal en la economía. El demócratacristiano Ludwig Erhard, pronuncia ese mes un discurso en la misma dirección en la Asamblea de Francfort. Allí dice: “Es preciso liberar la economía de las restricciones estatales”, pues “sólo un Estado que establezca a la vez la libertad y la responsabilidad de los ciudadanos puede hablar legítimamente en nombre del pueblo”. (Foucault, 2007, p.102) Libertad significa en ese contexto adhesión al marco institucional, consentimiento con cualquier decisión que pueda tomarse con el fin, precisamente, de asegurar esa libertad económica o lo que la haga posible. En otras palabras, sostiene Foucault, esa libertad económica puede funcionar como un propulsor para la formación de una soberanía política. Se trata de una fundación legítima del Estado sobre la base de la libertad económica. De esa forma, funciona como una astucia frente a los norteamericanos y Europa, pues esa sería la forma en que se le permitiría a Alemania desarrollar una industria.

Al margen de los imperativos de táctica inmediata, la orientación que propondría Erhard se convertiría en uno de los rasgos fundamentales de la gubernamentalidad alemana contemporánea, pues la buena gestión de la economía no tenía como único fin el de asegurar la prosperidad de la población.

“De hecho, en la Alemania contemporánea, la economía, el desarrollo económico, el crecimiento económico producen soberanía, producen soberanía política gracias a la institución y el juego institucional que, justamente, hacen funcionar esa economía. La economía produce legitimidad para el Estado que es su garante. En otras palabras, y este es un fenómeno de enorme importancia, no único en la historia, sin duda pero sin embargo muy singular al menos en nuestra época, la economía es creadora de derecho público... Esa institución económica, la libertad económica que esta institución, desde el comienzo, tiene el rol de asegurar y mantener, produce algo más real, más concreto, aún más inmediato que la legitimación de derecho. Produce un consenso permanente, un consenso permanente de todos los que pueden aparecer como agentes en o dentro de esos procesos económicos.” (Foucault, 2007, p.106)

El giro que expresa Foucault muestra que la relación entre Estado y economía implica una forma de construcción general de la sociedad. Esa es la clave de lo que llama programación neoliberal, y que, siguiendo a LaCapra (2009), va a acarrear importantes consecuencias sobre las condiciones en que se desenvolverá la cultura, y por cierto la memoria. Se encuentra en estas sociedades proyectadas al crecimiento económico una particular dificultad para el procesamiento del trauma en las sociedades actuales, donde el trabajo de la memoria no logra procesarlo a través del duelo.

“En ciertos casos no queda claro si hay que referirse a un duelo interrumpido o abortado, pues puede no hacerse intento alguno de duelo y puede racionalizarse que no resulta necesario llevarlo a cabo. Este fue en gran medida el caso en la Alemania de posguerra, donde el rol de la racionalización tendió a obviar la necesidad de duelo... En verdad, en la Alemania de posguerra, el milagro económico sirvió de pretexto para la evasión o un olvido fácil del pasado, y a veces resultaba poco claro si el objeto del duelo fracasado y de la melancolía que acompañaba la maníaca actividad económica eran las víctimas del Holocausto o las glorias perdidas del *Hitlerzeit*.” (p.23)

En el nuevo orden social, compuesto por inversores y empresarios de sí mismos, todo el mundo se convierte en socio de la economía, no solo los empresarios, también

los sindicatos, los trabajadores y los empleadores. Es así que el juego de la libertad económica produce consenso político, es decir, la relevancia que se atribuye al crecimiento económico como productor de bienestar, va a producir la adhesión de la población al régimen que ese tipo de Estado instituye.

Ello genera evidentes dificultades al trabajo de la memoria en un país como el nuestro, donde el trabajo conmemorativo que esta construye reclama precisamente la legitimidad de lo que ha sido derrotado y que, en el nuevo sentido común, lógicamente, no encuentra cabida alguna. Dicho de forma esquemática: lo que fue derrotado en 1973 fue una estrategia de búsqueda del bienestar cuyos basamentos suponían una alianza de clases basadas en un proyecto político común de desarrollo nacional que resulta completamente opuesta a los supuestos que organizan el funcionamiento de la economía y la sociedad en la era neoliberal, que resulta sin embargo el contexto donde se exige el reconocimiento de unos vencidos que no pueden sino caracterizarse por su inadecuación y su exterioridad respecto del juego de símbolos, relatos, justificaciones y lazos políticos de la nueva época.

Volviendo al examen de Foucault del neoliberalismo alemán, en el que estaba particularmente interesado, y “del que –decía– somos contemporáneos y en el que estamos implicados de hecho” (p.123), muestra que el crecimiento económico logra ocupar el lugar de una historia débil.

“La ruptura de la historia, entonces, podrá vivirse y aceptarse como ruptura de la memoria, en la medida en que se instaure en Alemania una nueva dimensión de la temporalidad que ya no será la de la historia, sino la del crecimiento económico. Inversión del eje del tiempo, permiso de olvido, crecimiento

económico: todo esto está, creo, en el corazón mismo del funcionamiento del sistema económico político alemán. La libertad económica coproducida por el crecimiento del bienestar, del Estado y del olvido de la historia”. (Foucault, 2007, p.108)

El problema en 1948 en Alemania era un Estado que no existía. Por tanto, la tarea de los neoliberales sería dar existencia a un Estado, y en particular, legitimarlo por adelantado. El objetivo primero que debe resolver, tanto histórica como políticamente el neoliberalismo alemán es hacer aceptable ese nuevo Estado a partir de una libertad económica que asegure su limitación y a la vez le permita existir.

Alrededor de Ludwig Erhard, que sería considerado el padre del milagro económico alemán, tomaba forma un equipo que asumiría aquella tarea. Walter Eucken, economista, discípulo de Alfred Weber e hijo de Rudolf Eucken, premio nobel de literatura, fue designado profesor de economía en Friburgo en 1927, fundador de la revista *Ordo* en 1936, de la que tomaría el nombre la designación de los neoliberales alemanes. Él construiría en torno a la revista lo que se denominaría la Escuela de Friburgo. Franz Böhm, jurista, influyente político en los años 70. Alfred Müller-Armack, historiador de la economía, profesor de la Universidad de Colonia, miembro del grupo de Mont Pelerin, secretario de Estado en los años en que Erhard fue canciller. Todos ellos formaron parte de la Comisión Científica convocada por este en 1948. A ese grupo hay que añadir otros destacados ordoliberales, si bien no fueron citados a la comisión. Wilhelm Röpke, profesor de economía de la Universidad de Marburgo, presidente la Sociedad de Mont Pelerin entre 1960 y 1962, que publicaría en 1950 el libro *Orientación de la política económica alemana*²¹, “con prefacio de Adenauer, y que

²¹ Wilhelm Röpke, *Ist die deutsche Wirtschaftspolitik richtig? Analyse und Kritik*, Stuttgart, Kohlhammer, 1950.

representa en cierto modo el manifiesto más claro, más simple, más tajante de esa nueva economía política”. (Foucault, 2007, p.130) Röpke escribiría durante y después de la guerra una trilogía que, junto con los *Grundlagen der Nationalökonomie*²² de Eucken, se considera la Biblia del ordoliberalismo²³. Y claro, está Friedrich A. von Hayek, austriaco, que jugará un papel clave en la mundialización del neoliberalismo. Hayek va a Inglaterra y después a Estados Unidos. “Fue uno de los inspiradores del neoliberalismo norteamericano contemporáneo o, si lo prefieren, del anarcocapitalismo; vuelve a Alemania en 1962 y lo nombran profesor en Friburgo, y de ese modo el círculo se cierra” (Foucault, 2007, p.132)

La innovación teórica de los neoliberales frente al sistema económico nazi se distanció de los keynesianos. Se niegan a ver en el nazismo una incoherencia económica, y lo leen como la muestra de un sistema de relaciones necesarias que debe ser resuelto correctamente. Estudian entonces cuatro modelos, el nazismo, la economía soviética, el *New Deal* norteamericano y el keynesianismo británico, en particular el programa de Beveridge. Plantean que la diferencia esencial no se da entre socialismo y capitalismo. El verdadero problema, sostienen, es el que existe entre una economía liberal y cualquier forma de intervencionismo económico.

Al hacer este tipo de análisis, entre 1935 y 1950, y darlo a conocer con fines de reflexión política, de análisis económico y de sociología, los ordoliberales practican una

22 Eucken, W. 1940. *Die Grundlagen der Nationalökonomie*. Jena. Gustav Fischer. [trad. esp.: 1967. *Cuestiones fundamentales de la política económica*. Madrid. Alianza].

23 Röpke, W. 1942. *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart*. Erlenbach y Zürich. E. Rentsch. [trad. esp.: 1947. *La crisis social de nuestro tiempo*. Madrid. Revista de Occidente. 1947]. Los otros volúmenes que completan la trilogía mencionada son 1944. *Civitas Humana: Grundfragen der Gesellschafts- und Wirtschaftreform*. Erlenbach y Zürich. E. Rentsch. [trad. esp.: 1949. *Civitas humana: cuestiones fundamentales en la reforma de la sociedad y de la economía*. Madrid. Revista de Occidente. 1949], y 1945. *Internationale Ordnung*, Erlenbach y Zürich. E. Rentsch.

inversión de términos. En vez de ir a la limitación del Estado desde una economía libre, sostienen la superioridad de la economía de mercado, exculpándola mediante una atribución al Estado de todo lo negativo que se le imputa. Es decir, en lugar de aceptar una libertad de mercado definida por el Estado, y mantenida bajo vigilancia de éste, buscarán establecer la libertad económica como el principio organizador y regulador de “un Estado bajo la vigilancia del mercado más que un mercado bajo la vigilancia del Estado.” (Foucault, 2007, p.149)

Foucault considera entonces, que el neoliberalismo actual no es en absoluto el resurgimiento de las viejas formas de economía liberal formuladas en los siglos XVIII y XIX. Ya sea en su forma alemana o norteamericana, lo que busca es establecer la economía de mercado como principio, forma y modelo para el Estado, para lo cual operará tres desplazamientos. Primero, pasar del modelo basado en el intercambio a la competencia. Si en el siglo XVIII se pedía que el Estado vigilara la libertad de quienes intercambian, para los neoliberales lo esencial está en la competencia. Segundo, rompen con la tradición del liberalismo anterior al dejar de deducir la economía de un principio naturalista como el *laissez-faire*, dado que la competencia no es un dato de la naturaleza sino un principio, no es un dato primitivo, sino que resulta y produce sus efectos de acuerdo con una cantidad de condiciones que deben ser cuidadosa y artificialmente establecidas. Se trata de un objetivo histórico del arte de gobernar, no de un dato de la naturaleza que es necesario respetar. Tercero, es necesario modificar la relación entre la economía de competencia y el Estado. No hay un, por un lado, juego del mercado que debe dejarse libre y por otro un ámbito donde el Estado interviene, pues la competencia

sólo puede aparecer si es producida. Y si es producida por una gubernamentalidad activa habrá, por lo tanto, una suerte de superposición completa de la política gubernamental y de los mecanismos de mercado ajustados a la competencia. El gobierno debe acompañar de un extremo a otro una economía de mercado. Esta es la regla que va a definir todas las acciones gubernamentales. Es preciso gobernar para el mercado y no gobernar a causa del mercado.

Hayek comienza *Derecho, legislación y libertad* Hayek (2006) estableciendo una posición que permite poner en perspectiva el examen de Foucault. Montesquieu y los padres de la Constitución norteamericana articularon la concepción de una “constitución limitadora”, estableciendo el modelo al que el constitucionalismo liberal ha venido conformándose desde entonces, animado principalmente por la idea de proporcionar una adecuada “salvaguardia institucional a la libertad individual”. Sin embargo, le resulta evidente que ese primer intento de “garantizar la libertad individual por medio de constituciones ha fracasado”. (p.15)

Para Hayek, las interpretaciones posteriores del gobierno limitado, es decir, aquellas de las que es contemporáneo, han terminado por reconciliarlo con una concepción de la democracia en la que la voluntad de la mayoría puede llegar a primar de forma ilimitada. El pensamiento de Hayek es esencialmente contramayoritario. Su intención intelectual, de esa suerte, es la construcción de un sistema social de hombres libres, que entiende dependiente de tres consideraciones fundamentales que no han sido adecuadamente explicadas. 1) Un orden espontáneo que se autogenera y una organización son cosas distintas. Esa distinción está en conexión con las dos distintas

formas de normas o leyes que en cada uno de esos órdenes prevalecen. 2) Lo que suele considerarse como “justicia social” o distributiva solo tiene sentido de la segunda de estas clases de orden, es decir, de la organización; pero carece de sentido y es totalmente incompatible con el orden espontáneo que Adam Smith llamó “la Gran Sociedad” y Karl Popper “la Sociedad Abierta”. 3) El modelo predominante de instituciones liberales democráticas, en el que el cuerpo representativo produce tanto las normas de recto comportamiento como las que regulan la acción de gobierno, conduce necesariamente a una transformación gradual del orden espontáneo de una sociedad libre hacia un sistema totalitario al servicio de alguna coalición de intereses organizados.

Ya en una obra bastante anterior, *Camino de servidumbre*, exponía una concepción de la democracia como Estado de derecho, desde donde generaría su crítica radical a los sistemas políticos liberales “realmente existentes”. Para Hayek, el concepto jurídico central es el Estado de derecho (*rule of law*), y atribuye su origen al liberalismo clásico inglés, especialmente a Locke. (Vergara, 2015, p.167) Para probar esta aserción, recurre al *Second Treatise of Civil Government*, donde Locke expone su concepción de la ley y la libertad. La finalidad de la ley, dice, no es suprimir o restringir la libertad, sino protegerla y ampliarla. Donde no hay ley, no hay libertad. La ley es lo que permite a los hombres librarse de la presión y de la violencia de los demás, que es en lo que consiste la libertad, y no hacer lo que se antoja a cada uno.²⁴

24 “So that, however it may be mistaken, the end of law is not to abolish or restrain, but to preserve and enlarge freedom: for in all the states of created beings capable of laws, where there is no law, there is no freedom: for liberty is, to be free from restraint and violence from others; which cannot be, where there is no law: but freedom is not, as we are told, a liberty for every man to do what he lists: (for who could be free, when every other man's humour might domineer over him?) but a liberty to dispose, and order as he lists, his person, actions, possessions, and his whole property, within the allowance of those laws under which he is, and therein not to be subject to the arbitrary will of another, but freely follow his own”. Locke. 1980. *Second Treatise of Government* [1690]. Indianapolis. Hackett

Hayek entiende entonces la necesidad de abordar la cuestión del derecho, el Estado y la legislación para definir el modo en que se asegura la libertad de competencia. Es por eso que su argumentación no es puramente jurídica, sino económica. Después de David Hume y Adam Smith, sostiene, los economistas no han demostrado una buena comprensión del sistema de normas jurídicas. Hayek les reprocha haberlas dado por supuestas. Por el contrario, cuando se examina las razones que los juristas aducen para los cambios en el orden social, tanto en la literatura inglesa, americana, francesa o alemana, se apela a la necesidad económica como razón de ellos. Hayek de hecho considera completamente nociva la especialización que divide el derecho de la economía.

Su problema es, por cierto, la competencia, y más precisamente, la percepción que asocia a ella una cierta tendencia autodestructora, pues desde allí se reclama la necesidad de planificación estatal. Esos clichés –así les llama Hayek– no se hacen cargo, sin embargo, de que precisamente debido al desarrollo del libre mercado la remuneración del trabajo manual un aumento mucho mayor al de cualquier época anterior en los últimos ciento cincuenta años. Más allá de que la afirmación hayekiana sobre el aumento de salario puede ser cuando menos revisada, interesa situar su interés por salvaguardar la competencia de lo que considera las “implicaciones totalitarias” de la planificación. (Hayek, 2006, p.93) Ese argumento está en la base de la crítica del

neoliberalismo a cualquier sistema económico planificado, desde el Nazi hasta el keynesiano o el soviético²⁵.

Hayek considera entonces que su empresa es comparable a la que llevara adelante Montesquieu en el siglo XVIII. La cuestión de cuál es el orden social más apropiado debe ser abordada desde las diferentes perspectivas de la economía, la jurisprudencia, la ciencia política, la sociología y la ética.

V.2 Orden espontáneo

La cuestión del orden más adecuado para la llamada sociedad abierta, es examinada por Hayek a partir de la *Teoría de los sentimientos morales* de Smith, aludiendo al orden espontáneo de la Gran Sociedad. Términos como “sistema”, “estructura” o “modelo”, aclara, permiten también aludir a lo mismo, pero con una salvedad importante: se ha interpretado el orden como arreglo o disposición deliberada realizada por alguien, de modo que ha terminado por hacerse impopular entre los “amigos de la libertad”, para ser mayormente aceptado entre los autoritarios.

“Por ‘orden’ entendemos *una situación en la que una multiplicidad de elementos de diverso género que se hallan en tal relación unos con otros, que del conocimiento de alguna parte temporal o espacial del conjunto podemos aprender a formarnos expectativas sobre otras partes del mismo conjunto, o, por lo menos, expectativas con una buena posibilidad de resultar acertadas.*” (Hayek, 2006, p.58)

25 “La última batalla en contra del poder arbitrario está ante nosotros. Es la lucha contra el socialismo; la lucha para abolir todo poder coercitivo que trate de dirigir los esfuerzos individuales y distribuir deliberadamente sus resultados. Yo miro hacia el futuro, hacia un tiempo en que el totalitarismo y esencialmente el carácter arbitrario de todo socialismo será comprendido en general, como lo fue el del comunismo y del fascismo. Tiempo en el cual, por lo tanto, se aprueben barreras constitucionales en contra de cualquier intento por adquirir tales poderes totalitarios mediante cualquier pretexto.” (Hayek, 1980, p.74-75)

El orden construido, artificial especialmente cuando se trata de un orden social dirigido, puede describirse como una *organización*. El orden que se forma por evolución, que se autogenera y es endógeno, puede describirse como *orden espontáneo*. Los griegos clásicos, dice Hayek, tenían dos términos para ello: *taxis* para el orden creado, y *cosmos* para el orden formado por evolución. El tanto pensamiento social, al neoliberalismo le van a interesar aquellas estructuras ordenadas que son fruto de la acción de muchos hombres, aunque no el resultado de un proyecto humano. Es decir, aquel orden que emana de la acción de una “mano invisible”.

A diferencia de los órdenes artificiales, el grado de complejidad de los órdenes espontáneos no está limitado a lo que una mente humana pueda dominar, lo que abona la idea de la limitación del conocimiento de las personas a la hora de orientar sus acciones en la sociedad. El orden espontáneo, de hecho, no necesita manifestarse a nuestros sentidos. Puede basarse en relaciones abstractas que solo podemos reconstruir mentalmente. Pero lo que resulta más relevante es el hecho que al no ser contruidos deliberadamente no se puede decir legítimamente que tengan un objetivo particular.

Pese a que, por su carácter espontáneo no puede decirse que tenga un objetivo, su relación con la idea de finalidad resulta relevante. Para Hayek, la finalidad del *kosmos* está dada por la utilidad que puede llegar a tener para los individuos que se mueven en él, cuyas acciones son intencionadas, entendiendo restrictivamente por “intención” como aquello que describe acciones tendientes a asegurar la conservación o restauración del mismo orden.

La necesidad de preservar de la forma más rigurosa el carácter espontáneo de las formas de vinculación social se relaciona con varias dimensiones que resultan muy relevantes en el orden social hayekiano. Por un lado, su manifiesta desconfianza de la razón y la inteligencia humanas, y por otro, su confianza en formas de circulación de información, absolutamente suficientes para construir el beneficio mutuo en el juego del mercado. Ese será el camino, como veremos, que lo conducirá a todo rechazo de la planificación y de la justicia social.

Efectivamente, Hayek (1986b) se ampara en la famosa tesis smithiana de la división del trabajo, según la cual, sostiene, los esfuerzos de las personas no están gobernadas por necesidades conocidas ni concretas, sino por las señales abstractas de los precios de la oferta y la demanda. Es por ello que son capaces de participar de la “gran sociedad”, no ya por los instintos antes desechados. De esa suerte, la sociedad no puede ser vigilada por ninguna sabiduría ni conocimiento humano.

“La gran sociedad llegó a ser posible evidentemente gracias a que los individuos no dirigían sus propios esfuerzos hacia las necesidades visibles, sino hacia aquello que representaban las señales del mercado como una probable ventaja de las entradas sobre los gastos. Las prácticas que habían enriquecido a los grandes centros comerciales demostraron ser capaces de permitir al individuo practicar más el bien y para satisfacer necesidades mayores que si se hubiese dejado guiar por las necesidades y capacidades visibles de sus vecinos.” (p.90)

La gran realización de Smith, entonces, estriba en haber reconocido que se obtiene más beneficio social mientras más los esfuerzos individuales se dejen guiar por las señales abstractas de los precios y no por las necesidades perceptibles. Es así que podemos superar nuestra “ignorancia congénita acerca de la mayoría de los hechos

particulares”. De lo contrario, si perseveramos en la pretensión de conocer y manejar las dinámicas específicas del mercado (o de la sociedad), si persistimos en los “instintos heredados de la tribu” e insistimos en imponer una gran cantidad de principios “que presuponen el conocimiento de todas las circunstancias particulares que sólo el jefe de tal sociedad podría conocer, retornaremos a la sociedad tribal”. (Hayek, 1986b, p.92)

El argumento se apoya en una manifiesta desconfianza de la inteligencia humana, y en la confianza en un desarrollo moral, que habría llegado antes el desarrollo de la inteligencia. En un descarnado materialismo de auténtico determinismo económico, Hayek sostiene que la civilización no creció por la prevalencia de aquello que el hombre pensaba, sino por el crecimiento de aquello que se demostró más exitoso y que, “precisamente porque el hombre no lo entendía, lo llevó más allá de lo que hubiera podido jamás concebir.” (Hayek, 1989, p.193)

Vinculado con esa desconfianza de la inteligencia como base del desarrollo de la “Sociedad Abierta” o “Gran Sociedad”, Hayek las emprende en distintos momentos contra el racionalismo europeo del siglo XVIII, en particular contra Descartes. (Hayek, 1981, p.78) El problema principal del constructivismo es “su desprecio por la tradición, la costumbre y la historia en general” (Hayek, 2006, p.28), todo lo cual valora como el sostén de la Gran Sociedad. Fue la sumisión de los hombres a las fuerzas impersonales del mercado, dice, lo que en el pasado hizo posible el desarrollo de una civilización que de otra forma no se habría alcanzado.

Es sencillamente imposible, entonces, a una misma persona, conocer todos los hechos de la sociedad, todos los cambios que hacen a un sistema económico, acceder a todos los datos. Reconocer este hecho implica echar por tierra uno de los supuestos básicos de la planificación central basada en información estadística. Entendiendo eso, el planificador central entenderá que debe dejar las decisiones a quien está “en terreno”, a quienes conocen los cambios en sus propias circunstancias y renunciar a la posibilidad de gobernar lo específico. (Hayek, 1983, p.164 y 1980, pp.68-69) De esa forma se podrá actuar en línea con la tendencia del crecimiento social, esto es, del paso de los pequeños grupos a la sociedad extendida, en la que la estructura autorregulada excedía el conocimiento de cualquier individuo.

Existe una fuente de información, sin embargo, que en medio de este mundo espontáneo, permite a los individuos orientar sus procesos decisionales. Consecuente con la tendencia ya vista en el pensamiento de Hayek, se tratará de un mecanismo puramente económico cuya validez será postulada mucho más allá de ese ámbito: la variación de los precios.

De ese modo, el mercado se vuelve en el pensamiento hayekiano en un espacio de transmisión y utilización del conocimiento. Como en una especie de mecanismo cibernético de la mayor simpleza, donde una parte hace ingresar una información que provoca un comportamiento inmediato en otra. Hayek sugiere que los individuos recibirán la información del mercado, y sin mayores razonamientos adoptarán conductas específicas en su acción inmediata.

El mercado constituye una totalidad imperceptible para sus miembros, cuya visión de campo está constituida por parcialidades traslapadas, que por ese efecto permiten la comunicación de lo que ocurre en sus diferentes áreas. El hecho más significativo de este sistema es “la economía de conocimientos” con que opera. Basta un símbolo para que los actores relevantes reciban la información que necesitan. De ese modo, el sistema de precios registra los cambios y los comunica a quienes requieren la información²⁶.

Se trata de un problema que en modo alguno es privativo de la economía. Constituye una forma de integración social. La civilización basada en el orden espontáneo, donde como se ha visto el papel del conocimiento es muy limitado, avanza al aumentar la cantidad de operaciones importantes que es posible realizar sin pensar. (1983, p.167) Hayek considera la amplia importancia de este hecho en el campo social, pues a semejanza del modo en que funciona el sistema de precios, puede usar fórmulas, símbolos y reglas que no necesita comprender.

Milton Friedman adopta este principio de superioridad social del mercado y lo explica con notable claridad.

26 “Lo maravilloso es que en un caso como el de la escasez de una materia prima, sin que se dicte ninguna orden ni que la causa de ello sea conocida más que, tal vez, por una decena de personas, ocurre que millones de personas, cuya identidad no podría ser determinada con meses de investigación, reduzca el uso de la materia prima o sus productos; es decir, de hecho sucede que se mueven en la dirección correcta. Esta es ya una maravilla incluso si, en un mundo constantemente cambiante, no todos reaccionaran tan perfectamente de manera que sus tasas de rentabilidad se mantuvieran siempre al mismo nivel uniforme o “normal”. He usado deliberadamente el término “maravilla” para sacar al lector de la complacencia con que frecuentemente consideramos el funcionamiento de este mecanismo como algo natural. Estoy convencido de que si este fuera el resultado de la invención humana deliberada, y si la gente guiada por los cambios de precios comprendiera que sus decisiones tienen trascendencia mucho más allá de su objetivo inmediato, este mecanismo hubiera sido aclamado como uno de los mayores triunfos del intelecto humano.” (Hayek, 1983, p.166)

“Los precios que emergen de las transacciones voluntarias entre compradores y vendedores —en síntesis, en el mercado libre— son capaces de coordinar la actividad de millones de personas, cada una de las cuales no conoce más que su propio interés, de modo tal que la situación resulta mejorada... El sistema de los precios cumple con esta tarea en ausencia de toda dirección central, y sin que sea necesario que la gente hable entre sí, ni que se guste... El orden económico es una emergencia, es la consecuencia no intencional y no querida de las acciones de una gran cantidad de personas movidas únicamente por sus intereses... El sistema de los precios funciona tan bien y con tanta eficacia que las más de las veces ni siquiera somos conscientes de que funciona”. (Citado en Rosanvallon, 2006, p.9)

Las leyes, los marcos de la acción de gobierno, deben estar igualmente referidos a esas abstracciones, y no solo por razones procedimentales. De forma concomitante con las ya referidas limitaciones de la inteligencia humana, la “ley” debe volver al sentido original que le otorgaron “los fundadores del constitucionalismo” de los siglos XVII y XVIII, a saber, la protección de la libertad individual. “La ley estaba destinada a prevenir la conducta injusta” (Hayek, 1980, p16) y nada más que eso.

Por el contrario, al triunfar el “ideal democrático” se pervirtió ese espíritu y las instituciones de gobierno pudieron dictar leyes y desarrollar su poder gubernamental ya no en relación a principios abstractos y de larga duración, sino en relación a asuntos específicos, orientándose entonces, ya no a los problemas superiores del desarrollo social, sino a los propósitos particulares del momento. De esa forma, contrario a lo que buscó el liberalismo de viejo cuño, el gobierno democrático se volvió ilimitado. Para Hayek se trata de una contradicción interior en el campo del liberalismo, donde por un lado se buscó correctamente instituir el procedimiento democrático y por otra, se terminó padeciendo su extensión desmedida, tornando confuso el “importante contraste”

entre un “gobernar por reglas, cuyo principal propósito es informar al individuo acerca de cuál es la esfera de responsabilidad dentro de la cual debe planear su propia vida, y un gobernar por órdenes, que impone deberes específicos.” (Hayek, 1986a, p.17)

El problema de la incapacidad de la inteligencia y la circulación de información en el mercado han desembocado en un reconocimiento, como un principio fundamental de la “Sociedad Libre”, de la necesidad de gobernar a través de principios abstractos. O, dicho de otro modo, de limitar el poder político. Ese, y no otro, es “el problema de orden social más importante”.

El recelo de Hayek hacia la democracia se relaciona por otro lado, con la problemática del mantenimiento del orden espontáneo, y por tanto, qué reglas de conducta individual van en dicha dirección y cuáles no. Allí avanza a formular una especie de imperativo categórico cuyo principal objetivo es la reducción de la entropía en la sociedad.

“La sociedad solo puede existir si, mediante un proceso de selección, se han desarrollado unas reglas que conducen a los individuos a comportarse de tal modo que hagan posible la vida social”. (Hayek, 2006, p.67)

Un problema cardinal, tanto para la teoría social como para la política neoliberal, consistirá en ver qué propiedades deben poseer las reglas para que las distintas acciones de los individuos resulten en la producción de un orden general como descriptor principal de una sociedad basada en el intercambio. Se trata de que los individuos actúen en la mayor medida posible de forma semejante, para ello, el pensamiento de Hayek

entiende que una regularidad fundamental está dada por el hecho de que la mayoría de las personas trabaja para obtener una renta y que, por tanto, orientarán sus esfuerzos en dirección a aumentar sus remuneraciones.

Allí se presenta la cuestión de las reglas que regulan el comportamiento y la posibilidad de su modificación en tanto permiten influir sobre el orden resultante. Se refiere a las normas legales. En este punto la argumentación de Hayek, que ya resultaba en varios sentidos antojadiza, pierde consistencia lógica.

El carácter espontáneo de un orden no necesariamente estará basado en reglas igualmente espontáneas. Es necesario, dice, diferenciar entre el carácter y el origen de las reglas. Es así que ingresar una consideración conservadora que reclama el lugar cimero de la tradición. En el tipo de sociedad de conocemos, solo algunas normas legales son fruto de un proyecto deliberado, pero solo algunas. La mayoría se ha desarrollado espontáneamente. Entonces, puesto frente a la necesidad de construir las claves de una nueva sociedad, Hayek (1980) sostiene que “un orden que se basa en reglas deliberadamente creadas puede tener un carácter espontáneo”. (p.68) Con ello, queda abierta la posibilidad de que un grupo de individuos especialmente conscientes, capaces de captar los elementos fundamentales del orden espontáneo –podríamos decir, una elite– disponga las normas más convenientes para el mantenimiento del orden espontáneo de la sociedad abierta.

V.3 Autoridad, gobierno y desigualdad

Para la formación y preservación del mencionado orden se hace indispensable el gobierno. Su misión primera es proteger a todos contra la coerción y violencia por parte de los demás, por tanto, debe contar con el monopolio de esa coerción y violencia. Pero por eso mismo, a la vez, se convierte a su vez en la principal amenaza a la libertad individual. Es por ello que, dada la fragilidad de la democracia ante las presiones de distintos grupos sociales, esta debe ser objeto de restricciones aún más severas que otras formas de gobierno.

Es así que el desarrollo lógico del pensamiento Hayek llega a postular “el derrocamiento de la política”. El ejercicio de esta se ha poblado de la acción de unas asambleas legislativas en las que no se puede confiar del modo en que si se puede en un individuo. Hayek (1980) subraya permanentemente la superioridad civilizatoria del individuo. Es el individuo el que ha sido “enseñado a frenar los deseos ilegítimos”, es el individuo el que “ha aprendido a reprimir sus deseos de objetivos particulares y a someterse a reglas generalmente reconocidas de conducta justa” (p.30), mientras las mayorías aún no han sido civilizadas de la misma manera, sencillamente porque no deben obedecer reglas. De esa suerte, sostendrá,

“Difícilmente se podrá dudar, que muy generalmente la política ha pasado a ser demasiado importante, demasiado costosa y nociva, absorbiendo demasiada energía mental y recursos materiales, y que al mismo tiempo está perdiendo más y más respeto y apoyo simpatizante del público que ha llegado a considerarla, en forma creciente, como un mal necesario pero incurable, que debe ser soportado.” (1980, p.72)

La desconfianza política y cultural del colectivo conduce, lógicamente, a una fuerte objeción a la democracia moderna. El argumento principal de Hayek está referido al ya mencionado carácter ilimitado de esta forma de gobierno, en la que la asamblea legislativa no reconoce ya más que su propio poder, no así la frontera que implicaría un ejercicio basado en principios superiores. La tesis general de Hayek (2006), expresada en su obra de madurez, cuando ya ha revisado y eventualmente corregido algunos aspectos de obras anteriores como *Camino de Servidumbre* o *Los fundamentos de la libertad*, esta esta:

“una situación de la libertad en la que a todos se les permita hacer uso de su conocimiento para sus propios fines, limitada sólo por reglas de recto comportamiento de aplicación universal, es probable que les proporcione las mejores condiciones para alcanzar sus objetivos; y que semejante sistema probablemente sólo puede realizarse y conservarse si todas las autoridades, incluida la mayoría del pueblo, están limitadas en el ejercicio coactivo del poder por principios generales a los que la comunidad se ha sometido.” (p.79)

Su concepción del buen gobierno está basada en la obediencia, fuente de todo poder. “Es la obediencia lo que crea poder” (1980, p.26), y es sobre ese poder que se busca establecer el consentimiento. Cuando esto se olvida se incurre en la igualación de la soberanía de la ley por parte de la soberanía del parlamento. Es así que la democracia debe ser comprendida de una forma limitada. Por el contrario, sostiene, para quienes confieren al legislador un poder ilimitado, la libertad individual termina convirtiéndose en la libertad colectiva de la comunidad, esto es, en la democracia, o más específicamente en una democracia que ya no puede pensarse sino con poderes ilimitados. Toda su crítica política desemboca en la necesidad del “derrocamiento de la

política”, que no es más que una forma de nombrar un problema que interesa aún más a Hayek, la derrota de la idea de justicia social.

La cuestión de la competencia y la de la justicia social constituyen el punto de convergencia y desembocadura de las nociones antes expuestas, y dibujan con bastante precisión una idea del individuo en la “sociedad libre”, que resulta fundamental para comprender la modelación de la posición “víctima” en condiciones de alta realización del orden neoliberal.

La idea de justicia social, tal como la enfrenta Hayek en los años 70, está ya asociada a la justicia distributiva. Con perspicacia, entiende que su formulación implica una cierta deriva desde las ideas originales del socialismo, que esconde sin embargo una cierta reducción de sus consideraciones originales hacia la formulación socialdemócrata.

“Aunque el socialismo clásico se consideró tal generalmente por su exigencia de socialización de los medios de producción, éste fue principalmente un medio que se consideró esencial para poder llevar adelante una distribución ‘justa’ de la riqueza; y como más tarde los socialistas descubrieron que esta redistribución podía hacerse en gran parte, y con menor resistencia, mediante la imposición fiscal (y los servicios estatales financiados por ella), y de hecho han abandonado con frecuencia sus reivindicaciones originarias, su promesa principales ahora la realización de una ‘justicia social’. Podemos, pues decir, llegados a este punto, que la principal diferencia existente entre el orden de la sociedad a que aspiraba el liberalismo clásico y el tipo de sociedad en que ésta se ha transformado es que la sociedad liberal estaba gobernada por principios de justa conducta individual, mientras que la nueva sociedad debe satisfacer las reclamaciones de una ‘justicia social’; o, en otras palabras, que la primera exigía acciones justas por parte de los individuos mientras que esta última ha colocado cada vez más el deber de justicia en manos de autoridades que tienen el poder de ordenar a la gente lo que tienen que hacer.” (Hayek, 2006, p.265)

Cualquier consideración que distribuya “favores” hacia unos sectores de la sociedad “a expensas de otros”, esto es, cualquier mecanismo de lo que conocemos como redistribución de la riqueza, conduce al quebrantamiento del principio de igual tratamiento ante la ley. Esa “atractiva manera” de “comprar el apoyo de la mayoría” (Hayek, 1980, p.19) constituye una peligrosa arbitrariedad, de modo que, una vez rebajado el gobierno de las leyes generales a las cuestiones específicas, la “creación del mito de la ‘justicia social’” (Hayek, 1980, p.34) permite a esa “maquinaria democrática particular” inventarse una justificación moral para otorgar beneficios particulares.

Se construye así, considera Hayek, a partir de estándares morales puramente fortuitos, la falaz apariencia de grupos sociales especialmente merecedores de beneficios, normalizándose a partir de ello como algo socialmente justo lo que en verdad no es más que una acción regular de las democracias. Se forma la convicción de que cada vez más los ingresos pueden estar determinados por la acción gubernamental, estimulando la formación de nuevos grupos de presión, que buscarán evitar que su posición no esté determinada por las fuerzas del mercado.

“Forma parte de esta tendencia que en el curso de este siglo haya crecido un aparato enorme y excesivamente despilfarrador de paragobierno, que consiste en asociaciones de comercio, sindicatos y organizaciones profesionales, designadas primordialmente para desviar lo más posible el flujo del favor gubernamental hacia sus miembros.” (1980, p.38)

Al exponer a los gobernantes de esa forma, se termina por poner a disposición de su necesidad de mantenerse en el poder, la totalidad de los recursos de la sociedad, que serán utilizados en beneficio de los grupos de presión más eficaces. En cambio, si los

administradores estuviesen regidos por una ley superior a ellos, aun cuando quisieran echar mano de esos recursos para sus seguidores, no podrían ir más allá de lo que puede hacerse sin interferir con la libertad del individuo. Solo de esa forma puede evitarse aquella confusión sobre el concepto de “privilegio” que ha conducido a vulnerar un principio fundamental de la “sociedad libre”, el principio de propiedad. (Hayek, 2007, p.114)

Esa es una cuestión fundamental para Hayek. Sólo podemos impedir ese uso indebido de los recursos de la sociedad por parte del gobierno si limitamos su poder, si lo sometemos a reglas inalterables, si remitimos el consenso, en definitiva, más allá de los hechos inmediatos observables. Y entiende, por supuesto, que esta limitación del poder político, especialmente cuando está referido a la justicia social, requiere resolver de algún modo la cuestión de la desigualdad.

El sentido del pensamiento de Hayek, como hemos visto antes, se dirige a preservar lo que considera “nuestra posición en el mundo”, que a falta de una mayor fundamentación de su parte, podemos comprender como esta “sociedad extendida” a la que hemos logrado llegar, radicalmente diferenciada de la sociedad tribal. Pues bien, esta forma de sociedad está siendo amenazada por el avance de la política de la justicia social y su institución del deber moral de distribuir la riqueza de una forma más equitativa. Es necesario responder a esa pretensión de forma terminante: “somos capaces de mantener la posición actual del mundo sólo porque lo que hay está distribuido desigualmente”. (1981, p.80) Cualquier intento de distribuirlo de forma más igualitaria

conducirá inexorablemente a una reducción de la riqueza. La ilusión de que tenemos un producto disponible para ser distribuido es, precisamente, pura ilusión. Tenemos este producto social solo porque los precios han orientado correctamente las acciones de los individuos. Si eliminamos eso, pronto no tendremos producto alguno que distribuir.

El verdadero individualismo entonces es esencialmente antigalitario, “no encuentra razón para hacer igual a gente que es distinta, en lugar de tratarlos con igualdad”. (1986a, p.27) Nadie, persona o gobierno, debe tener poder para decidir sobre el poder de otra persona, y la presión por elevar “salarios y rentas en una magnitud suficiente para ajustar la posición del grupo considerado” conduce a una perturbación en la que las dificultades e injusticias terminarán siendo mucho mayores que las que se pretende curar. (2007, p.251) De esa suerte, abstenerse de todo intento igualitarista constituye un “principio fundamental” del individualismo verdadero.

Ello no quiere decir, sin embargo, suspender toda acción. Por el contrario, cuando estas están enmarcadas por reglas generales contribuyen a mejorar las oportunidades de todos, aún bajo el riesgo que el resultado para algunos podría ser peor de lo que hubiera sido de otra manera. La igualdad buena en este paradigma, se torna en una igualdad de oportunidades. Es ella la que preserva el poder del mercado a la hora de determinar los ingresos.

Lo que se requiere comprender en la lógica económica es que la utilidad que producen las diferentes actividades no es un asunto de justicia, sino solamente el resultado de eventos que no pueden ser previstos o controlados. Lo que “el público” no

logra entender es que los precios de los servicios no tienen como significado primario la fijación de una remuneración por el trabajo, sino convertirse en señales que les dicen a las personas lo que debieran hacer, tanto en su propio interés como en el interés general.

El objetivo entonces se desplaza, consiste en “proveer las máximas oportunidades a los hombres como ellos son, sin ninguna coerción arbitraria” (Hayek, 1980, p.64), tratándolos a todos con las mismas reglas, sin considerar las diferencias que de hecho tengan, dejando que el resultado sea decidido por los cambios constantes del orden económico. Y al combinarse ello con la disposición de “amortiguar el riesgo”, mediante la provisión de un “ingreso mínimo uniforme para todos aquellos que por alguna razón fuesen incapaces de ganar al menos esa cantidad en el mercado” (Hayek, 1980, p.63), desprovee al ideal de justicia social de toda justificación moral que lo sostenga.

¿Qué actitud modela ese principio en el individuo? ¿Qué produce en tanto producción de subjetividad? ¿Cuál es, en definitiva, la dirección y la potencia productiva, socialmente productiva, de esta orientación que viniendo de una limitada confianza en la inteligencia humana prescribe una razón gubernamental rigurosamente basada en principios generales, entre los que identificamos la defensa de la propiedad y la superioridad social del mercado, y la renuncia a toda acción positiva y concreta en pos de una mayor igualdad socioeconómica? Un amplio sentido de la resignación. Ese parece ser el lugar reservado para aquellos que por el libre juego espontáneo del mercado pudieran llegar a quedar en las posiciones menos favorecidas.

En una sociedad compleja, el individuo está sometido a un conjunto de acciones que van, muchas de ellas, más allá de su rango de visión. Debe sin embargo someterse a ellas, y ese sometimiento debe incluir no solo reglas de conducta válidas, sino también la disposición a “ajustarse a cambios que puedan afectar profundamente su fortuna y oportunidades, por causas que le pueden ser completamente incomprensibles”. (Hayek, 1986a, p.22) De ese modo, si consideramos como justa “la regla de remuneración” que contribuye a aumentar lo más posible las oportunidades de cualquier integrante de la comunidad, debemos estimar que “las remuneraciones que determina el mercado libre son las justas”. (Hayek, 1989, p.188) Ahora, es cierto que ello puede dar lugar a una percepción de injusticia, especialmente en quienes padecen las desigualdades. Pero cuando estas cosas ocurren en una sociedad dirigida, donde hay mecanismos de distribución del ingreso, ello provocará reacciones muy distintas a cuando no hay elección consciente por parte de nadie. “La desigualdad se soporta, sin duda, mejor y afecta mucho menos a la dignidad de la persona si está determinada por fuerzas impersonales que cuando se debe al designio de alguien.” La competencia como divisa social no implica el menosprecio de ninguna persona, “ni ofensa a su dignidad por ser despedida de una empresa particular que ya no necesita sus servicios o que no puede ofrecerle un mejor empleo.” (Hayek, 2007, p.142)

“En otras palabras, debemos nuestras oportunidades a la circunstancia de que nuestra impredecible participación en el producto total de la sociedad representa una suma de bienes y servicios tan grande como la que se produce por el hecho de que miles de otros se someten en forma constante a los ajustes que el mercado forzosamente les impone; y, en consecuencia, es también nuestro deber aceptar la misma especie de cambios en nuestro ingreso y posición, aun si esto significa una disminución en nuestra posición acostumbrada y se debe a circunstancias que

no pudimos haber previsto y por las que no somos responsables.” (Hayek, 1982, p.197-198)

Se ve así que el pensamiento de Friedrich von Hayek hace del desmontaje de lo que considera la “ilusión” de la justicia social, un paso necesario en el establecimiento de un régimen de verdadera libertad, donde el individuo, arrojado a una socialización mercantil basada en su orientación al incremento de sus rentas, y codificada en torno a las variaciones de precios, se encuentra con una desigualdad natural. Enfrentado a ella, la doctrina neoliberal le exige una actitud que se parece más al estoicismo que a la sumisión; esto es, una imperturbabilidad vinculada a una ética sacrificial de la que emerge un mártir que sabe padecer sereno en el cumplimiento de su deber.

V.4 La racionalidad política en el neoliberalismo

Términos como “racionalidad política” o “racionalidad rectora” son empleados por Foucault para comprender cómo llega el neoliberalismo a gobernar como una forma normativa de la razón. Ello corresponde, por cierto, a su insistencia en que la verdad, el conocimiento y las formas de razón nunca son ajenos a las relaciones de poder. La racionalidad política entonces, debe entenderse como constitutiva de sujetos (*homo oeconomicus*), como constitutiva de objetos (la población), como la condición de un ensamble sociopolítico particular de fuerzas. Por tanto, “racionalidad política” es el término con el que Foucault captura las condiciones, la legitimidad y la diseminación de un régimen particular de conocimiento-poder que se centra en verdades que lo organizan y el mundo que lo crea, verdades como libertad, igualdad y universalidad, razón de

Estado, libre mercado o Estado de derecho. Si bien la “racionalidad rectora” llega a operar de modo discursivo, excede ese ámbito para capturar la manera en que un orden normativo de razón llega a gobernar legítimamente, así como a estructurar la vida y la actividad como un todo, al punto que “con el neoliberalismo lo que está en juego es, nada más y nada menos, la forma de nuestra existencia, o sea, el modo en que nos vemos llevados a comportarnos, a relacionarnos con los demás y con nosotros mismos”. (Dardot, P. y Laval, Ch. 2013. La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal. Barcelona. Gedisa, citado en Brown, 2015, p.155)

Aquí será fundamental la generalización de la forma empresa. Como se verá a continuación, ese será el punto de arranque de un conjunto de prácticas (la gobernanza, el *benchmarking*), que permite multiplicar el modelo económico, modelo de oferta y demanda, modelo de inversión, costo y beneficio para hacer de él un modelo de relaciones sociales, un modelo de la existencia misma del individuo, y junto a ello, convertir a la empresa en el modelo social universalmente generalizado que sirve de soporte de una serie de valores morales y culturales que podríamos calificar de valores “calientes” presentados como la antítesis del mecanismo “frío” de la competencia.

A este respecto, el neoliberalismo norteamericano resulta más radical que el ordoliberalismo alemán, más riguroso y exhaustivo. Su ambición constante es generalizar la forma mercado. Foucault (2007) se refiere a dos aspectos claves en ese sentido. El primero es la generalización de la forma del mercado más allá de los intercambios monetarios, como el principio de inteligibilidad, el principio de

desciframiento de las relaciones sociales y los comportamientos individuales. “El análisis en términos de economía de mercado o, en otras palabras, de oferta y demanda, servirá como esquema capaz de aplicarse a ámbitos no económicos.” (p.280) En segundo lugar, la grilla económica puede y debe permitir testear la acción gubernamental, juzgar su validez, permitir objetar en la actividad del poder público sus abusos, sus excesos, sus inutilidades, la prodigalidad de sus gastos. Se trata de filtrar toda la acción del poder público en términos de la eficacia del juego de la oferta y la demanda, en términos del costo que implica esa intervención del poder público en el campo del mercado. Se trata de constituir, con respecto al gobierno, una crítica que no sea simplemente política o simplemente jurídica. Puede decirse que “la crítica economicista” que los neoliberales procuran aplicar a la política gubernamental también consiste en apreciar cualquier acción del poder público como una que carece de consistencia y sentido.

Si el liberalismo clásico pedía que se respetara el mercado y se dejara hacer, aquí ello se invierte para convertirse en un no dejar hacer al gobierno. El mercado deja de ser un principio de autolimitación y se vuelve una suerte de tribunal económico permanente frente al gobierno, desde el estricto punto de vista de la economía de mercado.

Wendy Brown estima que la noción de racionalidad política pareciera nutrirse de la primera Escuela de Fráncfort, que a su vez se nutrió de la obra de Weber. En su curso de Collège de France Foucault usa el descriptor “racionalidad política” con poca frecuencia. Es más común que se refiera al neoliberalismo como “razón gubernamental”

o como una “gubernamentalidad”. Por tanto, Brown lleva más allá la formulación original de Foucault intentando ofrecer una teorización útil para nuestros tiempos bajo la forma de una teoría política del neoliberalismo que incluye aspectos fundamentales como el análisis de la gobernanza, de la delegación y responsabilización, el benchmarking y las llamadas mejores prácticas. Esa parte de la obra de Brown resulta un interesante aporte a la hora de pensar las formas en que el neoliberalismo puede ser entendido como una forma de gobierno y a la vez como una clave de programación de los nuevos sujetos.

La gobernanza, sostiene, no formaba parte del imaginario neoliberal como fue originalmente planteado por Friedman o Hayek, y tuvo poca cabida en las transformaciones neoliberales operadas en América Latina o en el sur de Asia en los años setenta y ochenta. Sin embargo, rápidamente se ha convertido en “la forma administrativa primaria del neoliberalismo”, la modalidad política a través de la cual crea ambientes, estructura restricciones e incentivos y, por consiguiente, conduce al sujeto. “El neoliberalismo contemporáneo es impensable sin la gobernanza. También es esencial para asegurar el ascenso a la ‘economización’”. (Brown, 2015, p.162)

La gobernanza no solo es neoliberal, ni lo es por naturaleza, pero el neoliberalismo es quien la ha movilizado y saturado en sus formulaciones y desarrollo. Una amplia convergencia considera que esta “implica una transformación del gobierno a través del mando y el control organizado jerárquicamente –en las corporaciones, los Estados y las agencias sin fines de lucro por igual– a un gobierno en red, integrado,

cooperativo, asociado, diseminado y, por lo menos en parte, auto organizado.” (Brown, 2015, p.164) Brown recurre al politólogo británico Roderick Rhodes, quien establece que la gobernanza implica la idea de un “gobierno sin el Gobierno”, una práctica que nació de “vaciar el Estado”²⁷ que resulta práctica para la diseminación práctica de la razón neoliberal.

En un artículo en que Rhodes revisa y actualiza en alguna medida su *Understanding Governance* de 1997, establece la necesidad de hablar siempre de gobernanza en red como la forma más fiel de describir su funcionamiento en la sociedad actual, donde las redes se entienden conformadas por organizaciones tanto públicas como privadas. Tal como se las entiende en el análisis del gobierno británico, el término “red de políticas” se refiere a conjuntos de vínculos institucionales formales e informales entre gobierno y otros actores estructurados en torno a intereses compartidos en la formulación de políticas públicas y implementación. Estas instituciones son interdependientes. Las políticas surgen de la negociación entre los miembros de las redes, que usualmente incluyen las profesiones, los sindicatos y las grandes empresas. De esa suerte, cambiar los límites del Estado significaba que los límites entre los sectores público, privado y voluntario se volvió cambiante y opaco.

El termino gobernanza en red tiene dos caras. Por un lado, describe el cambio del sector público que implica su fragmentación a partir de las reformas de los años 80, por otro cuestiona el principio de jerarquía del gobierno. Todo ello implica, dirá Rhodes

²⁷ Brown cita a R.A.W. Rhodes, *Understanding Governance. Policy Networks, Governance, Reflexivity and Accountability*, Open University Press, Buckingham, 1997, y “The New Governance. Governing without Government”, *Political Studies*, vol. 44, num. 4, 1996, pp. 652-667.

(2007), que la autoridad informal de las redes suplementa y suplanta en los hechos la autoridad formal del gobierno.

Aunque se discute su genealogía, muchos insisten en que el concepto proviene del mundo de los negocios y que originalmente se refiere a administrar negocios complejos en los que la jerarquía vertical da paso a un acuerdo más horizontal. La Nueva Gestión Pública (NGP), nacida en los años ochenta en Gran Bretaña, es el epítome de estos principios. Su meta explícita era transferir los métodos de administración del sector privado a los servicios públicos y utilizar técnicas económicas como la incentivación, el empresarialismo, la subcontratación y la competencia para bienes y servicios públicos. Se trata por tanto de una relación específica entre el Estado, la sociedad civil y los mercados.

Como se ve al examinar la cuestión de la responsabilización y la delegación, la gobernanza ocurre mediante un proceso que no tiene referencia a agentes. Por tanto, expresa mucho más que el “acto de gobernar”. Queda claro, entonces, que la gobernanza señala una conceptualización y práctica del poder y la administración, que cambia las relaciones entre el mercado, el Estado y la ciudadanía, cambia la operación del poder y el gobierno y, por tanto, la concepción de la democracia.

La gobernanza se enfoca en las herramientas o los instrumentos para lograr fines, más que en el interés de ciertas agencias o programas específicos. En un giro de una apariencia democrática por cierto seductora, busca reemplazar la tensión entre el gobierno y el sector privado con la colaboración y la complementariedad; los mandatos

y la ejecución en jerarquía con redes horizontales de depositarios involucrados que buscan un fin común; las ordenes y el control con la negociación y la persuasión. Los gobernantes eficaces crean incentivos para obtener los resultados deseados y negocian las metas, incluso aquellas a las que servirá la acción pública. La gobernanza también reemplaza las órdenes con la orquestación, la ejecución con *benchmarks* (comparadores) e inspección y los mandatos con la movilización y la activación.²⁸

De esa suerte, la gobernanza cambia la concepción de lo político a la de un campo gerencial o administrativo y transforma el ámbito público en un dominio de estrategias, técnicas y procedimientos a través de los que diferentes actores vuelven operables sus programas. Por lo tanto, resulta mucho más que el cambio en una forma de gobierno. De hecho, lo sustituye por un modelo específico de la vida pública y la política. La vida pública se reduce a la solución de problemas y la implementación de programas, una forma que pone entre paréntesis o elimina la política, el conflicto y la deliberación sobre los valores y los fines comunes. Ciertamente, cuando esta reducción de la vida pública se combina con el fuerte énfasis que la gobernanza pone en el consenso, se hace palpable una hostilidad hacia la política. De igual modo, la predilección de la gobernanza por la delegación, la descentralización y las colaboraciones público-privadas transforma las luchas políticas en torno a propósitos y recursos nacionales en prácticas administrativas locales que reciben como algo dado tanto las restricciones de recursos como las metas que se les asignan. Así vistas, la delegación y la descentralización, se reclaman como sinónimos de una democratización

²⁸ Los elementos aquí presentados sinópticamente, son tomados por Brown de Lester M. Salamon, "The Governance and the Tools of Public Action. An Introduction", Fordham Urban Law Journal, vol. 28, núm. 5, 2000, p. 1624.

que abre una nueva política de la participación, la colaboración y la inclusión para la solución de problemas.

“¿Qué ocurrió aquí? La inclusión y la participación como indicadores de la democracia se han separado de los poderes y el campo irrestricto de deliberación que los harían tener significado como términos del gobierno conjunto. Dicho de otro modo, si bien la inclusión y la participación sin duda son elementos importantes de la democracia, para que no solo sean significantes vacíos, deben acompañarse de un control modesto sobre el establecimiento de parámetros y restricciones, así como la capacidad de decidir en torno a valores y direcciones fundamentales. Sin éstos, no se puede decir que sean más democráticos de lo que permitir a un prisionero condenado a muerte elegir el método de ejecución le ofrece libertad. Por el contrario, se trata del lenguaje de la democracia usado en contra del *demos*.” (Brown, 2015, p.171)

La democracia se vuelve entonces meramente procedimental y se separa de los poderes que le darían sustancia y significado como forma de gobierno. Cuando esos poderes se desvanecen y los fines se convierten en algo dado, la democracia se desnuda de la política e involucra a los participantes en el proceso de *benchmarking*, construcción de consenso, creación de políticas e implementación. La participación ciudadana queda reducida a un compromiso.

Pero a despecho de esa eficaz apariencia democrática que genera y gestiona el neoliberalismo, Brown muestra también la relación entre la gobernanza y la coacción. Si bien por un lado la gobernanza describe analíticamente al poder descentrado y delegado, por otro lado busca sustituir la acción política de la sociedad con el ejercicio abierto de la autoridad y el poder a través de la ley y la vigilancia. Esta reorientación de la democracia hacia la solución de problemas y el consenso, opera así un conjunto de reemplazos de sentido: los “depositarios” reemplazan a los grupos de interés o las clases,

las “directrices” reemplazan a la ley, la “facilitación” reemplaza a la regulación, los “estándares” y los “códigos de conducta” reemplazan la vigilancia clara por otras formas de coacción. Los “colaboradores” reemplazan a los trabajadores, como se aprecia en el lenguaje corporativo de Walmart, y los “socios conductores” a los choferes en Uber. En conjunto, estos términos construyen una nueva visibilidad del poder, en las vidas y los lugares que la gobernanza organiza y dirige.

La gobernanza neoliberal, aun cuando pone énfasis en la “consulta de depositarios” y la “cooperación multipartita”, no colectiviza la responsabilidad, por el contrario, opera a través del aislamiento y la empresarialización de unidades e individuos responsables, mediante la delegación de autoridad, la toma de decisiones y la implementación de políticas y normas de conducta. Al promulgar un énfasis mercantil en “lo que funciona”, elimina de la discusión dimensiones con inflexiones políticas, éticas o normativas de otros tipos, buscando sustituir la política con enfoques prácticos y técnicos de los problemas. La aceptación de la gobernanza surge así de la aseveración posideológica –el “fin de la historia”– de ser pragmático y estar orientado hacia las soluciones.

En resumen, la gobernanza disemina una epistemología y un conjunto de prácticas que despolitizan. Reemplaza en la vida pública las preocupaciones liberales por la democracia y la justicia con formulaciones técnicas de problemas, reemplaza las preguntas sobre derechos con preguntas sobre eficiencia, incluso las preguntas sobre legalidad con otras sobre eficiencia. La gobernanza también es el mecanismo clave de

las políticas y prácticas de “responsabilización” que convierten a la agencia individual y la dependencia de uno mismo en el lugar de supervivencia y de virtud.

Como se ha visto más arriba, la gobernanza viene acompañada de dos procedimientos clave, que junto a ella se convierten en procesos que podemos identificar con lo que Foucault llamaba la programación neoliberal, a saber, la delegación y responsabilización. Delegar implica que problemas de gran escala social, como el manejo de las crisis económicas, el desempleo o los problemas ambientales se envían hacia abajo hacia pequeñas unidades sociales que no tienen capacidad de enfrentarse a ellos, arrebatando con ello la autonomía y soberanía de los actores sociales de base.

La responsabilización neoliberal, por otro lado, opera echando un manto de moralidad sobre la economización de lo político. La delegación envía la toma de decisiones y la provisión de recursos hacia abajo, es decir, hacia espacios que no tienen en los hechos la capacidad real de hacerlo; y la responsabilización, como política social, asigna a dichas unidades el peso moral del éxito de las políticas allí implicadas. El trabajador, el estudiante, el consumidor, resultan ahora los responsables de sus propias decisiones de autoinversión, de las cuales depende, además, su propio éxito en la vida. Cada una, cada uno, convertido en emprendedor, deberá hacerse cargo de su propia prosperidad e incluso supervivencia.

En *La corrosión del carácter* (2005, pp.130-137), Richard Sennett aborda el episodio de un despido masivo de trabajadores de una oficina de IBM en Estados Unidos a principios de los noventa que bien puede tomarse como la aplicación práctica de la

teoría moral hayekiana descrita páginas atrás, que coincide, por lo demás, con la reflexión de Wendy Brown sobre la responsabilización recién revisada.

En un ejercicio de sociología etnográfica, Sennett compartió las conversaciones de estos trabajadores en una hamburguesería neoyorkina, donde asistió a las distintas fases por las que derivó la explicación sobre sus propios despidos. Primero les invadió la sensación de la traición de la empresa. En ese momento estaba muy presente en ellos, y en muchos de los que aun trabajaban, la experiencia del estrés y la amargura. Pronto los programadores comprendieron que la idea de una traición premeditada no explicaba las acciones de la empresa, y las explicaciones dieron paso al temor y la culpabilización de los trabajadores extranjeros, consabidamente “más baratos”. Pero la explicación “proteccionista” finalmente tampoco duró. Su propia ética profesional los llevó a valorar a la comunidad científica internacional. El tercer tipo de discurso que apareció fue el de las carreras profesionales, tendiendo a una especie de autointerpelación sobre lo que podrían o no haber hecho frente a las dificultades que sorteaban. Se encontraban ahora términos como voluntad y opción personal, criterios profesionales, narrativas del trabajo, en medio de un relato en el que el tema era más el dominio que el fracaso. Los exprogramadores de IBM comenzaron a acusarse de haber dependido mucho de la empresa, de haber sido crédulos, de no haber confiado más en su creación propia, todo ello sin el menor asomo de un tono autocompasivo. Aparecieron en el discurso los éxitos de aquellos que en el rubro habían optado por sus propios negocios o los que previeron las oportunidades que creaba Internet. Consideraron entonces que debían haber hecho lo mismo, es decir, convertirse en empresarios hijos de la nueva lógica del Silicon Valley.

En ese punto la explicación autorresponsabilizadora por el propio despido ya había madurado. Sennet daba cuenta, además, de un cambio en la vinculación estos hombres con sus comunidades. Antes eran miembros activos de distintos espacios, principalmente en el barrio y en las escuelas de sus hijos. Ahora los han abandonado, y han perdido el interés por los asuntos cívicos. El único compromiso comunitario que mantienen, y que de hecho se acentúa, es con las iglesias locales. Para ellos, “volverse a Cristo” era una forma de aceptar mejor lo que les había ocurrido. De esa forma, asumían una responsabilidad mayor por sus biografías en un proceso que pondrá su conducta en la específica dirección de un refugio en su interioridad.

Puede verse como se articulan así, en el marco de estas nuevas “democracias verticales”²⁹, la gobernanza con una obediente responsabilización, que se relaciona a su vez con la flexibilización. Todas esas dimensiones forman parte de las nuevas formas de adaptación, en un sistema en el que el ser responsable se aleja del dominio de la agencia y llega a ser gobernado a través de exigencias que emanan de un lugar invisible.

“La responsabilización no es una consecuencia lógica inherente de la delegación; sin duda, existen potenciales para la toma de decisiones delegada que otorgan más poder y son más democráticos. Las exigencias de autoridad local y toma de decisiones, conviene recordar, pueden emanar tanto de la derecha como de la izquierda, de anarquistas o de fundamentalistas religiosos. No obstante, en conjunto, la delegación y la responsabilización producen un orden en que los efectos sociales del poder –sujetos construidos y regidos– se presentan como agentes con cargas morales. Mediante esta reunión de agencia y culpa, el individuo es doblemente responsabilizado: se espera que se las arregle por sí mismo (y se le culpa por su incapacidad para prosperar) y se espera que actúe por el bienestar de la economía (y se le culpa por la incapacidad de ésta para prosperar).” (Brown, 2015, p.178)

29 El término es extraído por Wendy Brown de Ronen Shamir, “The Age of Responsabilization. On Market-Embedded Morality”, *Economy and Society*, vol. 52, núm. 3, 2008, p. 1.

Los individuos responsabilizados se encuentran así ante una especie de juego imposible de ganar: deben sustentarse a sí mismos en el contexto de poderes y contingencias que limitan radicalmente su habilidad para hacerlo. La delegación y la responsabilización hace que se vuelvan desechables y estén desprotegidos. Este es un giro clave en la racionalidad política neoliberal, que va mucho más allá de la lógica del desmantelamiento del Estado y representa la inversión del contrato social liberal.

La cuestión gobernanza-delegación-responsabilización resulta clave para situar el punto en que el neoliberalismo resuelve el problema de la víctima. Si la memoria es siempre una producción del presente, y si ese presente está dominado por este tipo de concepción del individuo, es allí donde se fija el marco primario de definiciones donde se constituye la figura central de la víctima. La pregunta es cómo la víctima es sometida a un proceso de responsabilización.

Ello no ocurre necesariamente desde una lógica simple de atribución de la responsabilidad de su propia desgracia. Mi hipótesis es que opera como una omisión. La víctima es ubicada más allá del espacio de la responsabilización, en una especie de afuera radical de la sociedad neoliberal normalizada. La víctima no tiene los caracteres más básicos que le permitirían soportar la responsabilización, y por esa vía termina ubicada tanto fuera de la sociedad, como de la actualidad y de las posibilidades de la historia, en un lugar que en el *management* estatal neoliberal lleva el nombre de vulnerabilidad.

Pero antes de examinar esa cuestión, completemos el cuadro de la racionalidad política neoliberal con el examen de dos dimensiones más: el *benchmarking* y las mejores prácticas. Al igual que la responsabilización y la delegación, las mejores prácticas aparecen en una amplia gama de instituciones capaces de relacionarse con cualquier tipo de problema social, desde volver ecológica una operación hasta hacerle recortes. Estos términos, cuyo uso se ha expandido considerablemente, suprimen del debate los intereses políticos a la hora de realizar elecciones metodológicas y tienden a terminar con el debate metodológico naturalizando una aproximación como la única válida o posible. El concepto ubicuo de mejores prácticas y su predecesor, el *benchmarking*, ilustran muchas características de la gobernanza neoliberal: el énfasis en el poder blando, la antipolítica, el consenso, el trabajo en equipo, las medidas de mercado y el rechazo de la regulación externa, las órdenes, el interés partidario y la ideología. Representa además un instrumento de mercantilización de esferas, agencias, industrias o actividades que antes no pertenecían al mercado.

Surgieron en el sector privado en los años ochenta y fueron tomados poco después por los mundos público, sin fines de lucro y de las ONG. El *benchmarking* se refiere a la práctica de una empresa o agencia que emprende reformas internas tomando como base el estudio y la importación de prácticas de otras empresas más exitosas, dejando atrás la historia como forma de conocimiento. Su premisa central es que las mejores prácticas son exportables de una industria o sector a otro y que algunas de las reformas más valiosas sucederán mediante la adaptación creativa de prácticas de un campo a otro.

El carácter intercambiable de los procesos y las prácticas tiene varias implicaciones importantes para la diseminación de la razón neoliberal. Primero, las prácticas se separan de los productos, y la efectividad de costos o la satisfacción del consumidor se entiende como inherentes en prácticas que tienen poco respeto por lo que se produce, genera o entrega. Segundo, la razón por la que las prácticas se pueden separar de los productos reside en que se supone que el fin último de toda organización es el mismo: la ventaja competitiva en el mercado. La tercera implicancia se relaciona con las dos anteriores. Al hacer que las culturas de las organizaciones adquieran características de mercado, el empleo mismo del *benchmarking* y las mejores prácticas desafía o simplemente destruye otras metas en instituciones no orientadas al lucro. Ellas traen consigo fines y valores de mercado.

Capítulo VI. El *homo œconomicus* neoliberal

VI.1 El *homo œconomicus* en la era del neoliberalismo

La idea de *homo œconomicus* condensa una racionalidad que surge con la era capitalista, que se expresará de distintas formas desde el siglo XVII al menos, y que en la época del neoliberalismo va a cobrar nuevos significados.

Diversos investigadores coinciden en que el concepto de *homo œconomicus* fue desarrollado por John Stuart Mill en su ensayo *On the Definition of Political Economy; and on the Method of Investigation Proper to Its* (1844). Como su título indica, se trata de un escrito donde, en la medianía del siglo XIX, Mill elabora una concepción del sujeto propio en la sociedad capitalista que ha arribado ya a su forma realizada. Como disciplina propia de ese tiempo, la economía política no se ocupa del individuo en términos sociales ni de toda la amplitud de sus conductas, sino solo como un “ser que desea poseer riqueza y que es capaz de juzgar la eficacia comparativa de los medios para obtener ese fin”. Procura entonces predecir los fenómenos sociales orientado por su búsqueda de riqueza, abstrayéndose de cualquier otra pasión o motivo humano. Solo lo mueve “el deseo de riqueza”, la aversión al trabajo y la búsqueda del lujo. Aparece así en el discurso de Mill (1967) un individuo calculador. La economía política considera a la humanidad ocupada únicamente en la adquisición y consumo de riqueza, y en tanto ejercicio científico tiene como objetivo mostrar cuál es el curso de acción de la sociedad, si el motivo mencionado fuera el gobernante absoluto de sus acciones. (pp.321-322)

El examen que realiza Foucault de la emergencia de la categoría *homo œconomicus* no releva el papel de Mill. Comienza por la teoría del sujeto postulada por la filosofía empirista inglesa, que es definido por primera vez en la filosofía occidental por Locke como sujeto de elecciones individuales a la vez irreductibles e intransmisibles. Lo irreductible quiere decir que no se remite a ningún cálculo o razonamiento. Lo intransmisible se refiere a que no se puede sustituir una elección por otra. Ese principio de elección individual, irreductible, intransmisible, incondicionalmente referida al sujeto mismo, es lo que se llama interés. En esta filosofía resulta fundamental entonces poner de relieve este sujeto de interés.

Esa forma de voluntad denominada interés, no es de la misma naturaleza que la voluntad jurídica. El sujeto de interés resulta diferente del sujeto de derecho. Lo desborda permanentemente. El sujeto de derecho acepta la renuncia a sí mismo, acepta escindirse y ser en cierto nivel poseedor de derechos naturales e inmediatos. Acepta el principio de renunciar a aquellos y constituirse por tanto en sujeto de derecho. El sujeto de interés, sin embargo, jamás enfrenta el problema de la renuncia a su interés. Foucault caracteriza su mecánica como egoísta, una mecánica de la multiplicación, sin ninguna trascendencia, en que la voluntad de cada uno va a coincidir de manera espontánea y como si fuera involuntaria con la voluntad y el interés de los demás. Estamos lejos de la dialéctica de la renuncia, la trascendencia y el vínculo voluntario que encontramos en la teoría jurídica del contrato.

Pero no solo hay una heterogeneidad formal entre el sujeto de derecho y el sujeto económico. Hay una diferencia esencial en la relación que mantienen con el poder político. El *homo œconomicus* está situado en un lugar doblemente involuntario: ese es el carácter tanto de los accidentes que le suceden como de la ganancia que produce para los otros sin proponérselo. Es la lógica del famoso pasaje donde Adam Smith establece que el interés individual del comerciante se vincula, sin que se busque, vía mano invisible, al beneficio de la nación. Es por esa vía que en esa lógica puede decirse que, gracias a que la gente se preocupa sólo por sus intereses, y que los comerciantes son unos perfectos egoístas, las cosas llegan a andar bien. En esa diferencia esencial se juega el espíritu escindido de la época:

“El liberalismo, en su consistencia moderna, se inició precisamente cuando se formuló esa incompatibilidad esencial entre, por una parte, la multiplicidad no totalizable característica de los sujetos de interés, los sujetos económicos, y, por otra, la unidad totalizadora del soberano jurídico.” (Foucault, 2007, p.325)

Foucault sitúa allí un eje que después veremos plenamente desarrollado en Hayek. Así como Kant dijo al hombre que no podía conocer la totalidad de la realidad, la economía política dijo al soberano que no podía conocer la totalidad del proceso económico. “No hay soberano en economía. No hay soberano económico. Creo que este es uno de los aspectos más importantes de la historia del pensamiento económico, claro está, pero sobre todo de la historia de la razón gubernamental”. (2007, p.327)

En relación con ello, la pretensión que instala el pensamiento de los neoliberales radica en la superación de aquella heterogeneidad. En contraste con la citada definición

de Mill, Mises (2001) sostiene que “la economía clásica u ortodoxa” cometió el error de no ocuparse “del hombre tal y como en verdad es y actúa, limitándose a analizar la conducta de un imaginario ser guiado exclusivamente por motivos económicos, impelido sólo por el deseo de cosechar el máximo beneficio material y monetario”. (p.75) El giro de los neoliberales consiste en elaborar una explicación general de la acción humana, más allá de ese “fantasma creado por arbitrarios filósofos de café”. Hayek y Mises serán muy claros a ese respecto.

Para ellos, los economistas clásicos se concentraron en formular una teoría dedicada exclusivamente a explicar las actividades del hombre de empresa, sin percatarse de que “las preferencias de todos y cada uno de los humanos es el decisivo factor económico”. Se interesaron por el hombre de negocios y racionalidad de comprar más barato y vender más caro, excluyendo al consumidor. De esa forma, entendieron lo económico como una faceta de la acción humana, soslayando las muchas motivaciones humanas no económicas. Abandonaron, así, la necesidad de construir una teoría general de la acción humana, donde la distinción entre motivos “económicos” y “no económicos” resulta imposible de mantener. Esa construcción teórica se convierte en los hechos en el objetivo mayor de los neoliberales.

Mises aterriza esa concepción en torno a la idea del empresario, que debe superar las demarcaciones de su definición como “tipo ideal”, es decir, esa función individualizada y especializada en el campo de la economía. Mises acude por el

contrario al “ideal histórico” de empresario, que no alude a los mismos sujetos que el concepto económico.

“Nadie piensa, al hablar de ‘empresario’, en el limpiabotas, ni en el taxista que trabaja con su propio automóvil, en el vendedor ambulante, ni en el humilde labriego. Todo lo que la economía predica de los empresarios es rigurosamente aplicable a cuantos integran la aludida clase con total independencia de las particulares circunstancias de tiempo, espacio u ocupación que a cada particular puedan corresponder.” (2001, p.74)

Esa orientación estará presente también en el neoliberalismo norteamericano. En su discurso al recibir el premio Nobel de Economía en 1992, Gary Becker (1992) expresaba, que los individuos no están motivados únicamente por el egoísmo o la ganancia. Intentando sacar a los economistas de esos “supuestos estrechos sobre el interés propio”, propone que el comportamiento es impulsado “por un conjunto más rico de valores y preferencias”, que asume que “los individuos maximizan el bienestar tal como lo conciben, ya sean egoístas, altruistas, leales, rencorosos o masoquistas. El comportamiento es prospectivo y también es consistente con el tiempo. En particular, intentan lo mejor que pueden para anticipar las inciertas consecuencias de sus acciones.”

La crítica de Mises y Becker está orientada a la superación de las limitaciones de la economía política clásica, en búsqueda de una teoría social general. En esa línea Mises desprecia la idea de *homo æconomicus*, pero a decir verdad solo para avanzar a una cierta generalización de lo económico más allá de lo tradicionalmente entendido como lo económico. De esa suerte, podemos sostener la existencia de un *homo*

œconomicus al centro del pensamiento neoliberal, es decir, de una concepción del individuo basada, primariamente, por una definición económica expandida.

La clave de definición del nuevo individuo es la empresa. Estamos en presencia de “una economía hecha de unidades-empresas, una sociedad hecha de unidades-empresas: este es a la vez el principio de desciframiento ligado al liberalismo y su programación para la racionalización de una sociedad y una economía.” (Foucault, 2007, p.264) En esas condiciones, el neoliberalismo aparece como el retorno al *homo œconomicus*, pero ya no concebido como el hombre del intercambio, sino como el empresario de sí mismo.

Un ejemplo: en 2014 se creaba en Chile la Superintendencia de Insolvencia y Reemprendimiento, dependiente del Ministerio de Economía, a través de la Ley N° 20.720 de Reorganización y Liquidación de Activos de Empresas y Personas. En la figura del deudor, la ley consagraba la homologación de la persona con la empresa en un paso en el que, sin mediar explicaciones, el consumidor pasó a ser absorbido por el productor bajo la idea, tampoco explicitada, del consumo productivo, es decir, de la consideración de toda forma de consumo como una condición para la reproducción, en este caso, de la fuerza de trabajo.

Esa figura permite establecer una clara diferencia con la idea de la sociedad de consumo. El tipo de disciplinamiento que produce el neoliberalismo no reside en los intercambios que tienen lugar en el mercado. Como hemos visto, la sociedad regulada según el mercado en la que piensan los liberales no tiene su principio regulador en el

intercambio de mercancías sino en la competencia. No una sociedad de supermercado, una sociedad de empresa. El *homo œconomicus* que se intenta reconstituir no es el hombre del intercambio, no es el consumidor, es el hombre de la empresa y la producción.” (Foucault, 2007, p.182) La sociedad neoliberal está basada, como se ve, en una dinámica productiva, y su producto principal es el empresario de sí mismo. La nueva trama social busca ser configurada por unidades que tienen la forma de la empresa. Allí reside el objetivo de la política neoliberal y lo que Foucault llama el poder informante de la sociedad.

Esa sociedad debe ser diferenciada de la sociedad de masas que se imagina constituida por la uniformación del consumo. La sociedad neoliberal es una productora de diferencias, las tolera, la incorpora, las mercantiliza. Su modelo es la infinita posibilidad de diferenciación de las empresas.

Pero como ha definido Mises, decir empresa no es nombrar reductivamente un campo de impulsos económicos. La aproximación de los neoliberales es amplia, semejante a lo que tradicionalmente se entendió como economía política. Pero resulta por otro lado contradictoria en tanto se apoya en una visión restringida de la economía.

La cosificación de la economía³⁰, por tanto, influye en lo que queremos decir y lo que oímos cuando decimos *homo œconomicus*, y vincula de una forma que los teóricos neoliberales no estarían quizás dispuestos a reconocer, la economía política como

³⁰ Ver introducción a Capítulo III pp.89-93.

racionalidad gubernamental, con la economía como conocimiento y dominio técnico de un conjunto de estructuras sociales específicas.

A partir de sus investigaciones en el norte de África a finales de la década de los 50, Pierre Bourdieu comenzaría una cierta epistemología de la economía, que subraya la larga historia en que bajo ese nombre se fue instaurando una forma de pensamiento estatal.

Coincidente con Mitchell, Bourdieu establece que la economía descansa sobre una disociación originaria, que separa un conjunto de prácticas –o una dimensión particular de cualquier práctica– del orden social en que está inmersa toda práctica humana. El concepto de *habitus* propuesto por Bourdieu, buscaba, según aclara él mismo, dar razón de las prácticas de hombres y mujeres que se ven en medio de un cosmos económico extraño y extranjero, importado e impuesto por la colonización. Junto a él, elaboraría el concepto de *capital cultural* “más o menos en el mismo momento en que Gary Becker ponía en circulación la noción de ‘capital humano’, difusa y vaga, y pesadamente recargada de presupuestos inaceptables desde un punto de vista sociológico” (Bourdieu, 2001, p.16), aspiraba a dar cuenta de diferencias en los rendimientos escolares de niños desigualmente dotados en el plano cultural, en un esfuerzo por construir una aproximación a objetos tan disímiles como las prácticas rituales, las conductas económicas, la educación o el arte atendiendo a las especificidades de cada microcosmos social que ignoran sistemáticamente esos economistas convencidos de que es posible analizar realidades sociales tan complejas

como la familia, la corrupción o el matrimonio con los conceptos más generales del pensamiento económico, al margen de cualquier referencia a los trabajos de los historiadores o de los etnólogos.

El pensamiento económico que se ha estandarizado, impide percibir entonces, por un lado, la importancia de las particularidades de cada realidad social específica, y por otro, el hecho de que en cada acción “económica” está presente la totalidad del mundo social. Distante de esas consideraciones, los universales de una ciencia económica que considera constituida la racionalidad calculadora en todas las sociedades y presentes en todas las decisiones humanas, revelan que ese pensamiento no es más que otra forma de un etnocentrismo propio de los pensamientos estatales modelados por los grandes centros de poder occidentales, que ocultan la lenta trayectoria histórica en que la esfera de los intercambios llegó a separarse de otros dominios de la existencia, afirmando como su *nomos* específico que “negocios son negocios”, a contrapelo de las originales consideraciones domésticas, gobernadas generalmente por obligaciones familiares o sociales, donde el mejor resultado no está asociado a la mayor ganancia individual.

“Mientras que la familia proporcionaba el modelo de todos los intercambios, incluidos los que consideramos como ‘económicos’, la economía, constituida en lo sucesivo como tal, reconocida como tal, con sus propios principios y su propia lógica –la del cálculo, la ganancia, etc.–, pretende ahora... convertirse en el principio de todas las prácticas y de todos los intercambios, aun los producidos en el seno de la familia. De esa inversión de la tabla de valores nació la economía tal como la conocemos. (Y que ciertos economistas particularmente intrépidos, como Gary Becker, no hacen más que seguir en su movimiento, del que su pensamiento mismo es el producto impensado, cuando aplican a la familia, el

matrimonio o el arte modelos contruidos según el postulado de la racionalidad calculadora.)” (Bourdieu, 2001, p.20)

Lo que Bourdieu llama “el mito del *homo æconomicus*” constituye la condensación conceptual del individuo racional y sensato que esa economía instituye. Se trata de un tipo de persona que “opera en un contexto lleno de riesgos, contingencias y cambios violentos potenciales, del estallido de burbujas y el colapso del capital o de la moneda a la disolución completa de la industria” (Brown, 2015, p.111), y es capaz para ello de superar el puro interés como móvil de sus acciones, y realizar considerables sacrificios. De alguna manera, el proyecto de crecimiento macroeconómico al que se ven atados los individuos neoliberales, reclama deban atar a él su existencia como capital si quieren prosperar.

La mencionada racionalidad económica, incorpora de alguna manera procesos normalizados de victimización. Recordemos las palabras de Hayek citadas en el capítulo anterior, cuando expresaba el deber de aceptar cualquier disminución en los ingresos o la posición social como producto de los imprevisibles movimientos de la economía. Allí, cuando individuos o empresas llegan a constituirse en un peso más que un aporte al objetivo superior del crecimiento económico, se reconfiguran legítimamente en sujetos de despidos, recortes, subcontrataciones, rebaja de prestaciones, etcétera.

La dinámica de la economía del neoliberalismo, mientras por un lado construye sus razonamientos y criterios de planificación ignorando sistemáticamente los aspectos no económicos de la conducta, avanza reorganizando de forma general nuestras

concepciones sobre el bienestar y el malestar, el cuidado, el sacrificio, la seguridad y la vulnerabilidad.

El asunto estriba, sostiene Brown, en la compleja relación de *homo æconomicus* y *homo politicus*. Este último, aunque debilitado, ha existido junto al *homo æconomicus* buena parte de la modernidad. Ese *homo politicus* es, de hecho, la pérdida más importante ocasionada por el dominio de la razón neoliberal. Más allá de la distinción foucaultiana entre sujeto de derecho y sujeto de interés, es necesario apreciar un sujeto político que no puede ser reducido al sujeto de derecho. Este *homo politicus* resulta clave a la hora de interrogar la democracia en la era neoliberal. Más allá de asegurar el abastecimiento de fines individuales que pueden incluir la igualdad y la libertad política, se trata del sujeto de la representación, la soberanía popular y la deliberación, el juicio sobre el bien público y el común, que es lo que en definitiva confiere sustantividad a la democracia. Solo en el siglo XX –y esta es otra diferencia relevante de la era neoliberal respecto de aquella abierta en el siglo XVII– el *homo æconomicus* derrota al *homo politicus*, usurpa su territorio, sus términos y objetos tanto en la figura de lo humano como en el sistema gubernamental. Se trata de un problema cuya relevancia resulta difícil de exagerar. “Si este proceso llegara a completarse, si en verdad se desvaneciera el *homo politicus*, oscurecería cualquier posibilidad en el orbe de un futuro democrático o de cualquier otro futuro justo”. (Brown, 2015, p.115)

Así planteada, la preocupación de Wendy Brown resulta pertinente en las condiciones de la sociedad chilena contemporánea, donde la ética empresarial se

convierte en un importante rasgo de la construcción de la identidad nacional, una ética empresarial no de signo austero y riguroso, sino una donde dominan los criterios de rentabilidad fácil, como herencia de los viejos rasgos rentistas.

A diferencia de aquellas visiones que subrayan la pérdida de sentido que se expandiría por el mundo actual, parece haber venido ocurriendo una trasposición. El lugar de los sentidos principales de la vida no se ha disuelto ni ha ocurrido algún tipo de emancipación por efecto de la caída de los llamados “grandes relatos”. Estamos por el contrario en presencia de discursos de grandes proporciones que sin embargo no se presentan como tal –una especie de relato del no relato–, teñidos más bien por un cierto encogimiento narrativo de signo tecnocrático, que encuentra muchas veces que está demás elaborar explicaciones sobre los problemas de la vida cotidiana.

Es una ideología que ya no está remitida a estructuras ideológicas basadas en valores universales. La empresa quiere producir resultados, necesita comportamientos. Los neoliberales nos brindan una especie de toma de conciencia acerca de la forma real en que funciona el mundo. Aunque hay muchos actores de los aparatos públicos y privados que se escudan tras una aséptica lógica técnica, hay una ideología que recubre sus acciones y que no es otra que el sentido común de la principal fuerza social que impulsa el desenvolvimiento del capitalismo: la empresa privada expandida sobre toda forma de vida social. Es una ideología que participa en la producción de la realidad.

En esta ideología todo el mundo es un empresario de sí mismo, pero el empresario propiamente tal, el gran propietario, deviene en el gran hacedor, el héroe

fundador, el capitán de la creatividad, el solucionador por excelencia. En una entrevista de 2006, el entonces presidente Ricardo Lagos decía:

“Tanto Andrónico Luksic padre como Anacleto Angelini me merecen admiración. Cuando era chico había un libro que se llamaba *Forjadores de Chile*, y ahí figuraba José Santos Ossa y otros personajes que no salen en la mayoría de los libros de historia, donde aparecen sólo Presidentes y generales. Mi percepción es que ellos son los forjadores de ahora.” (Bofil et.al., 2007)

En su investigación sobre la identidad chilena, Jorge Larraín (2001) indica que en este intento por crear una “nación ganadora”, el “agente típico es la figura del empresario innovador y exitoso”. Este relato empresarial define una prescripción en torno al modelo de actor social, donde lo que se destaca es “el empuje, el dinamismo, el éxito, la ganancia y el consumo como los nuevos valores centrales de la sociedad chilena”. (p.253)

De un modo contradictorio, mientras la empresa somete al trabajador a la inestabilidad y el desasosiego, le propone un espacio contra la inseguridad en que parece naufragar el mundo. Ahora la empresa es su identidad, su lugar en el mundo, el espacio donde se “gestiona” su felicidad desde una gerencia que dispone de un “indicador” para el efecto, y que sabe que “invertir en los trabajadores es siempre rentable” (Reyes y Serrano, 2009), donde, por si fuera poco es posible “resolver” la diversidad género. Recientemente la directora de la Bolsa de Santiago, llamó a las empresas a que elijan más mujeres para los directorios, bajo un razonamiento sencillo. “Muchos estudios señalan que la diversidad de género es buena para el negocio.” (Alegría, 2019) Otra

muestra de la incansable capacidad colonizadora de la lógica empresarial sobre la cultura.

La condición es que el individuo renuncie a todo para darse al trabajo, renuncie a su identidad de clase y las múltiples formas de pertenencia, retroceda incluso en la intensidad y calidad de sus relaciones familiares. Lo que este nuevo trabajador vende es su persona completa.

VI.2 Capital humano

En este punto de la exposición, se vuelve necesario detenernos en el concepto que resuelve la articulación del nuevo individuo con el orden social en general. Se trata de uno de los aportes claves de los norteamericanos al sistema intelectual de los neoliberales, la teoría del capital humano.

Lo que Gary Becker llama inversiones en capital humano consiste en las distintas actividades que influyen el ingreso monetario y psíquico futuro de las personas al aumentar sus recursos. Muy influido por las propuestas de Theodore Schultz, Becker rescata especialmente el papel de la educación universitaria como una práctica que permite mejorar tanto los ingresos monetarios como el bienestar psicológico de las personas. Esas inversiones incluyen la escolarización, la capacitación laboral, la atención médica, la migración, la búsqueda de información sobre ingresos y precios. Pueden tener diferentes rendimientos en términos de la relación entre el volumen de la inversión y los

retornos percibidos, pero todas ellas mejoran las habilidades, el conocimiento o la salud, y por tanto, inciden en mayores ingresos monetarios o psíquicos.

Las investigaciones sobre las inversiones en capital humano, reclama Becker (1975), sitúan su relevancia prácticamente por encima de cualquier modelo económico o sistema político.

“Probablemente la evidencia más impresionante es que las personas más educadas y calificadas casi siempre tienden a ganar más que otros. Esto es cierto en países desarrollados tan diferentes como los Estados Unidos y la Unión Soviética, en países subdesarrollados tan diferentes como India y Cuba, y en los Estados Unidos de hace cien años tanto como hoy. Por otra parte, pocos países han logrado un período sostenido de desarrollo económico sin haber invertido cantidades sustanciales en su fuerza de trabajo, y la mayoría de los estudios que han intentado evaluaciones cuantitativas de las contribuciones al crecimiento, han asignado un papel importante a la inversión en capital humano.” (p.10)

Becker sostiene que las formas tangibles que asume el capital no son las únicas. Como se ha dicho, la educación y la capacitación, pero también la asistencia a “conferencias sobre las virtudes de la puntualidad y la honestidad también es capital”, sencillamente porque aumentan las ganancias, mejoran la salud o aumentar los buenos hábitos de una persona durante gran parte de su vida. Ese tipo de gastos se consideran inversiones. “Se llaman capital humano porque las personas no pueden separarse de sus conocimientos, habilidades, salud o valores en la forma en que se pueden separar de sus finanzas y activos físicos.”³¹ (Becker, s/f)

31 Sostenía Joaquín Lavín en 1987: “El nivel de información económica, luego de catorce años de libre mercado, es hoy significativo, ocupando espacios que los medios de comunicación masiva nunca antes le habían otorgado, y obligándolos a crear secciones especializadas que siguen no sólo los altos ejecutivos de empresas, sino los miles de depositantes, grandes y pequeños, y ahora los numerosos trabajadores que se han incorporado a la propiedad de acciones. Los trabajadores de Minera del Pacífico, filial de la Compañía de Acero del Pacífico, CAP, revisan hoy diariamente la sección ‘Economía y Negocios’, de El Mercurio, para ver si su patrimonio personal aumentó o disminuyó según lo ocurrido con el precio de las acciones CAP en la Bolsa de Comercio de Santiago.

Se llega, por tanto, a la situación en la que el salario es sustituido por la renta de esta particular forma de capital, un tipo de capital que resulta indisociable del individuo humano que es su portador. Este capital humano se compone de elementos innatos y adquiridos. Entre los innatos están los que son congénitos y los hereditarios. Foucault (2007) considera que ello incluye la determinación de cuáles son los individuos en riesgo de contraer enfermedades y los que no, es decir, aquellas “buenas constituciones genéticas” capaces de producir individuos de bajo riesgo.

“Y si uno quiere tener un hijo cuyo capital humano sea elevado, entendido simplemente en términos de elementos innatos y elementos adquiridos, necesitaría hacer una completa inversión, vale decir, haber trabajado lo suficiente, tener ingresos suficientes, tener un estatus social tal que le permita tener por cónyuge o coproductor de ese futuro capital humano a alguien cuyo capital propio sea importante. Les digo esto y, en última instancia, no se trata en absoluto de una broma; es simplemente una forma de pensamiento o una problemática que en la actualidad se encuentra en estado de emulsión.” (p.268)

El atrapamiento del individuo que implica el establecimiento de la ideología y la práctica del capital humano, queda particularmente revelado en su relación con las potencialidades políticas de la genética. Cuando una sociedad busque mejorar su capital humano en general, no podrá dejar de plantearse, de exigir, llegado el caso, el mejoramiento del capital humano a partir de la gestión de las uniones y procreaciones. El problema político de la utilización de la genética se formula a partir de aquí en términos de constitución, crecimiento, acumulación y mejora del capital humano. “Los efectos racistas de la genética, por decirlo de algún modo, son por cierto algo que

En síntesis, la existencia de chilenos mejor informados, cultos, y con más conocimientos de la realidad económica, constituye parte importante de esta ‘revolución silenciosa’.” (p.19)

debemos temer y que distan de haberse enjugado. Me parece que esa es la gran apuesta política de la actualidad.” (Foucault, 2007, p.269)

Por otro lado, las definiciones de Becker dejan claro que la formación de capital humano remite a la formación de los individuos. A la educación, como ya se ha dicho, pero más en general, a una especie de nueva concepción de la formación integral de la persona. Es decir, se relaciona con el tiempo que los padres consagran a sus hijos. Foucault (2007) construye un ejemplo que pareciera sacado de una distopía del cine hollywoodense:

“Se sabe perfectamente que la cantidad de horas pasadas por una madre de familia junto a su hijo, cuando este aun éste está en la cuna, serán muy importantes para la constitución de una idoneidad-máquina o, si se quiere, de un capital humano, y que el niño tendrá mucha más capacidad de adaptación si, en efecto, sus padres o su madre le han dedicado una cantidad de horas que si le han dedicado muchas menos. Vale decir que el mero tiempo de lactancia, el mero tiempo de afecto consagrado por los padres a sus hijos, debe poder analizarse como inversión capaz de constituir un capital humano.” (p.270)

Junto a ello interviene el nivel de cultura de los padres y el conjunto de los estímulos culturales recibidos por un niño, de modo de llegar a un completo análisis de la vida del niño, que podrá calcularse y hasta cierto punto ponerse en cifras.

Occidente se orienta entonces al crecimiento de la inversión en capital humano. Hacia ese aspecto se orientan las políticas económicas, pero también las políticas sociales, las políticas culturales, las políticas educacionales de todos los países desarrollados. Hacia allá se dirige, digamos más ampliamente, toda la estrategia de producción de los nuevos sujetos del neoliberalismo.

Un aspecto cardinal de esta estrategia está dado por la capacidad de establecer criterios de análisis y en última instancia de legitimación social a partir de criterios económicos, a trayectorias sociales de las personas, de agrupaciones del más diverso tipo, de instituciones en sentido amplio, de territorios, cuyo sentido de existencia en la comunidad no ha estado tradicionalmente atribuido a asuntos económicos en el sentido específico que emergió en la media del siglo XX. Si desde el siglo XVIII el liberalismo fue la forma de avance de la racionalidad económica capitalista, serán los neoliberales del siglo XX quienes lograrán superponerla sobre prácticamente cualquier ámbito de la vida. La noción de capital humano, entronizada ya en una cantidad innumerable de prácticas gubernamentales en el mundo, ha sido clave en ese arribo.

Se cierra así el círculo con respecto a los planteamientos que hemos venido haciendo. El capital humano es la clave de la conversión del individuo en una unidad empresa. Es así que la vida del individuo, incluyendo por cierto sus relaciones con propiedad y el trabajo, pero también con la familia, la pareja, consigo mismo, con sus amistades y un larguísimo etcétera, pasarán a ser procesadas como las relaciones de una unidad empresa permanente.

El capital humano consigue así la muerte del proletario. El asalariado ha dado paso al inversionista. El trabajador que lucha por sus derechos y busca mejoras colectivas deja el lugar al gestor. El crecimiento personal está ahora a cargo del gerente de uno mismo. La vocación estudiantil da paso a las consideraciones sobre los ingresos futuros esperados por profesión. Ya no es necesario buscar que el Estado garantice una pensión digna, ahora es preferible aprender los secretos de la gimnasia financiera con los

propios fondos de pensión. Retrocede la sociología, avanza una nueva forma de economía política. El ciudadano no muere, se trasmuta, no se queda sin derechos, procura otros, aquellos que le permiten desarrollar de mejor forma su actividad económica.

Así el capital humano resuelve el *homo œconomicus* contemporáneo, es decir, constituye aquello que Mises llamaba la “acción humana” y el conjunto de sus conductas a partir de las claves ideológicas del neoliberalismo. Y como va a decir Gary Becker, esto contempla tanto las conductas racionales como las irracionales, es decir, el análisis económico neoliberal reclama su aplicabilidad a aquellas conductas que no buscan en absoluto o, no siempre, optimizar la asignación de recursos escasos a un fin determinado. Becker dice entiende que el fondo del análisis económico estriba en entender que la reacción de un individuo ante un estímulo no es aleatoria con respecto a lo real, vale decir, que el sujeto “acepte la realidad”. El *homo œconomicus* es quien acepta la realidad. Es racional toda conducta que sea sensible a modificaciones en las variables del medio y que responda a ellas de manera no aleatoria y por lo tanto sistemática. La economía podrá definirse entonces como la ciencia de la sistematicidad de las respuestas a las variables del medio.

VI.3 El género del *homo œconomicus*, una crítica feminista del capital humano

Wendy Brown añade a la crítica del *homo œconomicus* una entrada feminista que por cierto no se encuentra en Foucault y que pone en cuestión de forma radical la vinculación antes establecida entre capital humano y *homo œconomicus*.

Aun cuando su masculinidad no se afirmaba explícitamente, el *homo politicus*, desde Aristóteles hasta Kant y Hegel, asumió un comportamiento y una esfera de actividad masculinistas. Frente a ello, el *homo æconomicus* rara vez lleva asignado un género. Sin embargo, las feministas saben que cuando los especialistas asumen que su sujeto no tiene género, esa suele no ser la última palabra sobre el tema.

Existen varias dimensiones en el género del *homo æconomicus*. Empezando por Margaret Thatcher, quien, en el transcurso de su campaña para neoliberalizar Gran Bretaña en los ochenta, declaró: “No hay tal cosa como la sociedad. Lo que existe son hombres y mujeres individuales... y sus familias”. (Citada en Brown, 2015, p.134) Brown llama a la elipsis citada, un “traspie neoliberal rutinario sobre la relación entre su unidad básica de análisis, el individuo, con lo que asume como una unidad básica de sociedad, la familia.” (2015, p.134) Ese traspie resuena de modo cercano con el de Milton Friedman, cuando afirmaba en *Capitalismo y libertad*, que “como liberales consideramos la libertad del individuo, o quizás de la familia, al juzgar las organizaciones sociales, fin último”. (Citado en Brown, 2015, p.135) Más adelante en esa misma obra afirmaba que “la unidad última funcional en la sociedad no es el individuo sino la familia”. Otra muestra: al comienzo del actual gobierno de Sebastián Piñera, el ejecutivo decidió cambiar el nombre del Ministerio de Desarrollo Social a Ministerio de Desarrollo Social y Familia, “porque la familia cumple un rol fundamental e insustituible en nuestras vidas y sociedad, fortaleceremos las políticas públicas para apoyarla y ponerla en el corazón de nuestras prioridades”³².

32 <http://familia.ministeriodesarrollosocial.gob.cl/>

Brown sostiene que la incoherencia fundamental resulta bastante obvia: si la familia es la unidad operativa definitiva, el lugar de la libertad y la perspectiva desde la que se juzgan los acuerdos sociales, no puede ser el individuo y viceversa. Una manera de intentar explicar esta incoherencia es que está guiada por la ideología: los neoliberales son también conservadores, y tienen la inclinación a ontologizar al individuo, la familia nuclear heterosexual y la diferencia sexual. Desean basar cada una en la naturaleza, más que en el poder.

La otra explicación indica que es mediante la subordinación de género que asume tácitamente: la familia no pone en peligro la libertad individual que el neoliberalismo itera porque atañe sólo a quienes se desplazan libremente desde ellas hasta el dominio del mercado, no a aquellos que llevan a cabo trabajos o actividades no pagadas en ellas. En otras palabras, la historia no se cuenta desde la perspectiva de las familias como ensamble de individuos genéricos sino desde una postura social que se ha asociado desde hace mucho con cabezas del hogar masculinas.

Brown (2015) sostiene entonces que el *homo œconomicus* neoliberal no es más que un error de interpretación, algo que reniega de todo lo que lo sustenta. El *homo œconomicus* reducido a capital humano es falso.

“Carece de las características que unen a las familias y las sociedades y también su autonomía es falsa, pues está atravesado por necesidades y dependencias. Por consiguiente, la crítica económica feminista descubre en la elipsis de Thatcher una repetición neoliberal de una vieja historia: la del sujeto liberal retratado desde un punto de vista masculinista y burgués, al que alimentan fuentes y cualidades que no se incluyen en la historia. Solamente los miembros performativamente masculinos de una división del trabajo sexual con género

podrían siquiera aspirar al tipo de autonomía que este sujeto requiere; para el orden familiar y el social y para abastecer las necesidades que este sujeto repudia, los otros (ya sean trabajadores domésticos pagados o sin paga) deben orientarse de un modo diferente, hacia lo que Deirdre McCloskey llama ‘ética de la virtud’, lo que Joan Tronto llama ‘trabajo de cuidado’ y lo que la socióloga Paula England nombra un yo ‘soluble’ en vez de ‘separativo’.” (pp.138-139)

La crítica feminista del *homo œconomicus* aporta de ese modo otra lectura útil para el análisis de la víctima en neoliberalismo. Así como las mujeres dedicadas al cuidado y el trabajo doméstico quedan fuera del espacio del capital humano, la víctima queda atrapada en un yo soluble, sin autonomía real. Esta víctima asociada a una feminización subordinada, queda impedida de alcanzar el carácter de sujeto. Wendy Brown alude a esas mujeres proveedoras de cuidado que, en los vecindarios, en las escuelas, en los lugares de trabajo, que se constituyen en la infraestructura visible para el capital humano en desarrollo: niños, adultos, incapacitados y ancianos. Se trata de una responsabilidad que, añade, han asumido según la lectura conservadora, como un efecto de la naturaleza, no del poder. Y con ello apunta a una segunda cuestión para la memoria y la constitución de la víctima, a saber, el tipo de lectura de las relaciones de poder que organizan su producción.

Es bien sabido, y nadie intenta en verdad ocultar el hecho en su acepción más simple, que en las violaciones a los derechos humanos han operado las más asimétricas relaciones de poder. El problema reside en la naturalización de una cierta lectura de dichas relaciones de poder, que oculta la cuestión política de fondo detrás de una explicación causal vinculada a la acción de individuos, o pequeños aparatos institucionales, e incluso tras la retórica del terrorismo del Estado. En todos esos casos, el

conflicto social entre proyectos de sociedad, y la decisión de exterminio que recae sobre la encarnación material de algunos de esos, tiende sistemáticamente a ser borrada.

Cuando Brown revela la intensificación de la subordinación de género que ocurre en el campo del *homo aeconomicus* neoliberal, subraya también el encogimiento, la privatización y el desmantelamiento de la infraestructura pública de apoyo a las familias que ocurre en el mismo proceso. Esa precarización de las condiciones de vida no hace más que reforzar la “responsabilización” de los individuos por la propia vida, en especial de aquellas que han sido asignadas al cuidado. “Dicho de otro modo, la ‘responsabilización’, en el contexto de bienes públicos que se privatizan, penaliza de modo excepcional a las mujeres en la medida en que siguen siendo desproporcionadamente responsables de aquellos que no pueden ser responsables de sí mismos.” (2015, p.142)

Capítulo VII. Los dos cuerpos del *homo æconomicus*

El *homo æconomicus* neoliberal constituye una forma contradictoria de sujeto. Alberga en su seno las dos posiciones fundamentales que resultan de los procesos de producción neoliberal: el emprendedor y el vulnerable.

Interesa referirnos a ellas como posiciones definidas por un conjunto de características y valores, no a existencias sociológicamente definidas, ni lugares en una estratificación. Puede decirse que su valor es principalmente ideológico, tanto porque devienen en personajes míticos, de una realidad en última instancia imposible, como porque ellos permiten la diseminación de un conjunto de patrones que serán claves en la construcción del nuevo orden social. Y sin embargo, son personajes que deambulan en la sociedad, encarnados, pues su realidad alude tanto a la objetividad que asumen las ideas socialmente aceptadas, como al hecho de que configuran políticas públicas, así como comportamientos, actitudes, prácticas específicas, y procesos de autoidentificación.

Entendida la economía política neoliberal como una concepción social general, el *homo æconomicus* define una concepción de la vida en su sentido más amplio. La teoría de la acción humana de Mises es quizás quien expresa de mejor forma la profundidad de dicha concepción, que entiende la vida humana como “una ininterrumpida secuencia de acciones individualizadas.” (2001, p.55) Esta consideración de la existencia se basa en una definición dual de la acción. Es una conducta consciente que moviliza la voluntad hacia fines y objetivos precisos, una reacción del individuo ante estímulos y

circunstancias del ambiente que busca ubicar de forma reflexiva al sujeto de la mejor forma en el universo. Lo que interesa a la *praxeología* de Mises (2001) no es la intención, sin embargo, sino la conducta entendida como acción orientada a fines, incorporando allí la inacción.

“La praxeología, por consiguiente, no distingue entre el hombre ‘activo’ o ‘enérgico’ y el ‘pasivo’ o ‘indolente’. El hombre vigoroso que lucha diligentemente por mejorar su situación actúa al igual que el aletargado que, dominado por la indolencia, acepta las cosas tal como vienen. Pues el no hacer nada y el estar ocioso también constituyen actuaciones que influyen en la realidad. Dondequiera que concurren los requisitos precisos para que pueda tener lugar la interferencia humana, el hombre actúa, tanto si interviene como si se abstiene de intervenir. Quien soporta resignadamente cosas que podría variar actúa tanto como quien se moviliza para provocar una situación distinta. Quien se abstiene de influir en el funcionamiento de los factores instintivos y fisiológicos sobre los que podría interferir también actúa. Actuar no supone sólo hacer, sino también dejar de hacer aquello que podría ser realizado.” (p.17)

La idea de la acción requiere tres condiciones: la existencia de un malestar original, que impulsa a la persona a tratar de superarlo; la representación mental de un estado de cosas más atractivo, es decir, un punto de llegada de la acción que desatada el malestar. Y, en tercer lugar, se requiere advertir mentalmente la existencia de una conducta deliberada que permitiría suprimir o de reducir la incomodidad sentida.

Pero la concepción de la vida en base a la acción que postula Mises alberga una contradicción que revela su estructura de valores. El ser humano que interesa en esa ideología es el que llama *homo agens*, que bajo las condiciones antes descritas vive como ser humano activo. Por el contrario,

“Los seres de ascendencia humana que, de nacimiento o por defecto adquirido, carecen de capacidad para actuar (en el sentido amplio del vocablo, no sólo en el legal), a efectos prácticos, no son seres humanos. Aunque las leyes y la biología los consideren hombres, de hecho carecen de la característica específicamente humana.” (2001, p.18)

Tenemos entonces que, si bien la acción humana incorpora tanto la conducta activa como la pasiva, la decidida como la resignada, solo la primera adquiere toda la significación de lo humano. La vida, la humanidad misma, está definida principalmente por la acción consciente de quienes son capaces de ponerse en marcha hacia fines determinados. El sujeto pasivo es caracterizado por una forma de inhumanidad semejante a la muerte.

“En los más profundos pliegues del alma humana tal vez anide un secreto anhelo por la paz y la inmovilidad de la existencia puramente vegetativa. Pero en el hombre, mientras vive, tal aspiración queda ahogada por el afán de actuar y de mejorar la propia condición. Muere, desde luego, el sujeto en cuanto de él se apodera el espíritu de renuncia y abandono; pero nunca se transforma en mera planta.” (Mises, 2001, p.1042)

Y nada puede decir la praxeología sobre si conviene o no mantener la vida. Lo que interesa a este pensamiento que está en los antecedentes del paradigma neoliberal es “exclusivamente de la acción, es decir, de la más típica manifestación de la vida humana.” (Mises, 2001, p.1043)

VII.1 Emprendedor

El emprendimiento constituye una estrategia del capital en un sentido total. Extiende sus potencias tanto sobre la reproducción del capital como sobre la estructura

social, la gobernabilidad y la construcción de una cultura hegemónica. Está lejos de habitar las exclusivas aguas de la economía, por el contrario, constituye una estrategia de poder de clase que demanda pensarse mucho más allá del marco técnico económico de la creación de empresas. De hecho, la doctrina del emprendimiento valora la incorporación de mayores cantidades de población a la actividad empresarial menos porque abrir negocios genera más riqueza que porque así proclama el triunfo de la expansión de la forma empresa.

El emprendedor deviene la forma concreta en la que la racionalidad capitalista actual naturaliza las cualidades del buen empresario como la mejor forma de ser humano. Es decir, la forma empresa gana concreción y encuentra una forma de individuo en la sociedad. Por cierto, la clave emprendedor-emprendimiento no agota las posibilidades de la empresarialización, pero resuelve en una primera instancia la articulación de la forma empresa con la nueva individualidad. Es preciso historizar ese proceso, desmontarlo analíticamente para ver que el empresario es el personaje protagónico de un drama secular, propio de uno de esos “grandes relatos” que sin embargo no parecen haberse desmoronado con el cemento del muro de Berlín.

Podemos pensar el emprendimiento como una capacidad humana sin lugar a dudas positiva. De hecho, estamos cotidianamente emprendiendo acciones en diferentes ámbitos. Criar a los hijos o construir una organización social de vecinos son importantes emprendimientos. Pasa pues con el emprendimiento como con el consumo: son actividades propias de la vida social. El punto está en la conversión capitalista del

emprendimiento, en la redefinición que implica convertir una capacidad humana universal en una potencia y un valor de signo empresarial.

La potencia intelectual y material de la actual doctrina del emprendimiento tiene orígenes más o menos largos, desde la obra de Schumpeter hasta llegar a la polifacética estrategia neoconservadora actual. En Chile, Cristián Larroulet sitúa el momento de cambio de actitud hacia el emprendimiento a fines de los 70. Dejando un mensaje claro y simple: se trata de un engranaje de la refundación neoliberal edificado bajo la dictadura de Pinochet, que en esta “nueva etapa de Chile” resulta ser un “factor clave”. Siguiendo a Schumpeter, Larroulet y Ramírez (2007) establecen el sentido primariamente económico que codifica el emprendimiento:

“La aparición de emprendedores en un nicho de mercado se produce porque la capacidad para emprender fluye, como un bien económico más, hacia los nichos donde el emprendedor espera una recompensa en el retorno de la inversión. Cuando ese nicho deja de serlo, es decir, cuando se ha saturado el mercado y no hay más oportunidad para la innovación, el emprendedor desaparecerá para reaparecer en otro mercado con otra innovación que le permita nuevas ganancias en el futuro.” (p.95)

El economista norteamericano Israel Kirzner, perteneciente a la denominada Escuela Austriaca, considera que la esencia de la actividad emprendedora radica en estar alerta a las oportunidades. En consonancia con la idea del capital humano, postula que cualquier persona está capacitada para emprender, pues el emprendimiento está presente en todas las acciones humanas. Los emprendedores se convierten en “intermediarios creativos” que reconocen cualquier desequilibrio de mercado como una oportunidad ventajosa, y de esa forma aportan a que la economía vuelva a su estado de equilibrio.

Así, el emprendimiento asume una cualidad social fundamental en la reproducción del orden social actual, en tanto se convierte en “una tendencia al equilibrio y a la coordinación”. (citado en Larroulet y Ramírez, 2007, p.96) Además de su estado permanentemente alerta, caracteriza al emprendedor su disposición a asumir riesgos.

No es difícil apreciar entonces que cada vez más, la lógica del emprendimiento se expanda a todas las áreas del quehacer humano. Ya no es emprendedor sólo aquel que inicia una empresa, es también emprendedor el empleado creativo que innova en soluciones a problemas o en nuevas estrategias para mejorar los negocios de “su” empresa, es también emprendedor en el sentido de gerenciar su vida el trabajador que aprende a manejar sus fondos de pensiones como quien maneja acciones en la bolsa, la mujer que intenta incorporarse al trabajo o el joven que enfoca sus estudios como parte de una carrera. La idea es que la gente viva su vida como una carrera llena de metas y resultados medibles que indiquen los niveles de éxito alcanzado. Se supone, siguiendo las definiciones de Mises, que toda persona es un emprendedor y guía sus acciones según los cambios que ocurren en el mercado.

Ese es el sentido común que se ha instalado como una doctrina dominante en Chile, capaz de atravesar orientaciones políticas y concepciones de mundo, para expresar, con una claridad especial, la hegemonía de la ideología neoliberal en nuestro tiempo.

A fines de la década de los ochenta, aquellas fracciones de la política que habían estado a cargo de la instalación del esquema neoliberal en el gobierno de Pinochet, se

acercaban a la situación democrática en medio de un amplio entusiasmo por las transformaciones ocurridas en la sociedad chilena. En un libro paradigmático de esos años, Joaquín Lavín expresaba el entusiasmo por los cambios ocurridos en la última década como consecuencia de tres factores principales: el arribo de la “era de la información”, una deliberada política de vinculación comercial con el mundo impulsada desde 1975, y el desarrollo de “un ambiente que ha favorecido la iniciativa individual, la creatividad, la innovación, la audacia y la capacidad empresarial.” Todo ello, añadía Lavín (1987), habría producido “una mezcla explosiva: millones de chilenos tomando decisiones libres, con toda la información disponible en un país conectado a un mundo que avanza a velocidades supersónicas, están generando una verdadera revolución.” (p.11)

Veintisiete años más tarde, el programa de gobierno 2014-2018 de Michelle Bachelet consignaba:

“Hoy lo moderno es una nueva forma de cooperación entre el Estado, la ciudadanía y el mercado. Este programa se hace cargo de este reto, promoviendo una sabia acción pública, para potenciar la competitividad, la productividad y la innovación, al tiempo que promueve el bienestar, los derechos y la participación de todas las personas. Se funda en la convicción de que es necesario aprovechar en plenitud la capacidad creativa, la disposición al emprendimiento e impulsar la voluntad asociativa de cientos de miles de emprendedores, grandes y chicos. En la convicción de que no hay progreso individual si no hay cohesión en torno al destino común de nuestra patria.” (p.10)

En la otra vereda política, el programa de gobierno 2018-2022 de Sebastián Piñera sostenía:

“El objetivo central de las propuestas es sentar las bases para transformarnos en una sociedad de innovadores y emprendedores basados en el uso de nuevas tecnologías, crear las condiciones para que Chile pueda insertarse exitosamente en la cuarta revolución industrial, a partir del desarrollo de nuevos modelos de producción basados en la economía del conocimiento, dar un fuerte salto en materia de ciencia y digitalizar nuestra economía como fuente de mayor productividad y de mejor calidad de vida para los ciudadanos.” (p.85)

Como puede verse, el emprendimiento constituye, primero, un símbolo, un significante que representa una forma pensamiento que goza de una amplia aceptación en los sectores dirigentes de la sociedad chilena. Los programas de gobierno de dos candidaturas que fueron contendoras y se suponen pertenecientes a tradiciones ideológicas diferentes, contienen una aproximación al emprendimiento bastante semejante, que lo ubica como un dispositivo de la mayor importancia en relación a los anhelos de unidad y prosperidad nacional. Esa superestructura del emprendimiento, que no está habitada sólo por tecnócratas, e incluye intelectuales y profesionales, funciona como mecanismo de legitimación a través de un discurso sobre el éxito y el esfuerzo, que invoca su comprobación científica con estudios e indicadores contruidos para ello a nivel local y global, y que construye los espacios de formación y adoctrinamiento de sus actores articulando nuevos programas académicos, reformulando el panorama de las ciencias sociales y económicas, edificando universidades y centros de pensamiento.

Gobiernos y centros de pensamiento hacen del emprendimiento una fuente de políticas sociales para resolver, por ejemplo, problemas como la incorporación de la mujer al trabajo remunerado. Se sustituye, de inicio, el problema del desarrollo pleno de las mujeres por su enrolamiento en un sistema de transacciones de trabajo y servicios en

los que la microempresa aparece como una opción a promover. (Sernam, 2008) Envueltas en la retórica eufemística de la Responsabilidad Social Empresarial, se mezclan cuestiones de sentido positivo, como la superación de la inequidad de género, con la promoción de la idea de que las empresas son el espacio donde las mujeres encontrarán su emancipación.

En el capítulo referido a la “autonomía económica de las mujeres” el *Plan de igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres 2000 - 2010* del entonces llamado Sernam, apela centralmente a la empresa. Dentro de su primer objetivo se plantea la necesidad de “modificar actitudes y prácticas para favorecer el acceso, la permanencia y el progreso de las mujeres en la actividad laboral y empresarial”. Más adelante, puestos ya ante el tema de la incorporación de la mujer al mercado del trabajo, se sostiene la necesidad “sensibilizar a ejecutivos, empresarios, asociaciones gremiales e instituciones públicas sobre la contribución de las mujeres en el mundo laboral y la existencia de prácticas discriminatorias, e implementar acciones positivas que mejoren la posición de las mujeres en el trabajo.” (2000, p.41)

En un giro más claramente vinculado al *ethos* empresarial, el Ministerio de la Mujer y Equidad de Género, creó el Registro de Mujeres para Directorios, que se propone aportar a la equidad de género a través del aumento de la participación de mujeres en posiciones de alta responsabilidad, aumentar la participación laboral femenina y disminuir la brecha salarial por la vía de visibilizar mujeres capacitadas, con

experiencia y disponibles, y avanzar de manera más rápida en equidad de género en las empresas al tener más mujeres en los directorios.³³

Así, la empresa y los empresarios, con su sentido común y su “sensibilidad” resultan centrales en las estrategias estatales de promoción de la autonomía económica de las mujeres, en una agenda que, como alertan Konings y Panitch (2009), coincide a veces con la presión de organizaciones no gubernamentales que a propósito de la llamada igualdad de oportunidades crean una mayor igualdad a la hora de endeudarse, sometiendo “a más y más gente a las pautas de disciplina y crisis dentro de los mercados financieros contemporáneos.” (p.67) Sostener que las mujeres se van a emancipar por la vía de una incorporación masiva al mundo empresarial, sea como asalariadas o como micro emprendedoras, sólo conducirá a incrementar las masas de población sometidas a las mecánicas contemporáneas del mercado del trabajo, con sus penurias y su precariedades.

Allí la igualdad se convierte en igualdad de oportunidades, y ésta a su vez se convierte en igualdad de posibilidades para emprender negocios. Así la refundación conservadora construye la fábula de que el mercado conduce a la igualdad. Es por eso que, aunque todas las virtudes del emprendedor son las del empresario, en su publicidad siempre el rostro es el de la mujer o el hombre humilde que ha decidido ser su propio patrón. Ese es el público objetivo del marketing del emprendimiento, es allí donde se intentan desmontar las viejas identidades sociales asociadas a lo colectivo para construir una nueva narrativa, esta vez egoísta, ladina y desconfiada, sobre la igualdad. Es una

³³ https://minmujeryeg.gob.cl/?page_id=30233

ideología de la igualación que constituye un mecanismo de generación de desigualdad. Y de una desigualdad en la vida. No es sólo que la empresa grande expolie a la más chica, es todo un régimen que desestabiliza la vida de los de abajo como condición de la estabilidad de los de arriba. Son diferencias en los ingresos, pero son sobre todo en los modos de vida. Aquellos elementos que se estudiaron en los noventa bajo el rótulo del malestar en “la sociedad” eran en verdad los síntomas del malestar de los de abajo. Una desigualdad, además, que se expresa también en las capacidades de acción política. El poder de los empresarios va mucho más allá de la actividad económica, manejando en importante medida el campo de la política. (Ruiz, 1995; Arriagada, 2004) Es así que la democracia neoliberal chilena fue derivando desde los caballeros de la política como actividad noble de la clase media liberal e ilustrada a los grandes empresarios y su poder desnudo.

Como forma de producción de un nuevo individuo, el emprendimiento juega así una especie de “desigualdad” política, una subalternidad que dispone hacia abajo la inacción. Mientras se estimula la creatividad en el trabajo sometido, se dispone el adormecimiento y la pasividad social. El emprendimiento intenta producir un nuevo tipo de trabajador, sujeto a regímenes de sobreexplotación, vinculado a mecánicas de consumo y endeudamiento que no le permiten acumulación económica alguna, ni una salida real de su condición social. Ese trabajador se desagregaría cada vez más, perdiendo en los hechos y en las ideas su pertenencia de clase en tanto se somete a una competencia permanente con sus semejantes para acrecentar su capital humano. Al introducir forzosamente a los trabajadores en un régimen de proactividad donde se

valora la iniciativa, la innovación y la capacidad para asumir riesgos en emprendimientos “internos” a la empresa, lo que se hace es que se pone a competir a los trabajadores del mismo modo en que se pone a competir a los microempresarios.

Se constituye una pedagogía del emprendimiento en una doble dirección. Primero, emerge el emprendedor como una figura que contiene al empresario tradicional de un modo ambivalente: es más amplia que éste en cuanto representa la posibilidad de que todo ciudadano se convierta en un empresario, pero a la vez se basa en la idea de que el emprendedor mejor logrado es ese empresario. De esa forma, en una sociedad que avanza a la expansión máxima de la lógica empresarial, los empresarios como clase se convierten en el lugar de la utopía realizada, en el patrón a seguir, en el futuro hecho presente.

Por eso no es raro que la imagen del emprendedor reciba un tratamiento publicitario tan intenso. De un lado, la imagen del pequeño emprendedor, persona común que no es rica ni es pobre, suspendido en un permanente estado de felicidad y siempre enfundado en una pulcra ropa de trabajo, en un contexto donde todo está dispuesto para la labor, obsesivamente limpio y ordenado, una especie de remembranza irónica de la ética del trabajo en los tiempos de la flexibilidad. De otro el gran empresario que en la valla publicitaria de su candidatura presidencial mira a la lejanía por encima de las cabezas comunes, en una composición que remite a aquella propaganda socialista que enaltecía líderes y representaba al pueblo de una indiferenciada y abstracta.

Ese emprendedor lo puede todo. Constituye el lugar de la potencia. Todo en él remite a capacidad transformadora de una forma que no acepta límites. Está codificado como el héroe de la tragedia griega, por tanto es capaz de hacerse cargo de todos sus actos subrayando el valor de su autonomía. Se le aborda a través de una “publicidad representativa” (Ossandón y Santa Cruz, 2001, p.5) que se suma a la publicidad corporativa, a través de la cual “los nuevos discursos empresariales conllevan un proceso de apropiación –sino de colonización– de valores sociales colectivos, afectando la construcción de un espacio público común.” (Saiz y Gómez, 2009).

Pero hay mucho más que publicidad. La apelación a la educación es permanente y a todo nivel. Un ex decano de la Escuela de Negocios de la Universidad Adolfo Ibáñez lamentaba la confusión existente entre los conceptos de empresario, emprendedor y explotador.

“¿Cómo cambiamos esta realidad? La respuesta surge de generar realidades tan básicas como lo es el criar a nuestras niñas y niños en un medio en el que se valoran los modelos de amor, el pensamiento crítico, la solidaridad y el juego creativo. Necesitamos profesores capaces de reconocer que la capacidad de usar la imaginación y la libertad para emprender es un valor positivo y universal, que merece ser reconocido y cultivado en nuestros niños. ¿Qué pasaría si, como parte del programa escolar se permitiera a nuestros hijos conocer la biografía de Steve Jobs o de Wenceslao Casares, con sus aciertos y desaciertos, con sus ideales y sus logros concretos?” (Gómez, 2009)

a. El emprendedor como proletario

Así como la teoría que eleva la competencia al lugar superior del nuevo orden social encubre que en la realidad esta no explica la formación y reproducción real del

capital; el imaginario del emprendedor, cuando estabiliza un sujeto económico específico, encubre a una forma contemporánea del proletario.

El trabajador postfordista es, en amplia medida, un emprendedor, y viceversa. Ese trabajador puede ser un asalariado en una empresa o un microempresario, o incluso puede estar sin trabajo. Se trata de un proletario que comienza comportarse como una unidad-empresa.

Con la superación del régimen fordista de trabajo se abrió paso lo que suponía eran formas de “liberación” de la actividad productiva. Uno de los sistemas de moda fue el de Toyota, también conocido como ohnismo, que ofrecía una solución a los entramientos de la producción industrial. La respuesta consistía en que la autogestión obrera en el proceso de producción permitiera una mayor adaptación a condiciones cambiantes.

“Mientras que, para el taylorismo, había que combatirlos como la fuente de todos los peligros de rebelión y de desorden, la auto-organización, el ingenio y la creatividad obreras eran, para el toyotismo, un recurso que se debía desarrollar y explotar. La dominación absoluta, totalmente represiva, de la personalidad obrera debía ser reemplazada por su movilización total.” (Gorz, 2003, p.40)

Dicha transformación, pensada y puesta en marcha inicialmente para el mundo del empleado asalariado, va en la dirección general del emprendimiento. Todo buen gerente de sí mismo debe privilegiar la creatividad, la imaginación, el empuje. Vivimos en la época de la creatividad. Las economías del conocimiento solo conocen de inversores, ya no empleados. (López-Ruiz, 2006, p.88) Las librerías se han llenado de

textos de “autoayuda”, escritos por un ejército de psiquiatras y especialistas en el *management*, que ayudan a descubrir y acrecentar las capacidades creativas de cada persona. Pero es una creatividad que no goza de libertad. No es una creatividad para la transformación, es una creatividad para la adaptación. Aquel trabajador al que le había sido negada su creatividad por el taylorismo, ahora puede imaginarse empresario.

La cultura del emprendimiento revela así una de sus cualidades más importantes. Así como con la transformación posfordista el trabajador es sujeto de una experiencia de “liberación” respecto del poder panóptico del taylorismo, con la promoción del emprendimiento se produce una ilusión de igualdad social y emancipación del individuo respecto de anteriores trabas propias del trabajo asalariado. Ser “el jefe de uno mismo” es una muy difundida ilusión vinculada al emprendimiento. Lo difícil, en esta era de flexibilidad y deslocalización, está en captar ese lugar dirigente, que como veíamos en el apartado III.3, es constitutivo del capital. De modo que la desigualdad se profundiza por vías cognitivas. Es mayor la desigualdad cuando los de abajo no la perciben, sencillamente porque la posibilidad de construir condiciones sociales para su superación se aleja.

La nueva pertenencia de clase del emprendedor es sólo aparente, y lo es en un doble sentido. Cuando Gerald Cohen refiere las posiciones posibles de los productores respecto a la propiedad que describe Marx, incluye una en la que el individuo es propietario tanto de su fuerza de trabajo como de parte de los medios de producción que

usa. Este individuo, dice Cohen (1986), está en un punto de la línea continua que va del trabajador independiente al proletario. (p.75)

Se nos dirá que el micro-emprendedor está en posesión de la totalidad, y no de una parcialidad de los medios que usa. Es posible que eso sea así formalmente. Pero la afirmación se desploma apenas se atiende a dos problemas. Primero, es evidente que el micro-emprendimiento requiere de altos niveles de endeudamiento, de modo que sus medios de producción son en buena parte propiedad de las empresas financieras. En segundo lugar, el carácter aparente de la condición de empresario y propietario de ese tipo de actores fue sometida a cuestionamiento ya en los *Grundrisse* de Marx. Recuerda Gerald Cohen que Marx describe allí el gradual sometimiento de un tejedor a un comerciante como efecto del desarrollo capitalista. Aprovechamos para visitarlo: aquellos tejedores e hilanderos que practicaban dichas actividades de modo accesorio a la agricultura son presionados por el comerciante para desarrollarlas como ocupación central. Cumplido esto podrá sacarlos de sus lugares de origen y reunirlos en casas de trabajo. Lo que ha hecho el capitalista, aclara Marx (1989), no radica en una relación con los medios ni los instrumentos, sino con un ejercicio de poder que reorienta el trabajo de los productores, volviéndolos “dependientes de la venta, del *comprador*, del *comerciante* y finalmente sólo producen *para y por intermedio de él*”. Originalmente éste sólo compraba trabajo a través de la compra del producto, pero gradualmente va sometiéndolos a un dominio mucho mayor y más complejo. “Él compra su trabajo y les quita primero la propiedad del producto, enseguida también la del instrumento o se las

deja como *propiedad aparente*, para disminuir sus propios costos de producción.”
(p.473)

Lo que vuelve aparente la propiedad de estos trabajadores no es una lógica económica, sino una relación de poder. Este sujeto está sencillamente impedido de realizar su reproducción social completa sin que el verdadero propietario lo permita, y lo hace en los términos en que éste lo permite. Es entonces, en un sentido amplio, todo un proletario. De empresario no tiene más que la imaginación y una madeja de mensajes que el poder ha instalado en su mente. De hecho, esa es parte de la condición de subalternidad que el capitalismo dispone para este emprendedor: ser un proletario y pensarse como un empresario. Adquirir instrumentos de trabajo, conocimientos y habilidades a costa de endeudarse e intensificar su trabajo, para ponerlos luego al servicio de empresas de mayor tamaño, que serán, más allá de lo aparente, quienes poseerán realmente dichos medios.

Del mismo modo que el tejedor es sometido por el comerciante, el emprendedor no tiene realmente participación en las decisiones sobre la producción o los servicios en los que se emplea. Aun cuando la calidad de los productos dependa ahora en un nivel sin precedentes del compromiso del colectivo obrero, dicho compromiso, por condicional y negociado que fuera, sigue estando al servicio de una elección de producción que los trabajadores, ni como ciudadanos ni como consumidores tienen ocasión de discutir.

Estamos entonces ante el problema del sometimiento. La nueva productividad se basa en el ejercicio de facultades humanas como el lenguaje, la memoria, la sociabilidad,

las capacidades cognitivas, (Virno, 2003, p.108) y “exige a los trabajadores concertarse, reflexionar, prever, discutir lo que hacen ser los sujetos autónomos de la producción, pero confinar su autonomía dentro de límites predeterminados, al servicio de finalidades preestablecidas”. (Gorz, 2003, p.49) Su configuración al interior de esas finalidades del capital, exigen de este trabajador una notoria autorresponsabilización ante los despidos. Cuando fue despedido Rico, el personaje-informante de Sennett en *La corrosión del carácter* (2005), pensó que “no había nada injusto en el hecho de que la empresa redujera su volumen de operaciones.” (p.23) Él no podía hacer nada, el despido era un hecho que estaba más allá de su control, pero aun así se sintió responsable. En el fondo, constata Sennett, “tú no cuentas”. Lo único que queda a este trabajador es una reafirmación de la fuerza de voluntad como esencia de su ética, soslayando las condiciones y las relaciones de poder en que se desenvuelve y que, en lo inmediato –y salvo que se organice e intervenga en su circunstancia– están más allá de su control. De modo que, de consumarse completamente esta dualidad de autocontrol y educación para el emprendimiento, aquel pequeño empresario futuro que eventualmente fracasare, asumirá taciturno su destino y tomará su silla en silencio para irse al rincón cuando suene la campana de la gobernabilidad.

Se ve entonces que el emprendedor, pese a la ficción de su empresarialización eficientemente instalada, expresa la transformación de su condición de trabajador dependiente. Así como vimos capítulos atrás las formas de subsunción del capitalismo del XVII y el XIX, que siguiendo el estudio de Marx nos permitían apreciar el modo en

el sujeto subalterno de la modernidad pierde su autonomía, ahora nos aproximamos al modo en que ello ocurre con el sujeto de la época neoliberal.

b. El proletario como mártir

Como veíamos, en la transición de la democracia liberal a la neoliberal, la virtud del ciudadano se reelabora como empresarialismo responsabilizado y autoinversión. También se reelabora, especialmente en la era de austeridad, como el sacrificio que los líderes de Estados y empresas solicitan rutinariamente. Un sacrificio que puede implicar pérdida repentina de trabajos, despidos o recortes en pagos, prestaciones y pensiones o incluso sufrir los costos de una recesión o una crisis económica.

Pero la instalación misma de ese modelo de sociedad a través de una refundación radical y violenta como lo fue la revolución neoconservadora que ocurrió en Chile, que implicó un proceso masivo de muerte, tortura, prisión, extrañamiento, fue asumido por las prácticas del gobierno posdictatorial bajo la forma del sacrificio necesario.

Esa forma de elaboración de la memoria, exige una cierta diferenciación en la consideración de los vencidos respecto de la forma en que se elabora en la literatura sobre el exterminio desatado por los nazis en el contexto de la Segunda Guerra Mundial.

En ambos casos se trata de víctimas en el sentido jurídico más extendido, y el término es del todo preciso allí en tanto indica la masiva violación de derechos humanos de millones de personas. Eso debe ser subrayado con toda claridad. En ambos casos, además, el exterminio está vinculado a una poderosa contrarrevolución, marcadamente

violenta. En Chile con la dictadura que se instaura contra un largo ascenso popular de sentido revolucionario, que culmina con el gobierno de Allende. En Alemania, con la emergencia de una fuerza reaccionaria y racista que pondría término a la República de Weimar, reclamando el resurgimiento de una nación derrotada primero por las armas en la Primera Guerra Mundial y en la economía con el Tratado de Versalles luego, y atravesada por la Revolución de Noviembre, en 1918, y los levantamientos populares ocurridos entre 1919 y 1923, entre los que se inscriben el del masivo “Ejército Rojo” del Ruhr.

El trabajo posterior de la memoria elaboraría sin embargo dos tipos de figuras diferentes en relación al campo de las víctimas.

Si el Tercer Reich dio lugar a matanzas y persecuciones por toda Europa, aquellas no fueron conceptualizadas como víctimas sacrificiales. En la comprensión instalada en la posguerra, sus muertes no fueron el costo de un bien superior, sino el resultado de las injustas fuerzas del genocidio que pretendían instalar un orden y una ideología que debe ser eliminada para siempre. Eso es lo expresan las leyes alemanas que de una forma u otra han buscado penalizar el negacionismo desde poco después de concluida la guerra, aun a costa de limitar la libertad de expresión (Luther, 2008). En caso chileno, a diferencia de aquel, el discurso neoliberal puede elaborar las víctimas como mártires. Se les asocia con los costos de instalación de una forma de sociedad que se reclama legítima e incontrarrestable, desde cuyo seno, precisamente, se diseñarán y pondrán en práctica las políticas de reconocimiento y reparación a las personas que

padecieron con más violencia esa transformación en sus cuerpos. La democracia europea de la posguerra se cimentó sobre la negación rotunda del sentido que puso en marcha la matanza nazi. Fue por eso mismo una democracia del bienestar. La democracia chilena de la posdictadura se cimentó en cambio sobre la necesidad de construir la gestión civil del neoliberalismo. Fue por eso mismo una democracia donde el bienestar fue sustituido por el sacrificio, que se extiende sobre toda la sociedad. A partir del triunfo que consagra la dictadura en Chile, parafraseando a Wendy Brown (2015), “la ciudadanía sacrificial se expande para incluir cualquier cosa relacionada con los requerimientos e imperativos de la economía”. (p.294)

Si según Hayek, el móvil principal que orienta a las personas en la sociedad de mercado, que en su mayoría son trabajadores, son las remuneraciones, las diferencias que existen entre ellas va a definir en una alta medida nuestras ideas de la justicia. Un aspecto de la lógica de sacrificio que propone Hayek (2006) parte del supuesto de que la remuneración del mercado, nunca parecerá justa, “en el sentido de que alguien podría justamente esforzarse en compensar los esfuerzos y el sacrificio ajenos que se hacen en su beneficio.” (p.278)

El problema del neoliberalismo es menos la supresión de las injusticias que la construcción de un marco de sentido para la distribución desigual de los sacrificios. Es así que las víctimas de violaciones a los derechos humanos en dictadura encuentran su inclusión en los mapas cognitivos del Chile neoliberal. La clave es su inscripción en un pasado preneoliberal que debía caer para que surgiera el posterior reino de las

oportunidades. El momento del exterminio se configura como una frontera, como el nacimiento de una nueva figura, la ciudadanía sacrificial.

Está entonces el sacrificio liminar y el sacrificio actual. El primero es aquel que en el umbral de lo viejo debe ofrendar el mártir para permitir la instalación del nuevo régimen, el segundo es el que debe hacer el individuo bajo el neoliberalismo ya instalado. La víctima del pasado es explicable desde la lógica sacrificial neoliberal como un individuo ubicado en una radical exterioridad. Un individuo preliminar, definido por unos anhelos y unos derechos hoy inexistentes, a la que se somete a un doble exterminio, la muerte y la persecución en dictadura y la victimización amortajadora de las políticas de la memoria hegemónica en la posdictadura. Con ello se puede dar paso a la nueva víctima, aquella a la que ya no se le exige disponibilidad para la muerte pura y simple, sino principalmente, para resistir una y otra vez la derrota mercantil, mientras a la vez se le exige reponer una y otra vez fuerzas para reintentar el camino de la autoinversión en un contexto donde sacrificios como los recortes de personal, las reducciones de salarios, la eliminación de beneficios o la desaparición de servicios públicos, se presentan todos como decisiones de negocios no políticas. Cada vez que la economía lo requiera, será posible tirar legítimamente por la borda incluso a los individuos más absolutamente responsabilizados. Ni aun la fidelidad a los valores neoliberales garantizan su supervivencia.

La solidaridad y el sacrificio de los trabajadores que alguna vez se dirigió hacia los sindicatos, como describía Marx en *Miseria de la filosofía*, ahora se busca que sean reorientados al capital y el Estado.

El sacrificio ha sido una práctica ubicua en la historia y la cultura, aunque siempre lo ha sido de una forma plural y cambiante. A efectos de profundizar en el tema, Brown recurre al estudio *On Sacrifice*³⁴ de Moshe Halbertal, que distingue entre el sacrificio religioso y el moral político. El sacrificio religioso suele ser comunal, ritualista y orientado hacia la restauración del orden y la armonía. Mientras que este sacrificio por lo general conlleva el asesinato de una víctima designada y, si bien para algunos teóricos es el asesinato lo que es crucial, otros afirman que su importancia reside en ofrecer la vida a la fuente de la vida, al poder supremo del que emana la vida y del que toda la vida depende. El sacrificio es un ritual comunal que vuelve a narrar el origen de una comunidad y expresa su dependencia consciente de lo sagrado.

En “tenue oposición” con el sacrificio religioso, el sacrificio político moral también involucra renunciar a la vida (o a una parte de ella), pero lo importante es que aquello a lo que se renuncia es la vida propia. Cuando los poderes mundanos del neoliberalismo invocan el sacrificio es siempre un autosacrificio. La idea de *taking one for the team* (sacrificarse por el equipo), una expresión idiomática que se ha expandido de los deportes a la política, el amor y al trabajo, captura un poco esta diferencia. Lo importante es que tanto el sacrificio religioso como el político moral se basan en una

³⁴Halbertal, M. 2012. *On Sacrifice*. Princeton. Princeton University Press.

forma de intercambio no economicista ni de mercado. Ambos involucran la pertenencia a un orden más grande que uno mismo.

Creo, sin embargo, que la frontera entre lo religioso y lo político tiende a desdibujarse. Si seguimos la intuición que expresara Benjamin hace alrededor de un siglo, el gran orden religioso de nuestro tiempo es el capitalismo, es él quien permite “esencialmente a la satisfacción de los mismos cuidados, tormentos y desasosiegos a los que antaño solían dar una respuesta las llamadas religiones”. Ante ese inigualable proveedor de sosiego se realizan todos los sacrificios de la actualidad, en todo momento, en todo lugar, sin altares, en un lazo circular sin fin, pues,

“El capitalismo es la celebración de un culto *sans trêve et sans merci* (“sin tregua y sin misericordia”). No hay ningún “día de semana”, ningún día que no sea festivo en el pavoroso sentido del despliegue de toda la pompa sagrada, de la más extrema tensión de los fieles. Este culto es, en tercer lugar, gravoso. El capitalismo es, presumiblemente, el primer caso de un culto que no expía la culpa, sino que la engendra.” (s/f, p.11)³⁵

Según la argumentación que hemos venido desarrollando, la economía constituye el lugar de visibilidad del capitalismo, su codificación, su imagen accesible. De esa suerte, cuando se nos ordena realizar sacrificios a la economía, para su buen funcionamiento y su recuperación, ponemos en movimiento el significado secular que sin embargo está ya embestido. El destinatario del sacrificio es el Estado y la economía, separados ya lo suficiente, tanto del pueblo como del bienestar, que no devienen ya destinatarios válidos.

35 “Gravoso” es la traducción del término *verschuldend* utilizado por Benjamin. Los traductores lo consideran de una importancia medular para lo esbozado en este fragmento. La partícula *Schuld* puede traducirse por “culpa” y “deuda”, y en realidad significa ambas cosas al mismo tiempo.

“En la crisis de las hipotecas *subprime* de 2008, por ejemplo, setecientos mil millones de dólares de impuestos y más de cinco millones de propietarios de viviendas alimentaron a bancos ‘demasiado grandes para fallar’. Por lo tanto, regresamos a la valencia religiosa del sacrificio. En el sacrificio compartido para la restauración económica, sacrificamos a, no para, y hacemos una oferta a un poder supremo del que dependemos tan radicalmente pero que no nos debe nada. Se nos pide que ofrezcamos vida para propiciar y regenerar sus capacidades dadoras de vida... pero sin garantía alguna de que los beneficios de este sacrificio redundarán en nosotros.” (Brown, 2015, p.303)

Probablemente no haya nada más parecido a dios que una de esas corporaciones *too big to fail*. En el mundo terrenal todo es lo suficiente frágil, contingente o pequeño como para caer, incluso los gobiernos. No se habría acuñado la frase para hablar de un régimen político, o de un gobierno, particularmente después del derrumbe de la Unión Soviética en 1989. Las grandes empresas, por el contrario, devienen ámbitos misteriosos que deciden de formas que no comprenderemos, que hablan lenguajes codificados, que observan el futuro y explican comportamientos, etc. Se trata de poderes ubicuos, transversales, y en ningún caso puramente económicos.

Brown señala dos características del sacrificio religioso que tienen potencial para suplementar la razón neoliberal. Primero, *sustitución y desplazamiento*. Hubert y Mauss³⁶ argumentan que la sustitución es un elemento esencial del sacrificio: la víctima ocupa el lugar del sacrificador, es decir, los dioses toman a la víctima en lugar del sacrificador, que resulta redimido por esta. De esa forma se invierte la lógica general. En lugar de preservar a la comunidad mediante el sacrificio de una víctima, se llama a toda la comunidad al sacrificio con el fin de salvar algunos elementos dentro de ella, por ejemplo, la banca. Segundo, *restauración*. El objetivo del sacrificio es el reequilibrio de

³⁶ Hubert, H. y Mauss, M. 1964. *Sacrifice. Its Nature and Function*. Chicago. University of Chicago Press.

las fuerzas de la vida y la existencia común. El patriotismo asume la forma del crecimiento y la competitividad de la economía nacional en el mercado mundial.

Brown (2015) entiende entonces que ese Estado saturado por la economía reclama del ciudadano, no necesariamente arriesgar estoicamente la vida, sino tan solo aguantar el desempleo, el subempleo o el empleo hasta la muerte.

“El ciudadano neoliberal adecuadamente interpelado no exige protección contra la explosión repentina de burbujas en el capitalismo, contra las recesiones que eliminan empleos, las contracciones de crédito o los colapsos del mercado de bienes raíces, su apetito de subcontratar o el descubrimiento del placer y la utilidad en apostar en contra de sí mismo o por la catástrofe. El ciudadano también acepta la intensificación neoliberal de las desigualdades como algo básico para la salud del capitalismo: lo que incluye los salarios por debajo de la línea de la pobreza de la mayoría y la inflada compensación de los banqueros, los directores ejecutivos e incluso los administradores de instituciones públicas, e incluye también el acceso reducido de los pobres y la clase media a bienes que antes eran públicos y ahora han sido privatizados. Este ciudadano libera al Estado, a la ley y a la economía de la responsabilidad hacia sus condiciones y sus predicamentos y de la obligación de responder a ellos, y está listo cuando se le pide que se sacrifique a la causa del crecimiento económico, el posicionamiento competitivo y las restricciones fiscales.” (p.306)

Considero, sin embargo, que en una mirada desde el sur, que no arranca de una situación previa semejante al *New Deal* o al sistema de Beveridge, puede comprenderse la instalación y funcionamiento del neoliberalismo de otra manera. De algún modo, el sujeto que padece la instalación del neoliberalismo en los países del norte es uno que se acostumbró por décadas a la disponibilidad de un nivel bastante alto de bienestar en tanto derecho garantizado. En el sur pobre resulta más complejo asignar la idea del sacrificio a la etapa neoliberal. Aquí la ganancia de las clases propietarias estuvo desde siempre vinculada a la reducción de costos de reproducción de amplias franjas de

población. La religiosidad latinoamericana proveería, además, la moral sacrificial requerida para esos modelos económicos y sociales basados en muy elevados niveles de desigualdad y la sobre explotación de la mayoría de la población. Según pude escuchar en una charla académica hace poco, una editorial de El Mercurio de Valparaíso del 17 de julio de 1957 expresaba la necesidad de construir la Fundición de Puchuncaví, zona que en estos años ha gozado de una triste notoriedad por los costos humanos de la contaminación allí concentrada. Lo hacía en estos términos: “los vecinos deben mirar este problema con ánimo patriótico y aceptar algunos sacrificios, de otra manera no se podría instalar la fundición en ninguna parte del país.”

Podemos entender ahora las consecuencias profundas de la expansión de este *homo aeconomicus*, incluso en su forma de emprendedor. Cuando el neoliberalismo somete todas las esferas de la vida a la economización, el problema principal no es la reducción de funciones del Estado y del ciudadano o el incremento de la versión económica de la libertad. Por el contrario, es la reducción de la libertad social y política que implica la gobernanza. La revolución neoliberal ocurre en nombre de la libertad, pero destruye en los hechos tanto la soberanía de los Estados como la de los sujetos.

Eso es clave. Incluso a nombre de la potencia desatada del emprendedor, esa imagen unilateral de pura iniciativa y creatividad, la libertad del neoliberalismo se convierte en el mecanismo más eficaz de la pérdida de autonomía del sujeto. Es así que puede comprenderse en su monumental carácter de productor de víctimas.

La hegemonía *homo œconomicus* y de la economización neoliberal de lo político transforma tanto al Estado como al ciudadano cuando ambos se convierten, en identidad y en conducta, de figuras de soberanía política a imágenes de empresas financiarizadas. En esa conversión se llevan a cabo dos transformaciones relevantes: por un lado, reorienta la relación del sujeto consigo mismo y su libertad. En lugar de una criatura de poder e interés, el yo se convierte en capital en el que invertir, mejorado de acuerdo con criterios y normas especificados así con contribuciones disponibles. Por otro lado, la conversión reorienta la relación del Estado con el ciudadano, que deja de ser el elemento constitutivo de la soberanía, o portador de derechos.

Es por eso que Foucault puede describir al *homo œconomicus* como alguien eminentemente gobernable, como el correlato de una gubernamentalidad determinada según el principio de la economía. Sin embargo, más allá de ello, y más allá de lo que indicó Foucault, establecida en un régimen neoliberal, esa gobernabilidad puede llegar a un extremo que se expresa en la fórmula de máxima gobernanza a través de máxima libertad individual.

“El sujeto neoliberal no recibe garantía alguna de vida (por el contrario, en los mercados, algunos deben morir para que otros vivan) y, por consiguiente, está tan atado a fines económicos que es potencialmente sacrificable a ellos”. (Brown, 2015, p.149)

VII.2 Vulnerable

Tal como se utiliza en la actualidad, el concepto de vulnerabilidad tiene un origen múltiple, vinculado a la antropología, la sociología, la economía y la ecología

entre otros campos del saber, y se relaciona básicamente con algún tipo de amenaza, como el cambio climático o la pérdida del empleo. La vulnerabilidad se relaciona con la ubicuidad del riesgo en una sociedad que se experimenta a sí misma en medio de una constante inestabilidad, y la capacidad de las unidades de análisis (individuos, hogares, unidades territoriales, naciones, etc.) de reponer el equilibrio perdido.

En la literatura social e económica, la idea de la vulnerabilidad aparece asociada principalmente a las dificultades de distintos de grupos de población, generalmente los más pobres, para enfrentar el impacto de la transformación neoliberal. La preocupación por los “grupos vulnerables”, producto de la nueva realidad mundial y regional, se hizo evidente en los años noventa en varias reuniones internacionales: la Cumbre Mundial sobre Desarrollo Social (1995), la Convención Internacional de los Derechos del Niño (1990), la Conferencia Internacional de la Mujer (1995), la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo (1994) y las sucesivas reuniones sobre las etnias originarias.

En términos generales, se entiende que la vulnerabilidad se ha constituido en un rasgo social dominante en América Latina a partir de la instalación del modelo económico neoliberal y los cambios que trae aparejado en los Estados y sus instituciones. En la nueva situación, se entiende que los grupos de bajos ingresos y a las capas medias quedan expuestos a elevados niveles de inseguridad e indefensión. Desde ese punto de vista, se entiende la vulnerabilidad como un fenómeno específico de la sociedad contemporánea, que viene a agregarse al subdesarrollo, la pobreza y la mala

distribución del ingreso que caracterizaron tradicionalmente a las sociedades latinoamericanas. (Pizarro, 2001)

La vulnerabilidad social es producida desde arriba por el ordenamiento socioeconómico, pero se relaciona fundamentalmente con “la incapacidad de los grupos más débiles de la sociedad” para enfrentarlo, neutralizarlo u obtener beneficios de él. Se trata de una condición más compleja que la pobreza, o al menos a la pobreza definida de forma simple por la insuficiencia de ingresos. Aquí serán relevantes la inseguridad y la indefensión de los grupos sociales. Por tanto, ante la diferencia esencial entre pobreza y vulnerabilidad, se postula que el segundo concepto resulta más apropiado para comprender el impacto transformador provocado por el nuevo modelo de desarrollo económico.

El riesgo inherente a la vulnerabilidad se relaciona, en el caso de los grupos sociales identificados como más débiles, con la relación de factores como la pobreza y los bajos ingresos, y los riesgos que enfrentan en una economía de mercado abierta al mundo, la desregulación laboral, el crecimiento de la informalidad y el repliegue productivo y social del Estado. Así, el enfoque de vulnerabilidad aspira a dar cuenta de la “indefensión, inseguridad, exposición a riesgos, shocks y estrés”. (Pizarro, 2001, p. 12)

La consideración privilegiada de la vulnerabilidad dio paso a políticas públicas de focalización, que en contexto neoliberal vinieron a sustituir las de universalidad. Las

llamadas políticas sociales se orientarían ahora solo en favor de los grupos cuidadosamente definidos como vulnerables.

La propuesta de focalización se refiere, básicamente, a la concentración del gasto social en la población más vulnerable. La hipótesis de base afirma que, si el gasto social se concentra únicamente en los sectores pobres, se ahorran los recursos que de otro modo son captados por sectores con capacidad de pago, que no requieren del apoyo estatal. (Raczynski, 1995, p.217) El planteamiento opone políticas focalizadas a políticas universales, y sostiene que las primeras son más eficientes y aportan más a la equidad social que las segundas.

Hasta allí una definición sucinta de la vulnerabilidad tal como se la entiende en los ámbitos de gobierno, que define el modo en que se comprende una cierta distribución de los grupos sociales.

Pero más allá de esa definición en apariencia fría y técnica, la idea de la vulnerabilidad exhibe una ubicuidad notable. Está presente en las retóricas de la izquierda, de las organizaciones no gubernamentales dedicadas al cuidado y la defensa de los derechos de las poblaciones más desfavorecidas de las sociedades actuales, así como está en la base de las políticas de los sectores del neoliberalismo más conservador. Las ideas de vulnerabilidad y focalización, provenientes del repertorio neoliberal, demostraron tener una gran capacidad de colonización de otros espacios ideológicos, que ante la realidad indesmentible de los costos que ocasionaba el modelo económico para amplios sectores de población, encontraban en estas consideraciones los

mecanismos disponibles para su protección. La focalización respondía entonces a un nuevo modelo de protección social que bajo la ideología neoliberal había renunciado a la universalidad de la acción estatal propia del keynesianismo y el socialismo, y acudía a la centralidad del mercado. Envueltos por las extendidas actitudes de la *realpolitik*, desde los izquierdistas renovados y la llamada centroizquierda hasta los espacios más radicales de la derecha, los conceptos fueron adoptados como claves fundamentales para la acción de gobierno.

Pero la contradicción estado – mercado no explica del todo el fenómeno. Lo que está operando, una vez más, es la institución de la competencia como conducta fundamental y la forma empresa como forma social. La vulnerabilidad es el indicador de los sectores que resultan definidos por su incapacidad para incorporarse a la nueva lógica, que pese a todos los remilgos teóricos resultan ser empíricamente no pocos. La focalización es la forma en que les mantiene con vida.

Todo ello puede realizarse ahora, lógicamente, con la incorporación masiva de agentes privados a la tarea, antes privativa del Estado, de la protección social. La fragmentación de las políticas sociales en diferentes etapas (obtención de recursos, diseño de los programas, instrumentación, seguimiento y evaluación) permite su externalización y asignación a empresas. Se considera positivo y necesario que el Estado deje de ser la única fuente de financiamiento de los servicios sociales, de modo que los que puedan pagar por ellos deben hacerlo. (Candia, 1998) La gratuidad estará bajo sospecha, el sufragio de gastos adoptará la forma de la justicia. El bienestar irá

convirtiéndose en un rubro de la economía de mercado, donde los distintos prestadores competirán ofreciendo a los usuarios una mayor diversidad de agentes donde el Estado, o algunas organizaciones como los sindicatos, dejarán de gozar de su anterior “privilegio”. En ese escenario, la focalización permitirá transferir recursos a las familias vulnerables, cuya ubicación en ese conjunto resultará del establecimiento de un cuidadoso estudio panóptico de los factores de vulnerabilidad a nivel de cada uno de los integrantes de la sociedad. Con los nuevos ingresos recibidos estos “beneficiarios” podrán acudir al mercado del bienestar premunidos de un mayor poder de compra, entendido aquí como un poder social sin más.

El segundo gobierno de Sebastián Piñera resultó un contexto particularmente revelador del sentido más propiamente neoliberal de la vulnerabilidad. En la primera parte de su mandato le cupo un papel especialmente relevante al Ministerio de Desarrollo Social, encabezado por un Alfredo Moreno que venía de dejar la presidencia de la Confederación de la Producción y el Comercio (CPC), una de las principales organizaciones gremiales del gran empresariado chileno. Moreno diseñó una política inteligente, que se expresó rápidamente en un par de gestos fundantes: el cambio de nombre del ministerio, para incluir a la “familia” como unidad social fundamental de la nación, y el paso del eje de la pobreza a una concepción mucho más amplia, con base en la vulnerabilidad.

El giro principal de Moreno consistía en una inconfesa incorporación y naturalización de la profunda desigualdad que caracteriza la sociedad chilena, bajo la

idea de que los mecanismos de protección social debían extenderse ya no solo a los pobres, sino a las capas medias. Bajo el supuesto de que la benevolencia del gobierno de derecha permitiría llevar las ayudas a una franja de población de una inusitada amplitud. El espacio de la vulnerabilidad era así radicalmente amplificado hasta cubrir la mayor parte de la sociedad.

El mapa de la vulnerabilidad que se proponía construir incorporaba 16 dimensiones, que permitían incorporar desde los mismos pobres de siempre hasta las personas con problemas de acceso a Internet, pasando por mujeres que han sufrido violencia o personas pertenecientes a pueblos originarios. (Universidad de Chile, s/f) Moreno explicó que el plan ampliará la definición de pobreza, con una mirada multifactorial y criterios adicionales a los usados hoy para abordar la desprotección económica.

“Vamos a cambiar la manera de atacarla (vulnerabilidad). En vez de que sea solamente el Estado, vamos a incluir a la sociedad civil, pero también a las empresas, al sector privado, a las universidades, con grupos, con medición. Porque hay que tener formas de seguir la medición, para saber cómo uno va avanzando”. (Göpel, 2018)

El instrumento daría lugar a una convocatoria a los principales líderes empresariales del país en lo que se proponía como un objetivo clave de la nación toda. La iniciativa sería dada a conocer, y el hecho constituye por sí mismo una clara revelación de su carácter, en el parque Víctor Jara. (Revista Capital, 2018)

a. Dependencia

El vulnerable entonces, básicamente es un dependiente. Nancy Fraser y Linda Gordon analizan la cuestión de esa dependencia según aparece en el lenguaje político social norteamericano, de un modo que facilita comprender su relación con la noción de vulnerabilidad más usual en nuestro contexto. El vulnerabilidad-dependencia constituye, en toda regla, una noción propia de la economía política neoliberal. Articula la condición económica del individuo con su posición política, define la densidad de su ciudadanía a partir de su posición en la estructura económica.

De un modo completamente válido para el caso de la vulnerabilidad, el análisis de la dependencia de Fraser y Gordon subraya la capacidad de ciertos términos clave para definir y expandir suposiciones y connotaciones capaces de definir comportamientos sociales. Dependencia deviene entonces un término ideológico en el discurso del poder, que fija posiciones sociales y asigna valores.

Creo que la posición de vulnerabilidad-dependencia del orden neoliberal contemporáneo, al menos en el caso chileno, conserva y proyecta todas las dimensiones históricas de la dependencia que analizan Fraser y Gordon, desde aquellas que toman de la historia británica a través de la obra de Christopher Hill, que en relación a las primeras edades del capitalismo muestra que la relación que tenía la independencia con la propiedad y la libertad de trabajo. La dependencia se relacionaba, así, con la desposesión y la sujeción territorial. El individuo dependiente era aquel que poseía aun una relación de sumisión a un amo. El trabajador que a través de la libertad de trabajo lograba algo

parecido a la independencia, aun siendo pobre, era hombre y adulto. La dependencia de las mujeres y los niños era entonces doble, pues se definía respecto de él.

En los siglos XVIII y XIX los trabajadores obtuvieron victorias sobre sus anteriores formas de dependencia jurídica y política, obteniendo derechos civiles y electorales. “En la era de las revoluciones democráticas, el de ciudadanía, un concepto reciente y en desarrollo, descansó en la independencia; la dependencia se consideraba antitética a la ciudadanía.” (Fraser y Gordon, 2015, p.117)

El trabajo asalariado se asoció crecientemente con la independencia. Pero era cuestión de los obreros varones, que le entregaban un tono fuertemente viril. También tuvo por cierto la forma de la militancia de mujeres y hombres que asumieron posiciones rebeldes frente a los empresarios. Este cambio en el significado de la independencia también transformó los significados de la dependencia. A medida que el trabajo asalariado se volvía más normativo, fueron precisamente los excluidos del trabajo asalariado quienes comenzaron a personificar la dependencia. Fraser y Gordon encuentran tres íconos emergentes en esa “nueva semántica industrial”. El primero es el indigente, aquellos que no disponían de un salario y vivían de las limosnas. Los indigentes no eran simplemente pobres, sino también degradados, de carácter corrupto y con una voluntad agotada por su dependencia de la caridad. La condición moral de la indigencia estaba por completo vinculada con la económica. El segundo estaba referido al “nativo colonial” y el “esclavo”, cuya definición principal estaba dada por el sometimiento político. Pero al igual que el indigente, los esclavos se diferenciaban

negativamente de los trabajadores asalariados por su dependencia económica, que era la principal dimensión en la que se fundaba la legitimidad de la independencia. La tercera figura compartía con las dos anteriores su “incapacidad” salarial. El ama de casa fue una figura inventada que transformó a las mujeres de compañeras en parásitos.

Esas determinaciones sociales propias de la era industrial dieron paso a un proceso de individualización propio de la llamada era posindustrial, que estuvo cada vez más cargado de definiciones psicológicas fuertemente racializadas y feminizadas.

“Abolida por definición la dependencia económica capitalista, y abolida por ley la dependencia jurídica y política, a algunos conservadores y progresistas les parece que la sociedad posindustrial ha eliminado toda la base socioestructural de la dependencia. Cualquier dependencia que quede, por lo tanto, puede interpretarse como culpa de los individuos.” (Fraser y Gordon, 2015, p.128)

De esa suerte, junto al emprendimiento, la noción de vulnerabilidad resuelve en la época del neoliberalismo las formas primarias de constitución de sujeto, que, consecuente con su sesgo fundamental, son definidas desde un sentido principalmente económico. La vulnerabilidad, en particular, constituye la forma en que la explotación capitalista pasa a ser definida como un riesgo expandido a todos los ámbitos de la vida, un riesgo ubicuo que no admite la posibilidad de una ubicación clara en un conjunto de relaciones sociales, es decir, un proceso de desclasamiento.

Una vez más, tal como ha ocurrido en otros segmentos de esta investigación, el problema para nosotros radica en la autonomía, en la capacidad de autodeterminación de los sujetos y se relaciona, por esa vía, con los procesos de victimización, es decir, de

neutralización e inmovilización política de esos sujetos. Así como el emprendedor se define en el neoliberalismo como el lugar puro de la potencia, la vulnerabilidad puede definirse como el lugar de la impotencia. Su lugar en el imaginario neoliberal corresponde, en última instancia y pese a todos los silencios que la cubren, nada menos que a ese ser pasivo solo parcialmente humano que definía Mises.

b. Economía política de la reparación

Se entiende por víctima, básicamente, como la definición de la persona que ha sufrido un daño, una violación de sus derechos. Países que han sido agredidos por otros, personas que han sufrido violación de sus derechos humanos por agentes del Estado, hasta otras y otros que han sufrido un acto delictual común. El Código Procesal Penal chileno, Ley 19.696, establece que toda sentencia debe contener una reparación daños sufridos por la víctima. El artículo 5° de la Constitución Política de la República de Chile establece primero que la soberanía reside en la nación, y acto seguido, que el ejercicio de dicha soberanía debe reconocer como límite “el respeto a los derechos esenciales que emanan de la naturaleza humana”. Luego de ello incluye una frase agregada en la reforma de 1989, que expresa el deber del Estado de respetar y promover los derechos humanos.

Con base en esos principios operó la justicia chilena ante los casos de violaciones a los derechos humanos ocurridos en la dictadura militar. En el contexto posdictatorial, la cuestión de la reparación, desde sus definiciones legislativas hasta su aplicación en las

cortes, se convirtió en uno de los mecanismos principales de definición de las víctimas, es decir, de lo que se entiende por víctimas, y de la delimitación del campo.

La reparación debería ser proporcionada en cuatro ámbitos principales (Espinoza, 2004), a saber:

1. La restitución de la situación anterior a la violación de derechos humanos, restableciendo principalmente libertades, ciudadanía, empleo, propiedad de las víctimas.
2. Compensación o indemnización por todo perjuicio que sea evaluable económicamente, tales como daño físico o mental, la pérdida de oportunidades incluida la educación, daños materiales y pérdida de ingresos, daño a la reputación y la dignidad, gastos efectuados para asistencia jurídica o médica
3. Rehabilitación, a través de la provisión de servicios médicos, psicológicos, jurídicos y sociales.
4. Garantías de no repetición, lo que se refiere principalmente a la cesación de las violaciones existentes, la verificación de los hechos y difusión pública amplia de la verdad, el restablecimiento judicial de la dignidad y los derechos de la víctima y las personas vinculadas a ella, la disculpa con reconocimiento público y aceptación de responsabilidades, así como la aplicación de sanciones judiciales o administrativas a los responsables, las conmemoraciones y homenajes a las víctimas, la educación de los derechos humanos. A esto último se agrega que la prevención de nuevas violaciones debe propiciarse a través de medidas que aseguren un control efectivo por parte de la

autoridad civil sobre las fuerzas armadas y de seguridad, la limitación de la jurisdicción de los tribunales militares, el fortalecimiento del poder judicial.

Así entendidos, los procesos de reparación exigen establecer con alguna claridad la individualización de las víctimas. En ese sentido, en Chile el concepto de víctima alude a la persona, individualmente considerada, que ha sufrido la violación de sus derechos elementales por agentes del Estado.

La determinación de la condición de víctima no resultó en modo alguno sencilla. Entre octubre de 1990 y enero de 1991, la Comisión Rettig revisó individualmente 3 mil 400 casos en los que logró determinar que se trataba de víctimas de violación a los derechos humanos, además de otros que descartó.

La Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación, creada tras la presentación del *Informe Rettig* (1996b), califica de víctimas de violaciones a los derechos humanos a quienes fueron sometidos a: desaparición forzada, ejecución, uso indebido de fuerza con resultado de muerte, algunos casos de muertes en horas de toque de queda, abuso de poder con resultado de muerte, tortura, atentados contra la vida con resultado de muerte, a quienes se han quitado la vida por propia mano en condiciones de desesperación a causa de torturas físicas o por otra situación de responsabilidad del estado. (Tomo 1, p.22) Más adelante, el Tomo 2 del Informe agregará: “violaciones de derechos humanos con resultado a muerte cometidas en este periodo 1974-1977: mapuches y otros campesinos que sufrieron desaparición forzada, víctimas con prontuario criminal”, además de indicar que “la mayoría de las víctimas de este periodo

son militantes de izquierda”, también “casos de agentes que fueron asesinados o hechos desaparecer por los propios servicios de seguridad” (Tomo 2, pp.744-745)

Puede verse entonces que la definición de las víctimas, de los apremios sufridos, así como las formas de reparación que imperan en el imaginario, intentaron dar cuenta de una multiplicidad de factores vinculados a las violaciones de derechos humanos.

La cuestión de la reparación, sin embargo, estaba basada en un conjunto de falacias muy relevantes que pese a sus buenas intenciones, terminarían desfigurando los propósitos inicialmente declarados en los informes de las distintas comisiones³⁷.

Resulta de inicio bastante dudoso que sea posible reparar de alguna manera las violaciones a derechos fundamentales o los horrores sufridos a causa de las guerras. Más allá de que las propias lógicas judiciales de los procesos de reparación suelen hacerse cargo de ello expresando lacónicamente que se trata más bien de una voluntad que, se sabe, se cumplirá solo en la medida de lo posible. ¿En qué consiste entonces la reparación? Principalmente en un ajuste. Un mecanismo de inserción de una historia previamente delimitada territorial, temporal, social y políticamente³⁸, de unas trayectorias biográficas, en definitiva, de un conjunto jurídicamente delimitado de personas en la sociedad del presente. ¿Qué personas? Víctimas. La reparación opera entonces en un espacio cuidadosamente delimitado por un conjunto diverso de

37 Estos no consisten específicamente en los cuatro puntos antes citados, que fueron expresados por el secretario ejecutivo del CODEPU Víctor Espinoza, pero expresan *grosso modo* las intenciones que estaban presentes en aquellos.

38 El Museo de la Memoria y los Derechos Humanos es buena muestra de ello. En su sitio web se define como “un espacio destinado a dar visibilidad a las violaciones a los derechos humanos cometidas por el Estado de Chile entre 1973 y 1990”. <https://ww3.museodelamemoria.cl/sobre-el-museo/>

dispositivos, entre los que se cuentan las comisiones presidenciales, las instituciones de la memoria, la acción de los tribunales en materia de derechos humanos, que delimitan el campo de lo que la sociedad conocerá bajo el nombre de *memoria*.

De esa suerte, el campo de la reparación será gestionado como una permanente excepcionalidad, es decir, puesto a salvo de las restricciones más evidentes de la racionalidad gubernamental dominante, como forma de incorporación a dicha racionalidad.

De los cuatro puntos antes mencionados, resulta evidente que el único que tendrá la posibilidad de avanzar efectivamente, y convertirse en alguna medida en un hecho de la realidad, es el que guarda un mejor ensamblaje con esa racionalidad dominante. Se trata del segundo, especialmente en lo relativo a la “compensación o indemnización por todo perjuicio que sea evaluable económicamente”. El tercero es una mera provisión de servicios, y el primero y el cuarto están por completo fuera de las posibilidades del presente, de modo que sobre ellos operan las excepciones y los simulacros.

No es posible restituir derechos que ya no operan en la sociedad. La forma de la ciudadanía y los derechos universales que los definían antes de 1973, ya no existen. La restitución opera entonces como simulacro de una forma especialmente reveladora: la reparación le entrega a la víctima, bajo la forma de una reparación, derechos que fueron conculcados al resto de la sociedad precisamente en el proceso histórico (la revolución neoconservadora) en el que le fueron violados los derechos fundamentales. Es el problema de la reparación de los vencidos, que como hemos dicho antes, resulta por

completo diferente al de la posguerra europea. Aquí la víctima debe ingresar a los marcos del nuevo orden social y su mapa de significados. La clave subyacente de esa inscripción es la vulnerabilidad. El primer gesto de los sistemas de reparación, entonces, será homologar a las víctimas a la nueva segmentación socioeconómica del Chile neoliberal.

En marzo de 2003 El Mercurio publicaría un reportaje titulado “Reparación: El alto costo de cerrar las heridas” que se refería a las políticas de reparación de la Concertación. Allí se destacaban los “privilegios” que representaban esos “beneficios”, que podían ser entendidos como una “discriminación en relación con otros sectores sociales necesitados”. Efectivamente, desde la lógica neoliberal más doctrinaria, estas restituciones son “beneficios” y “privilegios” y efectivamente constituyen privilegios indebidos, salvo, claro, que las víctimas sea consideradas parte de la población vulnerable y, por tanto, sus “beneficios” inscritos en los espacios de la focalización, que es lo que termina ocurriendo precisamente.

Lira y Loveman (2005) presentan la percepción de Jinny Arancibia, viuda de Freddy Taberna, fusilado en 1973:

“tenemos el sistema de salud, PRAIS. Este es exactamente igual a la atención que se da en los hospitales públicos a los indigentes. Exactamente igual. No significa acceso a nada especial. ...mis hijos no tienen como sistema de salud, nada. Hasta los 25 años tenían FONASA. De ahí para adelante nada. Yo encuentro que es demasiado. Hemos recibido un maltrato permanente. Un abandono. Esa es la palabra”. (p.37)

Nada hay en la descripción de Arancibia que pueda diferenciarse del tipo de protección social que recibe la población que los sistemas de medición estatales determinan tradicionalmente como “pobres” y “vulnerables”, o más específicamente “indigentes”, como forma de acceso a las políticas de focalización. La instauración del sistema neoliberal hizo desaparecer la salud como derecho universal. Pero la reparación supone la restitución de un derecho a la víctima. ¿Qué puede hacer? Ajustarse, adoptar los términos de la sociedad actual en que opera.

La Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos levantaría en 1991 una crítica a las medidas de reparación que proponía el gobierno. Denunciaba el carácter injusto de una “pensión única” que estas establecían, que no tomaba en cuenta el número de integrantes de cada familia. En una declaración pública emitida en marzo de ese año expresaban:

“Recordamos a la opinión pública que lo prioritario para los familiares de los detenidos desaparecidos es conocer la verdad y hacer justicia para los casos de nuestros familiares y sólo podemos compartir las medidas de reparación en el entendido que el Estado asume el daño provocado por la acción de sus agentes durante la dictadura, restituyendo así los derechos que le eran propios a las víctimas.” (Lira y Loveman, 2005, p.135)

En el marco del debate legislativo Renovación Nacional plantearía la idea de una indemnización pagada por una sola vez, como forma de clausura de un problema que tempranamente había sido entendido por toda la clase política como uno de los renglones complejos de la llamada transición. Ante ello, una nueva declaración pública de la Agrupación, en junio, expresaría:

“En conocimiento que Renovación Nacional ha planteado como medida de reparación el pago de una indemnización por una suma determinada y por única vez, expresamos nuestro más absoluto rechazo a esa propuesta, por cuanto *ese criterio de ‘mercado’* para asumir una medida de reparación, por los actos de agentes del Estado que violaron gravemente los derechos de nuestros familiares, constituye un insulto que atenta no solo a nuestra dignidad sino también a quienes son las víctimas.” (Lira y Loveman, 2005, p.35)

Pero el reclamo de la Agrupación aparecía como un exceso, un discurso fuera de lugar, propio de una lógica desterrada. Muy desde los comienzos de la transición había quedado establecido que el problema de la reparación formaba parte de la economía política neoliberal. No se trataba de una expansión de la lógica económica a asuntos más allá de ella, como podría pensarse repitiendo la fórmula de Foucault, no se trataba de una nueva “clave de desciframiento” de las víctimas, se trataba de la producción de un nuevo tipo de subjetividad. La construcción de la estabilidad de la nueva era neoliberal entendía la necesidad de incorporar posiciones sociales fundadas en el momento de su instauración. La clave sería su secreta homologación en los marcos de la población vulnerable, con todos los atributos que esa franja de población tiene.

Como tal, las víctimas resultarían entonces construidas desde esa economía política neoliberal, que tal como la economía política clásica, ponía en circulación una concepción del mundo y la sociedad, como clave de constitución de los actores de su tiempo. Por tanto, el término víctima no alude a un anacronismo, no se trata de un tipo de individualidad que emerge del momento de la vulneración de sus derechos, sino del presente que la produce de una manera específica. La victimización y la reparación devienen procesos circunscritos, ubicados en lo que el presente designa como pasado a

fin de permitir un funcionamiento adecuado a su régimen. Los derechos y su vulneración dejan obedientes el paso a las claves del nuevo modo de producción de la vida y la muerte.

PARTE III
POSICIONES DE VÍCTIMA

Capítulo VIII. Víctima y autonomía

Hay un ensayo de Theodor Adorno titulado *La crítica de la cultura y la sociedad* que termina con unas palabras que han sido profusamente reproducidas.

“La crítica cultural se encuentra frente al último escalón de la dialéctica de cultura y barbarie: luego de lo que pasó en el campo de Auschwitz es cosa bárbara escribir un poema”. (1962, p.29)

El texto contiene en sus inicios, sin embargo, un pasaje con el que prefiero ingresar a este capítulo, como forma de indicar una actitud, una toma de posición:

“Casi inevitablemente da el crítico cultural la impresión de que él sí posee la cultura que se desprende de la existente. La vanidad del crítico se suma a la de la cultura: incluso en el gesto acusatorio mantiene el crítico enhiesta, incuestionada y dogmática, la idea de cultura. El crítico desplaza la dirección del ataque. Donde hay desesperación y vida inadecuada descubre hechos puramente espirituales, la manifestación de un estado de la conciencia humana, indicio de una decadencia de la norma de cultura. Insistiendo en ello, la crítica cae en la tentación de olvidar lo indecible, en vez de intentar, con toda la impotencia que se quiera, que se proteja al hombre de ese indecible.” (1962, p.9)

VIII.1 Sujeto moderno y autonomía

Comienzo el examen de la cuestión de la autonomía revisando algunas elaboraciones cardinales en el pensamiento moderno, para avanzar desde allí a la problematización de la autonomía de la víctima.

La Declaración de derechos del hombre y del ciudadano, de 1789, entiende que la degradación de la persona humana es la causa de los males de la sociedad: “la ignorancia, el olvido o el menosprecio de los derechos del Hombre –dice– son las únicas

causas de las calamidades públicas y de la corrupción de los Gobiernos”. Siguiendo lo expresado por Rousseau en el *Contrato Social*³⁹, expresa que “los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos”, en una concepción de la libertad individual que encuentra su limitación en el bienestar ajeno, esto es, en las fronteras que establece la ley respecto del goce de derechos de las demás personas. Una ley, en cualquier caso, que no deviene de la voluntad de un soberano sino de la “voluntad general”.

La modernidad expresa con toda claridad la emergencia del anhelo de la autonomía. Eso está claramente expresado en la tradición liberal, tanto en la construcción de la economía política británica como en la filosofía de la Europa continental.

a. Sujeto autónomo

Charles Taylor comienza su examen del pensamiento de Hegel optando por poner en el centro la noción de sujeto, tal como esta subyace en la “revolución epistemológica” que tenía lugar en la Europa de los siglos XVII y XVIII, y que implica una fuerte polémica tanto con la ciencia aristotélica como con la visión que junto a ella venía con el pensamiento medieval y el Renacimiento temprano. Desde el nuevo punto de vista moderno, era necesario superar aquellas visiones que acarreaban una deplorable debilidad del hombre y una auto-indulgencia donde él proyectaba sobre las cosas aquello que quería encontrar para sentirse cómodo. Por el contrario, se consideraba que la nueva actitud requería austeridad y valentía para avanzar al encuentro de una verdad científica.

39 “El hombre ha nacido libre, y por doquiera está encadenado”. Así comienza Rousseau el Capítulo 1 del *Contrato Social* (2003, p.26)

La diferencia esencial respecto de las versiones antiguas del sujeto, que lo concebían definido respecto de orden cósmico, radica en su consideración como un sujeto autodefinido. Dicha noción moderna supone una identidad capaz de definirse sin referencia a aquello que la rodea ni al mundo en que se sitúa. Ese es el eje del desplazamiento que ocurre en el siglo XVII y que está claramente expresada en el *cogito* cartesiano. Este nuevo hombre viene a la auto-presencia en una visión racional del orden cósmico como orden de ideas.

Ese sujeto moderno que se autodefine se convierte en el átomo de la psicología y la política que crecerán en el mismo movimiento y es, asimismo, el sujeto que adquiere un control sobre las cosas del mundo, con la ciencia y la tecnología a su disposición.

Taylor examina la corriente del *Sturm und Drang* y el desarrollo de una antropología filosófica que allí tiene su punto de arranque, donde la actividad humana y la vida humana misma serán vistas como expresiones. Herder agregaría a la demanda de la época que cada realización de la esencia humana fuera propia de cada individuo, y que, puesto que ello es así, se debe considerar que cada individuo y cada pueblo tiene su propia manera de ser humano, una manera que no puede cambiarse por otra sino a costa de una mutilación.

A partir de ello, aquel expresivismo, dirá Taylor (2010), va a considerar que la realización de una forma determina lo que la forma es, y, consecuente con ello, que la más grande y convincente expresión de un sujeto es aquella donde él realiza y a la vez

clarifica sus aspiraciones. La idea no es solo que los hombres son diferentes unos de otros. Eso de hecho, difícilmente es nuevo y moderno.

“La idea es que son precisamente las diferencias las que definen la forma única que cada uno de nosotros está llamado a realizar. Las diferencias tienen importancia moral; así se plantea por primera vez la cuestión de cuándo una forma de vida es una auténtica expresión de ciertos individuos o personas. Ésta es la nueva dimensión agregada por una teoría de la *auto-realización*.” (p.15)

Como nueva teoría del hombre, esta antropología expresivista sería una respuesta a la imagen mecanicista y utilitarista de la vida humana. Si la Ilustración se inclinaba marcadamente por un sentido de libertad y auto-definición, la reacción a ella mostraba que su imagen del hombre lo presentaba seco, muerto y destruyendo la vida en la medida en que la libertad de ese sujeto racional solo se conseguía objetivando la naturaleza, incluso la propia naturaleza humana, es decir, volviéndonos objetos para nosotros mismos. La Ilustración, tal como se había desarrollado en los siglos XVII y XVIII en Inglaterra y Francia por autores como Bacon, Locke, Descartes, disponía una escisión entre el sujeto que conoce y que desea.

Esa fisura fue la que filósofos como Rousseau, Herder y posteriormente los románticos no podían tolerar. Para ellos, la voz del yo ilustrado era experimentada como la voz de un exilio. Y aquella autonomía del sujeto que era experimentada en la Ilustración como la prueba de la auto-posesión de dicho sujeto, para el expresivismo constituía una negación de la propia vida del sujeto, de su esencial comunión con la naturaleza. Hegel tendrá una fuerte relación con esta posición, que se va a expresar en su crítica al dualismo y a la separación cuerpo-alma, así como a la dicotomía espíritu-

naturaleza que era el legado de Descartes. Hegel va a rechazar cualquier idea de una realidad espiritual desencarnada.

Aunque de una forma diferente, como se ve, la crítica expresivista también hará de la libertad un valor central de la vida humana, que se puede identificar del mismo modo al centro de la noción moderna de subjetividad. La libertad será un sinónimo de la auto-realización humana, que en esta perspectiva, además de significar una profunda comunión con la naturaleza, implica con mucha fuerza una comunión entre los hombres. Allí también polemizará con la noción ilustrada de sujetos atomizados cuyas relaciones con otros son meramente externas.

Taylor establece, sin embargo, que en este imperioso deseo de unidad con el mundo se establece un peligroso dilema del que no es posible escapar, en tanto instala una amenaza para la existencia misma del sujeto.

Otro curso de reacción contra la radical objetificación de la Ilustración, establecida esta vez en nombre de la libertad moral, tuvo su figura principal en Immanuel Kant. Si el hombre debía ser tratado como otra pieza de la naturaleza objetificada, entonces su motivación debía ser explicada causalmente como cualquier otro elemento, sin que hubiera en ello un espacio real para el ejercicio de la libertad de dicho sujeto. Kant responderá a la teoría del sujeto como “un bulto de percepción” de Hume, que este no se agota en los fenómenos dados a la percepción, pues subyaciendo a la observación tanto del mundo como del yo está precisamente el sujeto de esa observación, quien en tanto observador se diferencia de lo observado. Al introducir el

argumento trascendental de que el sujeto se infiere desde la experiencia al sujeto de la experiencia, Kant abre todo un capítulo en la historia de la filosofía.

El interés principal de Kant está en la libertad moral del sujeto, que no debe derivar de una fuente externa, incluso si esta es Dios. Tal como la define en su segunda crítica, la libertad moral no debe estar guiada por la búsqueda de la felicidad o el placer. El imperativo categórico nos obliga de forma incondicional. Se trata de una ley moral *a priori* que no deviene de los objetos. De esa suerte, el sujeto obligado por una ley moral puramente formal resulta independiente.

“Ésta es la noción central de la ética de Kant. La vida moral es equivalente a la libertad, en este sentido radical de auto-determinación por la voluntad moral. Esto es llamado ‘autonomía’. Cualquier desviación de ella, cualquier determinación de la voluntad por alguna consideración externa, alguna inclinación, incluso de la más alegre benevolencia, alguna autoridad, incluso la de Dios mismo, está condenada como heteronomía.” (Taylor, 2010, p.28)

Kant desarrolla una elaborada idea de autonomía y libertad como bases principales de su filosofía moral. La autonomía personal, según la concibe, debe reglarse por la exigencia de relaciones recíprocas que la mantengan en todo otro ser autónomo racional. La idea de libertad y el concepto de autonomía, va a afirmar en la *Fundamentación para la Metafísica de las Costumbres* (2003), están en el mundo inteligible de los seres racionales, “indisociablemente unidos”. (p.176) “El principio de autonomía es por lo tanto éste: no elegir sino de tal modo que las máximas de su elección estén simultáneamente comprendidas en el mismo querer como ley universal”. (p.157) De esa forma, se vuelve simetría en la capacidad de unos de interpretar a otros.

“La autonomía reclama universalidad y por eso se sabe racional.” (Villacañas, 2013, p.46) Sólo si se depura de los componentes sentimentales, personales y afectivos, la autonomía deja de ser incompatible con la universalidad.

Se trata entonces de una autonomía reglada, de la libertad de elegir como libertad de someterse a la norma, pero asimismo de la libertad de proveerse la norma misma. Sin embargo, el paso desde pensarnos libres hasta saber que somos existencialmente libres, considera Villacañas (2013), “es vidrioso y complicado”. Si podemos pensar un deber perfecto, entonces debemos hacer de él nuestro deber, lo que no exige que podamos hacerlo, que haya alguna disposición real para quererlo así. (p.147)

b. Sobre el individuo como fin en sí

Se trata de una distinción que aparece en Kant en distintos momentos, y que presenta una diferencia fundamental con el mero individuo. El sujeto es aquel que con la *Auflärung* “sale” de su minoría de edad, aquel que vence la cobardía y la indecisión y se atreve a valerse de su propio entendimiento, a ejercer el famoso *¡Sapere aude!* (Kant, 2004a). Hannah Arendt (2003) propone que para comprenderlo se vuelve necesario distinguir diferentes concepciones. (p.53) Una se dirige a la especie humana y su progreso, la humanidad como universalidad; otra se refiere al hombre como ser moral, racional y autónomo, fin en sí, como aparece en la segunda parte de la *Crítica de la Facultad de Juzgar*, y una tercera que se refiere a las criaturas ligadas a la tierra, colectivas y dotadas de sentido común, que sin embargo no son autónomos y dependen unos de otros.

Hay pues una complejidad en el pensamiento kantiano, que mientras subraya la condición de la persona como ser autónomo capaz de ejercer la autodeterminación racional (Gutmann, p.240), entiende a la humanidad como una especie de irreductible heterogeneidad que la hace capaz de realizar una gama de especificidades que resulta en definitiva imprevisible.

Hannah Arendt recuerda un pasaje autobiográfico donde Kant deja expresado con bastante claridad una concepción no restrictiva de la dignidad humana.

“Yo mismo soy por gusto un investigador. Siento toda la sed por el conocimiento y la inquietud desasosegada por conocer siempre más, así como también el contenido que hay en todo progreso. Algún tiempo creí que todo esto podía constituir el honor de la humanidad y despreciaba a la plebe que no sabe. Pero Rousseau me ha traído a lo que es recto [*hat mich zurecht gebracht*]. Esta prerrogativa deslumbrante desaparece, aprendo a honrar a los hombres, y me encontraría a mí mismo más inútil que los trabajadores comunes si no creyera que esta consideración puede participar a todos los demás un valor para restablecer de nuevo los derechos de la humanidad.” (Kant, I., «*Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*», en *Kants gesammelte Schriften*, edición de la Academia de Berlín, XX, pág. 44, citado en Arendt, 2003, p.59)

Encontramos allí el relato de una evolución en su propia contextura moral, que lo conduce a una apertura, a un avance muy relevante centrado en la valoración de la gente más común, a valorar sin dudas el restablecimiento de los derechos de todas las personas, subrayando aquí “la plebe” y los “trabajadores comunes”, pero más allá, sencillamente a la humanidad toda. Kant (2003) exige que la libertad de cada persona sea la libertad de todos los seres racionales.

“Pues como la moralidad nos sirve de ley simplemente por ser seres racionales, entonces ha de valer también para todo ser racional y, como la moralidad tiene que ser deducida exclusivamente a partir de la propiedad de la libertad, entonces la libertad tiene que ser demostrada también como propiedad de la voluntad de todo ser racional y no basta con exponerla desde ciertas pretendidas experiencias de la naturaleza humana (si bien esto es absolutamente imposible y únicamente puede ser expuesto *a priori*), sino que ha de ser mostrada como algo perteneciente a la actividad de seres racionales dotados de voluntad.” (p.169)

Para Kant el sujeto de la historia del mundo es la especie humana en sí (Arendt, 2013, p.108), una que se distingue de las otras especies animales porque posee lenguaje y razón, y especialmente porque sus capacidades son capaces de desarrollarse hasta lo indeterminable.

En el centro de la filosofía moral kantiana se encuentra el individuo, y en el centro de su filosofía de la historia se halla el progreso continuo de la humanidad. Como lo expresa en la *Crítica de la Facultad de Juzgar* (2006).

“Y bien: tenemos en el mundo una única especie de seres cuya causalidad es teleológica, esto es, dirigida a fines, y, sin embargo, dotada al mismo tiempo de tal suerte que la ley según la cual han de determinar sus fines es representada por ellos mismos como incondicionada e independiente de condiciones naturales, pero en sí misma como necesaria. El ser de esta especie es el hombre, mas considerado como *noumenon*; el único ser natural en que podemos reconocer, de parte de su propia dotación, una facultad suprasensible (la *libertad*) y aun la ley de la causalidad, junto al objeto de ésta que aquél puede proponerse como fin supremo (el bien supremo en el mundo)” (§84 p.427)

El sujeto autónomo es para Kant un fin en sí. En un sentido más general, los seres humanos existen como fines en sí mismos, y el imperativo categórico no dice que su deber sea un abstracto respeto a una ley, sino algo mucho más concreto. Dice que el deber implica reconocer sencillamente esta estructura existencial del ser humano, la de

ser fin en sí objetivo, lo que al parecer es consecuencia ineludible del hecho de que el ser humano es una inteligencia.

“Yo sostengo lo siguiente: el hombre, y en general todo ser racional, existe como un fin en sí mismo, no simplemente como un medio para ser utilizado discrecionalmente por esta o aquella voluntad, sino que tanto en las acciones orientadas hacia sí mismo, como en las dirigidas hacia otros seres racionales, el hombre ha de ser considerado siempre al mismo tiempo como un fin [...]. Las personas, por lo tanto, no son meros fines subjetivos cuya existencia tiene un valor para nosotros como efecto de nuestra acción, sino que constituyen fines objetivos, es decir, realidades cuya existencia supone ser un fin en sí mismo. El imperativo práctico será por lo tanto éste: Obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio.” (Kant, *Fundamentación de la metafísica de las Costumbres*, citado en Villacañas, 2013, p.148)

Villacañas subraya que Kant se ha alejado de representaciones ideales, de la libertad, de la ley moral y de todo eso. Otro tanto sostiene Arendt en sus conferencias sobre la filosofía política de Kant, cuando se refería al hombre de la filosofía moral kantiana como “un ser que actúa”, que ejerce su facultad de juzgar sobre el pasado en tanto forma de preparación de su voluntad para la acción. La libertad en este aparato conceptual entonces, se relaciona con la actividad de la voluntad, que asume un carácter concreto.

“O bien la voluntad es un órgano de la espontaneidad libre que interrumpe todas las cadenas causales de motivación que la pudieran vincular, o no es nada más que una ilusión... En otras palabras, no es posible ocuparse de la actividad de la voluntad sin abordar el problema de la libertad.” (Arendt, 2003, p.16)

La ley moral, entonces, se refiere a la actuación de las personas, no al respeto a una ley. Kant sabe en definitiva que, si bien es posible decir a las personas lo que deben

hacer, no se puede predecir qué harán (2004b, 114), pues la libertad está asociada a la imprevisibilidad de las acciones humanas. No dice entonces “debes respetar una ley” en tanto definición abstracta, dice “debes actuar tratando a los demás seres humanos como libres”. Se trata del respeto a la condición existencial del ser humano como fin en sí.

Y el modo en que debemos respetar la condición del ser humano de ser fin en sí nos lo debe indicar el ser humano que tenemos frente a nosotros, tal como nosotros mismos lo hacemos cuando pensamos sobre la propia vida. Hay un carácter relacional esencial en la libertad. Es el otro quien decide si debe tratarse como fin en sí y no como un medio. Es parte de su libertad sentirse o no utilizado, y, concluye Villacañas (2013), si llega a sentirse utilizado debo dejar de tratarlo de ese modo. “La soberanía de cada uno para sentirse utilizado es incuestionable. Aquí cada uno se equivoca por sí mismo, tanto como puede equivocarse acerca de la forma de ser fin en sí. Pero decide él.” (p.149)

Kant deriva este estatuto existencial de ser fin en sí del hecho incuestionable de que somos inteligencias. Vinculada a su idea de libertad, lo que desea establecer es que la acción emprendida con respecto a otro carezca de coacciones externas y resulte motivada por la propia asunción de aquel como fin propio. A esto le llama Kant ser fin subjetivo. Libre es, entonces, quien se eleva a la condición de fin en sí, y lo hace incorporando a los otros del mismo modo.

“El fin en sí que es el ser humano por ser inteligencia no tiene arquetipo alguno ni se basa en la repetición de su ser. No hay aquí automatismo ni perseverancia en el ser. El fin en sí de los humanos, entendidos como inteligencias, es mucho

más radical que todo eso. Y lo es porque antes de elevarse como fin en sí, el ser humano no es nada definido ni concreto. Tiene que implicarse en su propia vida, porque ésta no le presenta una condición definida por ella misma. Su vida —en tanto *zoé*— todavía tiene que dotarse de estructura, de forma y esto no puede lograrse sin que cada uno lo asuma como fin.” (Villacañas, 2013, p.151)

De esa forma, allí donde se alza un ser humano, aparece el imperativo que le exige llegar a ser una inteligencia, llegar a ser un fin en sí, o si se quiere, ser libre, ser humano. El sueño depositado en el imperativo, continua Villacañas, es el respeto por el ser humano como fin en sí mismo objetivo, no solo subjetivo, es el esfuerzo por identificar esa existencia como sagrada. Es decir, “tanto como dejarla en su libertad existencial, como no hacer de ella una víctima pura” (p.157), allí donde las víctimas puras son aquellas “que no pueden ser acusadas de crimen alguno”. (p.122)

c. La revolución y la disposición moral del sujeto

En su conocido ensayo *¿Qué es la Ilustración?* (2004a) Kant comienza definiendo la *Aufklärung* de una forma directa, inmediata, en un ejercicio de autodefinición que no deja lugar a dudas. Kant de hecho se toma la libertad de definir allí la época: “¿acaso vivimos en una época ilustrada? La respuesta sería: ¡No!, pero sí vivimos en una época de Ilustración”. (p.90) Al nombrarse a sí misma, la *Aufklärung* reclama su autonomía, y aún más, evidencia el reclamo de su autonomía, precisamente porque en el acto de autodesignarse lo que está haciendo, y ese es todo el sentido del ensayo, es definir de forma autónoma su proyecto y su lugar en el tiempo histórico, su *nomos*.

Ese tiempo está relacionado, está atravesado por la revolución. No es que las revoluciones fueran un hecho específicamente moderno, pero probablemente nunca en el pensamiento occidental llegarían a tener la relevancia que llegarían a tener en la filosofía de la Ilustración. Foucault considera que Kant es el gran filósofo que abre la cuestión de la revolución.

En la segunda parte de *El conflicto de las facultades* (2004b) Kant reflexiona bajo el impacto que le había provocado la Revolución Francesa de 1789. Se trata del último texto que Kant entregará a la imprenta en vida, en 1798, posterior a *¿Qué es la Ilustración?*, publicado en *Berlinische Monatsschrift* en diciembre de 1784. Respecto del asunto que nos interesa aquí, el pasaje contiene cuestiones relevantes. La cuestión inicial de esa segunda parte, consiste en saber si hay en la humanidad una inclinación sistemática al progreso, no en el sentido de la historia natural, sino de la historia social, la historia de las costumbres. Tampoco de la humanidad “naturalmente” entendida, como especie, sino en tanto sociedad humana, en tanto conjunto de pueblos.

El sexto apartado de esa segunda parte comienza de una forma que vale la pena citar *in extenso*:

“Este hecho [la tendencia moral del ser humano] no consiste en acciones u omisiones buenas o malas, importantes, realizadas por los hombres y por las cuales lo grande entre los hombres se vuelve pequeño o lo pequeño se vuelve grande, y en cuya virtud desaparecen, como por magia, antiguos y magníficos edificios políticos y en su lugar surgen otros, como del seno de la tierra. No, nada de esto. Se trata sólo de la manera de pensar de los espectadores, que se traiciona públicamente en ese juego de grandes revoluciones y que, aun a pesar del peligro de los serios inconvenientes que podría crearle su parcialidad, manifiesta sin embargo, un interés tan general y a la vez tan desinteresado por los jugadores de

un partido contra los del otro, demostrando así (a causa de la generalidad) un carácter de la humanidad en general, y también (a causa del desinterés) un carácter moral de la misma, por lo menos en su fondo, que no sólo permite esperar un progreso hacia lo mejor, sino constituye él mismo un progreso, en la medida en que actualmente puede ser alcanzado.

La revolución de un pueblo lleno de espíritu, que hemos visto realizarse en nuestros días, puede tener éxito o fracasar; puede acumular tantas miserias y horrores, que un hombre sensato, que pudiera realizarla por segunda vez con la esperanza de un resultado feliz, jamás se resolvería sin embargo a repetir este experimento a ese precio; esa revolución, digo, encuentra en los espíritus de todos los espectadores (que no están comprometidos ellos mismos en este juego) una simpatía rayana en el entusiasmo y cuya manifestación, que lleva aparejado un riesgo, no podía obedecer a otra causa que una disposición moral del género humano.” (pp. 117-118)

Es precisamente porque revela esa disposición al mejoramiento que la revolución se convierte en un fenómeno que no se olvida más en la historia de la humanidad. Y lo es en cuanto práctica, en cuanto proceso histórico, en cuanto movilización de la acción humana, pues incluso ante su fracaso en la realización del cambio, la revolución persistirá en la memoria precisamente porque su permanencia se vincula a los intereses mayores de la humanidad. La revolución se incrusta en la memoria porque proyecta la libertad humana hacia un adelante inconmensurable, porque constituye ella misma una apertura al infinito.

La cuestión de la revolución, tal como la observa en los años finales de su vida, se vincula entonces, y quizás podría decirse que proyecta con un potente vector, su concepción de la libertad y la autonomía. Kant sostiene que intervienen aquí dos principios fundamentales. Por un lado, el derecho de un pueblo a darse una Constitución sin que ningún otro poder se lo impida, y que dicha Constitución sea buena, es decir, que impidiendo la guerra asegure el progreso. Se trata de la libertad para legislar y la libertad

para avanzar. No de la libertad, digamos, de los protagonistas de la revolución misma con todas las consecuencias violentas que Kant desea evitar, pero si, claramente, del libre arbitrio de seres racionales con derecho a reclamar un “gobierno en el que el pueblo también legisla” (2004b, p.120 infra), entendido ello como un principio superior, incluso por sobre el bienestar que algún gobierno que no lo respetara pudiera brindar.

En ese sentido me distancio de las consideraciones de Foucault (2009) y Arendt (2003) que ponen excesivamente el acento en el lugar del espectador. Si bien Kant subraya aquella como la posición virtuosa a la hora de observar la revolución, lo que hace solo para desplazar el lugar de lo que desea situar como la acción principal. Miradas las cosas desde el punto de vista que él mismo enfatiza, el lugar del “espectador” no está dado principalmente por la pasiva distancia de esa acción, sino por su activo involucramiento, en su “entusiasmo” con que fortalece una inclinación al progreso y al libre ejercicio del derecho a la autodeterminación. Más allá de lo que parece ser una astucia expositiva de Kant, dado su contexto⁴⁰, el sujeto que emerge en relación a la revolución está lejos de la inacción. En un nuevo giro (copernicano), este espectador (emancipado) resulta ser el protagonista.

d. La facultad de juzgar y la capacidad reflexionante

La autonomía de ese sujeto racional no está dada solo por su apego a la ley moral. Lo está en una medida muy importante también por su capacidad para vérselas con lo particular (Arendt, 2003, p.35), es decir, por sus facultades de juicio.

⁴⁰ Recuérdese que el propio texto comienza con la respuesta de Kant a la reprimenda que le hiciera el Rey Federico Guillermo.

En su *Introducción del traductor a la Crítica de la Facultad de Juzgar*, Pablo Oyarzún reflexiona sobre el cardinal lugar que ella ocupa en el aparato crítico de Kant. Pensada desde el sentido trascendental de la filosofía kantiana, la facultad de juzgar se comprende como la capacidad de pensar lo particular en cuanto subsumido, en cuanto contenido en lo universal. Lo universal aparece como la regla establecida por el entendimiento, esto es, por la capacidad de pensar las cosas de la naturaleza.

Como se ve, la regla precede allí al caso. Oyarzún sostiene, sin embargo, que en el pensamiento kantiano se identifica una segunda posibilidad, donde aparecen casos que sin embargo no encuentran una previa inscripción en la regla, que no disponen de conceptos que los explican, y especialmente que ni siquiera encuentran preexistiendo la regla que permite la construcción de dichos conceptos. La aparición de dichas situaciones en la experiencia genera la demanda de una búsqueda, una actividad, una acción subjetiva. Si el anterior era el espacio de los juicios determinantes, aquí estamos en presencia de una facultad de juzgar reflexionante, que va del caso a la regla, de la intuición al concepto.

Pero más allá de esa distinción, que como aclara Oyarzún, no funciona cabalmente como una disyuntiva, lo que interesa es ubicar la necesidad del ejercicio reflexionante, que aquí subrayamos como aquella actividad subjetiva que trabaja incesantemente por articular los casos en su múltiple heterogeneidad dentro de una cierta alineación general. Allí la facultad de juzgar opera sin caminos preestablecidos, subrayando su sentido práctico, sin que ese ejercicio de búsqueda tenga por lo demás

asegurado su éxito. Se nos abre allí una situación donde aparece subrayada la actividad del sujeto, su búsqueda, de una forma indeterminada y abierta. La tercera Crítica encuentra entonces en el carácter diverso y contingente de lo empírico una “novedad esencial”, pues es en atención a ello que se sitúa el lugar cardinal del juicio reflexionante.

“La facultad de juzgar *determinante* no tiene por sí principios que funden *conceptos de objetos*. No es ella *autonomía*, puesto que *subsume* únicamente bajo leyes dadas, o conceptos, en cuanto principios. [...] Así, la facultad de juzgar trascendental, que contenía las condiciones para subsumir bajo categorías, no era por sí misma *nomotética*, sino que sólo comunicaba las condiciones de la intuición sensible bajo las cuales puede dársele realidad (aplicación) a un concepto dado, en cuanto ley del entendimiento, acerca de lo cual ella no podía jamás hallarse en discrepancia consigo misma (al menos según los principios). “En cambio, la facultad de juzgar reflexionante debe subsumir bajo una ley que aún no está dada y que, por tanto, sólo es de hecho un principio de reflexión sobre objetos respecto de los cuales carecemos objetivamente por completo de una ley o de un concepto del objeto que bastase como principio para los casos que se presenten.” (Kant, 2006, §69 p.367)

Arribamos así por una nueva vía a la cuestión que nos ha interesado en este apartado. Desde el punto de vista de la razón, como don del sujeto, en definitiva, estamos ante el ejercicio concreto de su autonomía, cuestión fundamental en todo el aparato crítico kantiano. En la *Crítica de la Facultad de Juzgar*, la autonomía permite apreciar una posición distinta de la ley. A la ya establecida la posición precedente en este caso se acentúa otra, a partir del hecho que la ley

“jamás puede considerarse como dada –a la manera de un dato–, sino como propuesta, a la manera de una tarea, una misión. La autonomía, como dignidad de dictar(se) la ley –y, según dice Kant, de sujetarse a ella, o sea, ante todo, de someterse a la tarea de dictar la ley– no es poder de ejecución ni de aplicación, sino poder de proposición de la ley: una pro-posición conforme a la cual puede

advenir ésta. Tal poder pro-positivo sería la reflexión como operación esencial del juicio”. (Oyarzún, 2006, p.XV)

Aquí encontramos el lugar cardinal de una autonomía que remite a la acción y la libertad de un sujeto que se instala frente a la abundante heterogeneidad de las cosas del mundo y actúa frente a ellas, busca, construye conceptos, reflexiona, y en ese ejercicio reclama la posibilidad de dictarse, o más, de proponerse a sí mismo las leyes que reconocerá como el espacio de su propia sujeción.

Y como ocurre en otros casos, se trata de una facultad democráticamente distribuida en la humanidad. “La facultad que guía esta comunicabilidad es el gusto, y el gusto —o juicio— no es el privilegio del genio. La condición *sine qua non* de la existencia de los objetos bellos es la comunicabilidad.” (Arendt, 2003, p.118)

e. Autonomía y capitalismo

Ese sujeto moderno que piensa la Ilustración está históricamente constituido en las condiciones del capitalismo. Atendiendo ese hecho esencial, nos introducimos en un área quizás más nebulosa, donde la autonomía resulta una práctica contradictoria, actual y concreta, y en una medida muy amplia también, un campo teórico de sentido utópico. La *Aufklärung* solo puede ser defendida por Kant como el proceso de autodefinición del sujeto actuando esa autodefinición él mismo, al escribir y publicar el ensayo que responde a la pregunta por su definición. Así mismo, la autonomía de un sujeto que busca su plenitud humana es principalmente la lucha por alcanzarla. Nunca resulta un estatus plácidamente recibido. Se alcanza la autonomía porque se la busca, se la obtiene

porque se la construye enfrentando las fuerzas que se le oponen, y en el grado en que allí se alcanza. Y esos son procesos teóricos y también acciones políticas, luchas, confrontaciones en el terreno áspero de los esfuerzos humanos concretos.

Marx decía que resultaba demasiado cómodo ser liberal a costa de la Edad Media. El giro que su pensamiento introduce tiene las mismas implicaciones para la reflexión sobre la autonomía, que requiere ser definida, primero y especialmente en relación con las concretas condiciones que enfrenta el sujeto en el capitalismo, más que por oposición al autoritarismo del viejo régimen.

En el capítulo IV exponíamos los principales resultados de la forma en que Marx concibe la producción del productor, que constituye nuestro posicionamiento teórico fundamental. En lo que sigue de este capítulo examinaremos distintos procesos históricos de producción de sujetos en el capitalismo real, que generan importantes interrogantes sobre la autonomía de los sujetos, poniendo a prueba las definiciones teóricas clásicas.

VIII.2 La persistencia del trauma y la expropiación de la violencia

El genocidio desatado por la maquinaria nazi sobre el pueblo judío europeo constituye uno de los motores más productivos del pensamiento occidental contemporáneo, que dinamiza y promueve el psicoanálisis, así como todo un desarrollo en el campo de la historia y la filosofía. Esas derivas de la crítica irán dando forma a la víctima como una de las figuras predilectas de la actualidad, que en el neoliberalismo

tardío adquirirá una ubicuidad impresionante. Es allí que emerge aquella “víctima universal” que a propósito de Rancière mencionábamos en un capítulo anterior, y que demanda, como sostiene, nuestra atención al proceso de “construcción de la víctima como elemento de una cierta distribución de lo visible”.

La víctima aparece preferentemente en el análisis postraumático, al punto que podemos pensar hoy que ambas cosas resultan en una amplia medida homologable, es decir, el sujeto que se constituye a través de la persistencia histórica del trauma es precisamente la víctima, una víctima multiforme y pertinaz. El trauma ha resultado ser una preocupación dominante en la teoría y la crítica desde las últimas décadas del siglo XX, transformándose en de alguna manera “en una obsesión o ha dado origen a combinaciones y fusiones apresuradas (por ejemplo la idea de que la cultura contemporánea o, incluso, la historia toda u esencialmente traumática, o la idea de que, en el contexto posterior al Holocausto, todos somos sobrevivientes).” (LaCapra, 2005, p.18)

Es el caso de buena parte de la literatura sobre el exterminio judío llevado a cabo por el Tercer Reich, que ocupándose del trauma, puede ser en muchos casos ella misma vista como una manifestación de su reincidencia. Dominick LaCapra, que afina sus reflexiones en los marcos conceptuales del psicoanálisis, entiende sin embargo que ello no puede conducir a eludir las cuestiones económicas, sociales y políticas relacionadas con los acontecimientos de la memoria. Aunque su análisis no logra abrirse a una incorporación efectiva de dichas cuestiones, entiende su importancia y la reseña.

El acontecimiento traumático produce su mayor efecto sobre la víctima. Pero en alguna medida lo produce también sobre cualquiera que entra en contacto con él: victimario, colaboracionista, testigo, resistente, familiares y nacidos a posteriori. Especialmente para las víctimas, produce un lapsus, una ruptura de la continuidad con el pasado que, como veíamos, pone en cuestión su propia identidad. El acontecimiento traumático resulta entonces reprimido o negado y queda registrado sólo de una forma oscura.

Para LaCapra los conceptos psicoanalíticos ayudan a pensar tanto los temas historiográficos como los problemas sociales, especialmente aquellos que afectan la formación de la identidad nacional. Las nociones freudianas de duelo y la elaboración, adquieren relevancia para los traumas colectivos y por tanto, para la posibilidad de detener las formas en que el pasado es compulsivamente revivido (pasaje al acto) en lugar de ser recordado y enfrentado críticamente.

El trauma opera en una situación donde tiene lugar su generalización social, que se vincula a la persistencia del pasaje acto en lugar de la producción del duelo. De esa forma, impide apreciar la especificidad de los victimarios, y tiende a buscar formas de protegerlos, dificultando aún más observar la especificidad del trauma, y enturbiando la existencia misma o el lugar diferente de los victimarios que quedan transformados en víctimas. (LaCapra, 2009, p.64) Esa generalización permite comprender que los procesos de victimización no operan solo sobre el conjunto jurídicamente definido de las

víctimas enlistadas por el Estado en sus políticas e instituciones de reparación y reconciliación, sino sobre el conjunto de la sociedad.

La persistencia del trauma conduce entonces a una inmovilización de la víctima, esto es, a una transformación del vencido en una posición de sujeto que está definida por su indigencia política, por su notoria carencia de autonomía. Esa es también una consecuencia de la generalización del trauma, más insidiosa tal vez, en tanto permite una reorganización general de los términos en que se organiza el conflicto en la sociedad.

Para ello, la victimización acude a un tipo de reparto binario que instituye a las víctimas y les provee un lugar de reconocimiento que en ese mismo acto se sustrae a todas las demás franjas del pueblo que no adquieren esa condición institucional, aun cuando hayan tomado parte, tanto como cualquiera, de los acontecimientos traumáticos.

A través de procesos complejos, sin duda, que no debieran ser objeto de simplificación, la víctima se nos revela como la resultante dinámica, móvil, de la construcción del lugar límite de la subjetividad. La víctima revela la permanente producción del sometimiento, el resultado de la dominación menos legítima en distintos órdenes sociales, la negación del sujeto mismo.

Pero el psicoanálisis nos muestra también las fuerzas de la elaboración y la racionalización, la posibilidad de una salida sanadora que aquí podemos asociar con un regreso a la realidad de quienes, experimentándola insoportable tienden a una especie de fuga neurótica de ella. (Freud, 1991b, p.223) Para ello nuestra memoria gana una

plasticidad que permite a las personas hacerse cargo de su historia, reelaborarla a partir no de la pretensión de veracidad absoluta, sino, por el contrario, utilizando una cierta desemejanza entre la huella mnémica y el pasado mismo. (Laplanche y Pontalis, 1996, p.178)

Creo que el individuo traumatizado sostiene una complicada relación con la violencia, marcada por una dialéctica inmovilizadora. Por un lado experimenta la sensación, el recuerdo, incluso la certeza de una violencia ejercida sobre sí mismo o sobre sus cercanos en el pasado, que lo acompaña con una persistencia indeseable, que llega en muchos a casos a volverse sencillamente intolerable. Es una violencia que aun cuando ya no se ejerce en su exterioridad, no podría decirse que ha cesado. Los perpetradores podrán haber muerto, o estar presos como consecuencias juicios por violación a los derechos humanos, pero la víctima seguirá experimentando aquella violencia de forma presente y activa, pues su dinamismo ha dejado hace tiempo de depender de sus acciones y ha trasladado su vitalidad al interior del psiquismo de la víctima. En ese mismo proceso, sin embargo, quien ha sido ubicada o ubicado en la posición de víctima, experimenta la imposibilidad de ejercer alguna forma de violencia, interpersonal o social, es decir una violencia que tuviera lugar fuera de sí mismo. De esa forma la víctima –a cuya definición podemos añadir aquí otra dimensión–, se diferencia del amplio campo de los vencidos en esa incapacidad instituyente. Veamos.

Zygmunt Bauman (1997) ha examinado la cuestión de la cooperación de las víctimas judías con las fuerzas del Tercer Reich. Si ellos pudieran elegir, concluye,

todos aquellos dirigentes judíos que se destacaron por sus actitudes de cooperación con sus victimarios, no habrían elegido la autodestrucción. Ninguno habría elegido matar a sus semejantes. Ninguno elegiría la corrupción. Pero no tuvieron elección, sostiene. “La mayor parte de ellos, incluyendo a los profundamente corruptos y sin escrúpulos, utilizaron su razón y su capacidad de juicio racional ante las opciones que se les presentaban”. (p.178)

La víctima deviene caracterizada por su enmarcamiento, por las limitaciones que se fijan a su autonomía. Hemos repetido intencionalmente el término elegir, elección, para indicar el lugar en disputa. La víctima es asociada aquí, principalmente, a la limitación o la completa eliminación de sus posibilidades de elegir. Es decir, o se le permite elegir entre unas pocas opciones que solo varían en el nivel de daño que de cualquier forma se sufrirá sus acciones, o sencillamente se le impide hacerlo.

Ello acontece con cierta independencia de la vulneración misma, a diferencia de la indicación del derecho, que se centra en el sometimiento violento de un poder que la supera. Cualquier persona puede encontrarse en algún momento de su vida en una situación semejante, pero ello no la convertirá inmediatamente en una víctima. O no al menos en el sentido en que estamos intentando expresar aquí, que subraya la violenta usurpación de la autonomía como correlato indispensable de la agresión experimentada, indicándonos una vez más la diferencia entre vencidos y víctimas.

Hablamos, por cierto, de la violencia en un sentido muy amplio, que no oculta por cierto su sentido productivo. En su conocido ensayo sobre la violencia, Walter

Benjamin muestra con claridad que esta es consustancial a la resolución de las tareas humanas. No hay posibilidad alguna de instalar la norma que permite instituir una autonomía, sino se echa mano de la violencia. Incluso aquella que solo se ejerce como la mera interrupción de una práctica (la huelga). El *nomos* está indisociablemente asociado a alguna forma de violencia. Y la *autonomía* que anida en esa ecuación no aparece como puramente resultante. No es una autonomía posterior a la norma, es ella misma un factor clave para el establecimiento de la norma, es supuesto y consecuencia de ella, de lo contrario la norma emerge de una anterioridad inexplicable en los marcos de la autonomía del sujeto que la ejerce.

Allí reside un aspecto claro de la forma víctima. La victimización como negación de la autonomía es la restricción a toda participación en la instauración del derecho. Quien no puede escoger qué decisión tomar sino entre opciones preconstruidas por un poder superior deviene una víctima. Benjamin expresa que la violencia es una potencia instauradora tanto del derecho como del “poder” que la sostiene de una forma que no puede separarse ya de la violencia misma. La instauración del derecho es así una instauración del poder. La víctima es, por tanto, aquel sujeto al que se le niega el bien superior de la violencia, sustrayéndole por tanto toda posibilidad instituyente.

En esa trayectoria le ha sido negada la forma primaria de la violencia, la rebeldía, que es lo que en definitiva, y podemos recordar ahora el caso del musulmán, distingue la mera vida de una vida que (intenta al menos ser) verdadera. “El hombre no coincide en modo alguno con la mera vida que es la suya; tampoco con la mera vida en él, ni con

ningún estado o propiedad; ni coincide tampoco, tan siquiera, con la unicidad de su persona.” Es por eso, precisamente, porque la mera vida no es lo que define al ser humano mismo, o dicho de otro modo, es por eso que “la crítica de la violencia es ya la filosofía de su historia”. (Benjamin, 2007, p.204-205)

Capítulo IX. Contradicciones en la producción de víctimas

En capítulos anteriores nos hemos referido a la forma en que la instalación histórica del capitalismo en Occidente significó un complejo proceso de producción de nuevos sujetos. Siguiendo la conceptualización de la producción en Marx, junto a algunas otras fuentes teóricas cercanas, podemos proponer la idea de que las relaciones de producción implican un amplio entramado de procesos de constitución de sujetos de diverso tipo. Es importante distinguir, primero, que cada orden social produce diferentes formas de sujeto, y que ello implica tanto a aquellos que forman parte de la reproducción de dicho orden, y que resultan por lo tanto adecuados a las dinámicas de poder; como a aquellos que se le oponen de diferentes formas. Nos interesa, particularmente, el modo en que un orden social logra producir una víctima a partir de un vencido, esto es, transformar la dominación en sometimiento, lograr hacer productivo el espacio que existe entre la derrota de un conjunto social y la victoria de su adversario.

IX.1 Vencidos

En un pasaje de *La visión de los vencidos*, publicado en México en 1959, Miguel León Portilla muestra la rápida evolución que tiene lugar en la cultura náhuatl respecto de su otro:

“Proyectando primero sus viejos mitos, creyeron los mexicas que Quetzalcóatl y los otros *teteo* (dioses) habían regresado. Pero, al irlos conociendo más de cerca, al ver su reacción ante los objetos de oro que les envió Motecuhzoma, al tener noticias de la matanza de Cholula y al contemplarlos por fin frente a frente en Tenochtitlan, se desvaneció la idea de que Quetzalcóatl y los dioses hubieran

regresado. Cuando asediaron a la ciudad los españoles, con frecuencia se les llama *popolocas* (bárbaros). Sin embargo, nunca se olvidan los cronistas nahuas del poder material superior de quienes en un principio tuvieron por dioses.” (p.18)

Se ve que ocurre una transformación cognitiva en la mente de los vencidos. De una condición divina, el invasor adquiere rápidamente el lugar de un poder social triunfante. El vencido se configura rápidamente como el lugar de epistemología diferente. Años después que León Portilla sostuviera la necesidad de mirar la historia con los ojos de los vencidos, Nathan Wachtel escribió en francés *La vision des vaincus*, un libro que abordaba la visión los pueblos del Perú sobre la conquista, publicado en 1971. Wachtel (1976) comenzaba con las siguientes palabras:

“La historiografía occidental ha instaurado hace mucho tiempo a Europa como centro de referencia respecto del cual se ordenaba la historia de la humanidad. De acuerdo con una representación simple y unilateral del devenir, todas las sociedades debían pasar por las mismas etapas en el camino del progreso y la civilización, cuyo modelo más acabado lo encontraba Europa en dicha trayectoria; las sociedades no europeas se situaban detrás, como ejemplos de Estados de civilización inferior: se trataba de una ideología justificativa de la expansión mundial del Occidente y de su hegemonía.” (p.23)

Los textos de León Portilla primero y Wachtel después, se inscriben en una corriente más amplia en la historiografía y el pensamiento crítico, que sería identificado de formas diferenciadas con el giro poscolonial y decolonial. La actitud básica de esas formas de pensamiento, que surgirán en distintos puntos del llamado Tercer Mundo, supone la identificación de un sentido colonialista en la modernidad occidental, que se basa en su sesgo civilizatorio.

Pues bien, si esa modernidad, las esferas de poder y las formas de pensamiento que le corresponden son instituidas por los vencedores, entonces, por un razonamiento simple pero correcto, podemos identificar en el lugar de los vencidos a las identidades, las formas de pensamiento, las creencias, los estilos de socialización, los segmentos sociales y culturales que no participan del lugar hegemónico que se ha fundado. Sin embargo, su condición respecto de la hegemonía no debe llevar a pensarlos en una exterioridad respecto de ella. “Es el colono el que ha hecho y sigue haciendo al colonizado”, decía Fanon (1983, p.17) El lugar de los vencidos no está afuera de Occidente, sino allí donde la fuerza colonizadora de Occidente ha dado forma a un universo que lo incluye irremediamente. Ser bárbaro no deja de ser una forma de habitar la civilización.

Sin embargo, la otredad no resulta definida de forma estable por el poder blanco, masculino o civilizado, como si fuera un atributo permanente a resguardo de las correlaciones de fuerza. La impresionante aceleración de la historia humana ocurrida en la primera mitad del siglo XX así lo muestra. En Alemania, a partir de 1933, Occidente es el Tercer Reich, y sus instituciones de todo tipo pondrán en marcha construcciones de diverso tipo para ubicar el lugar de su otredad. De una forma inesperadamente radical, los nazis cristalizan bajo la noción del pueblo ario la idea de lo propio y lo bueno, y localizan tempranamente en la barbarie a judíos, gitanos, homosexuales y minusválidos. Su gesto fue, sin dudas, más violento que cualquier otro que se tuviera recuerdo dentro de las fronteras europeas, pero el sentido de sus acciones no difiere en el fondo de cualquier otra forma de racionalidad genocida. Por eso, además, resulta poco

comprensible el impacto diferenciado que estos acontecimientos tuvieron en el pensamiento crítico europeo.

Pues bien, tras su derrota en 1945, el lugar de la barbarie se invierte completamente, y se convierte, de hecho, en la primera forma en que intentó ser codificada la maquinaria de exterminio nazi. Así reflexiona críticamente Hannah Arendt (2014), que entiende que “la misma palabra ‘barbarie’, aplicada con frecuencia hoy por los alemanes a la época de Hitler, es una distorsión de la realidad; es como si los intelectuales judíos y no judíos hubieran huido de un país que ya no era lo bastante ‘refinado’ para ellos.” (p.90) La derrota de aquella alternativa de construcción de una barbarie, aun con la enorme huella que ha ocasionado su violencia extrema, no ha conducido a Occidente a la superación de las dinámicas de dominación basadas en la definición vertical de lo propio y lo ajeno, lo civilizado y lo bárbaro. La impresionante prolongación de las lógicas de lo colonial puede apreciarse no solo en las relaciones de las naciones europeas con las del sur global, sino al interior del propio mundo blanco del norte. Parado en el borde del abismo de la barbarie, el vencido nunca podrá desembarazarse de alguna sospecha civilizatoria.

Cultural y cognitivamente, el vencedor y el vencido estructuran posiciones de sentido que permiten organizar diferentes comprensiones de la realidad, y que en cuanto tales, no gozan de una estabilidad mayor a la capacidad de duración del orden.

La construcción de las víctimas, por otra parte, registra otras oscilaciones vinculadas a las relaciones entre el poder estatal ya establecido, y sus súbditos. Foucault

(1998) manifestó alguna vez en una entrevista que le gustaba hacer la historia de los vencidos, haciéndose cargo sin embargo de la dificultad que implica el esfuerzo. Los vencidos son precisamente aquellos a los que se les ha quitado la palabra, al punto que cuando hablan no lo hacen en su propia lengua, sino en la lengua extraña y con los conceptos ajenos que se les han impuesto. Pese a cierta imprecisión del entrevistador, Foucault nunca traspasa la línea entre el vencido y la víctima.

Aquellos que se ubican en las antípodas del campo de los vencedores civilizadores no se encuentran en una posición de estabilidad. Por el contrario, su posición misma es la que denuncia, acaso, las fantasías y mitos inherentes a todo sistema colonial. “El negro, esclavo de su inferioridad, y el blanco, esclavo de su superioridad, se comportan ambos según una línea de orientación neurótica” (p.76), dice Fanon en *Piel negra, máscaras blancas* (2009). Y refiere la historia de un médico negro que deseaba tener subordinados blancos, ser jefe de blancos, un negro que puede decir “Desde la parte más negra de mi alma, a través de la zona sombreada, me sube ese deseo de ser de golpe *blanco*. Yo no quiero ser reconocido como negro, sino como blanco”. (p.79)

En la mencionada entrevista de Foucault, el criminal muestra la ambivalencia de su posición política. La práctica criminal puede ser una forma de enfrentamiento político, como ocurría en Europa antes del XIX, o puede devenir en una conducta servil, como aquella que emplea a delincuentes al servicio de los objetivos políticos de las

elites. El criminal producido por la prisión, va a sostener Foucault, es útil para el sistema.

El vencido es entonces un subalterno en el sentido gramsciano del término, un producto impuro, un “conglomerado indigesto”⁴¹ sin una posición estable. Su rebeldía no posee garantías, y dependiendo de los dispositivos que lo produjeron, tendrá una valencia política u otra. Se relacionará siempre con las estructuras de poder de un modo fluctuante y contradictorio.

La forma víctima del vencido, por el contrario, representa el momento de una estabilización. No como una posición alcanzada, sin embargo, sino como el desplazamiento asintótico hacia una sumisión definitiva, la víctima buscará ser fijada a su condición por las gruesas cadenas del sometimiento, al punto que su condición, puede decirse, está más definida por el reparto de representaciones sociales que dispone el poder en la sociedad, que por el resultado de su derrota en algún proceso de enfrentamiento político o de sometimiento económico. Es decir, la víctima emerge del complicado juego de las interacciones simbólicas, los conflictos sociales y las relaciones económicas.

41 Gramsci caracteriza a los grupos subalternos que para los efectos de esta investigación nos aproxima a una imagen posible de los vencidos. Los define como aquellos con una “Concepción del mundo no sólo no elaborada y sistemática, porque el pueblo (o sea el conjunto de las clases subalternas instrumentales de toda forma de sociedad que hasta ahora ha existido) por definición no puede tener concepciones elaboradas, sistemáticas y políticamente organizadas y centralizadas en su desarrollo, aunque éste sea contradictorio, sino incluso múltiples –no sólo en el sentido de distinto y yuxtapuesto, sino también en el sentido de estratificado desde lo más burdo hasta lo menos burdo si no es que además debe hablarse de un conglomerado indigesto de fragmentos de todas las concepciones del mundo y de la vida que se han sucedido en la historia, de la mayor parte de las cuales, además, sólo en el folklore se encuentran los documentos sobrevivientes mutilados y contaminados.” (Gramsci, 1999b, p.203)

A diferencia del vencido, que puede pensarse más como una posición relativa y móvil, la víctima deviene principalmente una condición asignada desde arriba, que destaca por sus aspiraciones de estabilidad, esto es, un rol en un sistema de representaciones que adquiere objetividad y produce una forma de vida próxima a la belleza y la pureza burguesa que emerge desde el Renacimiento. Como señaló Bettelheim, “llamando mártires a las víctimas del nazismo, mistificamos su destino”⁴², es decir, se las expulsa del espacio moderno, y con ello, se vuelve imposible su ubicación en cualquier espacio político real. Una víctima se asemeja a un mártir, esto es, un ser definido por una sola dimensión. La víctima desprovista de toda capacidad política es la víctima santa, una existencia purificada en su inocencia, en la ausencia de decisión. La víctima que no resiste es aquella que está determinada solo por su martirio. Esa es la imagen de la víctima que se extiende más ampliamente en el pensamiento occidental. En la tensión entre el vencido y la víctima se juega la pérdida de autonomía del sujeto moderno.

a. La industria del exterminio

Una cuestión repetidamente señalada en la literatura sobre el exterminio de los judíos en la Alemania nazi se relaciona con la muy visible aplicación del saber industrial y los procedimientos burocráticos del estado capitalista contemporáneo a la maquinaria de exterminio, particularmente en los campos. Se ha creído encontrar allí, de hecho, el carácter moderno del genocidio.

42 B., Bettelheim. 1983. Sobrevivir. El Holocausto una generación después. Barcelona. Crítica (citado en Agamben, 2010, p.26).

La persecución nazi al pueblo judío tuvo por cierto su economía. La emigración judía, es decir, la posibilidad de escapar de los países ocupados que tomó una importante cantidad de familias, se convirtió en esos años en un floreciente negocio. Reinhardt Heydrich, oficial nazi a quien se le atribuye ser uno de los arquitectos del exterminio, habría expuesto a Göring el 10 de noviembre de 1938, la propia mañana de la *Kristallnacht*, la idea simple e ingeniosa de extraer a una cantidad de judíos que buscaban emigrar una suma de dinero local aumentada por un monto adicional en moneda extranjera, como pago por su salida. El asunto no dejaba de tener, además, un sentido de discriminación social: “El problema no era lograr que se fueran los judíos ricos, sino librarse de la chusma judía.” (Arendt, 2014, p.72) Siguiendo esa línea, el abogado Erich Rajakowitsch inventaría la idea de los “fondos de emigración”, y en abril de 1941 será enviado por Heydrich a Holanda, para establecer allí una oficina central que sirviera de modelo para la solución de la cuestión judía en todos los países ocupados.

Eichmann describiría después el mecanismo de funcionamiento de este proceso de emigración, como una línea de montaje:

“al principio se ponía el primer documento, y sucesivamente los otros papeles, y al otro extremo salía el pasaporte como producto final’. Esto podía llevarse a cabo si todos los funcionarios a los que incumbía el asunto –Ministerio de Hacienda, cobradores de tributos, policía, comunidad judía, etc.– estaban alojados bajo el mismo techo y se veían forzados a cumplir su cometido sobre el terreno, en presencia del solicitante, que no se vería obligado a correr de oficina en oficina y que, era de suponer, se ahorraría algunas humillantes trapacerías que sufría y ciertos gastos de soborno. Cuando todo estuvo listo y la línea de montaje funcionaba suave y rápidamente, Eichmann ‘invitó’ a los funcionarios judíos de Berlín para que la inspeccionaran. Quedaron atónitos: ‘Esto es como una fábrica

automática, como un molino conectado con una panadería. En un extremo se pone a un judío que todavía posee algo, una fábrica, una tienda, o una cuenta en el banco, y va pasando por todo el edificio de mostrador en mostrador, de oficina en oficina, y sale por el otro extremo sin nada de dinero, sin ninguna clase de derechos, solo con un pasaporte que dice: Usted debe abandonar el país antes de quince días. De lo contrario irá a un campo de concentración.” (Arendt, 2014, p.74)

Pero eso no sería todo. Ya que las cuentas judías en otros países no resultaban fáciles de descubrir para el Reich y que los judíos que lograban salir no podían hacerlo con los bolsillos absolutamente vacíos, Eichmann envió agentes judíos al extranjero para solicitar fondos a las grandes organizaciones judías, fondos que luego eran vendidos por la comunidad judía a los futuros emigrantes con una considerable ganancia. Un dólar, por ejemplo, se vendía a 10 o 20 marcos, cuando su valor en el mercado era de 4,20. Así la comunidad judía consiguió fondos para sus miembros pobres y los que no tenían cuentas en el exterior.

La ordenada extracción de rentabilidad de la emigración judía constituía, sin embargo, solo un aspecto de su valor productivo. La “industria” del exterminio nazi tenía de hecho una relación orgánica con la industria alemana. La destinación de cada envío de judíos a los campos se estimaba teniendo en cuenta la “capacidad de absorción” de las diferentes instalaciones, así como las necesidades de trabajadores esclavos de las empresas que habían encontrado rentable establecer sucursales en la vecindad de los campos. Algunas importantes firmas alemanas, como I. G. Farben, Krupp Werke y Siemens-Schuckert Werke habían establecido plantas en Auschwitz y en las cercanías de Lublin.

“El entendimiento entre las SS y los hombres de negocios era excelente; Höss, de Auschwitz, rindió testimonio sobre las muy cordiales relaciones sociales con los representantes de I. G. Farben. En cuanto a las condiciones de trabajo, la idea era claramente matar con el trabajo; según Hilberg, murieron por lo menos veinticinco mil de los treinta y cinco mil judíos, que trabajaron en una de las plantas de I. G. Farben.” (Arendt, 2014, p.118)

De esa suerte, la producción de mercancías por la mano de obra judía, no sería más que la contracara de la producción de la muerte de los judíos. Los campos no están definidos entonces por la pura la negación de la vida, sino por la planificada producción de la muerte. En una entrevista televisiva de 1964 Hannah Arendt (2010) diría:

“Hasta entonces, uno se decía: bueno, tenemos enemigos. Es algo completamente natural. ¿Por qué no habría de tener enemigos un pueblo? Pero lo otro fue completamente distinto. Era como si se hubiera abierto un abismo. Porque uno pensaba que todo lo demás hubiera podido recomponerse de alguna manera, ya que en política todo se deja siempre recomponer de alguna manera. Pero esto no. Esto no debería haber sucedido nunca. Y no me refiero al número de víctimas. Me refiero al empleo de cadáveres en un proceso de producción industrial y a todas esas cosas, en las que no necesito entrar. Esto no debería haber sucedido. Porque lo sucedido es algo que ninguno de nosotros lograra nunca quitarse de encima.” (p.56)⁴³

Agamben aclara que la definición de exterminio como una especie de producción en cadena fue empleada por primera vez por el médico de las SS F. Entress y conduce, al igual que en el caso ya dicho del no-lugar del musulmán, a la institución de un mecanismo de poder diferente de la muerte. Lo que ocurre en los campos no es, sencillamente, un dar la muerte, sino algo que Agamben (2010) considera “infinitamente más escandaloso”, puesto que en Auschwitz no se moría, se producían cadáveres,

⁴³ La idea de la fabricación había sido mencionada por Heidegger en 1949 en una conferencia sobre la técnica titulada *El peligro*. ¿Mueren?, se preguntó, “se convierten en piezas de almacén de fabricación de cadáveres. ¿Mueren? ¿Son liquidados imperceptiblemente en los campos de exterminio?” Heidegger, M. 1994. Bremer und Freiburger Vorträge. GA vol. 79. Frankfurt a.M. Klostermann (citado en Agamben, 2010, p.76).

“cadáveres sin muerte, no-hombres cuyo fallecimiento es envilecido como producción en serie. Según una interpretación posible y muy difundida, es justamente esta degradación de la muerte lo que constituye el ultraje específico de Auschwitz, el nombre propio de su horror.” (p.74)

Pese a la notoria presencia de la racionalidad industrial y burocrática, y pese a las muchas semejanzas con los procesos productivos fabriles, la cuestión central que debe apreciar una crítica de la economía política del genocidio judío reside no en su capacidad de dar muerte o en la forma en que lo hace. Tampoco en la manera en que se relaciona con el funcionamiento de la economía financiera. El problema se ubica, primariamente, en lo que produce.

IX.2 La producción de un humano nuevo

De un modo lateral, ciertamente, Agamben indica que una serie de autores, con anterioridad incluso al exterminio nazi, habían reconocido la “degradación de la muerte en nuestro tiempo”. Dice Rilke: “Ahora se muere en 559 camas. En serie, naturalmente. Es evidente que, a causa de una producción tan intensa, cada muerte individual no queda tan bien acabada, pero esto importa poco. El número es lo que cuenta...”⁴⁴ (citado en Agamben, 2010, p.74) Esa muerte se contrapone a la “muerte propia”, aquella que cada uno lleva dentro de sí, que contenía una dignidad singular.

Siguiendo los pasos de Primo Levi, llega a descubrir algo así como la existencia de un sello de lo inhumano habitando en “el hombre”, una “herida transfixiante del no-espíritu, del caos ya no-humano que está atrocemente depositado en su ser capaz de

⁴⁴ Rilke, R.M. 1958. Los cuadernos de Malte Larids. Buenos Aires. Losada.

todo”. (Agamben, 2010, p.80) Un malestar que no se refiere solo a lo ya hecho sino a lo que se puede o se podría hacer. La indicación de un poder capaz de desatar una potencia infinita de sufrimiento. Auschwitz, el “crimen específico” de Auschwitz, sostiene entonces, oscila entre dos cargos: el triunfo incondicional de la muerte sobre la vida, y la degradación y envilecimiento de la muerte.

Foucault brinda una explicación política para esa degradación de la muerte, vinculada a la transformación del poder en la Edad moderna. En *Defender la sociedad*, expone el paso de la fórmula *hacer morir y dejar vivir* como la clave de la soberanía medieval, al *hacer vivir y dejar morir*, que sería propia de la biopolítica que emerge tras el siglo XVII. Se trata del paso del cuerpo individual a la población, de la tecnología disciplinaria del cuerpo a la tecnología regularizadora de la vida, del hombre cuerpo al hombre especie.

Pero en una sociedad totalitaria, a diferencia de la sociedad liberal moderna, ambos poderes y sus técnicas pueden estar presentes e integrarse en una misma situación, que es lo que ocurre con el Estado nazi. Foucault (2000) lo expresa en relación a la muerte de Francisco Franco:

“muere quien ejerció el derecho soberano de vida y de muerte con el salvajismo que ustedes conocen, el más sangriento de los dictadores, que durante cuarenta años hizo reinar de manera absoluta el derecho soberano de vida y de muerte y que, en el momento en que va a morir, entra en esa especie de nuevo campo del poder sobre la vida que consiste no sólo en ordenarla, no sólo en hacer vivir sino, en definitiva, en hacer vivir al individuo aún más allá de su muerte. Y mediante un poder que no es simplemente proeza científica sino ejercicio efectivo de ese biopoder político que se introdujo en el siglo XIX, se hace vivir tan bien a la gente que se llega incluso a mantenerlos vivos en el momento mismo en que,

biológicamente, deberían estar muertos desde mucho tiempo atrás. De tal modo, quien había ejercido el poder absoluto de vida y de muerte sobre centenares de miles de personas cayó bajo el peso de un poder que ordenaba tan bien la vida y miraba tan poco la muerte que ni siquiera había advertido que ya estaba muerto y se lo hacía vivir tras su deceso. Creo que el choque entre esos dos sistemas de poder, el de la soberanía sobre la muerte y el de la regularización de la vida, está simbolizado en ese pequeño y gozoso acontecimiento.” (p.225)

En un régimen como el nazi, efectivamente, coinciden ambos regímenes. El *hacer vivir* se entrecruza con el *hacer morir*, de forma que la biopolítica pasa a coincidir de forma inmediata con la tanatopolítica. Pero, ¿cómo ejercer el derecho de matar en un contexto donde el poder de soberanía retrocede y avanza el biopoder disciplinario? ¿Cómo mata un poder como ese, que se basa en prolongar y realzar la vida? ¿Cómo logra un poder político así matar, dar la orden de asesinar no solo a enemigos y si a los propios ciudadanos? ¿Cómo, en definitiva, el biopoder ejerce el poder de la muerte? Ése es el punto en que ingresa el racismo, pues fue precisamente el racismo el que inscribió el biopoder en los mecanismos del Estado y se hizo moderno.

Un racismo que Foucault define en dos líneas principales. Como el medio para introducir un corte en el ámbito de la vida que el poder tomó a su cargo: el corte entre lo que debe vivir y lo que debe morir, esto es, como la clasificación de las razas en el *continuum* biológico de la especie humana, su distinción, la asignación de valores, buenas, malas, superiores, inferiores, esa fragmentación de la biología humana, permite diferenciar grupos sociales. La segunda función del racismo consistirá en permitir al poder el establecimiento de una relación positiva del tipo “cuanto más dejes morir, más vivirás”. Una relación bélica que no inventaron ni el racismo ni el Estado moderno, pero

que es con el racismo que se pone en funcionamiento, en juego, de una forma completamente novedosa y compatible con el ejercicio del biopoder.

Entonces, el racismo permitirá establecer entre mi vida y la muerte de otro una relación no militar, no bélica, sino biológica, configurando una relación entre especies e individuos superiores y otros inferiores, que lógicamente se espera que vayan desapareciendo por el bien de la normalidad. Es decir, la muerte del otro inferior no es ya cosa de mi vida y mis impulsos, sino una necesidad general de la vida.

Frente a ese conjunto de cesuras, añade Agamben, se comprende mejor la función decisiva de los campos de la biopolítica nazi, pues ya no son solo espacios de exterminio, sino principalmente lugares de producción de la última sustancia biopolítica aislable en el *contium* biológico humano: el musulmán⁴⁵.

De esa suerte, con el musulmán tenemos la producción de una nueva subespecie humana, cuyo interés no debe ser menospreciado. El musulmán indica un doble producto, su propia existencia, por un lado, como un ser indefinible en las categorías anteriores de la biología y las ciencias médicas, por tanto un ser nuevo, un homúnculo hasta ese momento increado cuya definición desafía las conceptualizaciones de la vida y la muerte, de la conciencia y la inconciencia, y se instala como una posición política nueva, que se rehúsa a la partición del *bios* y el *tanatos*, un ser que, de extremarse esa definición no podría ser descrito por los derechos humanos, pues su humanidad misma se ha ido desvaneciendo lentamente. Una figura tremendamente interesante para el

⁴⁵ De aquí en adelante el término musulmán será usado no es su acepción correcta sino como la designación elaborada en los campos de exterminio nazi.

pensamiento, pues su exigente existencia se basa en la casi total ausencia de poder, desde donde sin embargo desafía todas las voluntades de la sociedad porque es evidente que en ese cuerpo anida una vida vivida, que mereciendo el respeto que se reserva a los muertos, no es sin embargo un cadáver.

El musulmán encuentra su semejanza mayor, probablemente, con los desaparecidos de las dictaduras latinoamericanas. El desaparecido se sujeta a una condena inaudita, morar en una especie de limbo impreciso entre los muertos y los vivos, es decir, entre quienes los vivos consideramosidos de este reino, y podemos despedir, y hacer duelo, y aquellos por cuya vida aun luchamos y por tanto no dejamos ir. El desaparecido, al habitar este lugar imposible y sin embargo real, se erige en la persistencia pura del trauma, en la traba permanente de la elaboración. “Vivos se los llevaron, vivos los queremos”, dice una consigna que no debe ser leída de forma metafórica, sino dolorosamente literal. Mientras un desaparecido conserva la condición de tal, más allá de si se considera posible encontrarlo con vida, sostiene en su humanidad borrada, una amarra con la presencia. La lucha, acaso, no debería centrar su objetivo en la aparición, sino en algo que podría pensarse como la des-desaparición: saber, comprender, ubicar generosamente en la historia y en la comunidad.

En relación a Auschwitz, Agamben (2010) entiende que el musulmán es el “nervio del campo”, su verdadera cifra, es la “larva que nuestra memoria no consigue sepultar, eso a lo que no podemos decir adiós y con lo que hemos de confrontarnos de forma obligada.” (p.84) Así ocurre también con los desaparecidos.

Pero podemos pensar que esta idea del musulmán conduce, también, a la idea de víctima que constituye el neoliberalismo a través de su racionalidad económica. Alguien que, básicamente, le sobra al resto casi con independencia de la posición política o socioeconómica que ocupe en la sociedad. La “ironía feroz” que comenta Agamben, donde los judíos de los campos, convertidos en musulmanes, ni siquiera podrán morir como judíos, es por cierto traspasable a esta condición, donde el antiguo militante luchador, ya vencido, intenta de ser convertido desde la política estatal en un sujeto pasivo que debe limitarse a esperar la ayuda de un orden cuya institución ha sido precisamente su derrota.

Ello marca, como veíamos páginas atrás, una diferencia muy importante con lo que ocurrió en Europa, no es el Estado de bienestar reparando a las víctimas del nazismo, no es la democracia occidental reparando a los maltratados por esos totalitarismos siempre sospechosos de una barbarie extranjera, no occidental. Aquí encontramos al vencedor, al victimario, reparando a las víctimas por las consecuencias de su propio triunfo, abriendo paso a una diferencia radical en el modo en que se constituye la víctima. La víctima vencida detenta una posición de normalidad en el orden que sobreviene al triunfo del victimario. Su cuerpo puede buscar un lugar provechoso en el nuevo reino de la abundancia y la libertad. Esa es una forma fundamental del olvido. Su dolor, necesario, está presente a cada beneficio que nos entrega el modelo. No hay pues interés alguno en la borradura ni en el ocultamiento del sufrimiento, hay una incorporación que no requiere de la idea de excepcionalidad. Allí se juega la inhumanidad de nuestro presente, que a diferencia de la inhumanidad de

Auschwitz, no renuncia a mirar su musulmán, no lo esquivo, lo incorpora y lo asume, y exige a toda la sociedad responsabilizarse de su condición socioeconómica y su posición en el mercado.

En Europa, por el contrario, la construcción del musulmán representa la antípoda del ese sentido de lo humano que el poderoso proceso de producción de lo social que fue la posguerra instalará como seguridad social, y que se basa, en buena medida, en un tipo de configuración ética que entiende que aquello que hace a los seres humanos valedores de respeto es la capacidad de sentirse convocados ante el sufrimiento ajeno. (Taylor, 1996, p.22) Después de 1945 la construcción de la civilización occidental se entiende por completo vinculada a la forma en que se gestiona el sufrimiento humano, y por lo tanto, a la construcción del bienestar. Charles Taylor (1996) hace ver la relación que existe entre la “política burguesa contemporánea” y las cuestiones del bienestar en la segunda mitad del siglo XX.

“Dicho sentido de importancia de la cotidianidad de la vida humana, a la par que su corolario sobre la importancia del sufrimiento, colorea nuestra comprensión de lo que en verdad significa el respeto hacia la vida y la integridad humanas. Junto al lugar central otorgado a la autonomía, esa noción define una versión de esta demanda que es propia de nuestra civilización, el Occidente moderno.” (p.28)

La guerra y el aprendizaje del genocidio se convirtieron en poderosas fuerzas convocadas a la construcción de una nueva Europa, integradas en ese proceso, por cierto, con las potencias que se construirían en la posguerra misma.

En un texto en el que Perry Anderson (2012) examina la construcción de la unión europea, subraya la tesis del historiador económico Alan Milward, quien sostenía que la Comunidad nació principalmente como resultado del desastre común de la Segunda Guerra Mundial, “esa catástrofe que dejó a todos los estados-nación, desde los Pirineos al Mar del Norte, destrozados por la derrota y la ocupación. Las antiguas instituciones se encontraban sumidas en las simas de la impotencia y el descrédito, y había que construir una estructura relativamente nueva una vez reanudada la paz.” (p.21) La cooperación interestatal rindió pronto frutos en las deprimidas economías, que encontraron, por otro lado, en el mejoramiento de las condiciones de vida de la población, tanto una fuente de legitimidad como de dinamización del mercado interno.

Otro factor que intervino fue la necesidad estratégica de contener a Alemania, aunque esa razón tenía otras vías de aseguramiento. No, la seguridad que más importaba en ese momento era la seguridad social, que se convertiría en una gran garantía de integración social: “en los años cincuenta la seguridad que realmente importaba a los pueblos de la Europa occidental era de índole social y económica: la certeza de que el hambre, el desempleo y los trastornos de los años treinta se habían desterrado para siempre.” (p.22)

Pero volvamos una vez más la vista a América Latina.

IX.3 Exterminio, acumulación originaria y surgimiento de América Latina

a. El productivo retorno de la Conquista

América Latina está constituida por su derrota. Su curiosa figura, seguramente irrepetible en el concierto humano, labrada tantas veces desde la resistencia, deviene del triunfo inapelable de sus adversarios. Su primera imagen es la de los vencidos. Veamos tres acontecimientos.

Primero. A los pocos días de iniciadas las protestas de octubre y noviembre de 2019, una foto recorrería los medios de comunicación y las redes sociales, que destacaba entre muchas muy destacadas imágenes de esos días: el gran Caupolicán de bronce erigido en Temuco con el famoso tronco sobre su hombro derecho, sostenía ahora en su mano izquierda la cabeza enrojecida y recién arrancada de un hombre blanco, de un militar winka. Era y no era Pedro de Valdivia. Lo era porque ese es el gran conquistador, el iniciador de toda una parte de la historia del pueblo mapuche, lo era porque mucha gente así lo entendió, o así quiso entenderlo. La decapitación de un monumento militar y la desordenada intervención del monumento a Caupolicán buscaba instalar ese relato. Y no era Pedro de Valdivia, bueno, porque la cabeza había sido arrancada del monumento a Dagoberto Godoy, un aviador militar que destacó por protagonizar en 1918 el primer vuelo en aeroplano sobre la cordillera de Los Andes.

Días después, un poco en sorna, un periodista del diario *Publimetro* hace ver un hecho que muestra la profundidad de la colonización española: “en la ciudad de Valdivia

y con motivo del estallido social, manifestantes arrancaron el busto de Pedro de Valdivia, que estaba instalado en la plaza Pedro de Valdivia, y luego lo lanzaron, desde el puente Pedro de Valdivia directo al río Valdivia.” (Lepe, 2019) La mortificante reiteración del nombre basta para comprender la profundidad de su huella en la historia local. En Concepción, el busto de Pedro de Valdivia sería retirado de su base y puesto a los pies del monumento a Lautaro.

Solo unos pocos días después del 12 de octubre, las masas anónimas de la protesta social impartían una justicia centenaria. La revuelta primaria, claramente dirigida contra los estragos concretos que el modelo neoliberal ocasiona en las economías familiares, mostraba sin embargo algunas de sus significaciones profundas, esas que a través de la acción inmediata misma exceden la inmediatez de sus sentidos. Es en esa dimensión que desde la medianía de la movilización comenzó a retomarse con fuerza la necesidad de avanzar a un nuevo proceso constituyente. Toda la potencia destituyente de una movilización que decapitaba conquistadores cinco siglos después, comenzaba a encontrar una canalización desde su propio seno. Aparece un hecho claro: cada vez que aflora en las sociedades latinoamericanas la posibilidad de lo refundacional, cada vez que se instala la potencia constituyente desde lo plebeyo, aparece la historia de la conquista.

Segundo. Un gran acontecimiento en la dirección contraria muestra la persistencia de la contradicción. El 10 de noviembre Bolivia asistió a un golpe de Estado que derrocó al presidente Evo Morales, primer mandatario indígena en la historia de un

país que tiene la más alta proporción de población que se reconoce como parte de un pueblo originario en América Latina⁴⁶.

El líder de la oposición a Morales, Luis Fernando Camacho Vaca, apodado *El Macho*, un abogado que preside un conglomerado de entidades empresariales, vecinales y laborales de derecha de la rica región de Santa Cruz, irrumpió ese día en la casa de gobierno de La Paz. “(La Biblia) Ha vuelto a entrar la Biblia al palacio. Nunca más volverá la Pachamama”, sostuvo un pastor en ese momento. (La Jornada, 2019)

Tercero. El 1 de marzo, el presidente mexicano Andrés Manuel López Obrador envía una carta a Felipe VI, rey de España. Como se sabe, el triunfo del actual presidente mexicano está asociado a una explícita intención de refundación de la república, identificado como un “renacimiento”. Ese es el marco que reclama López Obrador, y que lo lleva, lógicamente, a ponerse ante el gran cuadro de la historia mexicana. La carta al Rey de España explica que en 2021 se conmemorarán los 500 años de la caída de Tenochtitlán y en 2022 se celebrarán los 200 de vida independiente.

“Su majestad, me ciño a los hechos: la incursión encabezada por Cortés a nuestro actual territorio fue sin dudas un acontecimiento fundacional de la actual nación mexicana, sí, pero tremendamente violento, doloroso y trasgresor; comenzó como un acto de voluntad personal contra las indicaciones y marcos legales del Reino de Castilla y la conquista se realizó mediante innumerables crímenes y atropellos.” (López Obrador, 2019)

⁴⁶ La población que se reconoce como indígena pasó del 62,05% al 41,05% entre los censos de 2001 y el de 2012, según datos de *Centro de Documentación e Información Bolivia*, disponibles en <https://www.cedib.org/wp-content/uploads/2013/08/Tabla-Poblacion-Indigena1.pdf>. Las cifras comparadas del continente se encuentran disponibles en el *Sistema de Indicadores Sociodemográficos de Poblaciones y Pueblos Indígenas*, disponible en <https://redatam.org/redbin/RpWebEngine.exe/Portal?BASE=SISPPI>

La carta lleva una propuesta. Que el Reino de España exprese públicamente y de forma oficial el reconocimiento por los agravios causados, de modo de poder avanzar en la construcción de un relato conjunto sobre los hechos de la conquista, donde fundar los términos de una mejor convivencia en el futuro. La carta, que no contiene la palabra “víctima”, fue impresa en un papel con el membrete de la presidencia mexicana donde se aprecia una bien dimensionada figura de Emiliano Zapata.

Emerge una vez más, como puede verse, el problema de la conquista. Tal como ocurriera en los tiempos de la Independencia o a fines del siglo XX con la ruidosa conmemoración del V Centenario, los grandes relatos de las naciones americanas, sea en su fundación o en aquellos momentos que se consideran refundacionales, implican revisitar ese acontecimiento que definirá la personalidad de las comunidades nacionales.

En un texto ya clásico, *Buscando a un inca: identidad y utopía de los Andes* (1986), el historiador peruano Alberto Flores Galindo aborda el problema de la ruptura cultural que implicó la conquista y el modo en que intentaron elaborarla los pueblos andinos. Su estudio se enmarca en términos generales de la siguiente forma:

“A partir del siglo XVI se entabla una relación asimétrica entre los Andes y Europa. Podría resumirse en el encuentro de dos curvas: la población que descende y las importaciones de ganado ovino que paralelamente crecen, ocupando los espacios que los hombres dejan vacíos. Encuentro dominado por la violencia y la imposición. Pero estos intercambios son más complejos, como lo ha recordado Ruggiero Romano: barcos que vienen trayendo caña, vid, bueyes, arado a tracción, hombres del Mediterráneo, otros hombres provenientes de África y con ellos, ideas y concepciones del mundo, donde se confunden palabras y conceptos admitidos, con otros que estaban condenados por heréticos. De lado andino, junto al resquebrajamiento de un universo mental, surge el esfuerzo por comprender ese verdadero cataclismo que fue la conquista colonial, por entender

a los vencedores y sobre todo por entenderse a sí mismos. Identidad y utopía dos dimensiones del mismo problema.” (p.9)

Según la tesis de Flores Galindo, toda la construcción de la identidad peruana está atravesada por los acontecimientos de la conquista. Y lo está con todo el dinamismo y la variedad que implica la permanente construcción de un suceso ocurrido hace más de cinco siglos. De modo que la idea de un hombre inalterable en el tiempo, basado en una totalidad armónica de rasgos, expresa en el caso andino, y añadamos, en una amplia gama de otros de los llamados pueblos originarios, la “historia imaginada o deseada”, pero no la realidad de un mundo fragmentado. Esa imagen petrificada, corresponde pues al ámbito de la utopía podemos decir, es decir, al esfuerzo por enfrentar la realidad vivida desde la conquista. En el caso andino: la vuelta a la sociedad incaica y el regreso del Inca, de modo de solucionar allí, mediante la reedición del pasado, los problemas de la identidad.

Es importante distinguir que si bien el imperio incaico, o el azteca, o cualquier otro orden social precolombino se derrumba al primer contacto con Occidente, no ocurre lo mismo con la cultura. En el caso andino, la persistencia de una memoria vinculada al imaginario del gran Tawantinsuyu, se convierte en el mecanismo principal de la identidad, y da forma a la utopía. El antropólogo Friedrich Katz distingue ese del caso mesoamericano, donde la posterior integración de la sociedad mexicana permitirá una mayor asimilación de los campesinos indígenas y mestizos en la vida nacional, primero durante la independencia y luego con la revolución de 1910. En un razonamiento que nos recuerda a Norbert Elias, Flores Galindo (1986) sostiene que la mayor sujeción del

mundo indígena andino hizo que recurriera a una identidad basada en la memoria. Ellos “tuvieron que ser algo más que campesinos: también indios, poseedores de ritos y costumbres propias”. (p.16)

El mundo indígena andino, ese que aún se llama a si mismo simplemente indio, tendrá durante los cinco siglos siguientes una relación mortificada con la modernidad. Oblicua, compleja, no precisamente alternativa, sino, podría decirse transculturada. Álvaro García Linera (2006) describirá el proyecto político del primer presidente indio de Bolivia como una superación de la izquierda modernizada, colonizada, que afiliada a un pensamiento marxista en versión eurocéntrica y en el marco de una dogmática idea de las clases sociales, no logra apreciar al “indio” ni a la comunidad, sumándose así a las longevas fuerzas que le negaban la condición indiana, sin lograr sin embargo impedirle fundar su utopía en un imaginario propiamente indio, de suerte que ese emergente indianismo político deberá afirmarse en un combate ideológico, tanto contra las corrientes nacionalistas como contra las marxistas. (García Linera, 2009, p.483)

A lo dicho sobre el caso peruano puede sumarse entonces lo que ocurre en el altiplano boliviano. Las narrativas fragmentadas de la nación emergen de “fuerzas divisivas” como la identidad étnica y la dominación colonial, que discurren, dirá Silvia Rivera Cusicanqui, por debajo de la aparente igualdad que instala el mercado. Las clases subalternas son negadas por las clases dominantes, relegadas a una condición de ornamento folclórico de la sociedad moderna.

Luego de la revolución de 1952, se tornó dominante la idea de una sociedad homogénea semejante a la europea, donde el “indio” debía ser purgado en beneficio de la posición “campesino”. Rivera Cusicanqui llama mestizaje colonial andino a esa estructura ideológica de larga duración que se manifiesta como una profunda e internalizada práctica de autodesprecio de esas clases subalternas, que se ha reproducido por siglos en la personalidad colonizada de la sociedad boliviana. El mecanismo central que permitió esa reproducción fue el discurso del mestizaje. El mestizo fue visto, denuncia Rivera Cusicanqui (2015), como una entidad híbrida pero finalmente homogénea en tanto la multiplicidad de sus raíces convergía en el tronco jerarquizado de una identidad eurocéntrica y colonial, que permitía la ciudadanización de poblaciones indígenas enteras, a través de la aplicación de violencia física y simbólica en dispositivos como los cuarteles o las escuelas rurales. El fin último de esta táctica combinada “era borrar la memoria del indio y recluir sus restos en los museos, como ‘raíz’ arcaica de un remoto pasado, que se reactualizaba en los márgenes de lo público a través de la emblemática del folclor.” (p.94) El vigor de ese colonialismo interno, que Rivera Cusicanqui verifica en la larga duración de sentidos ya enunciados en las imágenes de Waman Poma, permitiría dar un salto del siglo XVI al presente, y de la historiografía a la política, y rechazar la operación que trastoca los alimentos en oro y la pérdida humana como una herida a la naturaleza y al cosmos.

Investigaciones realizadas en Perú entre las décadas de 1950 y 1970, revelarían la existencia del mito de Inkarrí en diversos pueblos de los Andes peruanos. Se trata de un mito de la refundación del Tawantinsuyu, que sin embargo, según Franklin Pease (1977)

lo supera y lo articula con el Perú histórico, insertando en esa historia elementos que van más allá de la imagen occidental acostumbrada, que habrían sido transmitidos no solo por las versiones de los cronistas, sino por los mecanismos de transmisión-recordación de la larga tradición oral andina.

El Inkarrí aparece como poseedor del poder sobre las piedras, el agua y el maíz, es decir, como una divinidad creadora vinculada a una visión del pasado andino, que integra los tiempos prehispánicos y los coloniales, y que en algunos casos hace referencia al presente proponiendo una esperanza mesiánica. El Inkarrí muestra el cuerpo decapitado del Inca como representación del desorden del mundo (la muerte de Atahualpa en Cajamarca). Atravesando por un caos tónico, el Inka volverá, reunirá su cuerpo y su cabeza, y así se superará ese período de confusión y oscuridad que iniciaron los europeos, y el hombre andino podrá entonces recuperar su historia en un nuevo tiempo sagrado y futuro.

Nuevo Mundo es fin del mundo. Se trata de una correspondencia de términos que fue establecida hace mucho. La nueva tierra descubierta era una donde cualquier cristiano podía culminar cualquier proyecto. Todas las promesas del Nuevo Testamento podían pretender aquí su consumación. Así fue desde Colón mismo, que fantaseó con haber descubierto la tierra prometida. Esa es la otra cara de la utopía andina, que se hará presente en los relatos mestizos.

Allí entonces una idea del modo en que el cataclismo ha intentado ser construido, relatado, provisto de sentido para intentar ser superado por los vencidos. Una estrategia

fue la de la aceptación de la derrota, representada de forma ejemplar por Guamán Poma de Ayala. Los dioses andinos caían junto a sus mitos ante el más poderoso dios cristiano. La otra estaría referida al Pachacuti, ese concepto de la filosofía andina que indica la drástica transformación de todo, la inversión del mundo, el paso de un gran ciclo de quinientos años a otro. La conquista misma fue un pachacuti para muchos. Otro podrá sobrevenir pronto.

Está allí, desplegada, la potencia productiva del cataclismo, del acontecimiento generador y terrible, donde se desata el exterminio, que sin embargo demanda ser analizado desde sus potencias generativas.

Pero si en nuestro continente la cuestión de la conquista aflora una y otra vez, la propia cultura española recibe su visita, reiterada, repetitivamente, en un intento de elaboración de esos acontecimientos que en definitiva parece no lograrse nunca.

La reacción española a la carta de López Obrador fue contundente. En un comunicado público, el gobierno de ese país “lamenta profundamente” la misiva, junto a expresar que “rechazamos con toda rotundidad su contenido”. Al igual que la carta del presidente mexicano, la respuesta española busca instalar un marco: “La llegada, hace 500 años, de los españoles a las actuales tierras mexicanas no puede juzgarse a la luz de consideraciones contemporáneas. Nuestros pueblos hermanos han sabido siempre leer nuestro pasado compartido sin ira y con una perspectiva constructiva”. (Lafuente, 2019)

El asunto despertaría además en varios círculos de la cultura española el viejo fantasma de la “leyenda negra”. Ese es el nombre que los sectores conservadores de la historiografía hispana van a reservar, desde el siglo XIX, a los relatos críticos sobre la conquista de América.

En el otoño de 2016, la filóloga española María Elvira Roca Barea publicó un libro que se convertiría en el best seller de mayor impacto en España en las últimas décadas: *Imperiofobia y leyenda negra*. A mediados de 2019 el libro llevaba ya 100 mil ejemplares vendidos y sus ediciones van en el número 40. El éxito de ventas se explica, se dice, por las posibilidades de revalorización de la autoestima española frente a la mirada crítica que persiste de los años de la transición de una España “ninguneada, despreciada y deprimida”, y más coyunturalmente, frente a los dilemas abiertos por el movimiento independentista catalán (García, 2019). En mayo de 2019 aparecería una contundente respuesta, con *Imperiofilia y el populismo nacional-católico*, de José Luis Villacañas.

En torno a ambas publicaciones parece haberse producido en España un cierto revuelo intelectual, que no deja de ser, por cierto, una cuestión básicamente española. Interesan aquí, sin embargo, un par de aspectos de esa polémica.

A juzgar por sus títulos, la cuestión del imperio está al centro de ambas publicaciones⁴⁷. Roca Barea sería postulada al premio príncipe de Asturias y recibiría el

⁴⁷ Al escribir este texto, no he podido consultar ninguno de ambos textos, salvo un muy pequeño fragmento de *Imperiofobia* liberado en internet por la casa editorial, de modo que me refero exclusivamente a algunas publicaciones aparecidas en prensa sobre ese debate.

apoyo transversal de todos los sectores interesados en restablecer la autoestima unitaria del Estado español, desde el PSOE hasta la derecha, desde Felipe González hasta José María Aznar. Villacañas, por otro lado, sería acusado de defender la leyenda negra. Simplificando, la confrontación en la prensa puede describirse como el enfrentamiento entre un discurso identificable con aquel conservadurismo que tiene hondos vínculos con el marco neoliberal, por un lado, y una defensa de los valores la Ilustración europea por el otro. (Zas, 2019)

Roca Barea defiende que los españoles “ni somos más corruptos, ni más inútiles, ni más ignorantes” (Landaluce, 2016). Su recurso al conservadurismo parece provenir del padecimiento del racismo. España padeció el antisemitismo, dice Roca Barea, y su discurso es correcto cuando dice que los españoles no son ni más brutales, ni más corruptos que cualquier otro pueblo, pero su alegato antiesencialista desemboca demasiado rápido en una negación de la historia y en un discurso esencialista propio de Salvador de Madariaga, reconocido detractor de la leyenda negra, y fundador, recordemos, de la Sociedad de Mont Pelerin⁴⁸.

El muy reconocido pensador español responde a la pregunta por el origen del mito del “héroe del norte versus el villano del sur”, en lo que es un inocultable complejo de inferioridad de las elites conservadoras españoles respecto de Europa. Madariaga sostiene que hay dos orígenes, uno religioso y otro militar. El primero está relacionado con la Reforma, pues tanto el luteranismo como el calvinismo establecerán focos de

48 Pese a ello, Roca Barea sostiene que “ha habido pocos españoles más allá de Julián Juderías y Loyot que hayan explicado realmente la envergadura de esta leyenda negra tan bien como Salvador de Madariaga. Y no se puede decir que Madariaga fuera ideológicamente de derechas”. (Cervera, 2017)

antihispanismo, que aumentará a medida que incrementa el éxito de España. El militar se relaciona con que España sería “el país más estratégico del mundo”, pues por su posición en las puertas del estrecho de Gibraltar, hacen de él un país que todo el mundo, considera, tema y si es necesario, odio.

“Yo mantengo, que la historia imperial de España, es menos inhumana, más limpia, más desembarazada de todo lo material, aunque llena de errores políticos, pero más limpia, más clara, y menos inhumana, que la de ningún país que haya tenido la posibilidad de imponer su voluntad sobre otros pueblos, que es en el fondo lo que se llama el imperialismo... Me acuerdo cuando escribí mi famoso artículo sobre Gibraltar que se me felicitó por mi patriotismo. A mí me indignaba eso. Yo no he hablado en pro de que se devuelva Gibraltar a España desde el punto de vista del patriotismo, he hablado desde el punto de vista de la verdad, de lo objetivo... El imperio español es el imperio que más claramente ha visto que todos los hombres son hermanos y los demás países imperiales no han comprendido que los demás eran hermanos. El español habrá tratado a estos hermanos con mayor o menor crueldad, con mayor o menos respeto, pero ha visto en ello hermanos, mientras que los demás países no han visto hermanos en los países indígenas que han ido a colonizar, y los han exterminado muchas veces... no ha habido nunca una posición, ni teórica ni práctica, de que el indígena era un ser inferior. Eso no ha sido nunca doctrina española, ni práctica española.”⁴⁹

La idea de la superioridad española, sea que se fundamenta en relación a una posición geográfica cuya fundamentación destaca por su simpleza y su ignorancia, o sea reclamada respecto del mejor o peor trato a un Otro que no puede pensarse sino como un inferior, como “país indígena”, avanza de un modo sorpresivo a despachar toda la reflexión europea, particularmente alemana, sobre el surgimiento del capitalismo, con una defensa de la hispanidad que salta todas las vallas de su reclamada objetividad, para defender un nuevo esencialismo, una idea derechamente supremacista que no puede

49 Salvador de Madariaga, documento audiovisual (1976).

comprenderse sino como el intento desesperado de una oligarquía poco reflexiva de justificar su lugar en un mundo que experimenta ajeno y superior.

“Por eso me parece una cosa completamente artificial esta idea de que el nórdico es un ser superior al súdico. No lo es ni en moral ni en inteligencia. Yo mantengo que el hecho de que los españoles, los italianos y los griegos, tengan una función mucho menor que la que tienen los nórdicos en la civilización material, física e intelectual de Europa, no es prueba de que sean pueblos inferiores, sino pueblos superiores. Yo mantengo muchas veces, a los amigos asombrados del norte de Europa, que España y los países del sur de Europa están casi siempre mal gobernados no porque sean seres más atrasados, sino porque son seres más inteligentes, y no hay nada más difícil que gobernar a un pueblo inteligente.”⁵⁰

Ese argumento sostenido por Salvador de Madariaga en 1976 puede ser explicado perfectamente como parte de una deriva que Villacañas encuentra en la política de Aznar, cuando promueve la fobia a Europa. (Bauzá y López, 2019)

Siguiendo esos derroteros, Roca Barea se refiere a la inveterada “incapacidad de los pueblos germánicos para mezclar su sangre”, citando que Cortés amaba a su hijo mestizo mientras Jefferson simplemente los vendió, sin ninguna reflexión, por cierto, sobre la forma de dominio que se ejercía en ese proceso de mestizaje. Pero más allá de ello, el discurso de Roca Barea (2016) insiste en una suerte de inevitabilidad de las jerarquías que arranca de una pseudoreflexión sobre los albores de la evolución humana, para llegar a naturalizar la existencia de los imperios como una especie de emanación espontánea de la naturaleza humana. (p.13) Un argumento que tiene palmaria analogía con los planteamientos de Hayek sobre la inopinable superioridad de la “sociedad abierta” sobre las formas de sociedad tribal y aldeanas.

50 Salvador de Madariaga, documento audiovisual (1976).

Una ya consagrada Roca Barea será lógicamente consultada sobre la carta de López Obrador. Sostiene sobre eso: “sacar del armario al demonio español es un mecanismo de distracción que las élites hispanoamericanas, como aquella a la que pertenece Obrador, tienen por costumbre activar cada cierto tiempo y que obedece al hecho evidente de que han sido una calamidad gobernando sus países”. (Arjona, 2019) La esperable respuesta de Roca Barea no devela conocimiento alguno de la carta misma. Villacañas, por el contrario, avanza una repuesta más productiva. Acepta que a España le cabe parte de las disculpas que hay que pedir, y añade, “lo que decía López Obrador, a mi juicio, es que América Latina no ha conocido una fase adecuada de postcolonialidad”. (Bauzá y López, 2019) Visiblemente esa resulta una posición más sana, sin embargo, el hecho de que la citada reflexión del filósofo español no pueda derivarse ni con mucho de la carta del presidente mexicano, vuelve a instalar la sospecha por la persistente dificultad de los intelectuales occidentales a asumir la profundidad del problema colonial.

Villacañas propone un positivo sentido de responsabilidad de la sociedad española hacia América, que en pleno siglo XXI sin embargo, reduce las odiosas estratificaciones raciales presentes en las sociedades latinoamericanas a un invento colonial hispano. Tiende a desaparecer en ese discurso progresista español una ya larga historia de obsesiones americanas con la pureza de la sangre, un viejo clasismo revuelto inseparablemente con un racismo con varios afluentes, una estructura de desigualdades de fuerte sesgo oligárquico cuya explicación reside en la historia de nuestra región, cuya

explicación en ningún caso puede ser encargada, sin más, a la trasposición simple de un factor de origen europeo. Las ya suficientemente conocidas cuestiones de la transculturación, la hibridación y el pensamiento decolonial así lo exigen. De modo que más allá de cualquier situación original, ello implica reconocerle harto poco a la historia social de la América Latina independiente y al papel que por ya más de un siglo ha tenido en ella el imperialismo norteamericano, lo que, a juzgar por lo que se puede leer en la prensa, resulta aún difícil de comprender para el pensamiento progresista español.

¿Qué podría ser “una fase adecuada de postcolonialidad”? ¿Una superación del hecho colonial, acaso, del acontecimiento de la conquista mismo, una elaboración terapéutica del trauma que ocasionó aquella violencia inicua? Villacañas parece comprender el reclamo del presidente mexicano como la denuncia de una herida abierta, un poco a la manera en que se expresaba la voz concertacionista el problema de las violaciones a los derechos humanos en la dictadura. Pero la cuestión postcolonial, ya sabemos, está muy lejos de aquellas posibilidades, y se inscribe en una dialéctica de constitución mutua de actores e identidades cuyos rasgos ya no podrán intentar definirse, nunca más, por el recurso a la pureza.

b. Conquista, dependencia y acumulación originaria del genocidio

El genocidio americano no tuvo nombre. No tuvo nombre la matanza, no lo tuvo tampoco la gente que allí encontró la muerte. El concepto de genocidio se inventaría, una vez más en Europa, 452 años después del “descubrimiento”. América nace así de un genocidio que no alcanza a existir. No se sabe cómo nombrar la muerte de 45 millones

de ¿qué? ¿de nativos? ¿de indígenas? ¿acaso peces vivíparos y oblongos dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello? Allí surge América, sin una *lingua franca* de los vencidos que permitiera formular su catástrofe, que deberá ser nombrada con el lenguaje del vencedor.

El concepto de genocidio fue introducido en 1944 por Rafael Lemkin, un jurista judío polaco sobreviviente de la Segunda Guerra Mundial, en un libro titulado *Axis Rule in Occupied Europe*, que sería publicado en Estados Unidos. El asunto circulaba ya en los juicios de Núremberg desde 1939, pero con una clara resistencia de los británicos. “Los nuevos conceptos requieren nuevos términos”, defendía Lemkin (1944). La historia se remonta sin embargo a algunos años antes. Según cuenta Perry Anderson (2012, p.476), Lemkin estudiaba en Lviv, Ucrania, cuando se celebraron los juicios de Estambul en 1919 por el llamado Gran Crimen contra el pueblo armenio (1915-1923), y tendría esos acontecimientos en mente cuando comenzó a utilizar el término, que sin embargo, sólo se pudo utilizar en 1945 para formular acusaciones a los criminales de guerra alemanes.

“La palabra genocidio es un híbrido compuesto por el griego *genes*, que significa raza, nación o tribu, y el latín *cide* que significa matanza. Los hechos de la vida europea en los años 1933-45 motivaron la creación de dicho término y la formulación de un concepto legal de la destrucción de grupos humanos. Los Nazis ... intentaban eliminar por completo el poder biológico de los vecinos de Alemania, de modo que ésta tuviera una victoria permanente, ya fuera directamente a través de la subyugación militar o indirectamente a través de tal destrucción biológica que, aún en el caso de que Alemania fuera derrotada, sus vecinos estarían tan debilitados que Alemania sería capaz de recuperar su fuerza en unos años. El crimen del genocidio comprende un amplio rango de acciones que incluyen no sólo la privación de la vida sino también la prevención de la misma (abortos, esterilizaciones) y ardides que ponen en peligro la vida y la

salud (muerte artificial en campos especiales, separación deliberada de las familias para efectos de despoblación y así sucesivamente). Todas estas acciones están subordinadas a la intención criminal de destruir o inutilizar a un grupo humano permanente.” (Lemkin, 1947)

El termino indica la existencia de un plan coordinado de diferentes acciones que buscan la destrucción de los fundamentos esenciales de la vida de grupos nacionales, que conduce finalmente a su aniquilación. Ello supone la desintegración de las instituciones políticas y sociales, la cultura, la identidad, la religión y la existencia económica de dichos grupos nacionales. El genocidio se dirige contra el grupo nacional como entidad, de modo que las acciones que afectan a los individuos los afectan en tanto integrantes de esos grupos nacionales.

Las connotaciones del concepto son claramente aplicables a la conquista de América. Así ha sido comprendido en múltiples ocasiones. La defensa culpable que algunos historiadores e intelectuales españoles más autocríticos hacen de la tesis de la brutalidad de los conquistadores –y que otros contestarán desde la idea de que no se trata más que la consabida *Leyenda negra*–, no permite avanzar ni un metro. Como ocurre en muchas narrativas del progresismo europeo sobre la conquista, se buscará ser más o menos críticos del papel jugado por el propio imperio, pero en muy escasas ocasiones aparecerá una reflexión acerca de los procesos históricos que ponen en juego el empuje de la conquista misma. Eso será realizado con vigor y lucidez desde el pensamiento crítico latinoamericano.

La complejidad de la conquista estriba en su carácter fundante. La construcción del continente revela una paradoja de la mayor potencia productiva. América surge de su propio exterminio. Se trata de un genocidio productivo al menos en dos sentidos. Produce, como ya se ha dicho, una entidad nueva allí donde ha aniquilado casi todo lo que podía fundarla. Ese trauma nos visitará una y otra vez sin necesidad de arribar cada año al 12 de octubre. Es, con perfección y en su extremo, la violencia constitutiva que mencionaba Benjamin en su famoso ensayo.

Pese a algunos intentos negacionistas, vinculados principalmente a la defensa del imperio español, está ya suficientemente acreditada la “gran mortandad” ocurrida en América en el siglo XVI.

Afectó primero a las islas del Caribe. De allí saltó a los litorales de Meso y Sudamérica, desde donde penetró al interior, alcanzando las áreas donde se habían asentado los grandes estados mexica, chibcha y el Tawantinsuyu. La isla de La Española, actual Santo Domingo, tenía para el arribo de Colón alrededor de 1 millón de habitantes, a finales de 1520 estaba prácticamente deshabitada. Entre ese año y 1600 hubo en Mesoamérica alrededor de 14 grandes epidemias y unas 17 en la región andina. La población americana no contaba con inmunidad ante la propagación de los patógenos del Viejo Mundo.

Sin embargo, la presencia de esas enfermedades no explica por sí sola lo ocurrido. Es preciso también conocer las condiciones sociales y políticas que permitieron su rápida proliferación. En las islas y las playas del Caribe, entre estas

condiciones figuraron muy destacadamente el uso desenfrenado del trabajo indio en la búsqueda del oro, y desde fines del siglo XV la intensificación de la esclavitud y de las correrías en busca de esclavos. Se calcula que los bandeirantes de São Paulo llegaron a capturar y hacer esclavas unas 350 mil personas en la Amazonía brasileña. En Mesoamérica y la zona andina, la catastrófica declinación de la población colaboró con la fragmentación de las entidades políticas existentes. La desnutrición acrecentó la mortalidad de las nuevas enfermedades. El abastecimiento de alimentos dependía, ante todo, de sistemas intensivos de uso de la tierra muy bien organizados, que sin embargo fueron desmontados por los españoles, disminuyendo la capacidad de entregar condiciones de supervivencia a la población.

La apropiación de las tierras y el agua por parte de los europeos, tuvo serias consecuencias sobre la agricultura intensiva americana. Tal como había ocurrido en España, en muchas partes de Mesoamérica las ovejas empezaron a “comer” personas. En los Andes, el desarrollo paralelo de la agricultura europea en la costa y de la minería en las altas mesetas del interior trastocó las relaciones ecológicas sincronizadas entre costa, el pie de monte y la puna. La nueva agricultura y la nueva ganadería se basaban en cosechas traídas del Viejo Mundo, como el trigo, además del maíz o las papas nativas. También se introdujeron animales de rebaños desconocidos en América. En definitiva, el nuevo sistema de producción de alimentos no era tan intensivo como la horticultura de las poblaciones prehispánicas. Puede decirse que lo que no llegó en ese momento desde Europa significó un indudable retraso técnico. Esta menor intensidad e integración de los

cultivos requería además una fuerza de trabajo menor, que se expresó en un menor requerimiento de población. (Wolf, 2006, pp.167-169)

El documentado estudio presentado en 2019 por un grupo de geógrafos británicos, asegura que las proporciones de la “gran mortandad” habría logrado impactar sobre los niveles de CO₂ en la atmósfera planetaria, y por tanto, en la temperatura global. Ello se habría conseguido, a través de la drástica disminución de población, combinada con la magnitud del cambio en la vegetación y el uso de las tierras.

Tomando como base estudios anteriores, y construyendo su propio cálculo, sostienen que hacia 1500 la población americana se podía estimar en los 60,5 millones de personas. En 1600 bordeaba los 6 millones. En esa centuria había muerto el 90% de la población americana. El área de suelo utilizado pasó en ese período de 61,9 millones de hectáreas a solo 6,1. (Koch et.al, 2019, p.15) La gigantesca disminución de la población ocasionaba, lógicamente, una incapacidad para gestionar los sistemas agrícolas en una medida suficiente. Factores como la guerra y la esclavitud de los indígenas se sumarían al hambre y la debilidad en la salud. Sucumbía así todo un conjunto de sociedades.

“Estos cambios muestran que las acciones humanas tuvieron impactos globales en la Tierra sistema en los siglos anteriores a la Revolución Industrial. Nuestros resultados muestran también que este aspecto del intercambio colombino –la globalización de enfermedades– tuvo impactos globales en el sistema planetario, lo que constituye evidencia clave en para situar la caída del CO₂ atmosférico en 1610 e.c. para marcar el inicio de la época del Antropoceno (Lewis y Maslin, 2015, 2018). Concluimos que la gran muerte de los indígenas de las Américas llevó a un suficiente abandono de tierras para que la absorción de carbono terrestre resultante tuviera un impacto detectable tanto en el CO₂ atmosférico

como en la temperatura global del aire en los dos siglos anteriores a la Revolución Industrial.” (Koch et.al, 2019, p.30)

La intención exculpatoria que ha estado presente en varios relatos hispanos sobre la conquista, que atribuye la gran mortandad a la acción “involuntaria” de las enfermedades queda ampliamente desacreditada. Si bien los conquistadores no controlaban los agentes patógenos del modo en que fue posible en el siglo XX, tenían conocimiento de los fenómenos de contagio masivo, que formaban claramente parte de la cultura europea. Junto a ello, es claro que el uso de la mano de obra y la esclavización de la población, el cambio en los modos de la producción y la modificación de los patrones de asentamiento impuestos por los europeos, devinieron aspectos claves en esa mortandad.

La brutal evidencia de esa gigantesca mortalidad de la población americana y el impacto que ello produce en nuestras conciencias, no debe llevar a perder de vista que el exterminio americano es consecuencia de la acción de poderosas potencias productivas que contribuirán de manera decisiva a dar forma al mundo moderno.

Marcello Carmagnani estudia el proceso histórico que llama “occidentalización de América Latina”. Se trata de la narración de una historia global que busca mostrar cómo se ha favorecido o entabado la relación del continente con diferentes áreas del planeta. Podemos decir, usando la noción de Carmagnani, que la conquista constituye un tipo de contacto que produce por la fuerza la occidentalización de una amplia porción del mundo que no tenía entre sus tendencias de desarrollo la vinculación al mundo

europeo. Se trata, desde nuestro punto de vista, del desencadenamiento de un largo proceso histórico que someterá al área latinoamericana a las determinaciones de la sociedad europea primero, norteamericana después, y que dada la profundidad de esa estructura de dependencia, hace que en lugar de girar hacia un desarrollo autónomo, termine bajo la esfera china después.

Resulta interesante la forma en que Carmagnani (2004) releva la iniciativa de los distintos actores que participan de este proceso histórico, en interacciones dúctiles que acontecen en diversas secuencias temporales que alternan aceleraciones y frenazos, de carácter multiforme y multilineal, que “no tiene nada de teleológico, que no se trata de un fenómeno único e idéntico en el tiempo, ni es independiente de la voluntad de los protagonistas y de las dinámicas nacionales e internacionales.” (p.11) La citada perspectiva no supone entonces la idea de que América Latina se vuelve occidental, sino la creación de un recorrido construido por el continente y el mundo que acercó las áreas latinoamericanas e ibérica, en un proceso de influencias recíprocas.

La perspectiva resulta presentada de una forma oblicuamente alternativa a la Teoría de la Dependencia, en tanto presenta el proceso como una convergencia de áreas histórico geográficas con mutuas influencias, más que como un proceso de sometimiento asimétrico y desigual. Pese a ello, la lógica de Carmagnani contiene elementos productivos, en tanto permite ilustrar el rol activo de comunidades americanas conquistadas, que no quedan reducidas a una existencia meramente victimizada.

En esa lectura, es importante atender al hecho de que tras la “violenta destrucción de las civilizaciones indias existentes” en los primeros años de la conquista, hasta el último tercio del siglo XVI, comenzará un proceso de colonización en que la población nativa sobreviviente, junto a la ibérica, irán entablando formas de colaboración que modelará una nueva sociedad latinoamericana.

La invasión europea tendrá lugar entre 1492 y 1570. América era, a esas alturas, una compleja macro región cuyo poblamiento tenía al menos unos 15 mil años de antigüedad⁵¹ y que entre el 3 mil y el 5 mil a.C. había logrado la domesticación de plantas y animales y una revolución neolítica semejante a la de otros continentes. Hacia el 2.500 a.C. se encuentran comunidades de agricultores sedentarios. Hacia el 200 a.C. se formarán grandes organizaciones estatales y culturales, que conocemos con los nombres de aztecas, mayas e incas, aunque ellas tendrán como antecedentes otros importantes desarrollos como los olmecas, Teotihuacán, la ciudad zapoteca de Monte Albán, la cultura Chavín, el área Wari-Tiwanaku, entre otros, que lograron importantes niveles de desarrollo científico, cultural y político, que fueron modelando un amplio espacio diverso y complejo, con gran variedad lingüística.

“A finales del siglo XV, una buena mitad de la población americana vive en organizaciones estatales complejas, y alrededor de tres cuartos de ella han experimentado la revolución neolítica. El mundo americano poseía ya una complejidad y un dinamismo antes de la llega de los europeos; la idea que presenta a América como una sociedad estática se difunde a partir de la Conquista por razones políticas e ideológicas y será reemplaza posteriormente por la versión actual –igualmente ideológica– según la cual las sociedades indias, a diferencia de las coloniales, eran armónicas e igualitarias.” (Carmagnani, 2004, p.20)

51 Hipótesis más recientes establecen en 36 mil años AP los comienzos del poblamiento americano.

Uno de los recursos más importantes de esa sociedad americana, que explica en alguna medida su capacidad de resistencia y absorción del impacto de la conquista, estuvo dado por una persistente forma de organización social, conocida en el área mesoamericana como *calpulli*, y en la zona andina como *ayllu*. Con sus especificidades y diferencias, se trata en ambos casos de clanes que no se disolverán bajo la colonia y que seguirán existiendo en esas zonas hasta el presente. Están constituidos por grupos de familias que reconocen antepasados comunes y una jefatura única, el *tlatoani* en México central, el *batab* en Yucatán o los *kuraka* en las regiones andinas.

La historia de esas organizaciones jerárquicas está plagada de tensiones y conflictos. Con anterioridad a la conquista, se sabe de grupos étnicos arrasados por rebelarse contra los poderes imperiales, desplazamientos forzados de miles de personas, luchas intestinas entre diferentes jefes étnicos, diversas formas de servidumbre, sacrificios humanos, capacidades políticas y militares que muestran que las sociedades americanas estaban atravesadas por las tensiones y complejidades similares a cualquier otra. A fin de proveer una imagen más real de esa etapa, cabe añadir el importante desarrollo científico, artístico y filosófico de dichas sociedades, que en sus remanentes de sobrevivencia pudieron elaborar complejas lecturas sobre la conquista misma.

No ocurrirá lo mismo, sin embargo, en el área antillana del Caribe. La primera fase de la colonización, marcada por la invasión, tendrá allí consecuencias catastróficas. En la última década del siglo XV se desarrollará allí un sistema de empresas comerciales bajo el control de Colón, que a corto andar se revela como un muy mal negocio. Hacia

1497 se produce una rebelión que permitirá el posterior inicio de la invasión del espacio americano y la construcción de un nuevo sistema de explotación del continente, que empalmaría con la formación de una monarquía con formas imperiales bajo el reinado de Carlos V, que descansará en una alianza entre la Corona y la Iglesia.

Concluida la empresa colombina, la corona concederá a numerosas licencias a castellanos para comerciar con la población antillana. La escasa calidad del oro aluvial, las dificultades en la pesca de perlas y los reducidos excedentes agrícolas comerciables, empujaron a estos grupos mercantiles a convertirse en verdaderas bandas armadas dedicadas al saqueo de aldeas indígenas y la captura de esclavos, es decir, empresas de conquista cuyos socios y financistas eran funcionarios reales, eclesiásticos y agentes de las grandes casas comerciales castellanas y europeas con sede en Sevilla. Dichas empresas o bandas armadas, como se prefiera, cimentaron las condiciones para la instalación de las primeras factorías españolas estables, y la emergencia, a partir de esas bandas, de una forma de organización política caracterizada por la obediencia a un caudillo. Una vez fundado un asentamiento territorial estable, la banda tenderá a institucionalizarse dando lugar a un cabildo, es decir, a un municipio y un concejo municipal.

Como decíamos, en las Antillas, ese proceso implicará una destrucción demográfica total, que impedirá, a diferencia de otras áreas americanas, la formación de una sociedad hispanoamericana. Entre 1492 y 1519, la población de Santo Domingo disminuirá de 3.7 millones de personas a poco más de 60 mil. Podemos decir entonces

que allí, con toda claridad, adquiere aplicabilidad total la noción de genocidio de Lemkin, en tanto apreciamos la destrucción de una cultura y sus capacidades políticas, a partir de la supresión de todo un grupo étnico. La posterior sociedad caribeña, como se sabe, resultará del vertiginoso y violento exterminio de la población nativa, para formar, desde cero, un área cultural y un conjunto de naciones a partir de poblaciones foráneas, principalmente españolas y africanas.

Es ese mismo rasgo el que se instala en la América continental, aun cuando allí el exterminio, pese a ser cuantiosísimo, no es total. Carmagnani hace ver que el establecimiento del sistema colonial, sobre la base de un conjunto de alianzas y entendimientos parciales, se constituye en la base de configuración de un nuevo estatus. Cortés será crítico de la forma en que se desarrolló la conquista en las Antillas. Los españoles, sostuvo, no deben actuar para “explotarlo, destruirlo y luego abandonarlo” todo, y se propone, por el contrario, que en México se edifique un futuro donde florezca “una gran y noble tierra donde Dios nuestro Señor obtendrá y reunirá a miles de fieles y *Vuestra Majestad recabará gran provecho*”. (Citado en Carmagnani, 2004, p.44, cursivas nuestras)

Se advierte allí el proceso de acumulación originaria del genocidio, donde pese a tomar en cuenta la capacidad y la iniciativa del vencido, así como advertir procesos de intercambio y colaboración entre conquistadores y conquistados, se comprueba finalmente el valor final del proceso de exterminio de un modo que en lo sustantivo coincide con la reflexión de Lemkin. La eliminación de naciones y grupos étnicos, no

necesariamente a través de la matanza de todos sus miembros, conduce a “la destrucción de los fundamentos esenciales de la vida de grupos nacionales... la desintegración de las instituciones políticas y sociales, de la cultura, de los sentimientos nacionales, de la religión y de la existencia económica de grupos nacionales y la destrucción de la seguridad personal, de la libertad, de la salud, de la dignidad e incluso de la vida de los individuos que pertenecen a tales grupos” (Lemkin, 1944), que busca instalar un orden que impere en la paz sobreviniente al estado de guerra en que dicho orden se instala.

El exterminio constituye una violencia instituyente en el sentido benjaminiano, esto es, un proceso vertiginoso y violento de establecimiento de condiciones de acumulación originaria, en el sentido de Marx, que vincularán a América Latina a la emergencia de un capitalismo que se instalaría al centro de la modernidad occidental y reclamará todas las potencias de la Ilustración. Así como la dependencia latinoamericana, según Marini, es un fenómeno que comienza con la articulación de la independencia americana y la Revolución Industrial europea, el capitalismo mismo emerge, dirá Marx, en la misma época en que se establece la conquista de América⁵². Sostendría en la *Miseria de la filosofía* (1987) que “una condición de las más indispensables para la formación de la industria manufacturera fue la acumulación de capitales, facilitada por el descubrimiento de América y la introducción de sus metales

⁵² “Aunque la producción capitalista, esporádicamente, se estableció ya durante los siglos XIV y XV en los países del Mediterráneo, la *era capitalista* solo data del *siglo XVI*.” (Marx, 1975, p.894)

preciosos.”⁵³ (p.90) Es de esa forma que emergerá América Latina, y encontrará su forma definitiva.

Antes de ocuparme de la conquista y colonización de América en el sentido antes mencionado, me detendré en la noción de acumulación originaria de Marx, como sustrato conceptual de explicación de dicho proceso histórico. Como se sabe, Marx abordó el tema en el decisivo capítulo XXIV de *El Capital* (1975).

La noción misma es heredera de la idea de *previous accumulation* de Adam Smith, que también enfrentó el problema de un punto de inicio para el proceso de transformación del dinero en capital, que no es resultado del desenvolvimiento del modo de producción mismo. Una especie de pecado original que se ubica en un pasado que se explica de forma conveniente: las elites diligentes acumularon riqueza y las bandas de holgazanes no quedaron con nada que vender excepto el pellejo. La acumulación originaria resulta ser, así, el gran momento de la producción de víctimas.

“En la historia real el gran papel lo desempeña, como es sabido, la conquista, el sojuzgamiento, el homicidio motivado por el robo: en una palabra, la violencia. En la economía política, tan apacible, desde tiempos inmemoriales ha imperado el idilio. El derecho y el ‘trabajo’ fueron desde épocas pretéritas los únicos medios de enriquecimiento, siempre a excepción, naturalmente, de ‘este año’. En realidad, los métodos de la acumulación originaria son cualquier cosa menos idílicos.” (p.892)

La violencia originaria permite la escisión entre los trabajadores y las propiedades fundamentales sobre las condiciones de realización del trabajo. Ya

53 Además de esa constatación en *Miseria de la Filosofía*, sostendría en *El Manifiesto Comunista* que “La gran industria ha creado el mercado mundial ya preparado por el descubrimiento de América”.

establecida la producción capitalista, la misma no solo mantiene esa división, sino que la reproduce en escala cada vez mayor, transformando en capital los medios de producción y de subsistencia sociales, y convirtiendo, por tanto, en asalariados a todos los productores directos. La acumulación originaria es, por tanto, básicamente el proceso histórico de escisión entre productor y medios de producción, o si se prefiere, aquel en que el productor supera sus anteriores sujeciones y queda libre de convertirse en asalariado. Pero además, esos “recién liberados”, dirá Marx,

“solo se convierten en vendedores de sí mismos después de haber sido despojados de todos sus medios de producción, así como de todas las garantías que para su existencia les ofrecían las viejas instituciones feudales. La historia de esta expropiación de los trabajadores ha sido grabada en los anales de la humanidad con trazos de sangre y fuego.” (p.894)

Se aprecia con claridad que la era del capitalismo se establece sobre la base del sojuzgamiento de los trabajadores. Lectores del liberalismo como Foucault o Rosanvallon, reparan más bien en la idea liberal de la limitación del gobierno, esto es, en la doctrina de sus clases dirigentes. La lectura de Marx muestra, antes bien, que esa “limitación” reside principalmente en la libertad de la burguesía para someter al trabajo a sus necesidades. Si la burguesía ascendente debía establecer limitaciones al poder gobernante de las noblezas y la aristocracia, y establecer su supremacía sobre ellas, debía hacerlo como un recurso para establecer la supremacía que realmente le interesaba. “Es demasiado cómodo, realmente, ser ‘liberal’ a costa de la Edad Media”. (p.897 Infra)

En Inglaterra la servidumbre de la gleba ya había desaparecido en la última parte del siglo XIV. En el siglo XV la mayor parte de la población estaba compuesta de campesinos libres que cultivaban su propia tierra, cualquiera que fuere el rótulo feudal que encubriera su propiedad. En el último tercio de ese siglo se produjo un cambio significativo: un amplio contingente de proletarios “libres como el aire” sería lanzada al mercado de trabajo por la disolución de las mesnadas feudales. En el siglo XVI, la violenta expropiación de las masas populares recibiría un nuevo impulso con la Reforma y con la colosal expoliación de los bienes eclesiásticos. La Iglesia Católica era propietaria feudal de gran parte del suelo inglés, de modo que la supresión de los monasterios, arrojó a sus moradores al proletariado. Sería abolido tácitamente el derecho, garantizado por la ley, de los campesinos empobrecidos a percibir una parte de los diezmos eclesiásticos. En los últimos decenios del siglo XVII los *yeomen*, o campesinos independientes, que habían constituido la principal fuerza de Cromwell, era ya la parte más numerosa de la clase de los arrendatarios. Hacia 1750 aproximadamente, la *yeomanry* había desaparecido y en los últimos decenios del siglo XVIII ya se habían borrado las últimas huellas de la propiedad comunal de los campesinos.

No era raro ver cómo 4 o 5 ganaderos ricos usurpaban señoríos recién cercados que antes se encontraban en manos de 20 a 30 arrendatarios y de muchos pequeños propietarios y campesinos tributarios. Todos ellos y sus familias se ven expulsados de su propiedad junto a muchas otras familias a las que ellos daban ocupación y mantenían. En el siglo XIX sería ya imposible encontrar el recuerdo de la conexión que existía entre el

campesino y la propiedad comunal. El proceso de acumulación originaria había disuelto toda una forma de memoria social.

Desde el siglo XVIII, a los expulsados de sus tierras se les prohibiría la emigración, empujándolos así a las nuevas urbes fabriles. Marx ilustra de este modo la forma concreta que revestía el proceso:

“Como ejemplo de los métodos imperantes en el siglo XIX baste mencionar aquí los ‘despejamientos’ de la *duquesa de Sutherland*. Esta dama, versada en economía política, apenas advino a la dignidad ducal decidió aplicar una cura económica radical y transformar en pasturas de ovejas el condado entero, cuyos habitantes ya se habían visto reducidos a 15.000 debido a procesos anteriores de índole similar. De 1814 a 1820, esos 15.000 pobladores –aproximadamente 3.000 familias– fueron sistemáticamente expulsados y desarraigados. Se destruyeron e incendiaron todas sus aldeas; todos sus campos se transformaron en praderas. Soldados británicos, a los que se les dio orden de apoyar esa empresa, vinieron a las manos con los naturales. Una anciana murió quemada entre las llamas de la cabaña que se había negado a abandonar. De esta suerte, la duquesa se apropió de *794.000 acres* (321.300 hectáreas aproximadamente) *de tierras* que desde tiempos inmemoriales pertenecían al clan. A los habitantes desalojados les asignó 6.000 acres (2.400 hectáreas) a orillas del mar, a razón de 2 acres (0,8 hectáreas aproximadamente) por familia. Esos 6.000 acres hasta el momento habían permanecido yermos, y sus propietarios no habían obtenido de ellos ingreso alguno. [...] En 1825 los 15.000 gaélicos habían sido reemplazados ya por 131.000 ovejas... (Estos aborígenes arrojados a la orilla del mar) “se convirtieron en anfibios, a medias en tierra y a medias en el agua...Pero los bravos gaélicos debían expiar aún más acerbadamente su romántica idolatría de montañeses por los ‘grandes hombres’ del clan. El olor a pescado se elevó hasta las narices de los grandes hombres. Éstos husmearon la posibilidad de lucrar con el asunto y arrendaron la orilla del mar a los grandes comerciantes londinenses de pescado. Los gaélicos se vieron expulsados por segunda vez.” (pp.913-914)

Un conjunto de métodos, como la expoliación de los bienes eclesiásticos, la enajenación fraudulenta de las tierras fiscales, el robo de la propiedad comunal, la transformación usurpatoria, “practicada con el terrorismo más despiadado”, de la

propiedad feudal y clánica en propiedad privada moderna, “fueron otros tantos *métodos* idílicos de la *acumulación originaria*.” Así se configuró el campo para la agricultura capitalista, se incorporó el suelo al capital y se creó, para la industria urbana, la oferta de un proletariado enteramente libre.

La expulsados de la tierra, ya devenidos en proletarios, asistirían a la legislación reductora del salario, como otro de los métodos destacados de la *acumulación originaria*. Las dificultades de adaptación a las nuevas condiciones de vidas, generaron una masiva capa de mendigos, ladrones, vagabundos, que fue combatida, consecuentemente con una sanguinaria legislación contra la vagancia.

“De esta suerte, la población rural, expropiada por la violencia, expulsada de sus tierras y reducida al vagabundaje, fue obligada a someterse, mediante una *legislación terrorista y grotesca* y a fuerza de latigazos, hierros candentes y tormentos, a la disciplina que requería el sistema de trabajo asalariado”. (p.922)

Una vez establecidas las nuevas condiciones, sin embargo, la violencia más directa podrá dar paso a una cierta confianza en las leyes de la producción, es decir, a la dependencia del obrero respecto del capital, que asumirá una forma institucional.

“La burguesía naciente necesita y usa el *poder del estado* para ‘regular el salario, esto es, para comprimirlo dentro de los límites gratos a la producción de plusvalor, para prolongar la *jornada laboral* y mantener al trabajador mismo en el grado normal de dependencia. Es este un factor esencial de la llamada *acumulación originaria*.” (p.922-923)

Luego de analizar “la creación violenta de proletarios enteramente libres”, con el auxilio de un Estado cuya intervención “intensifica policíacamente”, Marx acude al

examen del surgimiento de los capitalistas, puesto que, en principio, la expropiación de la población rural solo crea grandes terratenientes.

A diferencia del arrendatario, la génesis del capitalista industrial no se produjo de manera muy gradual. A Marx le interesa el modo en que madura el capital dinerario, que se ocupará del comercio y la usura en un contexto que ya se puede llamar globalizado.

“El descubrimiento de las comarcas auríferas y argentíferas en América, el exterminio, esclavización y soterramiento en las minas de la población aborigen, la conquista y saqueo de las Indias Orientales, la transformación de África en un coto reservado para la caza comercial de pieles-negras, caracterizan los albores de la era de producción capitalista. Estos procesos idílicos constituyen *factores fundamentales de la acumulación originaria*. Pisándoles los talones, hace su aparición la *guerra comercial* entre las naciones europeas, con la redondez de la tierra como escenario.” (p.939)

Los diversos factores de la acumulación originaria se distribuyen en una secuencia más o menos cronológica entre España, Portugal, Holanda, Francia e Inglaterra. A fines del siglo XVII, en Inglaterra se combinaban el sistema colonial, el de la deuda pública, el moderno sistema impositivo y el sistema proteccionista. Estos métodos se fundan, en parte, como el caso colonial. Todo implican un recurso al poder del Estado, a la violencia organizada y concentrada, “para fomentar como en un invernadero el proceso de transformación del modo de producción feudal en modo de producción capitalista y para abreviar las transiciones. *La violencia es la partera de toda sociedad vieja preñada de una nueva. Ella misma es una potencia económica.*” (p.940)

En las colonias, ese proceso iba aparejado de una gran transformación cultural, que Marx menciona sin detenerse en ello. En ellas se podía apreciar “el carácter cristiano

de la acumulación originaria”, que arrojó por la borda las viejas formas de creencia, y “proclamó la producción de plusvalor como el fin último y único de la humanidad.” (p.943)

La paz de Utrecht, que en 1713 marcó el fin a la guerra de sucesión española, impuso a España el derecho de Inglaterra a traficar esclavos en las colonias españolas, hasta 1743, por hasta 4.800 personas por año. Tal tráfico, a la vez, daba cobertura oficial al contrabando británico. Liverpool creció considerablemente gracias a la trata, que se convirtió en su método de acumulación originaria. Dicha ciudad dedicaba a la trata, en 1730, 15 barcos; en 1751, 53; en 1760, 74; en 1770, 96, y en 1792, 132. Junto a la esclavitud, que ocurría de forma desembozada en América, en Europa prosperaban formas disfrazadas que incluían la esclavitud infantil.

La escritura de Marx, que casi siempre se caracteriza por la búsqueda de una precisión científica, abunda en adjetivos y frases ilustrativas cuando se trata de exponer el proceso de acumulación originaria: “Si el dinero, como dice Augier, ‘viene al mundo con manchas de sangre en una mejilla’, el capital lo hace chorreando sangre y lodo, por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies.” (p.949)

Y avanza un paso más. La génesis histórica de la acumulación originaria del capital no consiste tanto en la transformación directa de esclavos y siervos de la gleba en asalariados, es decir, en un mero cambio de forma, sino en la disolución de la propiedad privada fundada en el trabajo propio. Es decir, en la muerte de esa pequeña industria que era condición para “la libre individualidad del trabajador mismo”, para avanzar a una

concentración de los medios de producción antes dispersos, “esa expropiación terrible y dificultosa de las *masas populares*, constituye la prehistoria del capital.” (p.952)

Hasta aquí la revisión del proceso de acumulación originaria según lo presenta Marx en el capítulo XXIV de *El Capital*, en el que está constantemente presente el papel del sistema colonial, o lo que Eric Wolff va a llamar el mundo de “la gente sin historia”, que tendrá un papel fundamental frente a las crisis de nacimiento del capitalismo occidental.

En el capítulo inmediatamente posterior a *La acumulación originaria*, Marx analiza de hecho la cuestión de la colonización. Como ha venido sosteniendo, la propiedad privada capitalista se funda originalmente sobre el aniquilamiento de la propiedad privada fundada en el trabajo personal. Sobre ello, sin embargo, “la economía política procura, por principio, mantener en pie la más agradable de las confusiones”. (p.955)

En el siglo XIX el proceso de acumulación originaria se ha consumado ya en amplia medida en la “patria de la economía política”, el occidente de Europa. En las colonias, sin embargo, no ocurre lo mismo. Allí el modo capitalista de producción tropieza en todas partes con el obstáculo que representa la propiedad obtenida a fuerza de trabajo por su propio dueño. El capitalista procede entonces de otra forma, protegidas las espaldas por el poder de la metrópoli, quita de en medio el modo de producción basado en el trabajo personal a fuerza de violencia. En las colonias debe producirse un tipo de sujeto articulado con el modo de producción que dispone la metrópoli. Mientras

el sistema proteccionista pugna por la “fabricación de capitalistas en la metrópoli”, en las colonias aspira a la “fabricación de asalariados”. (p.957)

A propósito, precisamente, del sistema colonial, Marx establece la que será una de sus máximas: “el capital no es una cosa, sino una *relación social* entre personas mediadas por cosas” (p.957) y la ilustra citando una reflexión suya de 1849:

“Así dicen los economistas.

¿Qué es un esclavo negro? Un hombre de la raza negra. Una explicación vale tanto como la otra.

Un negro es un negro. Sólo en determinadas condiciones se convierte en esclavo. Una máquina de hilar algodón es una máquina para hilar algodón. Sólo en determinadas condiciones se convierte en capital. Arrancada a estas condiciones, no tiene nada de capital, del mismo modo que el oro no es de por sí dinero, ni el azúcar el precio del azúcar.” (Marx, 2003, p.87)

Con el capital estamos ante una “relación histórica de producción”, pero una en particular, “una relación burguesa de producción, una relación de producción de la sociedad burguesa”. (Marx, 2003, p.88) En esa relación histórica, en la metrópoli se encuentra como aspecto fundamental el despojo de la tierra de la masa que la habitaba. Por el contrario, en la colonia se aspira a que cada colono pueda convertir una parte de la misma en su propiedad privada y en medio individual de producción.

El costo humano de ese proceso histórico es descomunal. Pocas veces, sin embargo, el pensamiento contemporáneo repara en ello, como lo hace por ejemplo con el llamado Holocausto. Esta gigantesca y prolongada matanza histórica, donde además del sojuzgamiento de las clases bajas europeas se inscriben la esclavitud africana y la cruenta conquista de América es la historia del capitalismo.

Efectivamente, hacia el 1300 Europa ingresaba en la llamada “crisis del feudalismo”. Menguaba el ritmo del crecimiento económico, la agricultura dejó de crecer y con ella la provisión de alimentos. Las epidemias golpearon especialmente al gran número de personas debilitadas por una dieta pobre. En medio de ello, las guerras y expansiones elevaron la extracción de excedentes, lo que produjo una creciente oleada de resistencia y rebelión de los campesinos.

Según plantea Wolff (2006), la salida se buscó en la ampliación del territorio. Allí se buscó encontrar nuevos recursos.

“El movimiento hacia el Nuevo Mundo, el establecimiento de fuertes y factorías en las costas de África, haber entrado en los mares de China y en el Océano indico y la propagación del comercio de pieles en los bosques boreales de América y Asia no fueron otra cosa que modos en que se buscaron y satisficieron estas metas. Nuevas mercancías entraron en los circuitos de intercambio: tabaco, cacao, papas, tulipanes. El oro de África y la plata de las Américas hicieron que Europa viviera en un lujo extremo... ‘La acumulación originaria’ requería que hubiera no sólo apoderamiento de recursos, sino también su concentración, organización y distribución. Estas operaciones pronto dejaron atrás las capacidades de las empresas o gremios comerciales, o de cualquier organismo de soldados y funcionarios. Esta situación llevó a la constitución de organismos de gran fuste que pudieran controlar tan gran expansión y tan gran esfuerzo mercantil y que además pudieran aportar el esfuerzo del populacho productor de excedentes hacia tales metas.” (p.139)

Allí surgieron entonces los Estados, como los grandes organismos capaces de ejercer el mando y la administración, ya fuera que estaba en manos de un gobernante único y su corte, como en Portugal y España, o en un comité de la oligarquía gobernante, como en las Provincias Unidas de Holanda.

Al examinar el proceso de construcción de esos Estados-nación, Saskia Sassen (2010) comienza apreciando que “un tipo novedoso de escala mundial que nace con los saqueos del siglo XVI.” (p.113) El surgimiento de la escala mundial del XVI y su posterior reformulación en el XIX se vieron condicionados por los avances tecnológicos de la época, principalmente en materia de navegación y armamento. Otro factor fue la expansión del capital comercial y financiero y el desarrollo de una burocracia estatal en el período anterior. El análisis de Sassen se apoya en los estudios sobre el subdesarrollo de tipo dependentista, así como en los postulados de Arrighi que afirman que el poderío de Gran Bretaña se financió básicamente gracias a la explotación de la periferia.

La construcción de esos estados nacionales de tipo territorial se logró mediante el desarrollo de “geografías económicas imperiales” y la formación de dos nuevos sujetos históricos, el propietario legítimo de los medios de producción, que con anterioridad eran propiedad exclusiva del soberano y la nobleza; y un nuevo tipo de trabajador constituido legalmente como sujeto desfavorecido.

Un elemento fundamental de la formación de la escala global que emerge en el siglo XVI fue el desarrollo de la autoridad territorial como parte de la construcción de los estados nacionales y el capitalismo nacional. En el siglo XV, tras cien años de conflictos, se logran consolidar los grandes restauradores: Luis XI de Francia, Enrique VII de Inglaterra, Fernando de Aragón e Isabel de Castilla en España. Otro tanto ocurre en los principados de Alemania.

Dos dinámicas fundamentales adquieren relevancia en el análisis de Sassen sobre la historia de la escala mundial que nace durante el siglo XVI. La primera es la tensión entre la construcción de una economía política nacional y el desarrollo de geografías imperiales para optimizarla. La segunda es la tensión entre la protección de la riqueza monárquica y el proyecto incipiente de acumulación nacional de la riqueza, donde se inscribe una cantidad creciente de banqueros y mercaderes. La nueva dinámica mundial resulta así diferente de la que se articulaba previamente a través de redes comerciales que conectaban ciudades como Génova y Venecia. Ya en el siglo XV el comercio había ganado en distancias, y se extendía desde los confines de Europa hasta el Océano Índico. Sassen marca la diferencia de forma rotunda:

“Lo que marca la diferencia en el comercio de larga distancia propio del siglo XVI es el advenimiento de los saqueos a escala mundial, sobre todo en América del Sur. La conquista española, con la consabida búsqueda de oro y plata, constituye un emprendimiento estatal global de dimensiones gigantescas. Según los datos oficiales de la Corona española, entre 1521 y 1660, se transfirieron 18.000 toneladas de plata y 200 toneladas de oro desde América (en su mayor parte de México y Perú, pero también de las islas del Caribe) hasta España. Otras fuentes calculan que las cifras reales pueden llegar al doble. Todo este proceso tuvo un costo muy elevado en términos de vidas humanas en las tierras saqueadas. La población indígena de México se vio reducida un 90% en poco más de cien años (de 25 millones a 1,5 millones), mientras que la población indígena de Perú disminuyó un 95%. Según los cálculos, entre los años 1495 y 1503 desaparecieron más de tres millones de personas en las islas caribeñas. Como observa el teólogo y fraile español Bartolomé de las Casas, ‘podría expresar y colegir tantas maldades, tantos estragos, tantas muertes, tantas despoblaciones, tantas y tan fieras injusticias que espantasen los siglos presentes y venideros’. Todas esas personas murieron en la guerra, fueron consumidas en las minas o en otras tareas, o fueron enviadas a España como esclavos. En síntesis, las dos categorías principales que caracterizan el siglo XVI son el saqueo de las colonias y la lógica organizadora orientada a aumentar la riqueza del príncipe.” (pp.124-125)

Tenemos entonces en este período la construcción de los Estado-nación europeos, que dependen de esos dos procesos, y comienzan a articularse a escala mundial. En esa época, el país preponderante era efectivamente España, que dominaba la principal actividad global, el saqueo. Las enormes deudas que había contraído, sin embargo, hicieron que buena parte del oro y la plata que provenían de América abonaran la creación de sistemas transfronterizos. El saqueo americano funcionaría entonces, como un factor para la formación de una capacidad que podemos concebir como propiamente moderna: “el aparato de implementación, organización, administración y atención de las operaciones transfronterizas.” (Sassen, 2010, p.130) De esa suerte, el sistema que había surgido con la expoliación de las colonias americanas se desplazaría hacia una nueva expansión colonial y el comercio de larga distancia con Holanda, Francia e Inglaterra.

El análisis de Sassen, como decíamos, es convergente con los principales avances de lo que se llamaría la Teoría de la Dependencia. Dos autores fueron claves, entre otros, en esa propuesta. André Gunder Frank y Ruy Mauro Marini.

La tesis de Gunder Frank sostiene, básicamente, que el subdesarrollo latinoamericano es el resultado de cuatro siglos de desarrollo capitalista y de las contradicciones internas del propio capitalismo, es decir, la expropiación del excedente económico a los más y su apropiación por los menos. El capitalismo global se organiza en un esquema de centros metropolitanos y satélites periféricos. Dichas contradicciones generan subdesarrollo en los satélites y desarrollo en los centros metropolitanos. Se trata

de un proceso que, sostiene Gunder Frank, comenzó en el siglo XVI y continuaba en lo sustantivo a fines del siglo XX.

A contrapelo de la difundida idea de que el subdesarrollo de una economía como la chilena obedecía a un carácter autárquico y cerrado, esta tesis sostiene, por el contrario, que ello obedece a un desarrollo capitalista dependiente e incompleto hacia afuera, que ha caracterizado la economía local desde la conquista misma.

América Latina sería conquistada y nuestro pueblo colonizado por la metrópoli europea para la expropiación del excedente económico creado por el trabajo del satélite y su apropiación por la metrópoli para su propia acumulación de capital. Dicha relación de metrópoli-satélite entre Europa y América Latina, añade Gunder Frank, fue establecida por la fuerza de las armas.

Se explica entonces el carácter capitalista que caracteriza a las economías latinoamericanas, que Gunder Frank explica siguiendo los estudios clásicos del sociólogo argentino Sergio Bagú, donde se establece que la economía que las metrópolis ibéricas organizaron en nuestra región, de incuestionable índole colonial, estaba regida por los requerimientos del mercado europeo. Se trataba de un “capitalismo colonial” que nació, no para prolongar el agónico ciclo feudal sino para integrar el naciente ciclo capitalista, a través de una producción para el mercado. La forma concreta de esa producción fue su eje exportador.

“La estructura económica, política y social de Chile, fue siempre determinada –y sigue siendo determinada–, en primer lugar, por la realidad y la naturaleza

específica de su participación en el sistema capitalista mundial y por la influencia de este sistema en todos los aspectos de la vida chilena.” (Gunder Frank, 1970, p.55)

En una dirección similar, Marini sostendrá en un ensayo publicado en Santiago en 1972, bajo el título *Dialéctica de la dependencia*, que América Latina como tal, es el resultado de la expansión comercial promovida en el siglo XVI por el naciente capitalismo. Su desarrollo ocurre en estrecha consonancia con la dinámica del capital internacional. Más adelante, en el siglo XIX, la independencia política de las colonias americanas coincidirá con la Revolución Industrial, permitiendo que toda esa estructura social surgida durante la Colonia comience a gravitar en torno a Inglaterra. Será en ese momento que las relaciones de América Latina con los centros capitalistas europeos se insertarán en la división internacional del trabajo, que determinará el curso del desarrollo ulterior de la región. En otras palabras, es allí que se configuran las *relaciones de dependencia* entre naciones políticamente independientes. A partir de allí, Marini, si bien valora la fórmula que establecería Gunder Frank del “desarrollo del subdesarrollo” latinoamericano, se diferencia de él en cuanto entiende que las relaciones de dependencia no aparecen durante la Colonia.

“En lo que se refiere a las relaciones internacionales de América Latina, si ésta desempeña, como señalamos, un papel relevante en la formación de la economía capitalista mundial (principalmente con su producción de metales preciosos en los siglos XVI y XVII, pero sobre todo en el XVIII, gracias a la coincidencia entre el descubrimiento del oro brasileño y el auge manufacturero inglés), sólo en el curso del siglo XIX, y específicamente después de 1840, su articulación con esa economía mundial se realiza plenamente. Esto se explica si consideramos que no es sino con el surgimiento de la gran industria que se establece en bases sólidas la división internacional del trabajo.” (Marini, 2015, p.112)

La forma concreta en que se construye la relación de las economías latinoamericanas con el naciente capitalismo industrial de hegemonía británica, se relaciona principalmente con la explotación de la fuerza de trabajo. El fuerte incremento de la población urbana ocupada en la industria y los servicios en los países industriales en el siglo XIX, fue sostenido por la provisión de medios de subsistencia de origen agropecuario, proporcionados en forma considerable por los países latinoamericanos. Ello permitió profundizar la división del trabajo y especializar a los países industriales como productores mundiales de manufacturas.

Esta función se revelaría como la más duradera para América Latina, y mantendrá toda su importancia aun después de que la división internacional del trabajo haya alcanzado un nuevo estadio. El asunto, es importante notar, no se remite sin embargo a la mera respuesta a los requerimientos físicos de los países industriales. El eje de la reflexión de Marini sitúa la participación de América Latina en el mercado mundial en torno al desplazamiento del eje de la acumulación en la economía industrial desde la producción de plusvalía absoluta a la de plusvalía relativa, es decir, a un aumento en la capacidad productiva del trabajo. Refiriéndose al siglo XVI en *El Capital* (1991), Marx señalaba que

“La circulación de mercancías es el punto de partida del capital. La producción de mercancías, la circulación mercantil y una circulación mercantil desarrollada, el *comercio*, constituyen los *supuestos históricos* bajo los cuales surge aquél. De la creación del comercio mundial y el mercado mundial modernos data la biografía moderna del capital”.⁵⁴ (p.179)

54 En las ediciones 3ª y 4ª la frase dice así: “El comercio y el mercado mundiales inauguran en el siglo XVI la biografía moderna del capital”.

En esa línea, Marini entiende que la incorporación de América Latina al mercado mundial se vuelve un aporte fundamental para el desarrollo del modo de producción específicamente capitalista.

El continente alcanzará un importante auge en el aporte de alimentos en el siglo XIX, lo que resultará un aspecto decisivo en la disponibilidad de medios de subsistencia en los países industriales. El efecto principal de esa oferta, en medio de la depresión de los precios de los productos primarios en el mercado mundial, será el de reducir el valor real de la fuerza de trabajo en los países industrializados de Europa, lo que permite que el incremento de la productividad se traduzca allí en cuotas de plusvalía cada vez más elevadas. De esa suerte “no es sólo en el ámbito de su propia economía que la dependencia latinoamericana se revela contradictoria: la participación de América Latina en el progreso del modo capitalista de producción en los países industriales será a su vez contradictoria.” (Marini, 2015, p.117)

Es así que se perfila el desarrollo del subdesarrollo dependiente latinoamericano, que marcará las condiciones de vida de nuestra población por todo el siglo XIX y XX, en una compleja relación de funciones en el espacio de la economía global. El aumento de la oferta mundial de alimentos y materias primas fue acompañado por la declinación de los precios de esos productos. Pero dado que el precio de los productos industriales se mantenía relativamente estable, o declinando lentamente, se constituye el llamado “deterioro de los términos de intercambio”, donde la depreciación de los bienes primarios que produce América Latina no obedece a una desvalorización real de dichos

bienes. El problema reside en las relaciones de dependencia, que Ruy Mauro Marini (2015) resume en un pasaje que se ha vuelto clásico:

“No es porque se cometieron abusos contra las naciones no industriales que éstas se han vuelto económicamente débiles; es porque eran débiles que se abusó de ellas. No es tampoco porque produjeron más de lo debido que su posición comercial se deterioró, sino que el deterioro comercial fue lo que las forzó a producir en mayor escala. Negarse a ver las cosas de esta manera es mistificar la economía capitalista internacional, es hacer creer que esa economía podría ser diferente de lo que realmente es. En última instancia, ello conduce a reivindicar relaciones comerciales equitativas entre las naciones, cuando de lo que se trata es de suprimir las relaciones económicas internacionales que se basan en el valor de cambio.” (p.120)

Se ve que en esa lectura la posición del vencido forma claramente parte de una relación dialéctica. El vencido deviene en vencido, precisamente porque completa al vencedor, y aún más, podemos aventurar que cuando cumple el papel de víctima, lo hace no porque se hayan cometido abusos en su contra, pese a que esto haya efectivamente acontecido. Es porque ya había sido vencida que la víctima asume ese rol. El problema es la derrota, no la victimización, es decir, el papel que juega en la relación que se establece. Se trata, como hemos insistido en otras partes de este trabajo, de la producción de una forma del vencido.

Dicho en términos de la relación de dependencia, y de ahí la utilidad de esta perspectiva para nuestra reflexión, Marini comprueba que la contrapartida del proceso mediante el cual América Latina contribuyó a incrementar la cuota de plusvalía y la cuota de ganancia en los países industriales implicó para ella los efectos rigurosamente opuestos.

América Latina asumirá el papel de quien compensa la pérdida de plusvalía en el capitalismo metropolitano. Para ello será necesario aumentar la intensidad del trabajo, mediante una mayor explotación del trabajador y no del incremento de su capacidad productiva. No es otra cosa que el exceso de trabajo como forma de participación de toda una región en la economía mundial. En palabras de Marx (1991):

“Pero no bien los pueblos cuya producción aún se mueve bajo las formas inferiores del trabajo esclavo y de la prestación personal servil son arrastrados a un mercado mundial en el que impera el modo de producción capitalista y donde la venta de los productos en el extranjero se convierte en el interés prevaleciente, sobre los horrores barbaros de la esclavitud, de la servidumbre de la gleba, etcétera, se injerta el horror civilizado del exceso de trabajo. De ahí que el trabajo de los negros en los estados meridionales de la Unión norteamericana mantuviera un carácter moderadamente patriarcal mientras la producción se orientaba, en lo fundamental, a la satisfacción de las necesidades inmediatas. Pero en la medida en que la exportación algodonera se transformó en interés vital de esos estados, el trabajo excesivo del negro –a veces el consumo de su vida en siete años de trabajos– se convirtió en factor de un sistema calculado y calculador. Ya no se trataba de arrancarle cierta masa de productos útiles. De lo que se trataba ahora era de la *producción del plusvalor mismo*. Otro tanto sucedió con la *prestación personal servil*, por ejemplo, en los principados danubianos.” (p.283)

Dicho en términos capitalistas, el trabajo se remunera por debajo de su valor, al trabajador se le niegan las condiciones necesarias para reponer el desgaste de su fuerza de trabajo. Se trata, en general, de un trabajador que no asiste a procesos sociales de cualificación de su capacidad productiva.

En un texto bastante posterior a los años de la Teoría de la dependencia, Gunder Frank (2008) abordará de una forma más audaz el problema. ¿Cómo es que emerge Occidente? Todas las respuestas a esa pregunta, marxistas, weberianas, o de cualquier tipo, han recaído en lecturas eurocéntricas, sostiene, que presentan una Europa ya

predominante en el período que va del siglo XV al XIX. Pero hasta alrededor de 1800, la economía mundial no estaba ni por asomo centrada alrededor de Europa. Tampoco se hallaba en modo alguno regida por algún tipo de capitalismo europeo. Menos aún se había iniciado la difusión del desarrollo capitalista por el mundo. “Esto tuvo lugar solo en los confines de la *imaginación* eurocéntrica.” (p.307) En aquellos tiempos, sostiene Frank, la economía mundial tenía un predominio decididamente asiático, y solo en el siglo XIX los europeos conseguirán subirse al proceso. ¿Cómo lo lograron?

“La respuesta esencial es doble o triple. La más importante de ellas es que los europeos obtuvieron dinero de las minas de oro y plata que hallaron en América. La respuesta secundaria es que ‘hicieron’ más dinero a través del buen negocio de obligar a los pueblos indígenas de América a extraerlo de la tierra para ellos. Los europeos se implicaron también en otros negocios rentables que pusieron en marcha en América y desde América. Entre éstos estaban en primer lugar y ante todo las haciendas de Brasil, el Caribe y el sur de Norteamérica que empleaban esclavos; y por supuesto, el mercado mismo de los esclavos creado para abastecer y hacer funcionar dichas haciendas. Los europeos emplearon y explotaron tal vez hasta un millón de trabajadores a la vez en este rentable negocio, según las estimaciones que ofrece Blaut. Los europeos fueron capaces de hacer aún más dinero vendiendo sus productos hechos en Europa a estos y otros pueblos de América, productos para los que de otra manera los europeos no hubieran hallado mercado pues no eran mercancías vendibles de forma competitiva en Asia.” (p.308)

En síntesis, la gran mortandad americana no será sino la otra cara del saqueo y la dependencia, y ambos, parte inseparable de una monumental construcción estructural que permitiría dar origen al moderno sistema mundial. Como apuntaría Marx (1987), la explotación de los territorios americanos resolvería la acumulación de capitales, esa condición necesaria para la formación de la industria manufacturera. (p.90) Todo el formidable sistema de explotación de mano de obra que será el sistema colonial irá

acompañado, por supuesto, de amplios dispositivos de vigilancia y castigo. Los jefes españoles conocían muy bien los procedimientos del disciplinamiento y el papel del terror. No es necesario abundar en ello. Tal como ha sido mencionado, los procesos de acumulación originaria resultan caracterizados por el enorme sufrimiento que desencadenan en las poblaciones que afectan.

Respecto de la conquista de América, sin embargo, se hablará de vencedores y vencidos, de fuerza de trabajo, de esclavos, de encomenderos, de mitayos, de indios. La gran muerte en América sirve de base a la gran vida en el Occidente moderno, pero no se hablará de víctimas. El carácter productivo del genocidio americano supondrá su negación, acaso porque al edificio filosófico liberal no le resulta fácil aceptar que los costos humanos que implicó el establecimiento de su orden deseado, pues en definitiva implica una imagen que niega en sus fundamentos mismos las virtudes que se autoasigna la razón en Occidente. No hay por tanto una lengua que describa el genocidio americano. Se vuelve indecible. Pero su impensabilidad no resulta de la afectación intelectual, ni de la dolida comprobación de una catástrofe allí donde todo se pensaba civilizado y humano. Tampoco de su condición intolerable. A diferencia de la expresiva realidad de los fenómenos de la circulación y el consumo, la cruda ocurrencia de la conquista de América, junto la esclavitud africana, serán enviados a la muda existencia de las cuestiones propias de la producción, donde las relaciones de sometimiento solo se vuelven analíticamente apreciables.

IX.4 La vergüenza de los inocentes

Hegel examina en su *Estética* el tipo de construcción subjetiva que tiene lugar en la tragedia griega, estableciendo, según considera Agamben (2010), la figura moderna del culpable-inocente con que a partir de allí será examinado el género. Sostiene que en todos los conflictos que allí se presentan, es necesario descartar la “falsa representación de *culpa* o *inocencia*; los héroes trágicos son tan culpables como inocentes” (p.100)

Agamben no puede aceptar la oposición de una culpa objetiva y una inocencia subjetiva. En su comentario sobre Hegel, sostiene que no hay nada más lejano de Auschwitz que este modelo, porque en la víctima solo puede ver crecer el abismo entre lo que ha hecho y aquello de lo que puede sentirse responsable. Al contrario de lo que plantea Hegel al examinar *Edipo rey*, donde sostiene la legitimidad de los actos humanos realizados de forma deliberada y autoconsciente, a diferencia de lo que él mismo realiza de forma involuntaria y sin saberlo (matar al padre, casarse con la madre y engendrar hijos en un matrimonio incestuoso). Los griegos, dice Hegel, en lugar de negarse a reconocer esos actos propios como crímenes, como sería propio de la conciencia moderna, no quieren ser inocentes de ellos, porque su gloria es haber hecho lo que han hecho. A un héroe tal no podría decirsele cosa peor que afirmar que ha obrado sin culpa. (Agamben, 2010, p.101)

El Auschwitz de Agamben está en las antípodas de esa reflexión. “El héroe griego se ha despedido de nosotros para siempre”, sostiene. Sin embargo, persiste en su amplia importancia el problema de la autonomía y la autoconsciencia que aprecia Hegel

en el héroe trágico y del que la víctima de Agamben resulta estar del todo desprovista. Detengámonos un momento en el examen estético hegeliano.

El análisis de lo bello conduce permanentemente a la acción. Lo bello en su unidad se revela autónomo, y esa autonomía debe ser concreta, objetiva. Hegel lo explica recurriendo a su contrario, que describe como la circunstancia donde el orden objetivo (por ejemplo, jurídico o moral) se da al individuo como una necesidad indiferente de él, esto es, se le impone como un universal contrapuesto a lo particular. Lo contrario a ello, entonces, es el héroe que toma a su cargo sus acciones y hace suya la totalidad de las mismas. Esos individuos de la “edad heroica” poseen una forma de virtud que Hegel identifica más próxima al *areté* griego que al romano *virtus*. Con ello, el individuo, en lugar de encontrar la virtud en su sometimiento a un abstracto del tipo “carácter del Estado”, lo halla en desarrollo libre de sus capacidades. Ese es un individuo complejo, multidimensional.

Hegel (2006) describe a Aquiles en esos términos. El “carácter” de esos héroes deviene esencialmente contradictorio, se refiere a una “multiplicidad y racionalidad vivas” que se expresa de formas paradójicas como “una inconsecuencia para el entendimiento, pero no para la vitalidad”. (p.165) La virtud de los héroes, entonces, consiste en la unión de los fines esenciales con la individualidad. En ningún caso se trata de abstracciones, como ejemplifica con el tipo de autoridad que ejerce Agamenón en la *Iliada*, o con la forma en que Hércules, quien se asocia con la *areté* por excelencia, impartía la justicia.

El Estado moderno no puede sin embargo contener ese tipo de autonomías. En nuestro tiempo, dice Hegel, “los círculos que corresponden a la decisión particular de un individuo están muy limitados” (p.139) y los medios de que dispone para ejecutar su misión –por ejemplo un general moderno a diferencia de Agamenón– no los crea él mismo, sino que se obtienen de relaciones distintas a su individualidad. Hegel diferencia entonces la responsabilidad que asumen los individuos por sus acciones en la modernidad y en la antigüedad clásica. A la diferente constitución de carácter, aparece una diferente forma de enfrentar las situaciones y el modo en que se constituyen las situaciones mismas.

Los sacrificios humanos, una atroz situación límite, aparecen en la antigüedad como una potencia que no se hace valer. Ocurre otro tanto con la maldad, la infamia, que no devienen potencias realizadas. “En Homero no aparece ningún malvado; por contra, en *Lear* aparece el puro mal llevado hasta el horror.” (Hegel, 2006, p.159) Las furias del odio, o la fama, añade, devienen solo impulsos formales, sin contenido.

Así llegamos a la cuestión que interesa a Agamben. Dice Hegel de Edipo:

“él, el sabio, que ha resuelto el enigma de la esfinge, es al mismo tiempo el ignorante, que no conoce a su padre sino que lo mata; cosa que él considera empero como su acción; se enfurece consigo mismo y es desterrado, aborrecido, considerado como un monstruo. Nosotros lo declaramos inocente, pues no sabe lo que ha hecho; Cristo rogaba: ‘Padre, perdónalos, [porque] no saben lo que se hacen’. Un ruego superfluo, si son inocentes. Los caracteres heroicos consideran lo que han hecho como culpa suya.

“En la otra forma, donde las que actúan son dos partes plenas de contenido, tiene culpa cada una.” (p.535)

Consecuente con ello, la compasión va a dirigirse a dos objetos. Efectivamente a la desgracia ajena, es decir, la compasión por lo negativo en el otro. Pero enseguida, también, “la compasión, la simpatía ante lo afirmativo del individuo, que es lo apto, lo ético y verdadero de ese individuo” (Hegel, 2006, p.529) y que se da en atención al reconocimiento de las potencias anidadas en él.

Hegel nos ha conducido por un camino efectivamente diferente al que propone Agamben. El relato del musulmán no cabe en la tragedia clásica. No sería posible su absoluta falta de autonomía, no se podría sostener una situación en la que la potencia está distribuida en un desequilibrio absoluto, fijando en unos personajes la culpa total y en otros la inocencia total, o si se prefiere. La víctima absoluta, aquella que está concebida por su pasividad y su inocencia, por su completa incapacidad para reaccionar frente a la situación, requiere que se ubique frente a sí un mal absoluto. Un mal que en el análisis de Hegel no se encuentra en la tragedia griega. Ese mal absoluto resulta más bien una construcción histórica moderna. Está en Shakespeare, no en Homero. Está en la memoria extasiada del horror nazi, que a contrapelo de sus intenciones, no se convierte sino en su triunfo.

Por el contrario, lo que apreciamos en Hegel es la presentación de una esencia contradictoria del héroe, que subraya su autonomía. La cuestión de la culpa y la inocencia no ocupa allí el lugar primordial, no es lo que define el carácter del sujeto, sino la paradójica independencia de su actuar. Pese a relatos de acentuación sacrificial, entonces, hay sin embargo un espacio de bastante amplitud para la autonomía de los

vencidos en los campos. Emerge en ellos una mayor complejidad en la posición de la víctima, que puede llegar a amenazar incluso su condición de tal.

Como hemos visto, Agamben ha ingresado a la lectura de Hegel a través de la dicotomía culpable-inocente. Su mirada, hay que decir, no se afirma en la simpleza de una víctima definida por la pura inocencia. De hecho, la vergüenza es el sentimiento que permite hacer ingresar la culpa en la víctima: “vivo, luego soy culpable”, dice Wiesel, y añade, “estoy aquí porque un amigo, un compañero, un desconocido ha muerto en lugar mío”. Ella Lingens, superviviente de Auschwitz, aporta en esa dirección: “Cada uno de nosotros, los que hemos vuelto, lleva consigo sin duda un sentimiento de culpa que, por el contrario, nuestros verdugos experimentan muy de tarde en tarde. ¿Estoy vivo porque los demás han muerto en lugar mío?” (Agamben, 2010, p.93) A esa manera de experimentar la muerte del otro se suma la vergüenza por la propia muerte, como si esa muerte, sin embargo, estuviera ya desasida de la voluntad organizada que la desata, a saber, el poder nazi. La vergüenza de las víctimas de Auschwitz se nos presenta como la posición contraria a la autorresponsabilidad de los héroes griegos.

Los campos, según Agamben (2010), son ese lugar en que a la víctima, impedida de hacer o sentir prácticamente nada, le queda solo la vergüenza de tener que morir: “Auschwitz significa también esto: que el hombre, al morir, no puede encontrar a su muerte otro sentido que ese rubor, que esa vergüenza”. (p.108) Y la definición de esa vergüenza se apoya centralmente en la pasividad. El “perfecto equivalente” de la vergüenza es la autoafección con que se identifica la noción del tiempo en Kant, sostiene

Agamben, que remite a la autointuición del sujeto pasivo. Pero esa pasividad se refiere a sí mismo, y no significa solamente receptividad, esto es, al mero hecho de ser afectado por un principio activo externo, puesto que todo ocurre en el interior del sujeto. La pasividad a que se refiere Agamben es doble, es actividad respecto de la propia pasividad en la forma del padecimiento, es una pasividad a la segunda potencia, “que se padece a sí misma, a la que apasiona su propia pasividad”. (p.115) El asunto se entiende mejor en su referencia a las posiciones existentes en Auschwitz, donde la pasividad constituye una forma de subjetividad que está constitutivamente escindida, el musulmán es el lugar de lo *puramente receptivo* y el testigo es el de lo *activamente pasivo*. No hay lugar para una posición activa. Se puede entender entonces que Agamben sostenga que el momento más extremo de esa pasividad sea identificada como “la catástrofe del sujeto, su anulación como lugar de la contingencia y su mantenimiento como existencia de lo imposible” (p.155)

Hannah Arendt, por su parte, entendió que la acusación de la fiscalía en el juicio a Eichmann se basó no en sus actos, sino en el enorme sufrimiento de los judíos, no en la actividad del victimario sino en la desgraciada posición de la víctima, que la propia Arendt (2014) identifica como un “sujeto pasivo”. (p.22) Pero inmediatamente ese procedimiento ingresa a una compleja aporía. El heroísmo de Israel, subrayado por el sofisticado proceso de captura de Eichmann en Argentina y, como es bien sabido, por los actos futuros de un Estado fuerte y belicista, contrastaba con “la abyecta obediencia con que los judíos iban a la muerte”, cuya descripción resulta verdaderamente impresionante:

“llegaban puntualmente a los puntos de embarque, por su propio pie, iban a los lugares en que debían ser ejecutados, cavaban sus propias tumbas, se desnudaban y dejaban ordenadamente apiladas sus ropas, y se tendían en el suelo uno al lado del otro para ser fusilados”. (Arendt, 2014, p.26)

El fiscal preguntaría una y otra vez ¿por qué no protestó? Si había quince mil personas y solo unos centenares de guardias, ¿por qué no se sublevaron? Una pregunta que, pese a su aparente crueldad, si tomamos en cuenta que se le hace a un testigo superviviente de los campos, debe resonar en nuestras mentes con toda lógica. Arendt considera, sin embargo, que cualquier grupo de seres humanos, fueran o no judíos, se habría comportado de la misma forma. Se trata del triunfo del victimario, que doblega la voluntad de la víctima hasta el punto en que esta concurre obediente y voluntariamente a su tormento, y logra, aún más, que ese sea el comportamiento predecible y homogéneo de todo un pueblo. Es el estado realizado del musulmán, la víctima absoluta, que en más de un pasaje de la literatura sobre Auschwitz será extrapolado injustificadamente más allá del lugar específico del musulmán, unas veces hacia todos los reclusos, otras veces hacia todo el pueblo judío.

En la víctima la supervivencia revela su insalvable ambigüedad. En un sentido, el del musulmán, sobrevivir indica simplemente la continuación de la mera vida, diferenciada de “una vida más verdadera y más humana”. (Agamben, 2010, p.140) En otro sentido, sobrevivir tiene un sentido positivo y se refiere al que, combatiendo contra la muerte, ha sobrevivido a lo inhumano.

La lección de Auschwitz sería esta: *el hombre es aquel que puede sobrevivir al hombre*. El primer sentido que encierra la lección es la preeminencia del musulmán, esto es, de lo inhumano por sobre lo humano. El segundo es la capacidad del hombre para sobrevivir al musulmán. Sin embargo, Agamben (2010) recurre una vez más a la absolutización de lado negativo. Auschwitz representa la catástrofe del sujeto, su anulación como lugar de contingencia. El musulmán se vuelve para él indestructible y más, se extiende como el signo definitivo de todo ese período de la historia, la guerra europea y su dinámica de exterminio instalan el “carácter más específico de la biopolítica del siglo veinte: no ya *hacer morir ni hacer vivir*, sino *hacer sobrevivir*.” (p.162) En ese pesimismo se nos asoma un fin de la historia, o lo que es lo mismo, la infinita extensión espaciotemporal de la víctima.

Ocurre otro tanto en trabajos de la memoria como *Shoah* de Lanzmann. Los polacos tienden allí a ser objeto de una identificación fuertemente negativa. Las razones de Lanzmann para excluir del film un testimonio de otra naturaleza son significativas:

“Quería que las personas a las que preguntaba revivieran el pasado en lugar de simplemente describirlo. Quería que fueran ‘personajes’. Cuando le preguntaron por qué no mantuvo el testimonio de Wladislaw Bartoszewski, por ejemplo, quien estaba dispuesto a ofrecer un relato de primera mano acerca de la forma en que el grupo Zegota había logrado heroicamente salvar a judíos durante la Ocupación, respondió que se había encontrado con Bartoszewski y que su discurso le había parecido aburrido. Se conformaba simplemente con narrar y era incapaz de revivir el pasado.”⁵⁵

55 Neal Ascherson, “La Controverse autour de Shoah”, trad, Jean-Pierre Bardos, en *Au sujet de Shoah*, p. 231” (citado en LaCapra, 2009, p.147) Recordemos que el Consejo Zegota fue una organización secreta de la resistencia judía en Polonia, de la que dice fue responsable de salvar a alrededor de la mitad de los judíos que sobrevivieron a la guerra en ese país.

Ascherson concluye que este tipo de exclusión lleva a que no se le cuente al público que había polacos que, a veces con peligro de sus vidas, trataron de salvar a los judíos del exterminio. Pero aquellos que ven *Shoah* la consideran como un documental histórico y no tienen más que una única idea de cómo se comportaron los polacos respecto a los judíos, una idea que no es sustancialmente falsa, sino que está marcada por las omisiones. Se trata, entonces, de una victimización producida y distribuida.

“Otra de las omisiones significativas e históricamente llamativas en *Shoah* también está generada en el deseo de Lanzmann de usar sólo personajes que revivan o pasen al acto el pasado y que lo hagan de un modo que le brinde objetos de identificación transferencial relativamente poco problemáticos en un sentido positivo o negativo. Entre las víctimas únicamente hay judíos, sin mención a los “gitanos” (Sinti y Roma), a los homosexuales o a los Testigos de Jehová. Entre los judíos, no hay miembros de los consejos judíos.” (LaCapra, 2009, p.147)

Tampoco se hallan rastros de lo que Primo Levi llamaba la “zona gris” surgida por el intento nazi de generar complicidades entre las víctimas, del que nos ocuparemos más adelante. “Finalmente, añade LaCapra, es muy limitado el papel de las mujeres, especialmente entre las víctimas; en el film tienden a aparecer sólo en paneos.” (p.147) Puede que la lista de omisiones sea parcial, pero alcanza para formular la pregunta por sus razones. LaCapra sugiere comprenderlas en términos de la posición subjetiva de Lanzmann y su deseo de construir objetos de identificación transferencial. También cree que la misma razón vale para explicar su rechazo a la pregunta por la ausencia del por qué. Lanzmann considera que el Holocausto fue un “crimen absoluto”, de carácter “inconmensurable”. En ese caso, la mencionada pregunta resulta superflua, pues el objetivo es la identificación empática y revivir el sufrimiento de las víctimas. Respecto

de los victimarios, Lanzmann considera que su responsabilidad debe ser absoluta, y cualquier intento por comprenderlos psicológica o históricamente resulta “obsceno”.

El musulmán representa en el imaginario de la víctima, una especie de posición perfecta. Alguien sumido en el sometimiento completo, cuya existencia se define más allá de todos los límites que definen no digamos la normalidad, sino incluso la anormalidad pensable, privado de la más mínima capacidad de autonomía sobre sus actos, llevado a la irracionalidad por la fuerza del poder que lo oprime, impedido del gesto político más elemental, volcado sobre una individualidad absoluta y a la vez inexistente.

“El musulmán no le daba pena a ninguno, ni podía esperar contar con la simpatía de nadie. Los compañeros de prisión, que temían continuamente por su vida, ni siquiera le dedicaban una mirada. Para los detenidos que colaboraban, los musulmanes eran fuente de rabia y preocupación, para las SS solo inútil inmundicia. Unos y otros no pensaban más que en eliminarlos, cada uno a su manera.”⁵⁶

En este umbral entre la vida y la muerte se juega también, por cierto, un significado político. La víctima total es un síntoma del poder absoluto, un poder que, en lugar de recurrir al viejo expediente de la muerte, puede constituir un tercer reino entre la vida y la muerte, triunfando completamente sobre la humanidad de los seres humanos. En ese no-lugar, se arruinan todas las barreras y se desbordan todos los diques.

⁵⁶ Z., Ryn y S., Klodzinski. *And der Grenze Zwischenn Leben und Tod. Eine Studie über die Erscheinung des “Muselmanns” im Konzentrationslager*, en “Auschwitz-Helfe”, vol. 1, Weinheim e Basel 1987 (citado en Agamben, 2010, p.44)

IX.5 Rebeldes

a. La inversión de lo impensable

Dori Laub, la psicoanalista que llevó a cabo las entrevistas en video a sobrevivientes para el *Yale Fortunoff Video Archive for Holocaust Testimonies*⁵⁷ cuenta que cuando una entrevistada de unos setenta años contó sus recuerdos como testigo ocular de la sublevación de Auschwitz, su relato

“cobró súbitamente una intensidad, una pasión y un color que antes no tenía. Estaba allí con todo su ser. ‘De pronto –dijo– vimos que las chimeneas estallaban en llamas; habían explotado. Las llamas ascendían al cielo y la gente corría. Era increíble.’ Se hizo silencio en el cuarto donde declaraba, un silencio sólido contra el cual resonaban las palabras de la mujer como si portaran el eco de sonidos jubilosos que estallaban detrás de los alambres de púas: una estampida de gente que se liberaba, alaridos, tiros, gritos de guerra, explosiones”. (LaCapra, 2005, p.106)

Unos meses después, ese testimonio fue presentado en una conferencia que reunía a historiadores, psicoanalistas y artistas. Varios historiadores cuestionaron la exactitud del relato de la mujer, pues, en aquella rebelión no ocurrieron las mencionadas explosiones de las chimeneas. Un psicoanalista presente en el encuentro dio sin embargo con el punto.

“El número (de chimeneas) importaba menos que el hecho en sí. El hecho era casi inconcebible. Esta mujer dio testimonio de un suceso que desmoronó todo el despótico andamiaje de Auschwitz, lugar donde no hubo una sublevación armada de los judíos y no podía haberla. La mujer dio testimonio de algo que se vino abajo. Y eso es una verdad histórica.” (LaCapra, 2005, p.107)

⁵⁷ Disponible en <https://fortunoff.library.yale.edu/>

Una rebelión donde no podía haberla. Una rebelión allí donde, según muestra la mayoría de los análisis, no había espacio más que para el mundo sometimiento de la víctima. Ese es el punto que pone en movimiento la indocilidad de aquella mujer, que es pura ruptura y desestabiliza muchas de las más elaboradas reflexiones. Allí está la resistencia, precisamente porque allí está la autonomía. Y a decir verdad, a despecho de la línea de que propone LaCapra, aparece más por el camino de la acción colectiva que por la cuestión terapéutica. Recordar como ella lo hace, elaborar, en el amplio sentido del término, en su amplia ficcionalidad e imprecisión, es un acto político.

El asunto se comprende mejor si se tiene a la vista otro testimonio de la colección de Yale, una vez más de una mujer. Helen K. subraya el papel de la resistencia y su deseo de vencer a Hitler en cada acción propia, por pequeña que fuera. En él está presente de forma descarnada, la responsabilidad, la decisión de hacerse cargo, pese a todo, de la propia vida.

“Hablando de la desaparición de su padre en el gueto de Varsovia, conjetura, con pruebas muy escasas, que una patrulla alemana lo hizo prisionero... Su madre fue capturada (primero se creyó que había muerto) durante el levantamiento del gueto de Varsovia, cuando los alemanes irrumpieron en la casa en la que se escondían (lugar donde estaba también el bunker del líder de la resistencia, Mordechai Anielewicz). Más tarde, para su sorpresa, Helen K. encontró a su madre en Majdanek y pasó seis u ocho semanas insoportables con la debilitada mujer hasta que ésta fue ‘seleccionada’. En el atestado vagón de ganado en que Helen y su hermano de trece años; fueron deportados después del aplastamiento del gueto, el muchacho murió en sus brazos por falta de oxígeno. En ese momento, según cuenta, Helen se dijo a sí misma: Voy a vivir. Debo de ser la única sobreviviente de mi familia. Voy a vivir. Me convencí a mí misma de que iba a desafiar a Hitler. No voy a ceder. Si él quiere que muera, voy a vivir. Tenía que ser muy, muy fuerte.” (LaCapra, 2005, p.127)

Si el lugar de la víctima se constituye primariamente por la articulación de sufrimiento y pasividad, en esta narración no hay una víctima. Nada hay en ella que no sea sufrimiento, pero junto a él encontramos una impresionante disposición a la acción, una notoria convicción y una ética de la supervivencia. La víctima asegura su autenticidad en la inocencia, y funda su inocencia en la pureza de su inacción. Pero la víctima deviene producto, es decir, el resultado de un proceso que ocurre también en el presente, que la formula en la insistencia de su tormento, que le suprime toda posibilidad de agencia, que tiende a desprestigiar el valor de la supervivencia. Los extasiados relatos de la víctima tienden a ocultar los esfuerzos que esas personas hacen por salir de esa condición y pasar de la posición de víctima a la de “sobreviviente y actor”. (LaCapra, 2005, p.116) Para ello, la situación social, el contexto histórico en que toma forma y se pone en marcha un dispositivo como la maquinaria de exterminio nazi, tiende a quedar en la opacidad. Se deja de prestar atención a la sociedad en su conjunto, como señala Saúl Friedlander (2015), a la escena más amplia, tanto europea como mundial, o al destino cambiante de las propias víctimas”, cuyas acciones actitudes formaban parte fundamental de aquella realidad social.

“En muchas obras, la suposición implícita de la indefensión y la pasividad generalizadas de las víctimas, o su incapacidad para cambiar el curso de los acontecimientos que condujeron a su exterminio, ha convertido a éstas en un elemento estático y abstracto del trasfondo histórico. Demasiado a menudo nos olvidamos de que las actitudes y las políticas nazis no se pueden evaluar plenamente sin el conocimiento de las vidas y los auténticos sentimientos de los propios hombres, mujeres y niños judíos... En realidad, oír sus voces es esencial si queremos comprender ese pasado”. (p.16)

Es así que se puede sostener la demanda de justicia y el reclamo por acciones políticas concretas, pues ello forma parte, además, de ese proceso de elaboración que Freud relacionaba con una recuperación del pasado que, en lugar de su repetición compulsiva, abría nuevas posibilidades. (LaCapra, 2009, p.224) El asunto exige, por cierto, una ruptura con aquellas versiones que sostienen que toda la historia es traumática o que después del Holocausto todos somos sobrevivientes, y volver a construir una mirada situada, teniendo a la vista que no existe forma posible de compensación satisfactoria, sino, a lo sumo, una rearticulación no dogmática ni autocentrada con las fuerzas que operan en el presente, para recuperar de ese modo un lugar en la historia, en una historia concreta que articula aquellos acontecimientos violentos que colman la memoria, con un presente activo que en su concreción y en sus limitaciones contingentes, se vuelve un recurso frente a la inconmensurabilidad inmovilizadora del sufrimiento por el pasado traumático.

b. Sonderkommandos

La notoria valentía con que Arendt enfrenta el juicio a Eichmann encuentra uno de sus pasajes más memorables en el trato que da a la colaboración judía en el exterminio. No requiere apaciguar el horror, y sin embargo en su habla no habita el trauma. Es por ello que logra apreciar estos claroscuros y puede construir el lugar de la banalidad del mal. Lugar que no ocupa tan solo un Adolf Eichmann de “inegable insignificancia”, sino las propias organizaciones judías, que implicadas de la peor de las formas, tampoco son enjuiciadas por la prosa de Arendt.

La organización del *Sonderkommando*, es decir, aquellos “comandos especiales” conformados por prisioneros judíos, que constituían nada menos que el mecanismo que hacía que fueran “judíos los que metiesen en los hornos a los judíos”, constituye para Primo Levi “el delito más demoníaco del nacionalsocialismo”. (citado en Didi-Huberman, 2004, p.18) Se trataba de unidades de trabajo conformadas por prisioneros judíos, y no judíos que se ocupaban del funcionamiento de las cámaras de gas en los campos de exterminio. Los *Einsatzgruppen*, por otro lado, o “grupos de operaciones” que se ocuparon prioritariamente de la matanza de judíos, gitanos y comisarios políticos en Europa oriental y la Rusia ocupada, tenían sus propios batallones *Sonderkommandos*.

Es preciso repasar el trabajo de esa tropa judía en Auschwitz, remarca Didi-Huberman. Su labor consistía en manipular la muerte de millares de sus semejantes manteniéndolo en secreto (un miembro del *Sonderkommando* que había querido informar a las víctimas sobre su destino fue arrojado vivo al fuego del crematorio, y sus compañeros tuvieron que asistir a la ejecución), en ver entrar hombres, mujeres y niños en la cámara de gas, oír los gritos, los golpes, las agonías. Recibir el “indescribible amontonamiento humano”, que se derrumba al abrir las puertas. Sacar los cuerpos, desvestirlos. Limpiar a chorro toda la sangre, todos los humores, todos los licores acumulados. Extraer los dientes de oro para el botín del Reich. Introducir los cuerpos en los grandes hornos de los crematorios. Mantener esa cadencia. Retirar las cenizas humanas bajo esa materia informe. Triturar los huesos, esa última resistencia de los pobres cuerpos. Hacer montones con todo ello, arrojarlos al río cercano o utilizarlos como material de nivelación para la carretera en construcción cerca del campo. En

ocasiones, pintar de nuevo el vestuario. Limpiar, reparar los hornos gigantes de los crematorios. Volver a empezar todos los días, bajo la amenaza de las SS. Sobrevivir de este modo durante un tiempo indeterminado, borrachos, trabajando día y noche.

Allí reside, principalmente, una de las habilidades políticas más importantes de los nazis para doblegar y mantener el sometimiento del pueblo judío, instalándolos en el trauma, atándolos a esa condición, transfiriéndoles el peso descomunal de la culpa.

Cuando Didi-Huberman (2004) describe la labor y la posición de los *Sonderkommando*, termina, en una frase sombría, reflexionando sobre las posibilidades de la resistencia:

“¿Qué puede realmente significar, bajo semejante sometimiento, el verbo *resistir*? ¿Sublevarse? Era una manera digna de suicidarse, de anticipar la eliminación prometida”. (p.21)

Didi-Huberman nos presenta al individuo ante la inminencia de un cierre absoluto. La idea de un sujeto moderno disuelto vertiginosamente en la total imposibilidad de la acción autónoma. Acción que en la situación de los campos no podía ser otra que la rebeldía, la insubordinación, en alguna medida, en algún grado, de cualquier manera, por mínimo que fuese, que demostrara que aun habitaba en esa gente una brizna de determinación, un resto elemental de racionalidad, voluntad e imaginación para pensar la situación, concebir un curso de acción y ponerlo en práctica.

En las reflexiones que siguen, intentaré explicar una hipótesis contraria al gesto reductivo y unívoco de Didi-Huberman, con un curso analítico que busca sostener la

persistencia de un espacio heterogéneo y contradictorio, que en ese contexto límite desestabiliza las clasificaciones más usuales de la acción humana, y que en medio de una dominación violentísima que se pretende absoluta, ve germinar, como la hierba en la grietas del cemento, fragmentos innegables de autodeterminación.

Una exposición en debate

Entre el 12 de enero y el 25 de marzo de 2001 se presentó en el Hôtel de Sully de París la exposición *Mémoire des camps: Photographies des camps de concentration et d'extermination nazis 1933-1999*. La muestra se basaba en cuatro fotografías tomadas en Auschwitz-Birkenau en 1944, de las que puede decirse, pondrían ante la mirada azorada de los franceses de comienzos del nuevo milenio las imágenes más horrosas que pudieran contemplarse.

En ese mismo mes de enero de 2001 aparecería en *Le Monde* una entrevista a Claude Lanzmann donde trataba la exposición en muy duros términos. Nada autorizaba, decía, a los curadores Pierre Bonhomme y Clément Chéroux, o a uno de los autores del catálogo, Georges Didi-Huberman, a usar estas imágenes para escribir la historia de los campos. El corazón de la crítica de Lanzmann está en estas palabras:

“El verdadero problema en esta historia es el status de la fotografía. ¿Qué atestigua ella? La cuestión no es la del documento, como piensa Chéroux, sino la de la verdad. Klee dijo: ‘El arte no reproduce lo visible, hace visible’. Esto es todo lo contrario del culto actual de la imagen por la imagen. Se construye un recuerdo.” (Guerrin, 2001)

Al poco tiempo, la revista que dirigía el propio Lanzmann, *Les Temps Modernes*, dedicaría el número de marzo-mayo de ese año al tema. En respuesta a ello, Didi-Huberman escribiría *Imágenes pese a todo*, reuniendo el texto originalmente publicado en el catálogo de 2001 en su primera parte, y en la segunda una respuesta a las duras críticas de Gerárd Wajcman y Elisabeth Pagnoux publicadas en *Les Temps Modernes*.

Vamos a la historia de las fotografías.

Alex

El primer *Sonderkommando* de Auschwitz fue creado en julio de 1942. A partir de ese momento se sucedieron 12 equipos, que eran asesinados al cabo de algunos meses. Los victimarios no deseaban dejar espacio al más mínimo optimismo. Cada nuevo equipo tenía como iniciación la quema de los cadáveres de sus predecesores.

Un día del verano de 1944, los miembros del *Sonderkommando* concibieron la idea de dar testimonio de lo que ocurría allí realizando un conjunto de fotografías que deberían después ser sacadas del campo en una cuidadosa operación de la Resistencia polaca. Ese verano se había producido la llegada de una inmensa marea de judíos húngaros: 435 mil llegarían a Auschwitz entre el 15 de mayo y el 8 de julio. Aquel arribo daría lugar a uno de los más demenciales episodios en Birkenau. En un solo día serían exterminados 24 mil judíos húngaros. Hacia el final del verano las SS habían agotado todas sus reservas de gas Zyklon B, de modo que comenzaría la matanza quemando vivos a los seleccionados. A partir de agosto comenzarían a ser gaseados en

masa los gitanos. Toda aquella faena recaería sobre los hombros de los *Sonderkommando*.

Un trabajador civil del campo logró introducir una cámara fotográfica y hacerla llegar a los *Sonderkommando*, que comenzaron a trabajar colectivamente para hacer las fotos. Dañaron el tejado del crematorio V para que algunos integrantes del equipo fueran enviados a repararlo. Así uno de ellos, David Szmulewski podría hacer guardia desde arriba. Escondida en un balde, la cámara llegaría a manos de Alex, que se escondió en la cámara de gas apenas esta terminó de usarse. Allí conseguiría sacar la cámara del balde y ponerse en una posición mínimamente apropiada para hacer la primera secuencia de imágenes.

“Se ha colocado hacia atrás en el espacio sombrío. La oblicuidad y la oscuridad en las que está le protegen. Se envalentona, cambia de eje y avanza unos pasos: la segunda imagen es un poco más frontal y ligeramente más cercana. Por lo tanto, más arriesgada. Pero también, paradójicamente, es menos movida, más nítida. Como si el miedo hubiera desaparecido por un instante ante la necesidad de llevar a cabo ese trabajo, arrancar una imagen...

“Tras esconder la cámara –¿en su mano? ¿dentro del cubo? ¿en el faldón de su ropa?–, el ‘fotógrafo desconocido’ se arriesga entonces a salir del crematorio. Bordea el muro. Gira dos veces a la derecha y llega así al otro lado de la construcción, al sur. Después, avanza hacia el bosque de abedules, al aire libre. Allí también continúa el infierno: un ‘convoy’ de mujeres, ya desvestidas, se dispone a entrar en la cámara de gas. Las SS están a su alrededor. Ello impide sacar el aparato con total libertad, y aún menos enfocar. El ‘fotógrafo desconocido’ toma dos imágenes a toda prisa, sin mirar, quizá mientras sigue caminando...

“Después, Alex vuelve hacia el crematorio, probablemente por el lado norte. Le devuelve rápidamente la cámara a David Szmulewski, que ha esperado hasta entonces sobre el tejado, vigilando cualquier eventual movimiento de los SS. En total, la operación no habrá durado más de quince o veinte minutos. Szmulewski colocará de nuevo la cámara en el fondo del cubo. Se extraerá el segmento de película, se llevará al campo central y, finalmente, se sacará de Auschwitz dentro

del tubo de pasta de dientes donde los escondió Helena Dantón, empleada del comedor de las SS.” (Didi-Huberman, 2004, pp.32-33)

Entre la publicación de *Imágenes pese a todo* en 2003 y *Salir de la oscuridad* de 2015, Didi-Huberman logrará conocer la identidad de Alex, el “fotógrafo desconocido”.

Según informan unos pocos supervivientes, es identificado con una alta probabilidad como Alberto Errera, nacido el 15 de enero de 1913 en Larissa, Grecia. Fue un miembro activo de la Resistencia griega, detenido en la noche del 24 al 25 de marzo de 1944, y deportado a Auschwitz-Birkenau el 9 de abril. Allí fue seleccionado para el *Sonderkommando* del Crematorio V de Birkenau como “fogonero” (Heizer), es decir, encargado de los cuatro hornos. Desempeñó un papel decisivo en la preparación de la sublevación de los prisioneros. (Didi-Huberman, 2016, p.16)



Alberto Errera
Jewish Museum of Greece
<https://www.jewishmuseum.gr/en/auschwitz-not-long-ago-not-far-away/>

Didi-Huberman ha reconstruido minuciosamente la operación que ha permitido hacer las fotos y sacarlas a la luz. Ha decidido añadir a su texto incluso un plano del emplazamiento donde transcurre la acción, que en su relato permite apreciar aún mejor la admirable resolución de Helene, Szmulewski, Errera y sus compañeros. Resulta notorio, por tanto, que a la hora de la elaboración analítica, su reflexión acuda a una memoria unilateral que olvida la resistencia de las víctimas.

c. La rebelión de Auschwitz

Hacia finales del verano de 1944, se reduciría el número de transportes de judíos enviados al exterminio en Auschwitz. Los mandos de las SS, consecuentemente, decidieron reducir gradualmente el número de prisioneros de los *Sonderkommando*. En septiembre asesinaría a unos 200, lo que para el resto fue el aviso claro del destino que les aguardaba.

Comenzaron entonces a planificar una rebelión, que estallaría el 7 de octubre. Cuando los SS llegaron al crematorio IV a tomar nuevos prisioneros, fueron atacados con martillos y hachas.

“Durante la lucha desigual, los prisioneros pudieron incendiar el crematorio. Poco después de eso, la acción fue apoyada por sus compañeros del crematorio II. Cortaron los alambres de la cerca y comenzaron a correr hacia el sur. Durante la lucha, usaron granadas primitivas. Para fabricarlos, los prisioneros utilizaron explosivos obtenidos de prisioneras que trabajaban en detonaciones y misiles en las instalaciones de Unión. En esta acción arriesgaron sus vidas. Sin embargo, los refugiados fueron asesinados por las unidades de persecución de las SS. Como resultado de la revuelta y las ejecuciones realizadas por los hombres de las SS, aproximadamente 400 de los 600 prisioneros fueron asesinados. Los prisioneros lograron matar a tres de ellos e hirieron a más de diez hombres armados de las SS.” (Memorial and Museum Auschwitz-Birkenau, 2014)

En ese lugar se realizaría el 7 de octubre de 2014 un homenaje a los caídos en la revuelta. Los asistentes encendieron velas y recitaron la oración Kaddish. Se leyeron además testimonios y manuscritos escritos por prisioneros en los tiempos en que funcionaba el campo.

Uno de aquellos autores fue Załmen Gradowski, un judío polaco, coorganizador de la conspiración en el *Sonderkommando* y parte de la organización de la revuelta. Se cree que murió el mismo día durante la pelea o fue asesinado a tiros por las SS como parte de la represión después de la revuelta. En las notas de Gradowski se describen importantes eventos que tuvieron lugar en los crematorios, el exterminio de los judíos del campo familiar (sector BIIB) en Birkenau y la selección de prisioneros de *Sonderkommando* ocurrida en febrero de 1944. En sus notas había además una frase que sería elegida como una de las cinco citas para el 70 aniversario de la liberación de Auschwitz el 27 de enero de 2015: “Tenemos una premonición oscura porque lo sabemos”.

“La historia de los prisioneros de *Sonderkommando* pertenece sin duda a los capítulos más oscuros de la historia del campo de Auschwitz. Los perpetradores decidieron abusar de las víctimas con premeditación para trabajar en las instalaciones de exterminio. Es por eso que el hecho de que arriesgaron sus vidas para documentar los crímenes, transmitir información para las próximas generaciones sobre lo que sucedió detrás de las cercas de las cámaras de gas y los crematorios, es una indicación de previsión, comprensión de su propia situación y gran coraje”, diría el director del Museo de Auschwitz-Birkenau, Piotr MA Cywiński. (Memorial and Museum Auschwitz-Birkenau, 2014)

La premonitoria sentencia de Gradowski expresa la situación general con especial claridad. La víctima sabe, entiende las complejidades y el juego de posibilidades, muy adversas, en que se juega su destino. Puede planificar una revuelta, puede concebir escribir y ocultar sus testimonios para una posteridad que sabe que le excede por completo. Puede, como hiciera Errera, arriesgar la propia vida en un pequeño plan que, también sabe, no trastocará la situación general que los definen. Nada de ello

corresponde a la acción de una víctima pura, tampoco puede reducirse su sentido –aun cuando esa sea su realidad fáctica– a una mera anticipación de la muerte.

d. Un interesante lugar impuro

El lugar de *Sonderkommando* resulta mucho más estimulante que el del musulmán. Este último expresa en última instancia la realización absoluta del poder del victimario, la maximización de la capacidad de sometimiento desplegada por los nazis como ficción simbólica del ejercicio del poder total. Y cuanto más se subraya la superioridad incontrarrestable de ese aparato institucional, por tanto social, tanto más se remarca la solitaria individualidad de la víctima. El musulmán es siempre uno, en una imagen que sin embargo versa sobre el sujeto moderno.

Tanto Agamben como Didi-Huberman encuentran en los campos de exterminio el signo que define la sociedad occidental toda. De la misma forma en que aconteció con la modernidad, pero en un sentido inverso, asistimos a una universalización acelerada de la “desesperanza fundamental” que habitaba el complejo Auschwitz-Birkenau, convirtiéndolo en “un problema fundamental para la antropología” en la medida en que compromete “la imagen del hombre”. (Didi-Huberman, 2004, p.52)

Didi-Huberman, por esa razón, al ocuparse de las mencionadas fotos, se aproxima a la resistencia de un modo que supera apenas el nivel de la anécdota. Hannah Arendt, al reflexionar sobre la insistencia de un fiscal que desde el orgullo israelí punza

a los testigos de los campos por la ausencia de toda rebeldía, encuentra que la pregunta resulta cruel e inconducente. Giorgio Agamben ni siquiera visita el tema.

La víctima suprema, el musulmán, resulta entonces uno por su individualidad sociológica, por su radical aislamiento frente al dispositivo institucional, pero así también porque el pensamiento de la victimización lo requiere por completo asocial y despolitizado. En ese sentido, esta víctima universal resulta una víctima unitaria, una mónada homogénea, siempre igual a sí misma, infra y suprahistórica a la vez. Por el contrario, el *Sonderkommando* aparece como el complejo lugar de la unidad de los contrarios. No se puede pensar en esa tropa judía sino como la incómoda articulación entre la acción de los victimarios y la resistencia de unas víctimas que no caben en el lugar de la inocencia. Los *Sonderkommando* que se involucran en la conspiración para hacer las fotos y sacarlas del campo, ese conjunto de prisioneros en particular, reúnen esos dos extremos de una forma inseparable. Es la vívida prueba de que resistir puede ser mucho más que una “manera digna de suicidarse”. La lucha de los resistentes se dirigía a una idea mucho más amplia de la vida, puesta más allá de la circunstancia individual, incluso más allá de las alambradas del campo. Ese es el sentido de tomar el riesgo, introducir la cámara y los rollos de película, hacer las fotos y sacarlas del campo para que vayan lejos, lo más lejos posible.

Así se expresa en la nota escrita por dos presos políticos, Józef Cyrankiewicz y Stanislaw Klodzinski, que el 4 de septiembre de 1944 llegará hasta la Resistencia polaca en Cracovia:

“Urgente. Enviado lo más rápido posible dos rollos de película de metal para un aparato fotográfico 6 x 9. Podemos hacer fotos. Mandamos fotos de Birkenau mostrando detenidos enviados a la cámara de gas. Una foto representa una de las hogueras al aire libre donde se queman los cadáveres, porque el crematorio no está en condiciones para quemarlos a todos. Delante de la hoguera hay cadáveres que van a ser arrojados. Otra foto representa un lugar en el bosque en el que los detenidos se desvisten presuntamente para ducharse. Después se los envía a la cámara de gas. Enviad los rollos lo más rápido posible. Enviad estas fotos inmediatamente a Tell; creemos que las fotos, ampliadas, se pueden enviar más lejos.” (Didi-Huberman, 2004, p.33)

Una prosa urgente. Precisa. Una descripción fría del horror que se vive en carne propia, sin lamentos ni llamados urgentes, sin exhibicionismo. Cyrankiewicz y Klodzinski solo piden dos cosas: un rollo de película y el esfuerzo por enviar las fotografías lejos y rápido. Nada más. La escritura de estos prisioneros siempre cercanos a la muerte contrasta notoriamente con la idea del suicidio digno. La resistencia, una vez más, aparece como acto colectivo. Y el colectivo es una entidad que supera la muerte del individuo.

“Patria o muerte”, se decía en la Revolución cubana, “Libertad o muerte” (los 33 del Uruguay), “Independencia o muerte” (Grito de Ipiranga, Brasil, 1822). Fueron consignas que recorrieron las revoluciones independentistas americanas, “Prefiero morir de pie, que siempre vivir de rodillas”, se le atribuye a Emiliano Zapata, “¡Yo no voy a renunciar! Colocado en un tránsito histórico, pagaré con mi vida la lealtad del pueblo”, sostuvo Allende en sus últimas palabras, momentos antes de su asesinato. En las gestas del heroísmo político la muerte fue invocada tantas veces como el antagonista de la injusticia, como el reverso de la indignidad del decidido actor de la historia. Una idea, al parecer, que para el pensamiento crítico de la era neoliberal, instalado ya en la

posterioridad de la llamada crisis del marxismo y la era de las revoluciones contemporáneas, ha dejado de tener sentido. La idea de la muerte, por el contrario, se expande y se universaliza hasta dejar sin espacio de comprensión a una alternativa diferente.

Aun cuando no cambia su posición fundamental, Didi-Huberman lo comprende. Sabe que las fotos que salen del campo de la muerte, a riesgo de muerte, esas fotos sacadas por un muerto, se dirigen a un “otro” lejano. Son fotos-actos cuya producción lleva el sentido de un viaje al pensamiento humano. Por eso definen el lugar difícil de los *Sonderkommando*. Sin esas fotos no hay un imaginable, es decir, no hay pensamiento crítico ni aprendizaje en la memoria. Y sin embargo, ellas han sido posible por la posición oblicua en que estaban quienes las hicieron. Si esos judíos colaboradores no hubiesen tenido esa pequeña libertad de movimiento y hasta cierto punto, un ínfimo grado de confianza de los SS, no habrían podido hacerlas. Esa fue la paradoja en la que sus vidas concluyeron, fueron los actos realizados ante el rostro de la muerte los que han hecho posible una memoria, esas muertes y las muertes de tantos miles que ellos mismos, condenados a hacerlo, mataron antes de rebelarse, antes de negarse a ser sometidos por la borradura de una muerte simple.

Han sido los infravalorados actos de esos integrantes del *Sonderkommando*, ausentes de toda densidad filosófica para estos autores, los que instalan la posibilidad de “darle forma a este imaginable”. (Didi-Huberman, 2004, p.28) Pero arriesgar la vida para hacer una foto es un viejo lugar común de los fotógrafos. Robert Capa cubrió la

Guerra Civil Española, la Segunda guerra sino-japonesa, la Segunda Guerra Mundial en la batalla de Inglaterra, en el norte de África, en la invasión de Italia, en la batalla de Normandía y la liberación de París, luego la guerra árabe-israelí de 1948 y la primera Guerra de Vietnam. “Si tus fotos no son buenas, es que no te has acercado lo suficiente”, dijo algún día antes de morir destruido por una mina antipersonal en mayo de 1954.

Roland Barthes se refería a la relación de la fotografía con la muerte. No hay quizás mejor ejemplo de ello que las fotografías de Auschwitz. Ellas reúnen todas las circunstancias y las posibilidades de la muerte, desde el acto productivo, acto vital del fotógrafo, su construcción de sentido y su decisión de encuadre, hasta la fugaz presencia de una vida, de un momento de la vida, o de muerte misma, frente al objetivo.

Ese “fotógrafo aficionado”, por tantos años anónimo, arriesgó su propia vida para hacer las fotos que permitirán, al atravesar el tiempo, abrir la reflexión sobre las complejas ambivalencias de la memoria y la necesidad de problematizar la posición de la víctima más allá del binarismo que reproduce el trauma. El deber del recuerdo, la necesidad de imaginar a que se refiere Georges Didi-Huberman es, de esa suerte, el deber de una reflexión política acerca de los acontecimientos y la constitución de los sujetos que actúan en esos procesos. Y un sujeto que actúa nunca es un inocente.

Hay una vinculación entre el rechazo absoluto a comprender de parte de los vencidos y la creencia en la responsabilidad absoluta de los vencedores. Del lado de las víctimas, Lanzmann prefiere la inocencia absoluta en la mayor cercanía con la muerte. En su opinión, los judíos cumplen una función especial en *Shoah*. Su lugar es la de la

inocencia absoluta. ¿Pero, qué puede ser la inocencia absoluta sino la victimización total? La inocencia absoluta sólo es posible en la inacción absoluta, en la ausencia total de voluntad, en la inmovilización y el sometimiento irrestrictos. Es evidente que esa posición, en tanto parte de una dialéctica, ubica en su contrario a un culpable absoluto.

Un primer problema con eso es, principalmente, que suprime la historia, es decir, debilita la oportunidad de apreciar el modo en que se fueron construyendo configuraciones y relaciones sociales que hicieron posible ese momento. Un segundo problema es que, consumado ese proceder, cuando la sociedad se enfrenta a la construcción de políticas y mecanismos de reparación y reconciliación en la posteridad, esa memoria absolutizada contribuye a una formulación despolitizada que encubre su instrumentalización como mecanismo de construcción de un orden transicional. En tercer lugar, el binarismo absolutista se revela como un potente impedimento para el trabajo del duelo originado en la empatía con las víctimas.

El debate del Holocausto ha estado centrado, sostiene LaCapra, en cuestiones como la banalidad del mal, las consecuencias del totalitarismo, el carácter burocrático del genocidio, la importancia del marco tecnológico, la racionalidad instrumental y la industrialización del asesinato en masa. Ninguno de esos factores carece de significación, y sería un error subvalorar a alguno de ellos para afirmar el rol dominante de los demás. Pero resulta para él, tremendamente frustrante, que en el contexto supuestamente incompatible de la “modernidad” avanzada, lo que parece estar fuera de lugar aparezca engañosamente como una regresión a la barbarie. Tal vez esa “barbarie”,

creo LaCapra (2009), se comprenda mejor “como un siniestro retorno de lo reprimido bajo la forma de rituales fóbicos y un sacrificialismo paradójico atado al deseo de purificación y a una violencia regenerativa, incluso redentora, reservada a las víctimas”. (p.15)

Como sea, la necesidad que abre la mirada crítica de la producción de las víctimas indica la necesidad de efectuar un desplazamiento desde la contemplación inmovilizada de la víctima pura, concebida en la unilateral atención a su sufrimiento, a la apreciación de un lugar, sin dudas más impuro, que con seguridad no conduce a ninguna formulación de límites, que está dado por la rebeldía. El impensable de Auschwitz debería estar más en los modos en que una población recluida fue capaz de disponerse, planificar y poner en marcha una rebelión, que a regodearse en los meandros de las múltiples formas de la victimización. El llamado Holocausto fue, sin duda alguna, una tragedia como pocas que hayan tenido lugar en la historia humana. Pero en esta investigación hemos querido subrayar que no constituye una excepcionalidad histórica que el pensamiento crítico deba poner en un lugar semejante. Por el contrario, es necesario salir de las trampas intelectuales de lo inimaginable para recuperar la empatía primero con quienes se negaron a asumir la condición de víctimas y se levantaron contra aquella injusticia, superando, primero que todo el miedo a la acción, el temor a quedar en los impuros lugares de la práctica liberadora, rechazando el cómodo rellano de la inocencia.

IX.6 Colaboración

Pero si el lugar de la rebeldía se manifiesta contradictorio, especialmente en las situaciones límite, es preciso examinar una segunda forma de la actividad de las víctimas que sin dudas representa una dificultad mayor a la lectura ética del genocidio. Ese es el lugar de la colaboración con el victimario.

La pureza del musulmán contrasta con la posición del *Sonderkommando* en al menos dos sentidos. Mientras en el primero se aprecia la pasividad consumada como divisa de la inocencia, en el segundo la iniciativa revela la imposibilidad de la total inocencia, actúa porque puede hacerlo, es decir, solo puede actuar contra quien lo somete porque sus actos “culpables” le han permitido conquistar el espacio para hacerlo. La autonomía del resistente adviene de su actuar impuro, de su deliberado posicionarse en el espacio difuso donde no es posible delimitar de forma homogénea culpa e inocencia, de su productivo habitar la contradicción.

A diferencia de esas posiciones, la actividad de los colaboradores se vincula primariamente con una adaptación cínica al contexto. La maquinaria burocrática que permitía al régimen nazi obtener jugosas ganancias de las familias perseguidas contaba con una fuerza especializada, que garantizaba la captura de los pocos que intentaban ocultarse o escapar. Nadie podía cumplir mejor con ese cometido que la policía judía.

En su análisis del exterminio judío, Zygmunt Bauman, sociólogo polaco que combatió a los alemanes en la Segunda Guerra Mundial, hijo de una familia judía,

estableció un conjunto de factores que incidieron en el comportamiento cooperativo de las directivas judías principalmente de Europa occidental con la maquinaria de destrucción nazi.

A primera vista, sostiene Bauman, se podría cuestionar el juicio de Hannah Arendt sobre la colaboración de los judíos:

“Esta (colaboración) era, ‘desde luego, la piedra angular’ de cuanto Eichmann hacía, tal como antes lo había sido de sus actividades en Viena. Sin la ayuda de los judíos en las tareas administrativas y policiales —las últimas cacerías de judíos en Berlín fueron obra, tal como he dicho, exclusivamente de la policía judía—, se hubiera producido un caos total o, para evitarlo, hubiese sido preciso emplear fuerzas alemanas, lo cual hubiera mermado gravemente los recursos humanos de la nación. (‘No cabe duda de que, sin la cooperación de las víctimas, hubiera sido poco menos que imposible que unos pocos miles de hombres, la mayoría de los cuales trabajaban en oficinas, liquidaran a muchos cientos de miles de individuos... En su itinerario hacia la muerte, los judíos polacos vieron a muy pocos alemanes’, dice R. Pendorf en la obra antes mencionada⁵⁸. Y estas palabras son más aplicables todavía a aquellos judíos que fueron transportados a Polonia para hallar la muerte en este país.) Debido a lo anterior, la formación de gobiernos títere en los territorios ocupados iba siempre acompañada de la organización de una oficina central judía, y, tal como veremos más adelante, en aquellos países en que los alemanes no lograron establecer un gobierno títere, también fracasaron en su empeño de conseguir la colaboración de los judíos... y el celo de los *Judenräte*, el número de víctimas habría sido considerablemente inferior. (Arendt, 2014, p.173)

Ese juicio podría quedar invalidado, sin embargo, si se considera que las diferentes actitudes adoptadas por los dirigentes de las comunidades perseguidas no tuvieron efectos diferentes sobre el saldo final de aniquilación de esas poblaciones. La importante investigación de Isaiah Trunk sobre la destrucción de los judíos europeos conduce al polo opuesto del razonamiento de Arendt. Los pocos casos de desobediencia,

⁵⁸ Pendorf, R. 1961. *Mörder und Ermordete. Eichmann und die Judenpolitik des Dritten Reiches*. Hamburgo.

sostiene Bauman siguiendo a Trunk, resultaron estériles porque en muchos otros, los nazis sí podían contar con la cooperación de los judíos. Pero pese a la cuestión de la incidencia cuantitativa, queda una duda más que razonable: “lo que no sabemos es si la desobediencia habría sido más efectiva si hubiera sido más universal”. (Bauman, 1997, p.145)

El problema residía, como sostenía Hannah Arendt, en “el papel que desempeñaron los dirigentes judíos en la destrucción de su propio pueblo”, cuestión que constituye uno de los capítulos más complejos de la historia de los padecimientos de los judíos en Europa. El historiador austríaco-norteamericano de ascendencia judía, Raul Hilberg expuso este tema en amplitud y profundidad en *The Destruction of the European Jews* de 1961. En Amsterdam, en Varsovia, en Berlín, en Budapest,

“los representantes del pueblo judío formaban listas de individuos de su pueblo, con expresión de los bienes que poseían; obtenían dinero de los deportados a fin de pagar los gastos de su deportación y exterminio; llevaban un registro de las viviendas que quedaban libres; proporcionaban fuerzas de policía judía para que colaboraran en la detención de otros judíos y los embarcaran en los trenes que debían conducirles a la muerte; e incluso, como un último gesto de colaboración, entregaban las cuentas del activo de los judíos, en perfecto orden, para facilitar a los nazis su confiscación. Distribuían enseñas con la estrella amarilla y, en ocasiones, como ocurrió en Varsovia, ‘la venta de brazaletes con la estrella llegó a ser un negocio de seguros beneficios; había brazaletes de tela ordinaria y brazaletes de lujo, de material plástico, lavable’.” (Arendt, 2014, p.174)

Los dirigentes de las comunidades sentenciadas llevaron a cabo la mayor parte del trabajo burocrático que exigía la operación, proporcionando informes, llevando los expedientes, supervisando actividades de producción y distribución necesarias para mantener con vida a las víctimas hasta que les llegara el momento de las cámaras de gas,

vigilando a la población cautiva, garantizando que el proceso de aniquilación siguiera su curso en sus distintas fases. A diferencia de otras reflexiones sobre el horror de aquel proceso, que ubica sus potencias generadoras de una forma prácticamente exclusiva en el lugar de los victimarios, tanto Arendt como Bauman las asocian también con las conductas de la dirigencia judía: “Sin todas estas ayudas, posiblemente el Holocausto se habría producido igual pero habría pasado a la historia de otra forma, acaso menos aterradora.” (Bauman, 1997, p.145)

Esa colaboración plantea al pensamiento un problema nuevo, que debe descubrir lo que Bauman llama el “aspecto extraordinario del Holocausto”, su especificidad irrepetible, que reside en que se trata precisamente de un ejercicio de acción racional típico de la modernidad tal como la concibe Max Weber. Un ejercicio “normal” de poder, por tanto, como todos aquellos que intervienen en la gestión de la sociedad moderna.

Se cree que los procesos de genocidio excluyen la cooperación de las víctimas. En ellos, lo “corriente” ha sido no tener como objetivo la aniquilación total del grupo sino acabar con la categoría que funda su identidad como nación, grupo étnico o secta, en cuanto colectividad capaz de perpetuarse y defender esa identidad. La violencia busca entonces destruir la voluntad y la capacidad de resistir de los grupos agredidos y privarlos de los recursos necesarios para continuar la lucha. Para ello, resulta fundamental destruir el recurso principal de la colectividad asediada, esto es, sus esferas dirigentes, sus liderazgos, los espacios de construcción de sentido e identidad donde se

funda su unidad, que usualmente se ubican en las elites tradicionales. En tanto dichas elites encarnan la posibilidad de proyectar la comunidad como entidad autónoma y unida, se convierten en objetivo privilegiado de la violencia genocida.

Durante la ocupación nazi, ese proceso de destrucción revistió una forma irónica. La autoridad de dichas elites fue de hecho reforzada. Como una estrategia para conseguir la docilidad de las masas judías, los supervisores SS de los barrios judíos apoyaron la autoridad de los dirigentes que componían los *Judenräte*. En la carta a los *Kommandanten* alemanes de las ciudades ocupadas, enviada por Heydrich el 21 de septiembre de 1939, se recalcaba que los Consejos de Ancianos Judíos debían estar compuestos por “las personalidades influyentes y los rabinos que quedaran”, que debían cumplir con una larga lista de tareas de su exclusiva competencia. Como resultado, el poder que ejercían los jefes judíos se configuraba de una forma extrema: hacia arriba estaban completamente a merced de la organización del exterminio, hacia abajo, ejercían sobre las comunidades condenadas una autoridad formalmente ilimitada.

Desde esa ubicación, ejercieron un papel fundamental en la incapacitación y el sometimiento absoluto de la población judía. La pregunta del fiscal a los testigos en el juicio de Eichmann, pregunta que se hacía el orgulloso y belicista sector hegemónico del Israel de los años 60, ¿por qué no resistieron? ¿Por qué la mayoría concurrió obediente a su propia muerte? puede responderse en una amplia medida aludiendo a la colaboración de la dirigencia judía, que fue uno de los factores más activos del apaciguamiento y la docilidad de las masas judías, que no necesitaban confiar en las versiones que

establecían los nazis sobre la salvación y la selectividad de los asesinatos, pues confiaban en lo que les expresaban tranquilizadamente sus propias y legítimas autoridades. “Como hecho atípico en un genocidio el sometimiento absoluto de la población a la voluntad de sus captores no se consiguió por medio de la destrucción sino reforzando las estructuras comunales y la función integradora de las elites internas.” (Bauman, 1997, p.149)

Esas dirigencias reforzadas por su enemigo, concurrirían a un ejercicio de racionalidad que resultaría aún más aterrador. Calcular e intentar predecir las posibilidades de salvar una u otra parte de la comunidad condenando a la otra. El espacio de los valores asistió a una rápida simplificación, que terminó por dejar instalada solo la necesidad de permanecer con vida. Bauman aventura una conclusión cruda sobre la importancia de la racionalidad burocrática. Los propios nazis comenzaron la guerra contra los judíos con un objetivo que a la luz de los resultados finales se revelaría modesto, esto es, apartarlos de la raza alemana. Solo a largo plazo se consideraría la posibilidad de una Alemania *judenrein*. “Fue en la burocrática búsqueda de este objetivo, y bajo el impacto de la burocracia, cómo la destrucción física de los judíos acabó siendo ‘racional’ como ‘solución’ y tecnológicamente posible.” (Bauman, 1997, p.157)

Dentro de esa lógica, en cada etapa del Holocausto, las víctimas encontraban, o creían encontrar una opción que se asemejaba a una posibilidad de salvación, o cuando menos, a una menos mala que otras. Siempre podían aferrarse a algún resto que salvar.

De esa forma, su comportamiento podía ser manipulable y predecible. Un ejemplo fuerte estuvo dado por los *Mischlinge*, una “tercera raza” creada por la legislación alemana, ubicada a medio camino entre los “judíos completos” y el irreprochable *Volk* alemán. Esta raza tendría, claro, un procedimiento de adquisición, llamado *Befreiung*, es decir, liberación, que equivalía a la salvación. Pues bien, los méritos que podían hacer merecedora a una persona consistían, previsiblemente, en su activa participación en la destrucción de los judíos. Con ello obtendría esa certificación como regalo depositado bajo el árbol de Navidad de la familia.

Pero, hay que insistir, no hubo un solo tipo de comportamiento. Fueron varios los dirigentes judíos que no aceptaron los términos de sus verdugos. Muchos se suicidaron, otros murieron dignamente. El Dr. Bergman, presidente del *Judenräte* de Równe expresó que solo podía entregar como lista para el reasentamiento su nombre y el de su familia, luego se suicidó. Motel Chajtin, de Kósow Poleski, rechazó el ofrecimiento de salvarse que le hiciera el comisario alemán. David Liberman, de Luków, tiró a la cara de su supervisor el dinero reunido para un soborno que no tuvo éxito, por lo que fue asesinado a tiros en el acto. El Consejo Judío de Bereza Kartuska se suicidó en pleno en la reunión del 1 de septiembre de 1942 al enfrentar la exigencia nazi de seleccionar un contingente para que “trabajaran en Rusia”. Todos ellos habían comprendido la real situación en que se encontraban, lo que conduce a pensar que todos los demás dirigentes también. La diferencia es que esos rebeldes, aun en su impotencia, quebraron los marcos de la estrategia de su adversario. Esto es, no solo se negaron a cumplir las órdenes, sino que pusieron de manifiesto el reparto invisible en que estaban atrapadas sus vidas,

quebrando por un instante el designio que establece que la estrategia de la víctima es la estrategia de su dominador. Por un momento, por un momento que puede extenderse en nuestra mirada todo cuanto deseemos, por un momento que en el trabajo de la memoria y la superación de los traumas puede tener toda la profundidad que seamos capaces de otorgarles, ellos rompieron esa condena de la historia y se negaron a ser víctimas.

Capítulo X. Sometidos y olvidados

Retomo ahora algunas cuestiones que iniciadas en el capítulo IV, particularmente en aquella parte en que describimos los procesos de producción de los productores. Esta será la ocasión de mostrar masivos procesos de producción de segmentos sociales, que pese a su manifiesta opresión, con altísimos niveles de sufrimiento, no fueron considerados en prácticamente ninguna victimología.

Nuestra hipótesis es que no se trata de una negación en el sentido del negacionismo histórico que opera, por ejemplo, sobre el Tercer Reich. Si bien en algunos casos encontraremos el resultado de una borradura clara y simple, el problema general es más bien una negación teórica, una especie de renuencia de esos vencidos a ingresar a la condición de la víctima, sea como resultado de su propia autonomía, sea por efecto de la acción un poder político que se los niega.

Las estadísticas históricas de muerte por acción de guerras muestran que, a contrapelo de toda retórica moderno progresista, los más altos niveles de mortandad se ubican en el mundo occidental o por acción de Occidente, como es el caso de la conquista de América, y registran un incremento considerable a partir del 1600. Hay que decir que si los cálculos de muertes en la Segunda Guerra Mundial bordean los 60 millones de personas, el único evento que se le puede comparar es la conquista de América.

Atendidas estas evidencias, resulta difícil sostener que el mundo ha progresado. Las múltiples formas de la desigualdad hacen que su condición no sea padecida de la misma forma por todo el mundo. En 2015 se calculaba que el 12,9 % de la población mundial estaba desnutrida⁵⁹. El Banco Mundial establecía, por otro lado, que en ese año el 10 % de la población mundial, 746 millones de personas, vivía con menos de 1,9 dólares diarios. Más de la mitad de la población extremadamente pobre vive en África subsahariana, región donde de hecho aumentó la cantidad de pobres en los últimos años. El informe del Banco Mundial (2020) añade que la mayoría de las personas pobres del mundo viven en zonas rurales y tienen escasa instrucción, trabajan principalmente en el sector de la agricultura y son menores de 18 años.

En medio de una notoria invisibilidad, tiene lugar un gran ordenamiento poblacional, que pone a millones en el lugar más pauperizado, y a una pequeñísima minoría en el lugar del privilegio absoluto. El informe publicado en 2019 por la ONG Oxfam titulado *¿Bienestar público o beneficio privado?* Expresa tres tendencias alarmantes: a) La riqueza de los más ricos del mundo ha seguido incrementándose con rapidez en el último año, b) La tasa de disminución de la pobreza extrema se ha reducido a la mitad, y la pobreza se está incrementando en África subsahariana, c) La brecha entre ricos y pobres se traduce en desigualdades en educación y sanidad: las personas pobres tienen muchas menos oportunidades educativas y vidas menos longevas.

Diez años después del comienzo de una crisis económica que no ha cesado en el mundo, la riqueza de las personas más ricas se ha incrementado considerablemente. El

⁵⁹ <https://ourworldindata.org/grapher/mdg1c-hunger?time=1991..2015>

número de multimillonarios prácticamente se ha duplicado y la riqueza de los multimillonarios del mundo se ha incrementado en 900 mil millones de dólares tan solo en el último año, lo que equivale a un incremento de 2 mil quinientos millones de dólares diarios. Frente a ello, la riqueza de la mitad más pobre de la población mundial, compuesta por 3 mil ochocientos millones de personas, se redujo en un 11%. Hoy los ricos son más ricos que nunca, lo que no obedece más que a la gigantesca concentración de la riqueza: 26 personas poseen la misma riqueza que los 3 mil ochocientos millones de habitantes más pobres del planeta. El 1% de la fortuna del hombre más rico del mundo equivale a la totalidad del presupuesto sanitario de Etiopía, donde viven 105 millones de personas. Se estima que el trabajo de cuidados no remunerado que llevan a cabo las mujeres de todo el mundo puede evaluarse anualmente en 10 billones de dólares. (Oxfam, 2019)

Las magnitudes antes expresadas, hacen difícil apreciar las concretas dificultades y sufrimientos que sus causas ocasionan a la vida humana. Añadiremos las siguientes para complementar el mismo panorama, de una forma quizás más clara.

Diariamente mueren en el mundo un promedio de 15 mil niños menores de 5 años. En términos de tramos etarios, la cifra solo llega a ser superada por los segmentos de 75 años en adelante. En términos de las causas de muerte, según datos de 2017, un 15% murió por neumonía y enfermedades respiratorias, un 10% por enfermedades diarreicas, agrupando éstas y otras enfermedades. En total, el 45% de las muertes, esto

es, poco más de 2 millones cuatrocientos mil niñas y niños, son causadas por enfermedades infecciosas⁶⁰.

Por otra parte, la ONU informa que más de 24 mil niños fueron asesinados, heridos, mutilados, reclutados a la fuerza y secuestrados, o sufrieron abusos sexuales y otras violaciones de sus derechos humanos durante el año 2018. La cifra establece un nuevo récord. El reclutamiento forzoso convirtió en soldados a 7 mil niños. (ONU, 2018)

Aún con toda la tecnología disponible, 670 millones de personas aún defecan al aire libre en el mundo, no por razones precisamente culturales. Se trata de una práctica cargada de consecuencias negativas. Contamina las fuentes de agua potable y propaga enfermedades como el cólera, la diarrea y la disentería. Según estimaciones de la Organización Mundial de la Salud, el saneamiento inadecuado provoca 432 mil muertes por diarrea al año. Junto a ello, las mujeres y niñas que realizan esta práctica suelen estar más expuestas a ser víctimas de violencia sexual.

En síntesis, si ponemos atención a las múltiples formas de pauperización de la vida y sometimiento humano –cosa que aquí hemos referido muy parcialmente–, la heterogénea lista de las víctimas en el siglo XXI podría llegar a ser sencillamente interminable. Quizás por ello, ninguno de los sujetos que aparecerán a continuación han recibido, cabalmente, el reconocimiento de una condición de víctima.

⁶⁰ <https://ourworldindata.org/child-mortality>

X.1 Procesos de formación de la clase trabajadora europea

Los procesos históricos de formación de las clases trabajadoras en Europa significaron una masiva distribución de sufrimientos a la población occidental, en pleno proceso de surgimiento del ideario liberal. En este apartado examinaremos algunas de las claves de ese proceso.

Solemos tener una imagen de la esclavitud asociada los trabajadores africanos traídos por la fuerza a nuestro continente. El esclavo es, principalmente, de piel café. Miles de horas de películas, en general de mala calidad, redundan en esa representación. El conocimiento común sabe también, aunque recordamos menos, de los esclavos en las antiguas sociedades de Egipto, en el Imperio Romano, etcétera. La esclavitud europea en la época moderna es sin embargo un hecho que ha recibido una publicidad enormemente menor. Eran tanto extranjeros como locales.

Había muchos esclavos en las áreas del Mediterráneo durante los siglos XVI y XVII y su cantidad creció después de la batalla de Lepanto (1531). El historiador italiano Salvatore Bono calcula que en Nápoles vivían más de 10 mil y en todo el reino napolitano 25 mil, totalizando alrededor del 1% de la población. Se registraban cifras similares en otras ciudades de Italia y del sur de Francia. En Italia se desarrolló también un sistema de esclavitud pública en el cual miles de extranjeros secuestrados, que Silvia Federici no duda en calificar como “los antepasados de los migrantes indocumentados de hoy”, eran empleados por los gobiernos municipales para obras públicas, eran

entregados a ciudadanos que los ponían a trabajar en la agricultura, o destinados a galeras, muchas veces de la flota vaticana. (Federici, 2010, p.93)

En Europa no se desarrolló un mercado de trabajo libre sino hasta el siglo XVIII. Sin embargo, el hecho de que la esclavitud y la servidumbre no pudieran ser restablecidas, significó que la crisis laboral que había caracterizado a la Edad Media tardía continuó hasta entrado el siglo XVII. La contradicción propia de toda la historia del desarrollo capitalista, entre la necesidad de maximizar la explotación del trabajo y la destrucción de la fuerza de trabajo misma, explotó de forma aún más dramática en las colonias americanas, en donde el trabajo extenuante, las enfermedades y los castigos destruyeron a la mayor parte de la población americana originaria, y sometieron luego a millones de africanos a las terribles condiciones de vida que sufrían durante la travesía y en las plantaciones. “Nunca en Europa la explotación de la fuerza de trabajo alcanzó semejante proporción genocida, con excepción del régimen nazi”. (Federici, 2010, p.95)

En los siglos XVI y XVII, la privatización de la tierra y la mercantilización de las relaciones sociales fueron la causa de una pobreza y una mortalidad generalizadas en Europa.

“La situación era completamente diferente en el periodo de acumulación primitiva, cuando la burguesía emergente descubrió que la ‘liberación de fuerza de trabajo’ —es decir, la expropiación de las tierras comunes del campesinado— no fue suficiente para forzar a los proletarios desposeídos a aceptar el trabajo asalariado... los trabajadores y artesanos expropiados no aceptaron trabajar por un salario de forma pacífica. La mayor parte de las veces se convirtieron en mendigos, vagabundos o criminales. Haría falta un largo proceso para producir una fuerza de trabajo disciplinada. Durante los siglos XVI y XVII, el odio hacia el trabajo asalariado era tan intenso que muchos proletarios preferían arriesgarse

a terminar en la horca que subordinarse a las nuevas condiciones de trabajo.”
(Federici, 2010, p.183)

La respuesta de la burguesía fue la construcción de un verdadero régimen de terror, que implicó la intensificación de las penas y la introducción de leyes contra los vagabundos, con la intención de fijar a los trabajadores a los trabajos que se les había impuesto tal como alguna vez los siervos estuvieron fijados a la tierra. Se trataba del largo y violento proceso de expropiación de las tierras y la propiedad que permitió la acumulación originaria.

En su estudio sobre la acumulación originaria, que visitamos en páginas anteriores, Marx dedica un espacio a la expropiación de población rural y el despojo de la tierra. La notable investigación de Peter Linebaugh y Marcus Rediker, publicada con el título *La hidra de la revolución* (2005), ingresa también en ese proceso. Los grandes terratenientes de finales del siglo XVI y principios del XVII cambiaron radicalmente las prácticas agrícolas al cercar los terrenos de cultivo, expulsando a los pequeños propietarios y desplazando a los arrendatarios rurales, echando así de la tierra a miles de hombres y mujeres, a los que se negó la utilización de terrenos comunales. A finales del siglo XVI había 12 veces más personas sin propiedades que las que había habido cien años antes. En el siglo XVII casi la cuarta parte de los terrenos de Inglaterra estaban cercados. Mediante fotografía aérea y excavaciones se han localizado en la actualidad más de mil pueblos y aldeas abandonados, lo que confirma las colosales dimensiones de la expropiación del campesinado.

La mayoría de los trabajadores agrícolas fueron echados a los caminos sin posibilidad de encontrar un empleo remunerado, sin tierra, ni crédito, ni profesión. Allí se encontraron sometidos a la crueldad despiadada de un código laboral y penal tan severo y aterrador como el que más, si lo comparamos con los que habían surgido hasta entonces en la historia moderna. Las leyes contra el vagabundeo disponían la violencia física contra los desposeídos. Durante el reinado de Enrique VIII (1509- 1547) los vagabundos eran azotados, se les cortaba las orejas o los ahorcaron, en una cifra que algún cronista de la época sitúa en torno a los 75 mil. Bajo el reinado de Eduardo VI (1547-1553) se les grababa a fuego sobre el pecho la letra V y se les condenaba a la esclavitud durante dos años; mientras reinó Isabel I (1558-1603) fueron azotados y enviados a galeras o a un correccional.

Esta combinación de injusticias dio paso a un conjunto de rebeliones regionales de grandes proporciones. El Levantamiento de Cornish (1497), el de Lavenham (1525) y la Rebelión de Lincolnshire (1536), así como la Rebelión de la Peregrinación de Gracia (1536), la del Libro de Oraciones (1549) y la Rebelión de Kett (1549), todas las cuales tuvieron lugar en zonas rurales. Las insurrecciones urbanas se intensificaron hacia finales del siglo XVI, con el Motín de la Prisión de Ludgate (1581), los Disturbios de Navidad de los Mendigos (1582), los Disturbios de Whitsuntide (1584), la Insurrección de los Escayolistas (1586), los Disturbios de los Fabricantes de Fieltro (1591) y los de los Fabricantes de Velas (1592) y de Mantequilla (1595) de Southwark. Efectivamente, se trataba de la lucha de los trabajadores artesanos por mantener sus libertades y costumbres. La mayor rebelión de la época fue la Revuelta de las Midlands de 1607, que

se produjo en parte en el condado de donde era Shakespeare y le influyó a la hora de escribir su *Coriolano*. Allí participaron de forma directa destruyendo cercas los que serían llamados niveladores (*levellers*).

Quienes respondían a la denominación de “pícaro y mendigo declarado” eran todos los que estaban fuera de la mano de obra asalariada, así como las personas cuyas actividades se encuadraban en la cultura, la tradición y la manera autónoma de comportarse de este proletariado volátil, crítico e inestable. Marx y Engels se referían a los expropiados llamándolos “una cuadrilla variopinta” (*motley crew*). A partir de la Ley contra la Mendicidad de 1597, se generó toda una política según la cual los vagabundos y pícaros convictos de delitos cometidos en Inglaterra (en la mayoría de los casos, delitos contra la propiedad) serían transportados a las colonias y sentenciados a trabajar en las plantaciones.

El monumental proceso de expropiación no se llevó a cabo solo en Inglaterra, sino también en Irlanda, África, el Caribe y Norteamérica. Los proletarios que creó esta medida, fueron navegantes y marineros en los primeros barcos transatlánticos, esclavos en las plantaciones americanas, sirvientes y prostitutas en Londres. La participación inglesa en la trata de esclavos, que fue esencial para el ascenso del capitalismo, comenzó en 1536.

Entre los trabajos de la expropiación estaban incluidos la tala de los bosques, la desecación y el saneamiento de los pantanos, y el cercado de los campos de cultivo, en síntesis, la destrucción del hábitat producido por la tradición comunal. Los árboles

talados sirvieron de combustible en las crecientes industrias del hierro, del vidrio, de elaboración de cerveza y de construcción naval. A finales del siglo XVII sólo una octava parte de Inglaterra continuaba estando cubierta por bosques.

Otra forma de expropiación fue el drenaje de las zonas pantanosas. Una ley aprobada por el Parlamento en 1600 dio a los grandes copropietarios la posibilidad de suprimir los derechos comunales sobre los pantanos. El rey Jacobo organizó a cientos de trabajadores para el drenaje y el cercado de varias zonas de Somerset a principios del siglo XVII, sustituyendo en esos territorios la economía comunal basada en la pesca, la caza de aves, la recolección de juncos y la explotación de las turberas, por una economía capitalista de cría de ovejas. Ingenieros venidos de Holanda junto a unos 11 mil trabajadores drenaron los pantanos de los alrededores de Ely durante la década de 1650. Desviaron ríos para crear cauces artificiales tan grandes como no se habían visto desde los tiempos de los romanos.

La respuesta sería la llamada “batalla de los pantanos”, que no era más que un conjunto disperso de hechos de asesinato, sabotaje y quema de aldeas. Los conatos esporádicos de oposición al drenaje crecieron en intensidad hasta convertirse en una campaña sostenida de acción cuando los plebeyos que trabajaban en los terrenos comunales, dirigidos a menudo por mujeres, llevaron a cabo ataques contra los trabajadores, los canales, los diques y las herramientas a finales de la década de 1620 y en la de 1630.

Otra de las grandes tareas que daría forma a la territorialidad del capital sería la construcción de los necesarios puertos para el comercio a grandes distancias. Se dibujarían entonces, dos grandes formas territoriales que serían claves en el período, las plantaciones de la gran propiedad agrícola capitalista, y las ciudades puerto. Londres y Bristol habían sido desde hacía mucho tiempo ciudades portuarias, pero ambas iniciaron una importante expansión cuando leñadores y aguadores trabajaron la piedra y construyeron los muelles para los nuevos cargueros. Liverpool, se incorporó en 1626, y creció rápidamente a partir de mediados del siglo XVII. En Irlanda, Belfast se construyó sobre tierra ganada al mar, utilizando hayas gigantes taladas por los leñadores de Carrickfergus.

Los leñadores eran varones. Las aguadoras mujeres. Ambos constituyeron la infraestructura del capitalismo comercial. Talaban los árboles, drenaban los pantanos y creaban los campos para la agricultura capitalista. Construyeron los puertos, reprodujeron los hogares, las familias y la mano de obra que requería el trabajo capitalista. En una época en que la esclavitud no estaba aún referida a las diferencias raciales, leñadores y aguadoras eran verdaderos esclavos.

Los suburbios de Londres, donde habitaban los trabajadores más desprotegidos y rebeldes, estaban atiborrados de símbolos de la pena de muerte. Al sur de la ciudad, las cabezas de los delincuentes se exponían clavadas en picas en el extremo del Puente de Londres. Al este, se ahorcaba a los piratas o se les ahogaba aprovechando las mareas altas del Támesis. Al norte, en Smithfield, se martirizó en las «hogueras» a muchos

protestantes durante el mandato de la reina Mary, aunque después de 1638, cuando se instaló el mercado, era sobre todo el ganado lo que se sacrificaba allí. Finalmente, al oeste, cerca de lo que es ahora el Speaker's Corner, estuvieron los cadalsos de Tyburn, que permanecieron activos hasta 1783. La expresión «ir hacia el oeste» se convirtió en una manera habitual de referirse a la muerte.

Las mujeres fueron un objetivo predilecto del terror: 4 mil fueron acusadas de brujería y quemadas, y otros cientos de ellas ahorcadas a partir de 1604, cuando se endurecieron las penas que las perseguían. Silvia Federici ha demostrado que la caza de brujas alcanzó en Europa su ferocidad más intensa entre 1550 y 1650, en paralelo con el cercado de tierras, el comienzo del tráfico de esclavos y la promulgación de leyes contra los vagabundos, es decir, en sincronía con una monumental reorganización de las estructuras productivas del capitalismo.

En ese período, la prisión, los correccionales y el cadalso eran la expresión de un aspecto del capitalismo en Inglaterra, que en América tendría su equivalente con las campañas militares, la colonización y el trabajo en las plantaciones.

A través de una institución transatlántica llamada *indentured servitude* (o servidumbre temporal bajo contrato), los comerciantes y sus agentes “captadores”, es decir, secuestradores de niños y adultos, enviaron por barco desde Inglaterra, Escocia e Irlanda a unos 200 mil trabajadores no libres a las costas americanas en el siglo XVII. Esta forma de servidumbre sería la base histórica de la esclavitud americana.

En ese contexto estallaría la revolución inglesa de 1640. El Parlamento reclamaría sus derechos y poderes contra el gobierno personal y absoluto de Carlos I, planteando el lema «No a los impuestos sin representación» y extendiendo el mandato de *habeas corpus* como un instrumento para la libertad individual frente al encarcelamiento arbitrario. Estalló la guerra civil. La creación del *New Model Army* en 1645 dio como resultado una serie de victorias militares para el bando parlamentario. Los revolucionarios desterraron la censura de la prensa, abolieron los tribunales represivos y ejecutaron al rey Carlos I por decapitación en enero de 1649. Bajo la dirección de Oliver Cromwell, abolieron la monarquía, disolvieron la Cámara de los Lores y declararon la república. Con los cambios económicos promovidos por el nuevo Estado ellos, los comerciantes del Atlántico, la pequeña nobleza y los nuevos industriales obtendrían importantes beneficios. Las nuevas leyes protegían los intereses de la burguesía en el comercio y la flota, los cercados rurales y la naciente industria. Las reformas financieras aplicadas a la bolsa y a la deuda consolidada fomentaron el capitalismo especulativo. A partir de ello, los comerciantes ingleses dieron un paso decisivo hacia el tráfico de esclavos africanos cuando las plantaciones de azúcar se extendieron por todas las Indias Occidentales.

En marzo de 1649 sería aplastada la cúpula de los niveladores. Ese mismo mes Cromwell aceptó hacerse cargo de la expedición que partía para conquistar Irlanda. El “plan irlandés” tenía por objeto someter a esa nación, e incorporarla en el proceso comenzaba a desarrollarse en Inglaterra. Mientras se reprimía la resistencia irlandesa,

miles de soldados desertaban de las filas de Cromwell. Muchos de ellos serían castigados con la deportación servil a América.

A continuación, Cromwell centró sus objetivos en tomar tierras, con el fin de pagar a los soldados y a los que habían participado en la campaña de Irlanda. Unos cercados fijos sustituyeron a los campos abiertos, granjas aisladas y dispersas reemplazaron los asentamientos en forma de núcleos, cultivos comerciales y un aumento de la mano de obra agrícola sustituyeron los cultivos de subsistencia en franjas de terreno. Esta implacable transferencia de tierras irlandesas a una clase de terratenientes inmigrantes estuvo acompañada de un importante trabajo de cartografiado: Irlanda se convertiría en un mapa sobre un papel. Cromwell envió miles de irlandeses a Jamaica. William Petty calculó que un sexto de los hombres adultos, unos 34 mil, fueron embarcados desde Irlanda y vendidos en el extranjero como consecuencia de la conquista de 1649. Además de los muchachos, las jóvenes y la tierra, se robó también el saber. Robert Boyle recibió una enorme cantidad de tierras irlandesas, con cuyos beneficios contribuyó a mantener la Royal Society, que también se benefició de los secretos comerciales que Boyle obtuvo del arte y la artesanía irlandesa.

Los aliados más radicales de Cromwell también pagarían consecuencias. Estos estaban compuestos por sectas y agrupaciones religiosas que se destacaban por el protagonismo de las mujeres, que muchas veces eran invitadas incluso a tomar el lugar del predicador. Allí se construía una conciencia democrática y antiaristocrática, que veía con claridad las diferencias entre los sectores acomodados y “los oprimidos”. Mary

Cary, una mujer perteneciente a la secta milenarista llamada Quinta Monarquía, escribió en 1651: “Se acerca el tiempo en que no sólo los hombres sino también las mujeres profetizarán; no sólo los hombres de edad, sino también los jóvenes, no sólo los superiores, sino también los inferiores; no sólo los que tienen formación universitaria, sino también los que no la tienen, incluidos los sirvientes y las criadas”. (Linebaugh y Rediker, 2005, p.107)

Mathew Hopkins, que era especialista en derecho y seguros marítimos, le preocupaba que las brujas interfirieran en el comercio marítimo maldiciendo los barcos. Se convirtió en el gran cazador de brujas británico. Aproximadamente mil mujeres perdieron la vida entre 1645 y 1647. Con el apoyo del Parlamento y de los “racionalistas” más destacados del momento, como Hobbes, Boyle, Bodin y Harvey, Hopkins se dedicó a perseguir, capturar y torturar mujeres, dando a entender así que podría existir una conexión entre Satán y los movimientos religiosos radicales dirigidos por mujeres en la década de 1640.

Según sostienen Linebaugh y Rediker, otra respuesta a este proceso de participación política de las mujeres fue la expropiación de su control sobre la reproducción. En 1625 aparecieron hombres actuando en el parto y poco después se introduciría el fórceps. Hasta ese momento, parto y el puerperio habían sido una especie de ritual protagonizado y controlado de manera colectiva por las mujeres. Pero desde que comienza a crecer el interés de aumentar la fecundidad en las clases dominantes, comenzó a formularse el problema de la “población” como categoría del análisis

económico y político. Fue entonces el momento propicio para el nacimiento simultáneo de la obstetricia y la demografía modernas. Para 1650 había concluido ya la época de las profecías de mujeres independientes, que solo un año antes habían formulado la siguiente declaración:

“Considerando que tenemos la misma participación y el mismo interés que los hombres en el bien público, y que éste no puede abandonarse (como se está haciendo ahora), ni se puede hacer que seamos las mayores perdedoras y las más indefensas; y considerando que la pobreza, la miseria y el hambre, como un poderoso torrente, caen sobre nosotras ... y no podemos ver a nuestros hijos mirándonos expectantes y pidiendo pan a gritos, y no tener con qué alimentarlos, preferimos morir antes de que llegue ese día.” (Linebaugh y Rediker, 2005, pp.112-113)

La libertad del «ciudadano inglés nacido libre» se basaba en el nacimiento, pero el parto estaba considerado como algo monstruoso y diabólico. Fue en esta época cuando el término *proletariat* entró en el vocabulario inglés, con un sentido peyorativo que ha perdurado, que hace referencia a los “sujetos que se han de multiplicar y engendrar descendencia” (1609), “destinados sólo a engendrar hijos” (1610) o, “tales que a causa de su pobreza no contribuían al bien público más que aportando hijos”. Esto reflejaría de la desvalorización del trabajo reproductor de las mujeres. El nacimiento del capitalismo, vinculado al trabajo de una mano de obra explotada y no pagada, requería controlar la reproducción humana misma. (Linebaugh y Rediker, 2005, p.113)

X.2 Trabajadores industriales bajo la rueda de Zhaganat

Un par de siglos más adelante, el capitalismo asistiría a una nueva revolución cargada de ominosas consecuencias para una importante franja de la población oprimida.

Se dibujaría allí un amplio campo de los vencidos de esa nueva revolución, que tendría también sus vencedores.

Marx establece que la revolución operada con la introducción de las máquinas en el medio de trabajo, cobra un modo material de existencia que implica tanto el reemplazo de la fuerza humana como el de la rutina de origen empírico, que dará paso a la aplicación consciente de las ciencias naturales. Es el inicio de la gran industria.

Dichas consecuencias se relacionaban principalmente, como ha sido dicho en otras ocasiones, con procesos de valorización del capital que disponen de la fuerza de trabajo como si no estuviera depositada en ella ninguna forma de dignidad humana.

Sobre su propia época, dice Marx (1977):

“Para sirgar, etc., en los canales, en Inglaterra todavía hoy a veces se emplean *mujeres* en vez de caballos, porque el trabajo requerido para la producción de caballos y máquinas equivale a una cantidad matemáticamente dada, mientras que el necesario para mantener las mujeres integrantes de la población excedente está por debajo de todo cálculo. De ahí que en ninguna otra parte como en Inglaterra, el país de las máquinas, se vea un derroche tan desvergonzado de fuerza humana para ocupaciones miserables.” (p.480)

En la medida en que la máquina hace prescindible la fuerza muscular, se convierte en medio para emplear obreros más ágiles, aunque de menor fuerza física o de desarrollo corporal incompleto. “¡*Trabajo femenino e infantil* fue, por consiguiente, la primera consigna del empleo *capitalista* de maquinaria!” (p.481) Por esa vía se generaría un importante aumento cuantitativo de la masa asalariada, que implicará el sometimiento a los dictámenes del capital de toda la familia obrera, sin distinción de sexo ni edad.

La producción industrial, además de incrementar el material humano de explotación, aumenta el grado de dicha explotación. Ello ocurre en parte porque el nuevo régimen de producción traerá también un cambio en las condiciones contractuales. Al colocar a la fuerza de trabajo en un estado de minoridad, esta queda en condiciones mucho más desmejoradas para establecer la relación con el empleador. El trabajador “ahora vende a su mujer e hijo. Se convierte en *tratante de esclavos*.” (p.482) Frente a ello, “el fariseo capitalista” denuncia ese bestialismo que él mismo ha creado bajo la idea de la “libertad de trabajo”. La demanda de trabajo infantil se asemeja a la demanda de negros esclavos, tal como se expresaba en los anuncios periodísticos norteamericanos. Un inspector fabril inglés citado por Marx, se refiere a “un aviso en el periódico local de una de las principales ciudades manufactureras de mi distrito, cuyo texto era el siguiente: *Se necesita. De 12 a 20 muchachos no menores de lo que puede pasar por 13 años. Salario: 4 chelines semanales. Dirigirse a, etc.*” (p.482) Llama la atención la apertura a la mera apariencia de tener más de 13 años.

En el distrito londinense de Bethnal Green, todos los lunes y martes se efectúa por la mañana un mercado público en que niños de uno u otro sexo, desde los 9 años, se alquilan ellos mismos a las manufacturas sederas de la capital. Las condiciones de pago son: 1 chelín y 8 peniques por semana para los padres, y 2 peniques y té para la niña o niño. “Ocurre en Inglaterra, aun hoy, que algunas mujeres ‘retiran chicos del *workhouse* [asilo] y los alquilan a cualquier comprador a 2 chelines y 6 peniques por semana. A despecho de la legislación, todavía hoy existen en Gran Bretaña por lo menos 2.000 muchachos vendidos por sus propios padres como máquinas vivientes de deshollar”.

(p.482) Todas esas formas de obtención de fuerza de trabajo incidirán directamente en la depreciación de la fuerza de trabajo tradicionalmente masculina y adulta, así como su capacidad de organización y negociación. Puede verse, entonces, que la revolución operada por la maquinaria modifica la relación jurídica entre el trabajo y el capital, hasta el punto de hacerla prácticamente irreconocible. El principio de autonomía que en teoría rige el modo en que esos actores concurren al contrato ha sido violado en su esencia. Así lo entendieron los legisladores británicos que impulsaron algunas formas de regulación, como la limitación del trabajo infantil a 6 horas el trabajo en ramos industriales. Estos procesos ocasionarán una enorme mortalidad de niños obreros.

“Hay en Inglaterra 16 distritos del registro civil en los que el promedio anual de defunciones por cada 100 mil nacidos vivos menores de un año es solo de 9 mil... en 24 distritos más de 10.000 pero menos de 11.000; en 39 distritos más de 11.000, pero sin llegar a 12.000; en 48 distritos entre 12.000 y 13.000; en 22 distritos más de 20.000; en 25, más de 21.000; en 17, más de 22.000; en 11, por encima de 23.000; en Hoo, Wolverhampton, Ashton-under-Lyne y Preston, más de 24.000, en Nottingham, Stockport y Bradford más de 25.000, en Wisbeach 26.000 y en Manchester 26.125. Como lo demostró una investigación médica oficial en 1861, las altas tasas de mortalidad principalmente se deben, si se hace abstracción de circunstancias locales, a la *ocupación extradomiciliaria de las madres*”. (p.485)

En algunos distritos agrícolas se encontró que la tasa de mortalidad de niños menores de un año casi alcanzaba la de los peores distritos fabriles. Una investigación incluida en el *Sixth Report on Public Health* permitió esclarecer que dichas tasas no se debían a la malaria, sino a “la *misma causa* que erradicó la malaria, esto es, la transformación del suelo pantanoso durante el invierno y de áridos pastizales durante el verano en fértil tierra triguera.” (p.485) Los 70 médicos interrogados por el doctor

Hunter para dicha investigación estaban “asombrosamente de acuerdo” respecto a que aquella revolución en la agricultura que había introducido el sistema industrial, traía aparejados fenómenos característicos de los distritos fabriles, como el infanticidio encubierto y la administración de opiáceos a los niños.

Una segunda consecuencia de la revolución industrial para las clases trabajadoras del siglo XIX, junto a la ya vista expansión de la fuerza de trabajo a las mujeres y los niños, fue la prolongación de la jornada laboral. Como se sabe, la introducción de las máquinas produce que la operación laboral se autonomice crecientemente de los ritmos y las capacidades de los obreros, tendiendo a convertirse en un *perpetuum mobile* industrial que devora y devora trabajo ajeno. El capitalista, dirá Marx, deviene en la conciencia y la voluntad del autómeta.

Las depreciaciones de la máquina, tanto por su desgaste material, como por la pérdida de valor que ocurre cuando aparecen otras máquinas que compiten con ella, hace que su valor se desplace desde el trabajo humano objetivado en ella al necesario para su reproducción. Se hace necesario así ampliar la producción.

Manteniendo la misma duración de la jornada laboral, la explotación de un número doble de obreros requiere la duplicación de la parte del capital constante invertida en maquinaria y edificios así como la adelantada en materia prima, materiales auxiliares, etc. Al prolongar la jornada laboral se amplía la escala de la producción, mientras que se mantiene inalterada la parte del capital invertida en maquinaria y

edificios. Así se acrecienta el plusvalor mientras disminuyen las inversiones necesarias para su obtención.

Al generalizarse la maquinaria en un mismo ramo de la producción, desciende el valor del producto de dichas máquinas. Se hace valer entonces la ley que establece que el plusvalor no surge de las fuerzas de trabajo que el capitalista ha reemplazado por la máquina, sino de las fuerzas de trabajo que ocupa en ella. El capital constante no produce valor alguno.

Marx describe entonces lo que llama la contradicción inmanente de la producción industrial. Si la introducción de la máquina le permitió al capitalista reducir la cantidad de trabajadores empleados, ahora enfrenta la dificultad de que, por ejemplo, no es posible extraer de 2 obreros tanto plusvalor como de 24. Esa contradicción impele al capital, a una prolongación violenta de la jornada laboral.

Pero si bien el empleo capitalista de la maquinaria genera un poderoso estímulo a la prolongación desmesurada de la jornada laboral, ese mismo comportamiento hace que se desplace a una importante masa de gente que quedará en como población obrera superflua, y por tanto incapacitada de oponerse a que el capital le dicte su ley.

“De ahí ese notable fenómeno en la historia de la industria moderna, consistente en que la máquina arroja por la borda todas las barreras morales y naturales de la jornada laboral, De ahí la paradoja económica de que el *medio* más poderoso para reducir el tiempo de trabajo se trastrueque en el medio más infalible de transformar *todo el tiempo vital* del obrero y de su familia en *tiempo de trabajo disponible* para la valorización del capital.” (p.497)

Esta población obrera excedentaria es entendida por Marx, siguiendo a Ricardo, como resultado de un proceso de producción capitalista, que tal como en el caso del trabajo infantil y femenino, se caracteriza por su ausencia de libertad, por su carencia de autonomía. Se trata de gente sin derechos, mucha gente. Todas las familias obreras.

Una nueva forma de producción, basada en este caso en la máquina, produce una nueva forma de subjetividad. Marx lo expone sin acudir a un lenguaje sobrecargado moralmente, de modo de hacer ver que son las tendencias históricas de la producción capitalista las que producen estos estragos en la población trabajadora.

En tercer lugar, el análisis de Marx sobre las consecuencias que acarrea la industrialización sobre la fuerza de trabajo se centra en la intensificación del trabajo. Con el progreso de la maquinaria y al acumularse la experiencia de una nueva clase de obreros, aumenta de manera natural la velocidad y con ella la intensidad del trabajo. Por medio siglo la prolongación de la jornada laboral corre pareja con la creciente intensidad del trabajo fabril en Inglaterra. De hecho, apenas la rebeldía de la clase obrera se levantó contra la ampliación de la jornada laboral, obligando al Estado a reducirla, es decir, apenas se hizo imposible el aumento del plusvalor por la vía de la prolongación de la jornada laboral, el capital se lanzó con todo su poder y con conciencia plena a producir plusvalor relativo mediante el desarrollo acelerado del sistema industrial.

Apenas se reduce coercitivamente la jornada laboral, se produce un gasto cada vez mayor de trabajo en el mismo tiempo, se acrecienta la tensión de la fuerza de trabajo, lo que impone al obrero una condensación del trabajo en un grado que es solo

alcanzable dentro de la jornada laboral reducida. A partir de este momento, una hora va a contener más trabajo, producto de su condensación, que la vieja hora de trabajo propia de la jornada laboral de 12 horas.

Así comienza un largo ciclo que buscará todo un conjunto de formas de domesticación y “capacitación” de los trabajadores dirigido a un estricto manejo del tiempo productivo. Vendrán los procesos de la fordización y la eficiencia propia de la línea de producción, las investigaciones y recomendaciones de Frederick Taylor y su organización científica del trabajo, y un largo etcétera que en su esencia llegará a los tiempos actuales. La verdadera locura que implicará este sometimiento del trabajo a los ritmos crecientes de la máquina serían tempranamente representados por Charles Chaplin en *Tiempos modernos*, cuando el obrero fabril, armado de dos llaves que debe usar monótonamente a una velocidad inhumana, termina perdiendo la razón.

El tema, de paso, muestra la complejidad de los sistemas legales de protección al trabajo. El primer efecto de la jornada laboral reducida por la ley fabril dejó claro que esta “aumenta portentosamente la regularidad, uniformidad, ordenamiento, continuidad y energía del trabajo”. (p.500) La sola reducción de la jornada no alcanzaba. Por eso, cuando en 1844 se discutió acerca de la reducción de la jornada laboral a menos de 12 horas, los fabricantes declararon, de manera casi unánime, que sus capataces vigilaban cuidadosamente para que la mano de obra no perdiera ni un instante.

El aumento en la extracción de trabajo ocurrió por dos vías principales. Mediante el *aumento en la velocidad de las máquinas* y mediante la *ampliación en la escala* de la

maquinaria que debe vigilar el mismo obrero, o del campo de trabajo de este último. A medida que se limita la prolongación de la jornada de trabajo, la tendencia del capital es a resarcirse mediante la elevación sistemática de la intensidad del trabajo, convirtiendo todo perfeccionamiento de la maquinaria en medio para ese fin.

Marx dedica un apartado especial al análisis de la fábrica, o más específicamente, al análisis del tipo de alienación que el régimen fabril produce en los trabajadores, que arranca, como se ha visto, de la transferencia del rendimiento del proceso de trabajo desde las condiciones que fijan los cuerpos de los trabajadores al funcionamiento cada vez más eficiente de la máquina. Con ello, todo el fundamento sobre el que descansaba la división del trabajo en la etapa manufacturera, así como las jerarquías entre obreros especializados, queda abolido. A partir de este momento predominarán las distinciones por sexo y edad.

Emerge un nuevo tipo de división del trabajo, que distribuye obreros en distintas máquinas especializadas. Es una división del trabajo “puramente tecnológica”. En la manufactura y el artesanado el trabajador se servía de la herramienta, la utilizaba según sus planes y necesidades, a su ritmo. En la fábrica el trabajador sirve a la máquina. “En la manufactura los obreros son miembros de un mecanismo vivo. En la fábrica existe un mecanismo inanimado independiente de ellos, al que son incorporados como apéndices vivientes.” (p.515) La cruda imagen de Marx resulta del todo comprensible en la época contemporánea, hallable fácilmente, por lo demás, en los muchos relatos distópicos del cine actual. No es difícil apreciar cómo la idea del “apéndice viviente” conduce a la

eugenesia y la aparición de los ciborgs. La lectura de Marx en el siglo XIX demuestra que tras esa nueva forma de sometimiento y descomposición del individuo están, una vez más, las necesidades de valorización del capital.

“El trabajo mecánico agrede de la manera más intensa el sistema nervioso, y a la vez reprime el juego multilateral de los músculos y confisca toda actividad libre, física e intelectual, del obrero. Hasta el hecho de que el trabajo sea más fácil se convierte en medio de tortura, puesto que la máquina no libera del trabajo al obrero, sino de contenido a su trabajo. Un rasgo común de toda la producción capitalista, en tanto no se trata solo de *proceso de trabajo*, sino a la vez de *proceso de valorización* del capital, es que no es el obrero quien emplea a la condición de trabajo, sino, a la inversa, la condición de trabajo al obrero. Pero solo con la maquinaria ese trastrocamiento adquiere una realidad *técnicamente tangible*. Mediante su transformación en autómatas, el medio de trabajo se enfrenta al obrero, durante el proceso mismo de trabajo, *como capital*, como trabajo inanimado que domina y succiona la fuerza de trabajo viva. La escisión entre las *potencias intelectuales* del proceso de producción y el trabajo manual, así como la transformación de las mismas en *poderes del capital sobre el trabajo*, se consuma, como ya indicáramos, en la gran industria, erigida sobre el fundamento de la maquinaria.” (p.516)

Se trata de un gigantesco sistema de vigilancia y disciplinamiento. La subordinación técnica del obrero va acompañada del establecimiento de una disciplina cuartelaria que progresa hasta constituir el régimen fabril en un sistema completamente supervisado y jerarquizado.

Marx concluirá que toda la economía de los medios sociales de producción, que ha madurado por primera vez en el sistema fabril, cuando está en manos del capital – Marx se cuida de hacer esa precisión– se convierte en un gran robo en perjuicio de las condiciones de vida del obrero, “robo de espacio, de aire, luz y de medios personales de

protección contra las circunstancias del proceso de producción peligrosas para la vida o insalubres”. (p.520)

Pero todo proceso de producción es contradictorio, especialmente la producción de productores. La expansión del sistema fabril no dejará de tener importantes contramarchas. La lucha entre el capitalista y el asalariado comienza con la relación capitalista misma y se prolonga por todo el periodo manufacturero, pero será con la introducción de la maquinaria que el combate del obrero se dirigirá al medio mismo, es decir, contra el modo material de existencia del capital.

En el siglo XVIII se experimentaron en distintos lugares de Europa revueltas de trabajadores contra el llamado *Bandmühle* (molino de cintas) o *Mühlenstuhl* (telar de molino). A fines del siglo XVII un aserradero movido por un molino de viento en Holanda sucumbió a “los excesos del populacho”. Aun a principios del siglo XVIII, en Inglaterra, las máquinas hidráulicas de aserrar superaban a duras penas la resistencia popular. La destrucción masiva de máquinas que tuvo lugar en los distritos manufactureros ingleses durante los primeros 15 años del siglo XIX, principalmente a causa de la utilización del telar de vapor, ofreció al gobierno antijacobino el pretexto para adoptar las más reaccionarias medidas de violencia. En esas revueltas hubo también un aprendizaje fundamental: “se requirió tiempo y experiencia antes que el obrero distinguiera entre la *maquinaria* y su *empleo capitalista*, aprendiendo así a transferir sus ataques, antes dirigidos contra el *mismo medio material de producción*, a la *forma social de explotación* de dicho medio.” (p.523, *Infra*)

La máquina compite con el obrero. La autovalorización del capital por la máquina está en razón directa al número de obreros cuyas condiciones de existencia aquélla aniquila. Pero nada de ello ocurriría si el obrero no vendiera su fuerza de trabajo como mercancía, y si la división del trabajo no la convirtiera en destreza totalmente particularizada. Apenas el manejo de una herramienta que antes movía un trabajador recae en la máquina, tanto el valor de uso como el valor de cambio de la fuerza de trabajo se extinguen. El obrero se vuelve invendible. La introducción de la maquinaria lo transforma en población superflua, es decir, una masa que ya no es necesaria para la autovalorización del capital. De suerte entonces que, mientras la maquinización por un lado destruye la vieja industria artesanal y manufacturera, abate por otro el precio de la fuerza de trabajo a un nivel por debajo de su valor. Donde la máquina hace presa gradualmente en un campo de la producción, produce una miseria crónica en las capas obreras que compiten con ella.

“La historia universal no ofrece ningún espectáculo más aterrador que el de la extinción gradual de los tejedores manuales ingleses del algodón, un proceso que se arrastró a lo largo de decenios hasta su desenlace en 1838. Muchos de ellos murieron de hambre, muchos vegetaron largos años con sus familias a razón de 2 ½ peniques por día. La maquinaria algodonera inglesa, por el contrario, surtió un efecto agudo en las Indias Orientales, cuyo gobernador general verificaba en 1834-1835: ‘La miseria difícilmente encuentre un paralelo en la historia del comercio. *Los huesos de los tejedores de algodón hacen blanquear las llanuras de la India*’.” (pp.525-526)

El comienzo de la citada frase de Marx resulta excesiva y etnocéntrica, pero contiene una buena muestra de la forma en que el inicio de la época industrial produce una monumental fabricación de víctimas, que al pensamiento dominante no le resulta sin

embargo tan espantoso como el llamado Holocausto. La maquinaria opera como competidor poderoso y siempre dispuesto a convertir al asalariado en obrero superfluo. Permite también a los capitalistas librarse “de esa *esclavitud insoportable*” que eran las condiciones contractuales convenidas con los obreros. La noción de “población superflua” tiene una notoria analogía con la de “víctima universal” de Rancière, y responde a procesos de desproletarización están del todo presentes en nuestro tiempo.

Hemos seguido así uno de los pasajes donde Marx examina con más claridad los procesos de pauperización de la vida de grandes masas de trabajadores en distintas fases del desarrollo del sistema capitalista.

“Dentro del *sistema capitalista* todos los métodos para acrecentar la fuerza productiva social del trabajo se aplican a expensas del obrero individual; todos los métodos para desarrollar la producción se trastruecan en medios de dominación y explotación del productor, mutilan al obrero convirtiéndolo en un hombre fraccionado, lo degradan a la condición de apéndice de la máquina, mediante la tortura del trabajo aniquilan el contenido de éste, le enajenan –al obrero– las potencias espirituales del proceso laboral en la misma medida en que a dicho proceso se incorpora la ciencia como potencia autónoma, vuelven constantemente anormales las condiciones bajo las cuales trabaja, lo someten durante el proceso de trabajo al más mezquino y odioso de los despotismos, transforman el tiempo de su vida en tiempo de trabajo, arrojan su mujer y su prole bajo la rueda de Zhaganat⁶¹ del capital.” (pp.804-805)

X.3 Problemas del eurocentrismo

Pero, ¿qué es la producción industrial sino la producción completa de la humanidad, incluidas por cierto su vida y su muerte, su precariedad, su fragilidad, y esta

⁶¹ Zhaganat (también Jagannātha o Yáganat) es uno de los nombres sánscritos de Krishna, octavo avatar del dios índico Visnú. Durante el festival del Razajatra (o Ratha yatra), en la ciudad de Puri se pasea en procesión la imagen de la deidad, instalada sobre un carro de ruedas gigantescas; no era infrecuente otrora que algunos fieles se arrojaran bajo las ruedas y perecieran aplastados.

muerte negada que no es otra cosa que una especie de producción *in extremis*? Como se ha visto, la acumulación de capitales que permitió el advenimiento de la producción industrial estuvo en buena medida basada en la esclavitud, o lo que es lo mismo, la planificada muerte por extenuación de miles y miles de niñas, niños, mujeres y hombres en los campos de trabajo americanos. Esa también una muerte masiva, producida, fabricada, pero esta vez una muerte a la que se le ha negado el horror.

El “ultraje específico” de una situación límite, que autores como Agamben o Didi-Huberman asocian exclusivamente con el genocidio judío, no aparece en muchos sentidos sino como la forma de morir que el capitalismo industrial produce por doquier. La esclavitud es básicamente un régimen de exterminio en el trabajo.

Solo entre 1700 y 1774, medio millón de esclavos fueron introducidos a Jamaica. La población de esclavos, sin embargo, solo aumentó en 150 mil en ese período. El hecho se explica porque un esclavo recién llegado al Caribe tenía una esperanza de vida de solo siete a diez años. (Blackburn, 1996, p.20) En total, más de 14 millones de personas serían cazadas y enviadas como esclavos a morir en América. (Williams, 2011, p.21) Pese a sus esfuerzos, en muchos casos notables, el pensamiento crítico aún está en deuda con ellos.

La esclavitud americana es la contracara de la industrialización europea, y acaso no es exagerado decir aún más, es también la cara oculta del surgimiento y primer desarrollo del liberalismo. Todo ello está ligado a los cimientos invisibles de esa

modernidad occidental que se regodeará en sus pretensiones de superioridad espiritual civilizatoria.

“Una nueva especie de obreros surge a la vida con la máquina: sus productores. Sabemos ya que la industria maquinizada se apodera de este ramo mismo de la producción en escala cada vez más masiva. En lo que se refiere, además, a la materia prima, no cabe duda alguna, por ejemplo, de que el avance arrollador de la hilandería algodonera no solo hizo crecer como planta de invernadero el cultivo del algodón en los Estados Unidos, y con ese cultivo la trata de africanos, sino que a la vez convirtió la cría de esclavos en el principal negocio de los llamados estados esclavistas limítrofes. Cuando en 1790 se efectuó en los Estados Unidos el primer censo de esclavos, el número de los mismos ascendía a 697.000; en 1861, por el contrario, era aproximadamente de 4.000.000.” (Marx, 1977, p.540)

Dicho de forma gruesa, esos 4 millones de esclavos abastecían de materia prima al capital que en Inglaterra y Gales explotaba el trabajo de los 60 mil trabajadores y 3 mil 300 ingenieros empleados en la industria.

Pero, ¿por qué estos fenómenos no despiertan reflexiones equivalentes al llamado Holocausto? El eurocentrismo de los autores mencionados, explica sin duda parte importante de la fijación paroxística en el exterminio de los judíos. La teoría crítica europea que emerge 30 o 40 años después de la Segunda Guerra Mundial puede y debe ser interrogada desde nuestro contexto. Gayatri Spivak, india, mujer, indica que parte de esos ejercicios críticos occidentales resultan de un deseo interesado en conservar al sujeto de Occidente, o lo que resulta de lo mismo, a Occidente como sujeto, encubriendo sus determinaciones geopolíticas.

Spivak (2003) comenta las aproximaciones de Foucault y Deleuze. Señala que en sus reflexiones sobre las dinámicas de las luchas obreras, ignoran la absoluta relevancia de la división internacional del trabajo, “un gesto que marca frecuentemente la teoría política posestructuralista” (p.303) y que ocasionará su permanente incapacidad para tratar con el capitalismo global. Dicha ignorancia crea una imagen transparente del “sujeto legal del capital socializado”, al punto que Spivak se pregunta de un modo que nos resulta por completo legítimo: “¿Por qué deberían ser aprobadas tales oclusiones precisamente en aquellos intelectuales que son nuestros mejores profetas de la heterogeneidad y del Otro?” (p.303)

En mi opinión, las reflexiones de Spivak comportan un importante rendimiento para el propio examen del fenómeno europeo de exterminio judío. He citado aquí un momento crucial en la resistencia judía, dado por la realización clandestina de las fotografías en Auschwitz-Birkenau y su envío a la resistencia en Cracovia. Vuelvo al tratamiento de Didi-Huberman. Como se sabe, los prisioneros pedían en la nota que acompañaba el rollo que las fotografías fueran enviadas lo más lejos posible. Resulta sorprendente el modo en que lo comenta Didi-Huberman (2004):

“Podemos formular la hipótesis que más allá de la Resistencia polaca – perfectamente al corriente de la masacre de los judíos–, se trataba de enviar estas imágenes *a una zona más occidental del pensamiento*, de la cultura, de la decisión política, donde tales cosas podían todavía ser llamadas inimaginables.” (p.37, cursivas nuestras)

Didi-Huberman se aferra a la necesidad y el deber de volver imaginables aquellos acontecimientos, sosteniendo allí una obligación de la memoria. Su punto de

partida es que, en su propia actualidad, en Europa, aquellos episodios de la masacre aun resultaban inimaginables. Es así que su construcción de memoria reincide en la indiferenciación que critica Spivak. Auschwitz, los campos, la resistencia polaca, son a la vez el territorio de lo inimaginable, como el lugar de lo menos occidental tanto en la cultura como en el poder político. Aquellas fotografías que debían viajar desde el oriente europeo, de ese lugar donde los judíos eran mirados en menos por los judíos de la Europa occidental, deberán viajar también desde ese pasado “bárbaro” e inimaginable a esta zona “más occidental del pensamiento, de la cultura”. Didi-Huberman repite la subordinación que operaba sobre los judíos orientales por el discurso oficial en el Occidente de los años 30.

Pero aquel eurocentrismo explica el fenómeno solo en parte. Con alguna seguridad, las reflexiones sobre el horror nazi se llenarían de un mayor tremendismo –si eso fuera posible–, si consideraran el papel constituyente que tuvo la esclavitud americana en la formación de esa Europa que aún seguía beneficiándose del trabajo (y del castigo) esclavo a solo unos 50 años del estallido de la guerra⁶². Como acertadamente han hecho ver varios autores, tanto el régimen de la esclavitud como las rebeliones que inspiraría, incluyendo por cierto la revolución haitiana, deben ser considerados como “agentes constructores” de Europa (Buck-Morss, 2013; Williams, 2011; Blackburn, 1996). Robin Blackburn agrega que el comercio esclavista que prevaleció en América, particularmente en la época del auge del liberalismo, no debe verse como una reliquia

62 En Brasil la esclavitud se aboliría recién en 1888.

del mundo antiguo o medieval, pues su carácter comercial está completamente desarrollado.

Como hemos visto, esclavizar europeos no era en absoluto una idea escandalosa en el siglo XVII y a principios del XVIII. La esclavitud doméstica fue respaldada por Thomas Hobbes, John Locke y Samuel Pufendorf (Buck-Morss, 2013, p.128), y el propio Shakespeare, en los años que escribió *La Tempestad*, esa famosa obra que dará rostro y carácter al esclavo africano, invirtió en la Virginia Company, la famosa empresa que sería la punta de lanza de la colonización inglesa en América. El antes visto caso de Irlanda es también diáfano sobre el punto.

La introducción del problema de la esclavitud exige poner en perspectiva la mirada sobre el racismo. “La esclavitud no nació del racismo; más bien podemos decir que el racismo fue la consecuencia de la esclavitud. El trabajador no libre en el Nuevo Mundo fue moreno, blanco, negro y amarillo, católico, protestante y pagano.” (Williams, 2011, p.34) Lo que ocurre, señala ante eso Buck-Morss, es que los europeos debieron separar sus prácticas coloniales de aquellas que tenían lugar en la “Europa libre”, construyendo entonces barreras conceptuales en forma de distinciones espaciales y raciales, que de hecho serán consagrados judicialmente con cuerpos como el *code noir* decretado por Luis XIV en 1685, que establecía una división geográfica del Principio de Libertad. (Buck-Morss, 2013, p.130)

A despecho de toda esa evidencia, prácticamente todas las miradas del pensamiento crítico europeo se concentrarán obsesivamente en el exterminio nazi.

Mientras más se estrecha el encuadre sobre ese objeto, más se pierde de vista esta economía política de las víctimas, es decir, el papel que los diferentes procesos de sometimiento han jugado en la construcción del orden social liberal liderado globalmente por Occidente.

La opacidad de la relación entre el exterminio y esclavitud judía y la formación de la Europa de la posguerra es la misma opacidad que cubre la relación entre el genocidio americano y la esclavitud africana, y la formación del capitalismo moderno. Al no captarse ello, el lugar de la víctima permanece atrapada en medio de un binarismo traumático de culpa absoluta / inocencia absoluta, pasividad absoluta / actividad absoluta, autonomía del victimario / dependencia de la víctima, potencia absoluta / impotente sumisión absoluta.

No es otra cosa que la deshistorización de la víctima, su esencialización modelada por el troquel de Auschwitz. Así se prolonga, ya no aquel horror nazi que tanto deseaba ocultar Lanzmann, sino su pedagogía: una víctima representada por su total inocencia, su absoluta incapacidad política y una completa falta de autonomía. En ese sentido, la semejanza productiva e industrial que tanto Arendt como Agamben señalan, resultan metáforas inconducentes basadas en el parecido de familia de los procesos de organización del exterminio con los procesos de organización fabril o con la burocracia estatal de los países industrializados, sin que se aprecie que esa semejanza no proviene más que de la imbricación histórica entre la industrialización europea y los masivos procesos de sometimiento deshumanizantes sobre los que está basada la

construcción de la racionalidad occidental, pero sobre todo, que el carácter productivo del exterminio, en su profundidad, reside en su capacidad para edificar un mundo nuevo que se proyecta más allá de su duración, en su capacidad para fabricar víctimas y victimarios, para erigir, tras de sí, todo un nuevo ordenamiento económico y político. Es de esa dimensión productiva del exterminio, de la que sale, además, el propio Estado de Israel y una nueva forma de practicar el judaísmo.

La máquina productiva nazi logró constituirse en una fuerza generadora de la nueva Europa, con nuevos individuos y nuevas mentalidades, con formas de Estado y concepciones del derecho, de las que el pensamiento sobre la víctima será, de hecho, una expresión fundamental. La omisión de ese valor productivo cardinal de los procesos históricos sobre los que se ha edificado el mundo contemporáneo, no constituyen sino una parte de las políticas del olvido. La mirada elusiva, la renuencia –como en Lanzmann– a encuadrar el horror, es precisamente eso. Es la más simple de las memorias del olvido quizás, la más próxima al trauma, aun cuando su argumento postula la necesidad de no mostrar para no prolongar la acción deshumanizante de los victimarios. Su víctima unidimensional no permite elaborar una reflexividad mínima. Es una forma de memoria, con seguridad, pero es una memoria para el olvido.

Por otro lado, la extasiada contemplación del horror en la forma privilegiada de la víctima absoluta, es otra de las formas que asume esa memoria del olvido, mucho más compleja y elaborada, que en su zigzag reflexivo produce sin dudas un rendimiento interesante. La inhumanidad que asigna a las prácticas organizadas y sistemáticas de

miles de seres humanos, los victimarios, quiere disolver lo que no es más que una extendida y reiterativa práctica social, socialmente humana, es decir, una amplia práctica de construcción de ordenes sociales que en diferentes momentos han logrado estabilizarse, precisamente, sobre la base del olvido. Pero no solo del olvido cómplice de sus atrocidades originarias en cuantos crímenes, sino del olvido de esas atrocidades en cuanto constructoras del orden social y cultural sobre el que, poco después, muchas reflexiones bienpensantes se erigirán para interrogar la historia intoxicadas por la nauseabunda contemplación de sus resultados: el doble cuerpo del musulmán.

Los lugares más estables de la víctima, tienden por otro lado a tambalear apenas se busca el espacio de lo que podríamos entender como las víctimas detrás de las víctimas, aquellas que los sentidos comunes dominantes colocarían allí donde no llegó una mínima luz que permitiera elaborar su imagen. A continuación, examino dos casos referidos estrictamente al genocidio de la maquinaria nazi.

X.4 Judíos pobres y gitanos en el genocidio del Tercer Reich

Poco a poco fue emergiendo en la conciencia del exterminio nazi la importancia de grupos diferentes a los judíos. Los nazis dispusieron la matanza indiscriminada, y simplemente homologada, de gitanos, homosexuales, minusválidos y comunistas. Pero la sin dudas necesaria reflexión sobre el exterminio de los judíos, ha dispuesto sobre estos otros grupos una forma de olvido del todo injusto. Con ello se configura el síntoma de una diferenciación entre víctimas que no hace sino revelar el modo en que el poder disecciona tácticamente el campo de las víctimas, de modo de neutralizar su unidad y su

autonomía. Las distinciones fueron tanto sociales como étnicas o de género, y constituyen por cierto una dura interpelación sobre el campo de los vencidos. Unas han sido víctimas olvidadas por esa universal victimización que envía grandes masas pauperizadas más allá de los confines del sufrimiento visible, otras fueron víctimas sometidas a procesos diferenciadores por otras víctimas, más privilegiadas, cuya situación se definió tanto por las diferencias de clase como por sus posiciones en las estructuras de poder. El primer fenómeno explica la situación del pueblo gitano, y sin que podamos abundar en ello aquí, con seguridad el de homosexuales y minusválidos, el segundo estuvo presente en la sociedad más estamentalizada de los judíos europeos.

a. Diferencias políticas y sociales en los judíos

Según expuso Heydrich en la Conferencia de Wannsee, las cúpulas alemanas enfocarían las deportaciones y el exterminio con una cuidadosa observancia de las diferencias sociales. El establecimiento de Theresienstadt, como gueto destinado a las clases privilegiadas, respondería a una amplia variedad de solicitudes. El horrible proceso de “descongestión” de aquel campo, tan distinto de los otros “como el día de la noche”, tenía lugar cada cierto tiempo, y no tenía otra razón que la insuficiencia del espacio para alojar a todos los “privilegiados”. Se sabe que en esas deportaciones se tenía especial cuidado de no tocar a aquellos con relaciones y amistades en el mundo exterior, cuya desaparición podía inaugurar incómodas pesquisas. “Según Himmler había ochenta millones de buenos alemanes, y cada uno de ellos tenía su judío decente.

Evidentemente, ‘los demás judíos son unos cerdos, pero este judío es un judío de primera clase’.” (Arendt, 2014, p.198)

La lucha por las excepcionalidades se basaba en una amplia individualización de los privilegios. El análisis de Bauman nos conduce, más allá de su propio relato, a comprender que la comunidad judía, reforzada por los alemanes como forma de construcción de un orden favorable y transmisión de su autoridad, no pasaba de ser una mera apariencia. La verdadera existencia de la comunidad había sido por completo destruida. Los privilegios individuales eran la clara muestra de ello. Lo común, lo colectivo, había sucumbido en el pueblo judío europeo, y en ello se jugaba un aspecto fundamental de su comportamiento, que resulta omitido por Bauman tal como lo fue por Agamben y Arendt, a saber, la ausencia de una resistencia organizada. La victimización individualista tuvo, ha tenido, y debemos decir, sigue teniendo, una impresionante capacidad corrosiva sobre las dinámicas colectivas que incide de forma directa en su inmovilización política.

No faltaron personas y grupos que abrazaron la idea de que pertenecían a una clase exclusiva que les daba derecho a un trato más benévolo. Una de las diferencias más destacadas fue la que se instauró entre “establecidos” e “inmigrantes” en Europa occidental. Esta división tenía antecedentes en la antigua enemistad entre las comunidades judías bien asentadas y parcialmente asimiladas de Europa occidental, y sus pares de la parte oriental, que se consideraban

“ignorantes, groseros y que hablaban en yiddish, cuya intrusión fastidiosa consideraron como una amenaza para una respetabilidad ganada con tanto esfuerzo. (A las antiguas y ricas familias de Gran Bretaña no les importó pagar los billetes de regreso de las masas de judíos pobres y analfabetos que escaparon de los pogroms rusos a principios de siglo. En Alemania, los judíos de antiguo linaje, “más alemanes que los alemanes”, “esperaban liberarse de la antipatía... dirigiéndola contra sus hermanos inmigrantes y aún no asimilados”.) La larga tradición de adoptar una actitud superior y desdeñosa contra los judíos del *shtetl*⁶³ impidió que los dirigentes de las comunidades judías de occidente comprendieran que el destino de los judíos de Europa oriental era un anticipo de su propio futuro.” (Bauman, 1997, p.160)

La estrategia de los judíos franceses tuvo como su prioridad central “garantizar la pervivencia del judaísmo francés”, estableciendo de forma explícita la exclusión de los “judíos extranjeros” respecto de dicho eje. Aún más, se entendió que los inmigrantes judíos constituían “un lastre” para la supervivencia de los judíos franceses. Ni siquiera cuando la BBC difundió en Holanda la noticia de los asesinatos en masa en Polonia, los dirigentes del Consejo Judío de ese país entendieron lo que se les aproximaba.

Las diferencias en la autopercepción de las comunidades occidentales, que en todo momento se sentían superiores, explicó en buena medida su conducta. Tenían delante un adversario que pensaba y actuaba a escala europea, mientras ellos irónicamente “olvidaban” su constitución étnica y actuaban bajo los marcos de las naciones que habitaban. Ello configuró lo que podemos entender como una clara derrota política, pues su desunión “redujo en mucho la posibilidad de una reacción judía coordinada ante la política nazi y facilitó ‘la destrucción por etapas’.” (Bauman, 1997,

63 *Shtetl* era una villa o pueblo de Europa oriental y central, con una población compuesta principalmente de judíos, en Europa Oriental y Europa Central.

p.160) La habilidad de los alemanes, puede decirse, se limitó a explotar una diferenciación de clases que fracturaba de punta a punta al pueblo judío europeo.

Fue en un escenario así configurado que se estableció la estrategia del “salva lo que puedas”, contribuyendo enormemente al éxito de la estrategia de deportaciones por etapas que habían diseñado los alemanes. En un caso podían colaborar bajo el supuesto que solo se deportaría a los judíos de los otros países, a los orientales, a los menos civilizados; en otros casos, bajo la idea de que los más ricos poseían una inmunidad que no se extendía a los más pobres; en otros, que solo se exterminaría a los “comunistas”, en fin, de una u otra manera, se establecería la legitimidad de la divisa “con cien víctimas salvo a mil personas, con mil salvo a diez mil”. Así se extendió una forma oblicua de colaboración con la destrucción del propio pueblo.

La racionalidad asumía la forma única de la colaboración. Toda otra actitud sería considerada irracional, y condenada por tanto por su supuesta ineficacia, y aun en medio de la extendida irracionalidad de ese tiempo, la apariencia de sensatez y la asignación de las capacidades de la razón, serían asignadas a las elites económicas y políticas.

El autogobierno de las comunidades devino así la forma adecuada de la cooperación, pues se creyó que de esa forma los Consejos Judíos ganarían tiempo y demorarían cualquier penuria. Sin embargo, la maquinaria burocrática alemana se ubicaba más allá de su racionalidad. Especialmente cuando el objetivo se fijó en la eliminación de todos los judíos europeos, cualquier racionalidad de los vencidos resultó tristemente inadecuada, y en definitiva, irracional.

Bauman (1997) considera, sin embargo, que a la dirigencia judía no le quedaba otra alternativa que considerar que su adversario actuaba racionalmente. “Es difícil entender qué otra cosa podría haber hecho incluso en el caso de haber sabido que estaba cometiendo un error”. (p.166) Una vez más, organizar la resistencia, planificar y ejecutar la rebelión, sublevarse ante la superioridad del enemigo, no emerge como posibilidad en la reflexión intelectual de la posguerra. Solo la colaboración, más decidida o menos decidida, o a lo sumo la dócil entrega, aparece como posibilidad.

El problema es que, pese a la reclamada inocencia de las víctimas, en una situación polar como la que tenía lugar en la Europa ocupada, no hay cabida para una conducta realmente inocua. Cada acción, incluso aquella que se presenta como la ausencia de acción, adquiere un valor en el conflicto. El que intenta salvarse estará siempre, más directa o menos directamente, exponiendo a otro. Y más, aquellos jefes judíos que buscaron validar a sus comunidades introduciéndolas en extenuantes dinámicas de trabajo, como fue el caso del gueto de Lodz bajo la dirección de Rumkowsky, que pretendía demostrar de esa forma a los alemanes la falsedad de la atribución de un carácter flojo e improductivo a los judíos, no hacía más que colaborar con el fortalecimiento de la maquinaria nazi misma, retrasando la derrota de la fuerza que los destruía. Y aun cuando los trabajadores judíos se empleaban en la maquinaria de guerra nazi, no dejaban de ser judíos. Su “utilidad” nunca llegó a superar su ser judío.

Lógicamente, cuando los objetivos cambiaron, las cosas adquirieron un cariz más nefasto. La autoridad de los *Judenräte* sería puesta a prueba de una forma previsible. La

tarea del “reasantamiento”, que se ponía en práctica cuando los alemanes tensaban todas sus fuerzas en el Frente Oriental, reclamaría el concurso de las fuerzas judías. Se encomendó así a los Consejos la preparación de los asesinatos. Para ello prepararon listas detalladas de los residentes de los guetos destinados a la deportación, los seleccionaron, los condujeron a los vagones de tren, cuando se resistían u ocultaban los buscaron, los encontraron y los forzaron a obedecer; todo ello bajo la mirada fiscalizadora de los nazis. El intento de subsistir en un régimen de muerte dio paso así, lógicamente, a una activa colaboración con la muerte.

Téngase el siguiente testimonio:

“El *Amtskomissar* se volvió loco y le golpeó en la cabeza y en la cara (al *Präses* de la Comunidad). Abrió de un golpe su reloj de bolsillo y gritó: “Im Varlaufe einer halben Stunde sollen alle hier versammelt sein! Sonst wird der Judenrät bald erschossen!” [“En media hora han de estar todos aquí, de lo contrario matamos a todos los consejeros”]. Esto produjo una nueva conmoción en el *Judenrät*. De repente, todos corrieron por las calles del *shtetl* y fueron a de casa en casa sacando a todo el mundo, mayores y pequeños. Nadie los pudo detener. Colocaron a todo el mundo en fila. Si algún ‘enfermo fingido’ no se presentaba, decían que Asmodeo ejecutaría a todo el *Judenrät*. Al cabo de quince minutos, la calle estuvo atestada de gente y los *Judenrät* los entregaron en fila a los dos.”⁶⁴ (Citado en Bauman, 1997, p.172)

Escenas como estas se repitieron una y otra vez en la Europa ocupada. En todas ellas, la elección de los Consejos y de los policías judíos era una misma: o morían ellos o actuaban sobre la muerte de otros. Con ello se ponía en movimiento lo que Bauman llama “la corrupción moral de las víctimas”, que no consistía más que en la supervivencia conseguida a costa de la complicidad con el asesinato de otros.

64 Trunk. 1979. *Jewish Responses to Nazi Persecution: Collective and Individual Behaviour in Extremis*. Nueva York. Stein & Day.

Todo ello era amplificado por diferencias de clase, que siendo ya atroces cuando lo que estaba en juego era el pan o el refugio, adquirirían una cualidad asesina cuando comenzó la lucha por el aplazamiento de la sentencia. La distancia entre las clases en el gueto era, simplemente, la distancia entre la vida y la muerte. “Cuanto más crecía el precio de la vida, más bajaba el precio de la traición. Una fuerza irresistible para vivir hacía que se dejaran a un lado los escrúpulos morales y, con ellos, la dignidad humana.” (Bauman, 1997, p.176)

La lógica de la corrupción tuvo también sus estaciones: primero, un dirigente de un Consejo eleva su nivel de vida, amasa grandes sumas de dinero sacando beneficios de la miseria generalizada; luego, otro dirigente salva su familia cuando le toca confeccionar las listas para el “reasantamiento”; tercero, otros dirigentes, a partir de sus tratos con los oficiales nazis, participan decididamente de una sangrienta acción contra sus hermanos, luego de lo cual concurren a celebrar junto a un grupo de SS en la sede del Consejo, alrededor de mesas ricamente adornadas. Afuera se oía la música alegre y las risas de los invitados, mientras en la sinagoga las 2 mil personas allí encerradas se encontraban al borde de la asfixia y otras se encontraban a la intemperie junto a las vías del ferrocarril. Cuarto, el desenlace de la historia será sin embargo la última parada del tren: Treblinka.

Casos como el del doctor Kastner en Hungría o Chaim Rumkowski en Polonia, sería paradigmáticos y han recibido bastante atención en la literatura.

“En Hungría, el doctor Kastner salvó exactamente a 1.684 judíos gracias al sacrificio de 476.000 víctimas aproximadamente. A fin de no dejar al ‘ciego azar’ la selección de los que debían morir y de los que debían salvarse, se necesitaba aplicar ‘principios verdaderamente santos’, a modo de ‘fuerza que guíe la débil mano humana que escribe en un papel el nombre de un desconocido, y con ello decide su vida o su muerte’. ¿Y quiénes eran las personas que estos ‘santos principios’ seleccionaban como merecedoras de seguir con vida? Eran aquellas que ‘habían trabajado toda la vida en pro del *zibur*’ (la comunidad) —es decir, los funcionarios— y los ‘judíos más prominentes’, como dice Kastner en su informe.” (Arendt, 2014, p.174)

Sería conocida, además, la fuerte tendencia de los judíos nacidos en Holanda a efectuar una tajante distinción entre ellos y los judíos recién llegados, que causó que los alemanes no tuvieran mayor dificultad para instalar el Consejo Judío, cuyos miembros vivirían por largo tiempo en la falsa creencia de que solo los judíos extranjeros serían víctimas de las deportaciones. Las SS gozaron así del apoyo de una fuerza policial judía, además de la policía regular. El resultado fue una catástrofe sin paralelo en ningún otro país occidental, solo comparable al exterminio de los judíos polacos. Pero en contraste con el pueblo polaco, el holandés permitió que un gran número de judíos se escondiera: unos veinte o veinticinco mil, sin poder impedir sin embargo que un número insólitamente alto de ellos fuera descubierto, a causa, sin ninguna duda, de delaciones. En julio de 1944, 130 mil judíos habían sido deportados. En total, tres cuartas partes de los judíos que vivían en Holanda serían asesinados, de los cuales, un tercio al menos había nacido en ese país.

Mordechai Chaim Rumkowski concentrará parte del debate sobre el papel de los jefes judíos durante la guerra. Puesto a cargo del gueto de Lodz, llegaría a ser llamado Chaim I por sus afanes de grandeza. Rumkowski llegaría a acuñar una moneda con su

imagen, y colaboró en la elaboración de las listas de los integrantes del gueto que serían enviados a los campos. El sitio web de la *Holocaust Encyclopedia*, editada por el United States Holocaust Memorial Museum, refiere de esta forma el papel de Rumkowski:

“El 23 de septiembre de 1941, con motivo del Año Nuevo judío (Rosh Hashaná), los escolares del gueto de Lodz presentaron a Rumkowski un elaborado álbum de saludos de Año Nuevo dibujados a mano de 43 de las escuelas del gueto. ...

“La misma tarde en que se presentó el álbum de la escuela, Rumkowski fue convocado para encontrarse con el jefe del gueto alemán Hans Biebow. Rumkowski se enteró de que las autoridades alemanas deportaban a Lodz a 20.000 judíos centroeuropeos y polacos y 5.000 romaníes (“gitanos”). ...

“Rumkowski creía que hacer que el gueto judío fuera útil para sus amos alemanes era el camino de la comunidad hacia la supervivencia. Todos aquellos que podían trabajar se unieron a turnos de 12 a 14 horas en condiciones sombrías por un pequeño sueldo en moneda del gueto y una ración de pan y sopa delgada que apenas alivió su hambre... Para el verano de 1942, casi el 20 por ciento de los trabajadores del taller eran niños y adolescentes.

“A mediados de diciembre de 1941, las autoridades alemanas ordenaron la primera evacuación a gran escala del gueto. La Comisión de Reasentamiento del gueto, en consulta con Rumkowski, elaboró listas de deportación que incluían residentes improductivos, miles de familias judías recién llegadas de Europa Central y Polonia, y todos los romaníes que viven en ellos. Entre enero y mayo de 1942, las autoridades alemanas expulsaron por la fuerza a unos 55 mil judíos, incluidos casi 15 mil niños menores de 14 años.

“El 1 de septiembre de 1942, camiones militares alemanes se detuvieron en los hospitales del gueto, y las tropas de las SS emergieron para capturar a los pacientes. El pánico barrió el gueto. El 2 de septiembre, los alemanes ordenaron a las autoridades judías que prepararan a 20 mil personas para la deportación: los enfermos, los ancianos y los niños.

“El 4 de septiembre, a las 4:00 p.m., Rumkowski se paró ante los judíos del gueto para anunciar las horribles noticias, conscientes de que su negativa a cumplir con las demandas de los alemanes podría tener consecuencias inimaginables para todos.

“Un golpe grave ha golpeado el gueto. Nos piden que renunciemos a lo mejor que poseemos: los niños y los ancianos. Nunca imaginé que me vería obligado a entregar este sacrificio al altar con mis propias manos. En mi vejez, debo estirar las manos y rogar. Hermanos y hermanas: ¡entréguenmelos! Padres y madres: ¡dame a tus hijos!”. (United States Holocaust Memorial Museum, 2019)

Desde los años inmediatamente posteriores a la guerra, las clases dirigentes israelitas han estado divididas en lo referente a la actuación de los jefes judíos durante la guerra. Así lo muestra el juicio Hirsch Birnblat, ex jefe de la policía judía de una ciudad polaca y en ese momento director de la orquesta de la Ópera de Israel. En primera instancia Birnblat sería condenado a cinco años de cárcel, para ser luego absuelto por el Tribunal Supremo de ese país, que del mismo modo, exoneró de modo indirecto a los consejos judíos. Por el contrario, la opinión de la mayoría de los sobrevivientes de los campos, puede resumirse en las palabras de un ex internado en Theresienstadt: “En general, el pueblo judío se comportó magníficamente; solamente sus jefes fallaron”. (Arendt, 2014, p.413)

b. Gitanos

El “Holocausto olvidado”⁶⁵ de los gitanos comenzó antes del Holocausto. Este capítulo comienza con la promulgación de las llamadas Leyes de Núremberg el 14 de noviembre de 1935. Esas leyes, centradas en la obsesión nazi de la pureza racial, prohibieron el matrimonio de arios con no arios, y despojaron de la ciudadanía a las personas de tez oscura. El 7 de marzo del año siguiente, judíos y gitanos perderían su derecho al voto.

Pero el exterminio mismo comenzó antes. El *Instituto para la Investigación de la Higiene Racial*, dirigido por el Dr. Ritter, y otras sedes científicas, condujeron investigaciones financiadas por el gobierno, que determinaron que los gitanos eran

65 Así le llamó Zoni Weisz, sobreviviente gitano de Auschwitz-Birkenau en el acto de inauguración del primer monumento conmemorativo en Alemania del exterminio de los gitanos por el III Reich. (Gómez, 2012)

genéticamente “asociales”, es decir, personas que por su naturaleza racial no podrían en ningún caso incorporarse a la sociedad civilizada, al ser colectivamente dados a la delincuencia y renuentes al trabajo. (Sierra, 2017, p.28) El paso siguiente resultaba lógico: en 1933 se establecieron campos en Dachau, Dieselstrasse, Mahrzan y Vennhausen, donde comenzaron a ser confinados los gitanos. En 1934 se desarrollaron campañas de esterilización por inyección o castración. Para las Olimpiadas de Berlín de 1936, que Hitler concibió como un pedestal para la raza aria, se procedió a “limpiar” policialmente las calles, creándose el primer campo de encarcelamiento colectivo gitano a las afueras de la ciudad (Marzahn). De manera muy similar a lo que sucedió con los judíos en la *Kristallnacht*, en junio de 1938 se instauró la “Semana de Limpieza Gitana”.

En 1940, 250 niños romaníes fueron ejecutados en el campo de Buchenwald para comprobar la eficacia de los cristales de Zyklon-B que serían utilizados más tarde en las cámaras de gas de Auschwitz-Birkenau. A finales de 1940, Hitler mandó matar a todos los romaníes. (Figueras, 2013) El 16 de diciembre de 1942, Himmler ordenó que los candidatos gitanos a ser exterminados debían ser deportados al campo de concentración de Auschwitz. Se trataba de una directriz similar a la que se descargó en enero de ese año sobre el pueblo judío con el nombre de Solución Final. Los gitanos y “medio gitanos” serían puestos en las mismas condiciones que los judíos.

La breve e intensa historia del exterminio gitano por los nazis sería más largo de detallar. En Auschwitz-Birkenau se construyó el *Zigeunerlager*, o campo gitano, cuyos prisioneros fueron conducidos colectivamente a las cámaras de gas la noche del 2 al 3 de

agosto de 1944. Las cifras son variables. Una gran cantidad, decenas de miles, de gitanos murió de forma sumaria, sin registros, y por cierto no industrial, a manos de los *Einsatzgruppen* que recorrían Europa oriental. Probablemente la dificultad para determinar la cifra refleje el estado de la conciencia europea sobre ese pueblo que, para esas fechas, habitaba el continente por al menos nueve siglos. Los estimados fluctúan entre los 220 mil y 1 millón 500 mil. La proporción exterminada sería superior en todo caso a la de los judíos.

El activo olvido de los gitanos resulta revelador. Al casi insignificante tratamiento del problema por el pensamiento crítico y la historia de la Segunda Guerra Mundial, se suma –y habría que preguntarse si de un modo vinculado– el tratamiento recibido por ese pueblo tras la guerra. Solo en 1982 el gobierno alemán aceptaría que sobre ellos se había desatado un proceso similar al judío. Antes de ello, los tribunales alemanes reproducirían básicamente las mismas ideas que sostuvieron la persecución antes del inicio de la guerra.

“Después de la guerra, la discriminación contra los roma continuó cuando la República Federal de Alemania decidió que todas las medidas tomadas contra los roma antes de 1943 eran políticas legítimas del estado y los roma no tenían derecho a restitución. La encarcelación, la esterilización, y hasta la deportación fueron consideradas como políticas legítimas. Más, la policía criminal de Bavaria asumió los archivos de investigación de Robert Ritter, incluyendo su registro de los roma en Alemania. Ritter, el experto racial nazi sobre los roma, retuvo sus credenciales y volvió a su trabajo anterior en psicología de niños. Los esfuerzos para someter al Dr. Ritter a juicio por su complicidad en la matanza de los roma terminó con su suicidio en 1950.” (United States Holocaust Memorial Museum, s/f)

La memoria hegemónica europea, tan prolífica en torno a los crímenes de guerra de los nazis y sus cómplices, fue negada a los gitanos. Y lo fue tanto como política pública como en cuanto ejercicio del pensamiento. Cuando se reconoció el genocidio sobre los roma, la mayor parte de los que hubieran tenido derecho a alguna forma de reparación ya había muerto. Recién en 2012, como se mencionó más arriba, se inauguraría en Alemania un monumento en su recuerdo.

Aunque de una manera diferente, el asunto con los judíos también está lejos de ser cosa del pasado. A comienzos de los años sesenta, cuando Arendt escribía *Eichmann en Jerusalén*, la idea de los “judíos prominentes” aún estaba presente en Alemania, que en sus minorías cultas lamentaban la expulsión de Einstein mientras ignoraban “que constituyó un crimen mucho más grave dar muerte al insignificante vecino de la casa de enfrente”. (Arendt, 2014, p.197)

Capítulo XI. Apunte sobre memoria y olvido en la era neoliberal

Después de la Segunda Guerra Mundial, Occidente cayó de rodillas contemplando su propia imagen desfigurada. Una fuerza fraguada en sus propias entrañas la había descentrado violentamente y lanzado al lugar que ella misma había concebido como una indeseable otredad. “Hace poco, el nazismo transformó a toda Europa en una verdadera colonia” (p.50) sentenció de forma terrible Franz Fanon (1983). Puede obtenerse desde allí una lectura de la metáfora del historiador norteamericano David Lowenthal que afirma “el pasado es un país extranjero”, reafirmando la insistencia de Ankersmit (2008) en las profundas consecuencias que tienen sobre la identidad los procesos históricos de cambio.

Pero pese a la antigüedad del desastre americano, una vez más, la víctima nos llegó desde Europa, saturada por las imágenes del llamado Holocausto, sustantivo nuevo que dará paso a una literatura amplísima, dando origen a una considerable multiplicidad de formas de victimización en el futuro. La víctima ha terminado por fundirse con la memoria, engrillándola.

Primo Levi, sobreviviente de Auschwitz y autor de recorridos textos sobre el tema, recuerda en *Los hundidos y los salvados* una escena narrada por Miklos Nyiszli, uno de los pocos sobrevivientes del *Sonderkommando* de ese campo. Se trata del partido de fútbol que se jugó entre las SS y miembros de la Escuadra especial. “Al encuentro asisten otros soldados de la SS y el resto de la escuadra muestran sus preferencias,

apuestan, aplauden, animan a los jugadores, como si, en lugar de a las puertas del infierno, el partido se estuviera celebrando en el campo de un pueblo”. (Citado en Agamben, 2010, p.25) A algunos ese partido les puede parecer una breve pausa de humanidad. Para Agamben, sin embargo, este es el momento de verdadero horror del *campo*. Representa la verdadera “zona gris” que no entiende de tiempo y está en todas partes. De allí proceden la angustia y la vergüenza de los supervivientes. Y de allí también procede la vergüenza de los que conocerán los campos con posterioridad y sin embargo, sin saber cómo, asistirán a los partidos en todos los estados y todas las transmisiones televisivas en todas las formas de normalidad cotidiana. Auschwitz y el exterminio de los judíos, se convierte así para el pensamiento occidental, en un hecho universal e ineludible.

La memoria emergerá así en medio de las crisis, como un espacio que proveerá una cierta complacencia en la interrogación identitaria de las sociedades occidentales, cargada sin embargo de nocivas consecuencias. Como sostiene el historiador francés Jean-Pierre Rioux (1999), con la emergencia de su forma “providencia” desde 1945, el Estado fue perdiendo capacidad de memorizar. Lo nacional comenzó su disolución y con ello

“muros enteros de memorias sociales se derrumbaron: la de los campesinos y los paisajes que éstos civilizaban; la de los obreros, diluida en los modelos comunes de consumo y de promoción... Las clases y los grupos se dispersan, los antiguos mecanismos de promoción republicana se frenan, mientras que esta sociedad más borrosa, más fluida o más blanda cultiva lo efímero.” (p.347)

Esa descomposición –Rioux se refiere a Francia– de la memoria comunista y gaullista “que tanto habían ayudado a estructurar las visiones nacionales del pasado” van unidas a la “derrota de las esperanzas revolucionarias” y la pérdida de identidad de millones de nuevos pobres. He ahí el contexto de la emergencia memorial de la figura de la víctima y por cierto, de la instalación de una memoria que reclamará, a un tiempo, tanto su lugar entre las políticas públicas como entre las disciplinas académicas.

La memoria es una fuerza productiva. Como se sabe, se encarga de producir el pasado en el presente, pero también, queremos insistir aquí, ejerce una considerable capacidad para modelar esa especial forma de subjetividad contemporánea que llamamos víctima. Decir que la memoria produce el pasado en el presente implica subrayar no solo una cierta situación cronológica relativamente evidente. Implica sostener que el pasado no está allí, como una bestia en reposo esperando a ser descubierta, y resulta más bien el producto de un proceso actual. Pero aún más, implica entonces apreciar que tal como en los casos en que el estudio de los procesos de producción de mercancías revelaba un orden social y una forma de dominación, en este caso, los ejercicios de la memoria revelan, desnudan el presente, los mecanismos de la hegemonía en las sociedades posteriores a las guerras o posteriores a las dictaduras. En un caso como el chileno, la memoria hegemónica será estatizada, judicializada, normalizada, financiada, indexada, museificada.

En este capítulo nos dirigimos a la dimensión más usualmente presente de la victimización en la literatura contemporánea, como una forma fundamental de las memorias del olvido.

XI.1 La memoria hegemónica como contra apropiación

El genocidio nazi sobre el pueblo judío desatado en los años de la II Guerra Mundial es sin dudas el objeto más productivo en la literatura y la imaginación contemporánea en campo de la memoria.

Además de la vitalidad filosófica y estética del problema, resulta bastante claro que el tema se convierte, rápidamente, en material privilegiado para la construcción de un orden de sentidos vinculados a programas políticos específicos de carácter hegemónico. El historiador norteamericano Charles Maier (1993) ha mostrado que la cuestión del Holocausto ha servido como mecanismo para establecer una “cohesión grupal sin imponer códigos imperiosos sino, precisamente, llamando a una prenda de fidelidad que parezca tan poco exigente que sólo los verdaderamente desleales podrían objetar”. (p.146) De esa forma, se pregunta Maier, allí donde se instala –la ciudad de Washington– un Museo del Holocausto,

“¿por qué no un Museo de la esclavitud norteamericana? ¿No sería un uso más apropiado del suelo y los fondos nacionales recordar y mostrar crímenes por los cuales nuestro país debe hacerse responsable en lugar de aquellos perpetrados por un régimen que, de hecho, obligó a los norteamericanos a dar su vida para derrotarlo? ¿O por qué no un Museo de los indígenas norteamericanos que sufrieron desde viruela a sumisión, pasando por el alcoholismo de las reservas? Por supuesto, los grupos afectados no desearían esta clase de museos. Si habláramos con los voceros de afroamericanos e indígenas, preferirían un museo

que integrara los momentos más plenos de su historia y de su cultura con aquellos de victimización en cierto orden o linealidad históricos. ¿Por qué se centra en el desastre el nuevo museo judío? ¿Y por qué esta catástrofe y no la subasta de esclavos o la limpieza étnica de los cherokees emprendida por Andrew Jackson es lo que se recuerda en el Mall?” (p.146)

La respuesta se encuentra quizás, en la propia construcción del Holocausto, y por tanto, de sus formas de conmemoración.

En 1978 la cadena NBC estrenaba en Estados Unidos un importante documental televisivo titulado, precisamente, *Holocausto*. Simultáneamente, el presidente Jimmy Carter creaba la comisión que terminaría dando origen al *United States Holocaust Memorial Museum* de Washington. La muy exitosa miniserie *Raíces*, producida un año antes por la cadena ABC, cumplía con proponer una suerte de reivindicación massmediática de otro grupo étnico “minoritario” de la blanca nación americana. Ambas obras saldrían de la dirección de Marvin Chomsky, que también dirigiría la miniserie *Inside the Third Reich. Albert Speer (1982)*, entre otras producciones. El cine sería el otro dispositivo a cargo de producir las principales comprensiones del exterminio judío. Mucho mejor adaptado, por lo demás, a las necesidades de unas comunicaciones globalizadas, que además venía participando del tema desde los años mismos de la II Guerra Mundial.⁶⁶

66 La serie documental en tres capítulos *Five Came Back*, estrenado en Netflix en marzo de 2017, está basada en el libro *Five Came Back: A Story of Hollywood and the Second World War*, publicado en 2014 por el periodista Mark Harris. La serie muestra la participación de cinco importantes directores de Hollywood que, convocados por el gobierno y las fuerzas armadas norteamericanas, construyeron en buena medida el relato filmico de esa confrontación a lo largo de 13 documentales: *The Battle of Midway* (1942, John Ford), *Prelude to War* (1942, Frank Capra), *The Battle of Russia* (1943, Frank Capra), *Undercover: How to Operate Behind Enemy Lines* (1943, John Ford), *Report from the Aleutians* (1943, John Huston), *The Memphis Belle: A Story of a Flying Fortress* (1944, William Wyler), *The Negro Soldier* (1944, Stuart Heisler; producido por by Frank Capra), *Tunisian Victory* (1944, John Huston), *Know Your Enemy: Japan* (1945, Frank Capra), *The Battle of San Pietro* (1945, John Huston), *Nazi Concentration Camps* (1945, George Stevens), *Let There Be Light* (1946, John Huston), *Thunderbolt* (1947, William Wyler).

Ya no se trataría de series televisivas estadounidenses, que por más que pudieran retransmitirse en otros países, habían sido concebidas para el público de ese país. Ahora se trataba de un filme salido de la mano de uno de los más exitosos directores del aparataje hollywoodense. *La Lista de Schindler* (1993) de Steven Spielberg, sería realizada en sintonía con los fenómenos televisivos antes mencionados (Sánchez-Biosca, 2006, p.157), pero esta vez con un público efectivamente global. Y como ocurría en los años de la guerra, esta vez la actividad cinematográfica tampoco estaría desvinculada de las instituciones de producción de la memoria. A partir de la investigación desarrollada para la película en Polonia, Spielberg decidiría formar en 1994 la *Survivors of the Shoah Visual History Foundation* con el objetivo de recopilar testimonios de sobrevivientes y otros testigos del Holocausto.

“La Fundación entrevistó sobrevivientes judíos, sobrevivientes homosexuales, sobrevivientes Testigos de Jehová, sobrevivientes Roma y Sinti (gitanos), sobrevivientes de políticas de eugenesia, liberadores y testigos de la liberación, prisioneros políticos, personas que rescataron y proporcionaron ayuda, y participantes en juicios de crímenes de guerra. Entre 1994 y 1999 la Fundación recopiló alrededor de 52 mil testimonios en video, en 32 idiomas y 56 países. Hoy en día esta biblioteca de video digital es una de las más amplias del mundo. (...) En 2006, la Fundación se incorporó a la *School of Letters, Arts, and Sciences of the University of Southern California*, y adoptó un nuevo nombre: *USC Shoah Foundation Institute for Visual History and Education*. Este cambio en el nombre refleja una misión más amplia del Instituto: superar el prejuicio y la intolerancia –y el sufrimiento que estos provocan– a través del uso educativo de los testimonios de historia visual del Instituto.”⁶⁷

La institución tendría pues un inocultable sentido político en su relación el Holocausto. En una columna del 23 de diciembre de 2013 titulada *The Slow Thaw of the Cold War*, Stephen Smith, director ejecutivo de la fundación, se quejaba de que pese a

⁶⁷ <http://sfi.usc.edu/international/spanish>, consultado 08 de mayo de 2017.

“la fascinación de Moscú por los bienes de consumo occidentales, la Federación Rusa mantiene una perspectiva incondicionalmente rusa –y soviética– del mundo”, lo que según el ejecutivo sería visible, particularmente, en “el Museo Judío de Moscú, que equilibró la historia universal de los judíos con un autoconsciente enfoque ruso y soviético. Se resistieron a la tentación de contar la historia del Holocausto a través de la experiencia de Auschwitz, precisamente porque Auschwitz no fue la experiencia de Judíos Soviéticos durante el período nazi.” Como contraparte, Smith sostiene una especie de superioridad pluralista de la institución norteamericana, donde “hay más de 7 mil testimonios en lengua rusa”, aclarando que versan tanto sobre la vida en la Unión Soviética bajo el régimen nazi, como sobre la vida en la Unión Soviética como tal. (Smith, 2013)

La postura queda aún más clara en las palabras de Michael Berenbaum, anterior director de la fundación:

“El Holocausto forma ya parte de la cultura occidental y, en América, representa la experiencia absoluta. La gente no sabe qué es el bien y el mal, pero tiene la certeza de que el Holocausto es el mal absoluto. *La Lista de Schindler* ha sido vista en televisión por 675 millones de hogares. Se trata de la audiencia mayor de la historia de la televisión norteamericana para un programa no deportivo de tres horas y treinta minutos. Y es también la primera vez, desde el asesinato de John Fitzgerald Kennedy, que nos encontramos ante tres horas y treinta minutos de televisión sin cortes publicitarios. (...) Por esto he inventado el término de *americanización del Holocausto*: hemos tomado un acontecimiento europeo y lo hemos integrado en la cultura americana, la cultura popular. Este acontecimiento será entendido a partir de ahora de manera diferente en Washington, Varsovia, París o Jerusalén. (...). En los Estados Unidos, el Holocausto es utilizado para enseñar los valores tradicionales americanos”. (Citado en Sánchez-Biosca, 2006, p.166)

Es así que la *USC Shoah Foundation*, como una institución auténticamente dirigida a establecer una hegemonía global de la memoria, ha abierto su objeto a todo cuanto pueda ser incluido en la definición contemporánea de la democracia y los derechos humanos. La “americanización del Holocausto” implica la apropiación del problema por una parte de la élite liberal estadounidense, especialmente de origen judío (de la que participa Spielberg), pero principalmente, una construcción discursiva que, partiendo del Holocausto como problema y como realidad histórica específica, procura fundar una clave general de la memoria ajustada a los valores de la democracia liberal norteamericana. ¿Puede decirse entonces esa poderosa memoria massmediática y museológica expresa el relato liberal hegemónico de la sociedad norteamericana? Si, por cierto. Pero es más exacto decir, a la inversa, que es de esa forma que esos ejercicios e instituciones de la memoria se convierten en una fuerza productiva de la democracia liberal norteamericana, con sus *self-made man* y sus víctimas.

Como se explicaba antes, los más de 50 mil testimonios que reúne el archivo de la *Shoah Foundation* fueron recogidos en 56 países diferentes. Países en los cuales han tenido lugar historias nuevas, como la de Sheine María Sara Rus, sobreviviente de los campos nazis establecida en Argentina, viuda, y con un hijo desaparecido en los años 70 por la dictadura de ese país. La Fundación la presenta de un modo marcadamente individualizado. Sus caracteres casi míticos la hacen poseedora de una resiliencia tan elevada como inexplicable, que en el discurso de la Fundación se vuelve una especie de arma arrojadiza contra toda clase de adversarios, indiferenciados por un rasero anti-ideológico que reincide en la reducción del conflicto político como un combate del bien

contra el mal, de evidentes tintes bíblicos, y que, como ocurre con estas posturas anti-ideológicas, no alcanza a ocultar su propio ideologismo.

Resulta del todo destacable en esa lectura, un desplazamiento de los hechos a las víctimas, una especie de elusión de los acontecimientos en beneficio de la santificación de los sobrevivientes.⁶⁸ Ello se expresa en la propia formulación del término Holocausto, con H mayúscula, que refleja la imposibilidad de enunciar una explicación política del genocidio, y practica una cuidadosa disección de ese acontecimiento de otros procesos de exterminio como la conquista de América o la esclavitud africana. Será quizás por ello también, que el primero fija su explicación en la clave de la victimización y los segundos no.

Pero, en segundo lugar, la palabra Holocausto, estabilizada por la élite norteamericana principalmente, posee en su origen una traza antijudía que vuelve su uso del todo impropio:

“establecer una conexión, aunque sea lejana, entre Auschwitz y el *olah* bíblico (uno de los cuatro tipos de sacrificios fundamentales), y entre la muerte en las cámaras de gas y la ‘entrega total a los motivos sagrados y superiores’ no puede dejar de sonar como una burla. No sólo el término contiene una equiparación inaceptable entre hornos crematorios y altares, sino que recoge una herencia semántica que tiene desde el inicio una coloración antijudía.

68 Dice el director de la Fundación: “Scheine es una combatiente autodefinida. Usa la palabra ‘luchar’ cuando dice que ‘no voy a dejar de luchar.’ ¿Está luchando contra aquellos que le hicieron daño? ¿Está buscando venganza? Tiene derecho a ambas cosas. Pero no, ¡está luchando por la humanidad! Con tanta violencia en el mundo, la fuerza de estas tiernas almas a menudo se pasa por alto, como es el hecho que nosotros podríamos extraer fuerza de ellos si tomamos más tiempo para escuchar. De alguna manera, son los dictadores con armas nucleares en Corea del Norte, los extremistas religiosos de ISIS, quienes hacen la guerra y el terror en Siria los que captan nuestra atención. Crean daño, y nos producen temor. Si tuviéramos más luchadores de nuestro lado como Scheine Maria Sara Rus, tal vez tendríamos menos miedo, y tal vez superaríamos a las ideologías y a los extremistas más fácilmente. No se equivoquen –este archivo es también un archivo de resistencia. Resistencia que dice, ‘Sigo vivo a pesar de que alguien trató de asesinarme.’ Resistencia que dice, ‘mi historia tomará su lugar en el mundo como una fuerza del bien sobre el mal.’ Resistencia contra la idea de genocidio propio.” (Smith, 2016)

En consecuencia, no lo utilizaremos en ninguna ocasión. Quien continúa aplicándolo da prueba de ignorancia o de insensibilidad (o de una y otra a la vez).” (Agamben, 2010, p.31)

No se trata, sin embargo, ni de ignorancia ni de insensibilidad. La memoria hegemónica no está interesada ni en las sutilezas etimológicas que correctamente revela Agamben, ni en los cuidados de la memoria del pueblo judío. Su misión primera tiene que ver con el establecimiento de relatos eficaces sobre el papel del capitalismo liberal en la Segunda Guerra Mundial y su pretendida superioridad moral. La víctima, los procesos de victimización, cumplen allí un papel instrumental al servicio de la construcción de un imaginario democrático de las élites occidentales de la posguerra.

Pero la memoria puede permitir interrogar también esos imaginarios. La mayoría de los procesos históricos que terminaron en el surgimiento de regímenes de opresión y exterminio, como la esclavitud en Estados Unidos o el nazismo en Alemania, emergieron en contextos democráticos liberales. Aquel totalitarismo tan frecuentemente convocado en los discursos hegemónicos estadounidenses, no pasa de ser la contracara de la democracia liberal de ese Occidente edificado sobre el terror de la esclavitud y la sobreexplotación de millones de personas. Fue en el interior de esas sociedades que dichas fuerzas tomaron su primera forma y llegaron a convertirse en hegemónicas, en un complejo juego de interacciones de memoria, que emergían novedosas en algunos casos, o se rescataban y fortalecían en otros, y cuya interrogación permite observar la complejidad de dichas sociedades en un plazo más extenso.

La represión y la discriminación de la población negra en todos los regímenes racistas del siglo XX tuvo como asiento un fuerte relato de memoria, que asignaba a los negros un papel negativo en la construcción de naciones que se reclamaban blancas. Lo mismo ocurrió con los judíos de Europa, que fueron objeto de un proceso de aislamiento por parte de la propaganda nazi, que hizo posible la extensión de una amplia indiferencia en la población europea, que no era la primera vez que pasaba por episodios de persecución antisemita. La cuidadosa limitación temporal de contenidos del Museo de la Memoria y los Derechos Humanos que construyera el gobierno de Michelle Bachelet al periodo 1973-1990 lo sitúa como una especie de “Holocausto” sin referencia posible a la profunda huella oligárquica de la constitución del poder en la sociedad chilena, que explica en amplia medida la reacción de la burguesía al gobierno de Allende y el golpe mismo, pero asimismo el tipo hegemonía neoliberal que se instaura en el contexto democrático después. La interrogación por la memoria, entonces, también es una interrogación por las memorias del pasado, por las condiciones en que se constituye su producción, tanto antes como ahora. ¿Qué trabajos de memoria construyeron las condiciones para esos acontecimientos sobre los que versa nuestra memoria en el presente? ¿Qué relaciones de poder se pusieron en juego para desatar esas maquinarias de represión y exterminio? ¿Qué relaciones de poder están hoy en ejercicio en el campo de la memoria?

Bauman expone que el aislamiento de la población judía fue una condición fundamental para la falta de empatía del pueblo alemán. El gueto fue tanto una forma material de residencia, como el símbolo de una amplia segregación de las víctimas, cuya

soledad multiforme volvía para el resto más tolerable su tormento. La solidaridad decrecería en la medida en que su sufrimiento fuese solo suyo, y lo fuese de forma principalmente espiritual, más allá de cualquier proximidad física. El poder nazi fue de hecho exitoso en extirpar a los judíos de la comunidad alemana, aislándolos, aumentando su vulnerabilidad. La expansión del antisemitismo en el pueblo alemán era, de alguna manera, condición necesaria para el exterminio y hacia allá se dirigía la propaganda nazi.

Pero la indiferencia de la sociedad alemana tendría un soporte de proporciones sustantivamente mayores. Consecuente con su aproximación weberiana, Bauman sostiene que el plan maestro de la *Entfernung*, esto es, la eliminación, suscitaba la aprobación popular en la medida en que se presentaba como recurso contra una cultura extraña e indeseable. La cultura propia, por oposición, a cuya dirección había llegado el partido Nazi, era una en la que primaba el principio de la neutralidad moral de la razón y la búsqueda de la racionalidad.

Las universidades alemanas, lo mismo que las de otros países modernos, venían cultivando cuidadosamente el derecho de sus alumnos a servir a los “intereses del conocimiento” y restar importancia a otros intereses con los que eventualmente pudiera chocar el camino de la ciencia. Un estudio establecería que las principales luminarias de la ciencia alemana, como Planck, Heisenberg, Sommerfeld, buscaban salvar y defender solo lo que les importaba, entendiendo que su actividad científica se veía beneficiada por una “vida ordenada”. Heisenberg fue a ver a Himmler, se cuenta, para asegurarse de que

a sus colegas y a él se les permitiría seguir trabajando normalmente. Himmler le aconsejó distinguir entre los descubrimientos científicos y la conducta política de los físicos, lo que coincidía perfectamente con todo lo aprendido por Heisenberg sobre la aséptica neutralidad de su trabajo. De esa suerte, apoyó la causa nazi y durante la guerra dirigió uno de los equipos encargados de diseñar la bomba atómica (que sin embargo, probablemente por una bien ocultada desidia, no llegó a alcanzar las condiciones de su fabricación). Es así que los intelectuales, “convertidos en cortesanos del estilo nazi de ‘vida ordenada’, encontraron muy pocas razones para suicidarse y muchas para rendirse voluntariamente y a veces con entusiasmo”. (Bauman, 1997, p.155)

Adquiere pleno sentido entonces el reclamo del estudioso norteamericano del Holocausto Franklin H. Littell:

“Los centros de la muerte fueron, lo mismo que sus inventores, producto de lo que había sido, durante muchas generaciones, uno de los mejores sistemas universitarios del mundo...

Nuestros graduados trabajan sin mayores conflictos de conciencia para el Chile socialdemócrata o para el Chile fascista, para la junta griega o para la república griega, para la España de Franco o para la España republicana, para Rusia, China, para Kuwait o Israel, para Estados Unidos, Inglaterra, Indonesia o Pakistán... Esto resume, aunque ásperamente, la función histórica de los técnicos expertos, aquellos que han sido ‘instruidos’ en las técnicas dentro de la indiferencia moral, ética y religiosa de la universidad moderna...”⁶⁹

Fue también de esa forma que la soledad de los judíos de Alemania llegó a ser absoluta.

69 Littell. The Credibility Crisis of the Modern University. En The Holocaust: Ideology, Bureaucracy and Genocide. 1980. Nueva York. Ed. Henry Frielander & Lytel Milton, Kraus International Publications, Millwood. (Citado en Bauman, 1997, p.154)

Y una tercera forma, que destaca por su obscenidad, es que escenifica el llamado “incidente Bitburg”. En 1985, al visitar Alemania con motivo del cuadragésimo aniversario del fin de la Segunda Guerra, Ronald Reagan decidió no incluir en su gira la visita a un campo de concentración, y persistió sin embargo en su determinación de visitar el cementerio de Bitburg, donde había tumbas de SS. En la argumentación de sus decisiones, Reagan retornó a tendencias de la inmediata posguerra, demonizando acontecimientos y atribuyendo todo principalmente a un hombre, Hitler, “el terrible mal [...] un mal que victimizó a todo el mundo”. También afirmó:

“Creo que no hay nada malo en visitar ese cementerio donde esos jóvenes fueron también víctimas del nazismo a pesar de que peleaban con el uniforme alemán, puestos a cumplir los odiosos designios de los nazis. Fueron víctimas, como lo fueron las víctimas de los campos de concentración”⁷⁰

Aunque en una posición política opuesta a la *Shoah Foundation*, Reagan incurría en la misma indiferenciación de las víctimas y, por tanto, de los objetos de duelo. El punto tiene, por cierto, consecuencias políticas profundas:

“la indiscriminada generalización del papel de víctimas, la homogeneización del duelo y la conveniente separación del ejército e incluso de las SS del nazismo estuvieron entre las iniciativas más egregias en el intento por brindar a Alemania una identidad positiva como aliada de Estados Unidos.” (LaCapra, 2009, p.78)

Es en ese mismo sentido, entiende LaCapra que funciona *La lista de Schindler* (1993) y su representación estereotipada de los nazis, que en tanto tal participa de una historiografía armonizante. La personalidad de Schindler, marcada por una relación paternalista y no igualitaria con el contador judío, termina convirtiéndose en santo y

⁷⁰ *New York Times*, 19 de abril de 1985 (Citado en LaCapra, 2009, p.78).

mártir; mientras este es erigido a una figura entre Gandhi y Moisés, que lleva los sobrevivientes a una imprecisa tierra prometida. Lo que LaCapra considera “la perseverante presencia del reaganismo en la cultura contemporánea” puede verse en el hecho de que tanto *La lista de Schindler* como *Europa Europa* (1991) de Agnieszka Holland, tienen como figura central a un hombre bueno y confiable que tiende a ser objeto de identificación positiva por parte de la audiencia, cuyas cuestionables equivocaciones tienden a quedar superadas hacia el final del film, haciendo “olvidar” tanto que Schindler era un nazi como que el protagonista de *Europa Europa* pretendía serlo.

Esa historiografía armonizante requiere resolver un cierto reparto de las posiciones de habla y por tanto de autodeterminación que en ellos se juega. El comentario de LaCapra nos recuerda la frase “hombre blanco salvando a mujeres café de hombres café” con que Spivak (2003) reflexionaba sobre la abolición del suicidio ritual de las viudas en la India que fue impulsada por el poder colonial británico, revelando la tremenda complejidad de estas situaciones. Siendo la supresión del *sati* “admirable en sí misma”, abre la interrogación sobre el modo en que el imperialismo adquiere la imagen del fundador de una buena sociedad. La protección a la mujer es en ese contexto el significativo de un momento fundacional de sentido positivo, que sin embargo en los distintos relatos que en torno a ello se movilizan se constituye la borradora del libre albedrío de ese sujeto sexuado constituido como mujeres indias.

El gesto reaganiano de separar a los alemanes de Hitler y los nazis, estuvo presente también en la propaganda norteamericana durante la guerra, y a juicio de LaCapra, se encuentra presente también en *Shoah* de Claude Lanzmann que, pese a sus muchas cualidades, “se ocupa poco del problema de la participación de la población alemana –no simplemente unos pocos oficiales nazis– en los acontecimientos a que alude.” (LaCapra, 2009, p.78)

La memoria de la producción de la hegemonía se vuelve ella misma una memoria hegemónica, despliega sobre los acontecimientos que trata un manto de significación que deforma, omite, elude y construye nuevos sentidos en la historia. Para hacerlo, debe enviar a los rincones de la invisibilidad y el silencio todo un conjunto de actores sociales de una relevancia fundamental en la modelación de esos sucesos. Es, así, una memoria del olvido que silencia a las víctimas que compadece.

XI.2 Compulsión repetitiva sin elaboración

Dicha memoria será también el lugar del trauma. En casos se comportará como una reflexión que insistirá de forma circular en él, y en otros, como el intento de reflexionar sobre una salida que será informada preferentemente por el psicoanálisis. Como sea, el campo de la memoria reproducirá, en la mayor parte de su extensión, esa forma de victimización que proviene de alguna forma de castigo.

Hay un conjunto de relatos que permanecen en el trauma, como permanente vuelta atrás, que contrastan con otro conjunto que pretende una salida postraumática que

sin embargo no logra salir de esa condición, pero a la vez obstruye el planteamiento de la salida, de la elaboración y la ruptura. Este segundo tipo de relatos se vincula a las formas que adopta la estética neoliberal, caracterizada por una combinación de olvido y bloqueo de la elaboración que se realiza, sin embargo, bajo la pretensión de la memorialización. Esa estética oscila entre el estado nostálgico y la indiferencia amnésica, entre los relatos conmemorativos oficiales a la liviandad de las representaciones de la victimización propias de una estatal estetización de la historia. Así, esta estética neoliberal se instala en la imposibilidad de la elaboración y la permanencia en el trauma.

La víctima permanece adherida al trauma. El castigo deviene una entidad productora, un acontecimiento que amarra al individuo a una condición incesante de subordinación e inacción. En ese sentido, la víctima es menos la persona o familiar que ha sufrido una situación de vulneración de sus derechos o la comisión de un delito en su contra, como lo definen las leyes⁷¹, que quienes aceptan ser definidos y de hecho se autodefinen como víctimas, adoptando las amplias connotaciones de dicha condición social y cultural.

71 Correspondiente con la definición de “víctima” presente en la Ley 19.696 que establece el Código Procesal Penal, artículo 108, que dice:

“Artículo 108.- Concepto. Para los efectos de este Código, *se considera víctima al ofendido por el delito.*

En los delitos cuya consecuencia fuere la muerte del ofendido y en los casos en que éste no pudiere ejercer los derechos que en este Código se le otorgan, se considerará víctima:

- a) al cónyuge o al conviviente civil y a los hijos; Ley 20830
- b) a los ascendientes; Art. 40 i)
- c) al conviviente; D.O. 21.04.2015
- d) a los hermanos, y
- e) al adoptado o adoptante.” Subrayado nuestro.

O en el caso de víctimas de violación a los Derechos Humanos, la Ley 19.123, que otorga la calidad de víctima de violación de derechos humanos o violencia política, a aquellas personas sobre las cuales la Corporación Nacional de Reparación y Reconciliación se forme dicha convicción.

El castigo provee entonces en la narrativa de la victimización la forma exterior de una causa: la vulneración de derechos. El antiguo suplicio de los condenados por la justicia medieval, o la contemporánea persecución, tortura o desaparición, es principalmente asociada con el acto injusto y violento de un poder superior, incontenible y a menudo inconmensurable, que se descarga tanto en el psiquismo como en el cuerpo individualizado de quien por ese acto deviene en víctima. La víctima constituye, de esa suerte, el complemento inseparable de la violación.

Pero el castigo no es, por cierto, la forma necesaria en que puede producirse la violación de derechos; es, sin embargo, la que asume el acontecimiento traumático para quien a partir de ello asume la condición de víctima, por voluntad o por fuerza, o por una combinación de ambas.

Dominick LaCapra propone que la introducción de las categorías del psicoanálisis (en la formulación de Freud principalmente), constituye un recurso que puede contribuir a superar cierres y atolladeros en el campo de la memoria. Para LaCapra será central acudir a la importancia del trauma, principalmente en pos de una salida más edificante del problema de la memoria, esto es, de una superación efectiva de las formas de conciliación o de atrapamiento en el trauma. Decía Freud (1991a): “Es preciso que el paciente cobre el coraje de ocupar su atención en los fenómenos de su enfermedad. Ya no tiene permitido considerarla algo despreciable; más bien será un digno oponente, un fragmento de su ser que se nutre de buenos motivos y del que deberá espigar algo valioso para su vida posterior.” (p.154)

De esa forma, el trabajo de la crítica puede contribuir a contrarrestar repeticiones indeseables con grados tolerables y no paranoicos de angustia. Ello exige relevar la sustantividad política de la memoria misma, o dicho de otro modo, el modo en que las políticas de la memoria constituyen una dimensión fundamental de la política en las sociedades actuales.

Como se sabe, Freud consideraba que la melancolía y el duelo eran estados vinculados. En su definición del duelo (1992a, p.241) aparecen dimensiones que permiten apreciar sus connotaciones individuales así como sociales, en tanto se trata de una reacción tanto frente a la pérdida de una persona amada como de una abstracción como la patria, la libertad o un ideal.

Duelo y melancolía son dos conceptos cruciales para cualquier intento de relacionar historia y memoria luego de acontecimientos traumáticos límite. En el estudio que Freud titula con ambos conceptos, la melancolía parecería ser ambivalente: tanto una precondition (o incluso un aspecto necesario) del duelo como aquello que puede bloquear los procesos de duelo en la medida en que se vuelva excesiva o funcione como un objeto de fijación. Siguiendo el argumento de LaCpra (2009), la melancolía es una experiencia aislante que permite una intersubjetividad especular que encierra al yo en su desesperado aislamiento. En el mejor de los casos llega a permitir percepciones que den cuenta de condiciones traumáticas o generadas por una crisis y desarrollar un potencial crítico más amplio. Según Freud, se trata de un estado en el que permanecemos poseídos

por un pasado fantasmáticamente investido, e identificados compulsiva y narcisistamente con el objeto de amor perdido. (LaCapra, 2009, p.210)

Pero de todas formas la melancolía puede resultar necesaria para registrar la pérdida, incluidas sus heridas definitivas y puede ser también un prerrequisito o incluso un componente del duelo. Pero el duelo, aunque amenazado permanentemente por la melancolía, puede contrarrestar el ciclo melancólico-maníaco, permitir el reconocimiento del otro en tanto otro y establecer las condiciones para una disolución, o al menos para una atenuación de la identificación narcisista que resulta tan prominente en la melancolía. En el duelo reconocemos una pérdida en tanto tal, pero estamos a tiempo de abandonarla aunque sea parcialmente, y comenzar otra vez, renovar el interés por la vida y encontrar objetos de interés, amor y compromiso relativamente estables.

LaCapra subraya esa potencia colectiva del duelo, que entiende como parte del concepto freudiano de elaboración. A partir de Freud puede

“sugerirse que se considere el duelo como una socialización o ritualización homeopática de la repetición-compulsión que intenta usarse contra la ‘pulsión’ de muerte y contrarrestar la compulsividad al re-peticionar de maneras que permitan una distancia crítica, un cambio, volver a asumir la vida social y renovarla.” (p.61)

Ocurre, sin embargo, que ante eventualidades como esa en muchas personas se observa la melancolía, como disposición enfermiza, en lugar del duelo. En ella nos resulta importante subrayar una “cancelación del interés por el mundo exterior”, que

constituye para nosotros una importante interrogación sobre los procesos de la memoria posdictatorial.

Al instalarse la persona en la melancolía ocurre lo que Freud llama un “angostamiento del yo”. La persona se mete cada vez más en el castigo, o lo hace por cada vez más tiempo, sin encontrar el modo de salir de allí. A diferencia de ello, y aun cuando en el duelo se observa el constreñimiento y desinterés mencionados, una vez cumplido su trabajo el “yo vuelve otra vez libre y desinhibido”. (1992a, p.243) El duelo trae así la posibilidad de enfrentar el trauma y lograr una nueva investidura de la vida que permita volver a empezar.

A diferencia de la melancolía, el duelo permite reconocer el pasado en su diferencia con el presente y mantiene una relación performativa con aquel, que a la vez lo recuerda y lo abandona al menos parcialmente, permitiendo el juicio crítico y una reinserción en la vida social, con sus exigencias y responsabilidades.

El asunto tiene que ver, por otra parte, con la conciencia del problema. Al melancólico le ocurre una sustracción en ese sentido: sabe a quién perdió, pero no lo que perdió, dice Freud, y muestra un rasgo que nos parece clave en la identidad víctima: el extraordinario empobrecimiento de su yo que corresponde a la auto percepción de alguien afrentado, de alguien que ha sido objeto de una gran injusticia.

Aun cuando de hecho ello es efectivamente así, especialmente en los procesos de violación a los derechos humanos, su tendencia, en tanto víctima, consiste en quedar

definido por esa eventualidad, que se transforma en una condición, y que, en tanto tal, debilita enormemente el interés y la capacidad de intervención de dichas personas en la esfera pública.

La relación, vista desde el punto de vista de la memoria, es una que vincula presente con pasado. La melancolía es, básicamente, un modo de asumir acontecimientos pasados que Freud asocia a la enfermedad, y que nos remite a la restricción de las posibilidades de acción social, de ahí que permita una interrogación crítica sobre los modos de construcción de la memoria y la figura de la víctima.

No es lo que ocurre con la dinámica político cultural de la posdictadura chilena, atravesada de punta a punta por el cruce entre pasado y derechos humanos. Se trata de una presencia total, de la que no pudo escapar ninguna estrategia política ni alternativa de subjetividad. Una especie de atrapamiento que ninguna variante de cultura democrática pudo eludir a la hora de cumplir con ese mandato no dicho, pero completamente obligatorio, de organizar una comprensión del pasado. La reconciliación como cifra de la nueva gobernabilidad civil del orden neoliberal, exigía irónicamente ajustar cuentas con la cruenta represión política desatada por la dictadura. La pregunta, después de haber mencionado a Freud, es si en ello operaba alguna forma de elaboración sanadora de la sociedad chilena.

La sociedad transicional produjo tanto el problema de la memoria como la memoria misma, que se presentó permanentemente como una circunstancia exterior, pre constituida y encontrada como por azar en un lugar indeseable. El pasado sería enviado a

un radical afuera de la realidad que se edificaba en el presente, y para ello la memoria se convirtió, diligente, en el instrumento para resolver en el hoy los males del ayer, contribuyendo así a edificar la idea de un país que se había superado a sí mismo y que era capaz de gobernarse de cara al futuro. La demanda de justicia de familiares y militantes se articuló entonces con el interés de la alianza político-social dominante, configurando el espacio de la memoria hegemónica.

Utilizamos aquí la noción gramsciana de hegemonía en su dimensión más dinámica, esto es, la memoria como un terreno de disputas –no una verdad establecida–, que participa de la constitución de un orden social donde la formación y establecimiento de un sentido común está relacionado con la institución de un poder material.⁷²

Dicha memoria reconfigura el campo. Lo satura con la memoria de la dictadura, lo limita a la memoria de las violaciones de los derechos humanos entre 1973 y 1990, lo constriñe a la definición más estrecha de la política. Es una memoria de partidos y militantes –que como veremos más adelante, son ya un verdadero arcaísmo– alejada por tanto de la mayoría de la población, que mientras observa distante estas prácticas de memoria, participa y sufre el nuevo presente sin encontrar mecanismos para procesar y elaborar del pasado político reciente. La memoria hegemónica dispone así, por un lado, una saturación de procesos de recordación, reparación y reconciliación en un estrecho

72 En el Cuaderno 13 (XXX) 1932-1934, titulado *Notas breves sobre la política de Maquiavelo*, Gramsci anota una comprensión de la idea de hegemonía que corresponde a sus reflexiones de madurez: “El ejercicio ‘normal’ de la hegemonía en el terreno que ya se ha vuelto clásico del régimen parlamentario, se caracteriza por la combinación de la fuerza y del consenso que se equilibran diversamente, sin que la fuerza domine demasiado al consenso, incluso tratando de obtener que la fuerza parezca apoyada en el consenso de la mayoría, expresado por los llamados órganos de la opinión pública –periódicos y asociaciones los cuales, por lo tanto, en ciertas situaciones, son multiplicados artificialmente.” (1999: 81)

campo ideologizado, y por otro, un debilitamiento realmente anémico de cualquier forma de memoria social en el resto mayoritario de la población. Una vez más, la memoria institucional se convierte entonces para el Chile posdictatorial en un procedimiento del olvido.

Se constituyen agencias que por distintas vías se especializan en el tratamiento de *esa* memoria, específica y limitada, convirtiéndola en ese mismo gesto en materia de gestión, en una especie de industria. Principalmente en una verdad, un saber que trae consigo, por cierto, un modo de ser narrado que conserva una desafección respecto de los acontecimientos en liza.

En tanto sujeto distribuido, la víctima resulta configurada como mercancía por esa memoria hegemónica. Se trata de un proceso de mercantilización que constituye la memoria como un método donde la víctima ingresa obediente cual previsible objeto de estudio: su intercambiabilidad requiere su cierre y su envasado (sólo violaciones a los DDHH, sólo la dictadura), su producción intelectual requiere, como todo en esta época, la institución de dominios lingüísticos especializados, una técnica, unos expertos, un conjunto de agencias y, claro, financiamiento.

Vistas entonces las cosas desde las generaciones posteriores a aquellas que sufrieron de forma más frontal el golpe de Estado y la dictadura, la amplia producción de textos y filmes sobre la memoria no lograría transformarse en una experiencia efectivamente comunicable. Tal como en el inicio del siglo XX europeo, “lo que diez

años más tarde se derramó en la marea de los libros de guerra, era todo lo contrario de una experiencia que se trasmite de boca en boca.” (Benjamin, 2010, p.61)

Así como –siguiendo a Benjamin–, el desarrollo del capitalismo termina por deformar, y acaso aplastar capacidades humanas disponibles en capítulos muy lejanos de la historia, la refundación neoconservadora que puso en movimiento una élite civil armada del programa neoliberal en plena dictadura, avanza en un proceso de desposesión cultural que produce un considerable empobrecimiento de la memoria, codificándola en una nueva forma que podríamos identificar, a la vez, más con la novela burguesa que con la narración, más con el ejercicio contemporáneo de la información que con la comunicación, esto es, con aquella información que reclama su inmediata verificabilidad, que se empuja como nueva forma de verdad, y que “a menudo no es más exacta de lo que fue la noticia en siglos anteriores. Pero, mientras que ésta gustosamente tomaba prestado de lo maravilloso, para la información es indispensable que suene plausible.” (Benjamin, 2010, p.67)

La memoria hegemónica de la posdictadura acude entonces a la disputa de la veracidad como base de la construcción de sentido. Su divisa es la demostración, su urgencia es establecer una mirada que se supone escrutadora, un relato indesmentible, mientras provee evidencias periciales para los procesos judiciales. De esa forma, tal como la política en tiempos de la despolitización incurre en una creciente judicialización, la memoria veraz de los tribunales reclama su superioridad demostrando

su capacidad para establecer fielmente los hechos, y a la vez perseguir, castigar y reparar.

De esa suerte, este relato de la memoria muestra una vez más su diferencia con aquella arcaica narración humana libre que emergía desde la propia biografía del narrador. En la forma informativa y veraz de la memoria hegemónica, el origen está en los agenciamientos institucionales. Así pudo transmitir el asunto desvinculándolo del relato en primera persona de una generación que comenzó a hablar cada vez menos por su propia boca, confiada quizás en el poder reparador de la paz democrática, mientras una voz impersonal, regulada y estable, una verdadera *voice over*, hablaba por ella desde un fuera de campo. Para decirlo en las categorías benjaminianas, una *rememoración* que se llama a sí misma *memoria*, oculta su pobreza comunicacional y narrativa, pero, sobre todo, su estrechez política.

La indigencia del proceso, que sujeta las fuerzas de la imaginación a una repetición hipnótica, pre conceptual, desprovista de toda capacidad reflexiva y lingüística en la medida en que queda engrillada por la potencia mitológica de la bestia ctónica que aparece en escena como un poder material irrefrenable, remite a la compulsión por la repetición, tal como la formuló Freud en *Recordar, repetir y reelaborar*. Esa compulsión en la que la repetición sustituye la capacidad de recordar, y el olvido, verdadera obsesión de las agencias de los derechos humanos, puede concebirse no en términos de una pérdida o la disolución de un contenido que se pretendía archivado, sino como un pensamiento de conveniencia, una especie de recurso

invocado, construido, como ocurre con la amnesia infantil, donde se relaciona con un nuevo llenado, con la falta de reflexión sobre ciertos acontecimientos sobre los que se elaboran “recuerdos encubridores”. (Freud, 1991a, p.150)

La repetición obra entonces en el lugar del recuerdo. Y lo que se repite, siguiendo a Freud, es aquello que se ha abierto camino a lo manifiesto desde lo reprimido, las actitudes inviables, los rasgos patológicos. El trauma, de esa suerte, ya no debe ser considerado cosa del pasado. Se trata de un “poder actual” proyectado sobre el futuro.

XI.3 Derrota

Pero a despecho de las tendencias que leyeron el neoliberalismo chileno desde la primacía de un consumismo vacío, es necesario reconocer que la (pseudo)identidad futurista que se instaló en la posdictadura logró contener una complejidad mayor. Cuatro gobiernos de la Concertación fueron capaces de articular la ideología del crecimiento (nuevo lugar de realización de la nación) y del consumo (nuevo lugar de realización del individuo), con una gestión de la memoria y de la justicia sobre las violaciones a los derechos humanos cometidas durante la dictadura. A despecho de la obsesión por el olvido en el relato de los derechos humanos, las identidades emergentes desde la modernización neoliberal no optaron por una borradora pura y simple de los hechos, sino, precisamente, por una construcción de memoria.

No estábamos ante el fin de la hegemonía, tampoco ante un cese de la construcción de sentido sobre la historia reciente. Por el contrario, la sociedad chilena asistió al trabajo productivo de la memoria hegemónica en un presente político ubicado en el patio trasero de un reino de luz donde la voz dominante convocaba a las mayorías a experimentar una compulsión hacia el futuro.

El pasado, en la narrativa oficial, perdería sustantividad propia, para convertirse en una especie de escalón obligado para acudir a la verdaderamente importante cuestión del porvenir. Ricardo Lagos afirmaba en 2001, que “los chilenos queremos separar lo que ocurrió en el pasado y avanzar hacia el reencuentro nacional y creo que en los últimos años hemos tenido este avance”, sosteniendo que “para poder construir el futuro tenemos que mirar obligadamente al pasado”. (Emol, 2001)

A despecho entonces de la conocida consigna “ni perdón ni olvido” con que las organizaciones de derechos humanos se enfrentaban al poder político, la memoria hegemónica y sus dispositivos estatales no estaban interesados en perdonar ni en olvidar (en el sentido simple del término). Su operación era más compleja. Se juzgaría, no se perdonaría, a condición de que se aceptara una cuidadosa distribución de los cuerpos juzgables y de las materias procesables, teniendo siempre presente “el bien superior de la patria”⁷³. Tampoco se olvidaría, se construirían los recuerdos, los modos del recuerdo, los lugares y los regulados flujos del recuerdo, y sobre todo, se dispondría de un sentido acotado para el propio acto del recuerdo. Tomás Moulian (1997) señalaba a fines de los

73 Invocado por el entonces presidente Eduardo Frei Ruiz-Tagle para suspender la investigación en el caso de los llamados “pinocheques”, que involucraba a la familia Pinochet.

90 que la llamada transición se basaba en “una trampa de la astucia”, conducida por una élite movida por un realismo “frío y soberbio”, desembarazada de todo remordimiento en tanto se reclamaba en posesión de “la necesidad de Chile”: esa trampa era el canje de una temerosa estabilidad y apaciguamiento social, a cambio de silencio. (p.33)

Es ese conjunto de prácticas institucionales, precisamente, lo que recibiría el nombre de *memoria*. Las comisiones Rettig y Valech, la construcción del Museo de la Memoria y los Derechos Humanos y del Memorial en el Cementerio General son parte importante de ese proceso, que también incluyó el financiamiento y reconocimiento privilegiado de obras visuales y cinematográficas de lo que a creciente velocidad se convertía en un nuevo campo cultural en el Chile posdictatorial. Como resultado, en la década de los 90 y la siguiente, Chile se convertía en un espacio intensivo de producción de memoria.

La propuesta en materia de derechos humanos presentada por Ricardo Lagos en el tercer año de su gobierno recibió el sugerente título de *No hay mañana sin ayer*. Su objetivo fue avanzar en el proceso de “sanar las heridas producidas por las graves violaciones de los derechos humanos”, y dar un paso más en la “respuesta del Estado de Chile... al dolor de quienes fueron sus víctimas principales”. (2003, p.4)

Lagos entendía que no habría una solución definitiva del problema, y que, en consecuencia, solo cabe continuar avanzando sin la pretensión de dar un cierre definitivo al problema, sino avanzar hacia “un punto de máximo acuerdo, de máxima verdad, de máxima justicia, de máxima reparación”. (p.4) La imposibilidad del cierre encuentra

entonces una explicación nueva, que ya no se centra en la irremontable dificultad de superación con que se experimentan los acontecimientos límite, sino a la permanente y nunca lograda construcción de la gobernabilidad transicional. Lagos propone un nuevo trato, propone ir tan lejos como sea posible dentro del marco de los acuerdos entre partidos, lo que, en definitiva, no es otra cosa que una elaboración más oblicua de “la justicia en la medida de lo posible” que enunciara Aylwin poco más de una década atrás.

El complemento de ese paradigma está dado por la construcción de un marco de sentido a lo acontecido:

“El dolor por la pérdida de un hijo o una hija, hermano o hermana, del padre o la madre, del cónyuge, nunca se extingue. Solo podemos aspirar a aprender a vivir con ese dolor, a evitar que ese dolor se transforme en odio y ansias de venganza, y a reparar los perjuicios que nos ha causado. Una fractura social, política y moral de tal magnitud no se cierra en un acto y en un momento determinados; no es posible extirpar el dolor que vive en la memoria...”. (Lagos, 2003, p.5)

Lagos homologa, básicamente, el exterminio desarrollado por la dictadura, el dolor que ocasiona, la huella traumática que causa, a una pérdida individual, acaso aquella que vivimos ante la muerte de un familiar en un accidente o por una enfermedad. Su mención del golpe de Estado resulta demasiado delgada, pasajera, superficial. El dolor de las víctimas, tanto frente a ellas mismas como frente al país completo, queda remitido a un sinsentido.

“Agendes del Estado persiguieron organizadamente, y con inusitada violencia, a quienes pensaban distinto”, afirma Lagos, en una notable reducción de las motivaciones de la persecución. El proceso histórico queda, una vez más, obturado. El proyecto de

sociedad que dio sentido y soporte a la práctica de miles de personas en Chile comportaba una forma de pensar que fue perseguida, efectivamente; pero fue aquella práctica, fue la una capacidad transformadora construida lentamente en la sociedad chilena del siglo XX lo que fue perseguido, no digamos ya por esos agentes del Estado, que podrán ser, sí, los actores directos del exterminio, sino por unas élites decididas a imponer a sangre y fuego un cambio de rumbo histórico. Todo ello es profundamente distinto que una mera pérdida de libertad de pensamiento.

La Comisión Valech lo expresa bien en su informe. El capítulo III, dedicado al “Contexto” en que ocurrieron los hechos de que se ocupa, elude una vez más la reflexión política:

“No es su intención (de este capítulo) ofrecer un cuadro completo o pormenorizado de la historia del régimen instalado por la Junta Militar de gobierno desde el 11 de septiembre de 1973. Tampoco pretende dilucidar el peso relativo de los distintos factores que incidieron en el quiebre de la democracia en Chile, tras un periodo de intensa polarización política nacional e internacional y de fuerte movilización social, ni pronunciarse sobre las responsabilidades de cada actor político y social en la incubación y precipitación de esa crisis. *El conocimiento del proceso que desembocó en el 11 de septiembre de 1973, no puede justificar la violación masiva de los derechos humanos posterior.* En concordancia con el mandato específico de esta Comisión, no pareció necesario referirse a ese periodo previo, ni repetir el trabajo de encuadre histórico de las violaciones a los derechos humanos ocurridas entre 1973 y 1990, realizado hace más de una década por la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación.” (Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura, 2004, p.169, cursivas nuestras)

Lo más sorprendente del pasaje no es la ya bastante sorprendente decisión de eludir la reflexión sobre el “cuadro completo” y sus orígenes, sino la neutralización de la violación de los derechos humanos y el vaciamiento de su sentido ideológico.

Corresponde a ello la instalación de la teoría del empate, aquella que de forma altisonante condena estas violaciones “vengan de donde vengan”, sin hacerse cargo de que, en la historia latinoamericana, estas han provenído sistemática y persistentemente de las oligarquías.

Pero una vez más, todo comienza el 11 de septiembre de 1973. Una vez más, el ayer sin el que no hay mañana se disecciona, se acorta. Una vez más, la construcción de la neutralidad de los derechos humanos y la memoria que resguarda el relato de sus violaciones, consigue ponerlos al servicio de la gobernabilidad de las élites.

Que quien establezca estas omisiones sea un gobernante o una comisión del Estado, lo hace por cierto más grave e insultante. Pero hay que decir que parte de la memoria occidental que quedó extasiada ante el horror nazi, tampoco intentó construir una explicación mínimamente densa sobre las motivaciones, las causas, el sentido de los hechos que desencadenaron la persecución y el exterminio. La cesura entre memoria e historia ha permitido una especie de justificación tranquilizadora para estos déficits.

La razón de la grave omisión de Lagos, queda esclarecida apenas unas líneas más adelante en su propuesta de derechos humanos. Su problema central –como el primer líder de “izquierda” que llega al poder tras el golpe de Estado, que debe por tanto demostrar que ha aprendido la lección de la derrota⁷⁴, estriba en la edificación de condiciones de paz y unidad nacional en la nueva situación que vive el país, para

74 Ver la referencia a la renovación socialista de Carlos Altamirano en este mismo capítulo.

cimentar una nueva marcha hacia el futuro: el famoso “crecer con igualdad”. (Lagos, 1999)

En ese orden social, los tres pilares de la política oficial de derechos humanos fueron “Verdad, Justicia y Reparación”. En términos concretos, aquello se expresaría en la acción de las comisiones Rettig y Valech, así como la investigación judicial; en la acción de los tribunales de justicia; y a las políticas de compensación económica para víctimas y familiares que se establecieron en diferentes decretos, junto a algunos actos de reconocimiento público y la proliferación de un cuidado conjunto de dispositivos oficiales de memoria.

La gestión de la memoria llevada adelante por aquel gobierno rendiría sus frutos. El documento oficial con que la Unión Demócrata Independiente (UDI) —el partido político más claramente identificado con la dictadura—, se referiría al problema de los derechos humanos, titulado *La paz ahora*, sería publicado el mismo año (2003) en que Lagos realizaría su propuesta. La UDI coincidía explícitamente en la tríada de conceptos que debían estructurar la reconciliación. Varias afirmaciones de *La paz ahora* son notoriamente semejantes a *No hay mañana sin ayer*:

“Ese dolor es una realidad personal e intransferible, que la sociedad nunca podrá mitigar plenamente, pero que nos exige una respuesta ética, que puede y debe expresarse en el derecho. Esa respuesta debe ser amplia y flexible, respetuosa de las diversas historias e interpretaciones personales, sin que ello signifique un nuevo atentado al bien de toda la comunidad y de cada uno el bien personal... “La demanda principal de los afectados por la desaparición de sus seres queridos tiene tres dimensiones: verdad, justicia y reparación.

“La verdad se vincula estrechamente con el dolor. Conocerla es una necesidad vital y ética de los deudos, a la que no es lícito que la sociedad les exija renunciar.

“La justicia y la reparación se relacionan con el propósito de enmienda y resarcimiento que obliga a toda la comunidad. No hay que escatimar esfuerzos en hacer justicia y buscar la reparación subsecuente, aun cuando ellas puedan, por exigencia de las circunstancias y del tiempo, adquirir una dimensión limitada y relativa, en la medida en que el desagravio no podrá nunca ser total y absoluto. “Esta es una noción que la comunidad y los deudos han de comprender, cuando se ha hecho el máximo esfuerzo para facilitar el reencuentro en la patria común.” (UDI, 2003, p.5)

De esa suerte, el nuevo paso dado por el gobierno de Lagos en la gestión de la memoria y el establecimiento de un nuevo margen hegemónico, constaría de dos gestos principales. En primer lugar, se avanzaría hacia un nuevo umbral en el reconocimiento de víctimas y el establecimiento de medidas de reparación para varios miles de personas que sufrieron persecución. Enseguida, la reparación vendría acompañada por un proceso de reconciliación, que asumiría ahora una forma concreta, referida básicamente al espacio constituido por el gobierno, los partidos políticos y las fuerzas armadas. Alineados esos aparatos públicos, la reconciliación se podía dar por realizada y la sociedad podía darse por satisfecha. En último lugar, y relacionado con lo anterior, el precio de ese nuevo avance no sería otro que la rehabilitación de la derecha y las fuerzas armadas. Ambos espacios establecerían posiciones favorables a la reconciliación, así como a un también vago reconocimiento de las violaciones a los derechos humanos, que serían identificadas, en cualquier caso, solo como actos personales. Con ello, el comienzo del siglo XXI nos permitiría asistir a una bien lograda representación de la reconciliación nacional, y el cierre paulatino de las mentadas heridas del pasado. Con la

cínica participación de la derecha y las fuerzas armadas en esa puesta en escena, la pérdida de sentido histórico de aquella memoria quedaría definitivamente establecida.

Sobre esas bases, el anhelo de paz que se respira en las reflexiones de Lagos y de la UDI podían ahora dirigirse, de un modo más sereno a las metas del crecimiento y la modernización neoliberal. La memoria hegemónica cumplía cabalmente su cometido instrumental en la democracia posdictatorial.

Una frase resumiría todo ese proceso mejor que ninguna otra, aún más que “la justicia en la medida de lo posible” de Aylwin o el “no hay mañana si ayer” de Lagos. “Nunca más” sería la sentencia que caracterizaría de mejor forma el contradictorio marco de la memoria en la posdictadura. La frase será pronunciada una y otra vez por el Ejército, confirmando su posición ctónica en el mapa simbólico del Chile actual, en los dos sentidos que podemos atribuir al término: como la designación de un ser del inframundo, una bestia irrefrenable capaz de desatar el mal, y como lo telúrico, aquello que está enraizado en las profundidades de la tierra y define el carácter de todo un territorio, esto es, aquello que se denomina autóctono⁷⁵, término que reúne el “por sí mismo” (*auto*), con la tierra, el *khthónios*.

Carlos Altamirano, ex Secretario General del Partido Socialista, expresa con claridad el registro traumático con que muchos sobrevivientes experimentaron la actuación de esas fuerzas telúricas. En su extensa conversación con Gabriel Salazar, refería el macizo impacto que tuvo el golpe de 1973 en la izquierda europea, al punto

⁷⁵ En su análisis del mito de Edipo, Lévi-Strauss identifica al dragón y la esfinge como los monstruos ctónicos que es necesario vencer en tanto representan la negación de la autoctonía del hombre. (1995: 238)

que habría iniciado –según sus palabras– un profundo “proceso de reflexión y revisión de sus posturas tradicionales”. En 1979, de la mano de líderes como Enrico Berlinguer la izquierda italiana “lanzó una política renovada, que llamó ‘Convergencia histórica’, o algo parecido. Fue un cambio drástico, que se fundó en lo que le había ocurrido en Chile con el golpe de Estado. Eso implicaba establecer una alianza con la Democracia Cristiana italiana. Algo similar, y también fundado en la experiencia chilena, se hizo en Francia. Se concluyó que no era posible un Gobierno de izquierda sin convocar al ‘centro’ de las fuerzas políticas”. (Salazar, 2010, p.193)

De esa suerte, “la izquierda del mundo tenía que incorporar el golpe de Estado en Chile como una premisa importante en sus análisis políticos”. (Salazar, 2010, p.193) Una premisa que encontraba en la fuerza desatada aquel 11 de septiembre, la representación material del ineluctable límite establecido para todo proceso democrático por la potencia más formidable de la nación, las Fuerzas Armadas.

Así quedaría establecida, tanto la fórmula de la alianza política posdictatorial, como el marco de definición de la memoria hegemónica. Ambas cosas serían, claro, dos partes de un mismo proceso. Lo que pasaría a llamarse “centroizquierda” como lugar fundamental de la construcción de la conciliación y la estabilidad democrática, resultante en buena medida de la llamada renovación socialista, no sería, si seguimos la reflexión de Altamirano, más que el producto paradójico⁷⁶ de un nuevo orden que

⁷⁶ “La famosa ‘política de centro’ es en realidad la política de la paradoja –dice Boris Groys–, que oculta apenas su carácter paradójico detrás de la ilusión de la conciliación”. (2015, p.31) La paradoja se ejemplifica en el combate al terrorismo, motivo reiterado de las violaciones a los derechos humanos, pues el terrorismo tendrá éxito si le dejara el campo libre para sus actividades, como así también si la lucha antiterrorista terminara por anular las libertades civiles.

buscaba afanosamente, en la contención de sus potencias irracionales, la construcción de una anhelada estabilidad, cuya condición, sin embargo, no sería otra que la renuncia a las ideas y proyectos de la parte izquierdista de la nueva alianza. Pero la memoria paradójica no se haría cargo de aquello, sería también a este respecto, particularmente a este respecto, una obligación de olvido.

Podemos sostener entonces que en el giro “democrático” que instala la Renovación socialista y con él, la emergencia de la centroizquierda en la política hegemónica chilena de los años 90, encontramos la persistencia de la huella traumática. Conducida por la nueva élite concertacionista, la Renovación resultaría tener más que ver con el olvido de la revolución que con el afán de reintroducir el sentido democrático en el ideario de una izquierda que, eso también se olvidó convenientemente, había probado ser una de las más concienzudamente democráticas del mundo.

La situación posdictatorial produce la emergencia de una nueva elite, es decir, una nueva distribución de los privilegios. En la medida en que muchos integrantes de esas nuevas clases dirigentes provendrán de las filas de la vieja izquierda derrotada y reprimida por la dictadura, se les acusará de traicionar a sus viejos ideales. Más allá de lo muy poco argumentable que resulta pasar de la revolución proletaria a la ganancia empresarial, se nos sigue presentando la necesidad de una explicación para esa nueva configuración, que será, nada menos, la que dará duración y estabilidad al orden neoliberal en la posdictadura. ¿Transformismo? ¿Traición? Aquí encontramos una explicación posible:

“Mientras luchaban por privilegios insignificantes, condiciones de inmunidad o simplemente un aplazamiento de la sentencia que el proyecto global de destrucción contemplaba, tanto las víctimas como quienes intentaban ayudarlas aceptaban tácitamente las premisas del proyecto.” (Bauman, 1997, p.158)

El párrafo citado indica una explicación plausible. Se trataba de lograr, en un mismo gesto, privilegios para los nuevos dirigentes y aplacar los males de un sistema que se sabe globalmente destructivo. Un discurso que se presentaba como la política realista, como la madurez de una nueva elite que, a diferencia de la izquierda maximalista y las organizaciones sociales y sindicales, había entendido la nueva racionalidad. Dicho en los términos de la cita, aceptar tácitamente las premisas del proyecto: el orden social neoliberal resultaba un supuesto, pretender superarlo era un objetivo irracional que pondría en peligro la democracia tan trabajosamente reconquistada. Cualquiera que haya habitado la política de la posdictadura podrá recordar ese discurso.

La cita, sin embargo, proviene de otro contexto. Zygmunt Bauman expresa en ella la actitud de parte de las dirigencias judías en los guetos y las aldeas judías de Europa oriental en el contexto de la ocupación nazi. Se refiere en particular, a la figura del *Mischling*, esto es, el judío que busca obtener su salvación rindiendo ante las instituciones del poder pruebas fehacientes de su incorporación al “proyecto”.

Por cierto, una situación y la otra no son comparables. Pero si nos apartamos un momento de la crítica altisonante de ribetes morales, es posible que encontremos aspectos analíticos comunes. La conversión tiende a explicarse ya no por el

acomodamiento, por la pura traición de quienes en uno y otro período de la historia se las arreglan para estar entre los privilegiados (lo que resulta evidente), sino por la persistencia de lo llamamos en términos densos *derrota*. Ni *realpolitik* ni maduración ni superioridad de la razón. El giro que implica la configuración política de la estabilización de la posdictadura, que funda sin dudas un lugar paradójico, adviene a través de la aceptación del proyecto del vencedor por parte de la elite vencida. Así se constituye la derrota, y es así que ella comanda la construcción de una memoria hegemónica que le resulta útil.

XI.4 “Nunca más”, la otra repetición

La frase a que nos referíamos más arriba, la sentencia definitiva que fijará el sentido de la memoria hegemónica, no provendrá del espacio de la nueva alianza de gobierno sino de la tierra que ella pisa temerosa. El famoso “nunca más”, pronunciado con la voz atronadora de la institución más temida del país, el Ejército, resulta capaz de desatar fuerzas imposibles de contrarrestar por ningún otro segmento de la sociedad. Se trata del dictamen de la única entidad capaz de dominar la predictibilidad, a la que se reconoce la capacidad única de fijar los límites de la historia y asegurar, con toda propiedad, que “nunca más” ocurrirá esto o aquello. Para aquellas generaciones, actuaba allí el padre indiscutible, la autoridad absoluta. El polo activo de la historia. El lugar de la autonomía total. El reverso puro de la víctima. Para quien quisiera verlo, aquella institución no deliberante y rigurosamente ubicada más allá de los confines de la política formal, resultaba sin embargo ser la principal definidora de los bordes de la democracia.

El “nunca más” sería pronunciado en dos situaciones claves, que establecen, en dos momentos diferentes, y en dos direcciones diferentes, un acto repetitivo. La frase se convertirá en la mejor expresión del proceso que intenta sostener no una borradura, sino una clausura, la compulsión repetitiva que quiere instalar un término en la historia.

Primero fue en 1991, cuando Augusto Pinochet se mantenía como Comandante en Jefe, y luego en 2003, cuando ocuparía ese puesto un general que en 1973 era apenas un joven teniente. En los 12 años que median entre uno y otro se construirían las condiciones para establecer un riguroso momento final. Un quiebre. Un punto en la historia que podría ser identificado por toda la sociedad como la muerte de una época que ya no encontraría en su sucesora una clave de continuidad.

Ambos momentos estarían asociados a dos hitos fundamentales en el proceso de la memoria hegemónica. El establecimiento de la *Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación* por Patricio Aylwin en abril de 1990, conocida como Comisión Rettig, cuyo informe final fuera entregado en febrero de 1991; y la *Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura*, conocida como Comisión Valech, creada por Ricardo Lagos en septiembre de 2003, cuyo informe final fue entregado en noviembre de 2004⁷⁷. Ambas comisiones marcaron los momentos cimeros en la construcción y procesamiento de la historia política inmediata.

En su “Respuesta a la Comisión Rettig” el Ejército manifestó “su fundamental discrepancia con el Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación” y le

⁷⁷ En 2010 se sumó un segundo informe de esta comisión, que añadió nuevos casos.

negó “tanto validez histórica como jurídica”. Aún más, en un tono sin dudas amenazante añadiría que el

“nunca más, debe provenir, ante todo, de aquellos que con sus distintos experimentos ideológicos llevaron al país a una ineludible reacción de legítima defensa ante la abierta ilegitimidad en que se había incurrido.

“Se requiere que ‘nunca más’ se pretenda en Chile poner en práctica un proyecto político de la naturaleza y alcances del que representó el de Unidad Popular. De lo contrario, será imposible impedir la experiencia que el legítimo empleo de la fuerza por sus propias características conlleva o hace difícil evitar”. (Ejército de Chile, 2004)

Se trataba, por cierto, de un argumento conocido, que en su planteo exculpatorio situaba las responsabilidades de los actos propios en los actos del adversario. En su crítica al informe, el Ejército sostendría que

“elude toda referencia a la ‘vía armada’ como método de acción política, a través del inadmisibles expediente de igualar lo que ex Presidente de la República, don Eduardo Frei Montalva, calificó acertadamente como ‘un verdadero ejército paralelo’ impulsado por la Unidad Popular, con grupos de civiles de signo opuesto que procuraron organizarse para enfrentarlo”, añadiendo más adelante que “la Unidad Popular había creado la fuerza y desarrollado el escenario para llevar a la fase de ejecución los planes que le permitirían materializar la guerra civil, lo que, dadas sus características, no sería jamás declarada oficialmente ni cuya existencia se reconocería explícitamente.

“La acción de las Fuerzas Armadas hizo fracasar este intento.” (Ejército, 2004)

Este primer “nunca más” establece en realidad una promesa de retorno, una especie de amenaza: cada vez que el viejo enemigo intente volver “habrá más”.

Una década más tarde, el escenario se configuraría de una forma por completo diferente. Ricardo Lagos intentaría una y otra vez instalar un sentido de superación del pasado. En el Prólogo mismo del Informe Valech construía el sentido de la comisión y

su informe con la frase “para nunca más vivirlo, nunca más negarlo”. El general Juan Emilio Cheyre, por su parte, se sumaría al empeño con una columna titulada “Ejército de Chile: el fin de una visión”⁷⁸. En esa obsesiva repetición de significantes alusivos al fin, la articulación hegemónica del Presidente de la República y el Comandante en Jefe aspiraba a establecer las bases de un nuevo tiempo edificado sobre una especie de decreto (supremo) de fin de época.

El gobierno de Lagos, específicamente los años 2003 y 2004, serían entonces el momento de un quiebre en la deriva de la memoria hegemónica. “El primer presidente socialista después de Allende” debía cerrar un ciclo marcado por la “justicia en la medida de lo posible”, el ciclo de la negación y la persistente fortaleza política y simbólica de los argumentos de la derecha y un Ejército aún comandado directa o indirectamente por Pinochet.

Cheyre entonces acudiría a un “Nunca más” que abandonaba el tono amenazante y proponía una mirada de futuro centrado el establecimiento de un compromiso de no volver a echar mano de las instituciones armadas para resolver diferencias políticas en un contexto democrático. Esta vez la frase está completamente proyectada hacia adelante, en un intento de inmunización que en lo concerniente al pasado.

“El Ejército está viviendo una gran transformación. Estamos construyendo el Ejército del Siglo XXI. Junto a ello, hemos dado pruebas que nuestro proceso se ha comprometido a nunca más violaciones a los Derechos Humanos.

⁷⁸ Las primeras declaraciones las realizaría en a la prensa durante una visita inspectiva a la I División del Ejército en junio de 2003, y luego en una columna de opinión publicada en el diario La Tercera de 5 de noviembre de 2004. Después de ello sería ampliamente aclamado como el Comandante en Jefe del “Nunca más”.

“Sin embargo, el tema es más amplio. Debo decirlo: siento que *pese a todo seguimos siendo prisioneros del pasado*. Tenemos grandes dolores. Por eso creo que la sociedad, a través de todas sus autoridades –no sólo el gobierno– todas, tienen la oportunidad de enfrentar el problema en su conjunto.

“Me refiero al *nunca más* una clase política que fue incapaz de controlar la crisis que culminó en septiembre de 1973. *Nunca más* a los sectores que nos incitaron y avalaron oficialmente nuestro actuar en la crisis que provocaron. *Nunca más* excesos, crímenes, violencia y terrorismo. *Nunca más* un sector ausente y espectador pasivo. En fin, *nunca más una sociedad chilena dividida*.

“...Pido que se asuma globalmente la solución para que ese Ejército no siga como prisionero del pasado y mitigue el dolor que tienen quienes, culpables o inocentes, asumen su responsabilidad ante la ley y la justicia, pero tienen derecho a vivir la vida de hoy en una sociedad reconciliada”. (Emol, 2003, cursivas nuestras)

Este “nunca más”, políticamente bastante más sofisticado que el de 1991, reincidía sin embargo en la maniobra exculpatoria que enviaba la responsabilidad, esta vez no a la Unidad Popular y la izquierda –ya no era necesario–, sino a una indiferenciada clase política. En el fondo, situaba la culpa en la democracia misma, en la capacidad democrática de la sociedad chilena, es decir, en un lugar que una memoria entrenada hasta la saciedad para interrogar a la dictadura, no tenía capacidad alguna de examinar.

Así el Comandante en Jefe podía instalarse por encima de la democracia⁷⁹, y reclamar para sí el objetivo superior de mantener a la sociedad chilena unida en torno a los “acuerdos” que dominaron la escena posdictatorial –algo a lo que Rancière denomina *policía*– distribuyendo culpas en torno a una versión tan cruda como vacía de lo acontecido. Los acusados de terrorismo de Estado asumen así su culpa –protegidos por

⁷⁹ Tiempo después, el 7 de febrero de 2019, el general sería procesado por actos de violación a los derechos humanos cometidos cuando se encontraba a cargo de una unidad del Ejército en La Serena durante 1973. (Radio Universidad de Chile, 2019)

la impunidad– a condición de que los hechos no sean examinados más que como actos de respuesta desprovistos de su sentido fundacional. De ese modo, la proyección al siglo XXI puede ser ensamblada con una memoria tranquilizadora.

El futuro, en esa comprensión, funciona como una voraz maquinaria de deglución irreflexiva de un pasado que modela y nombra, pero no organiza. Cheyre propone una idea superflua de la crisis de 1973, que no interroga las contradicciones y las fuerzas en pugna. No necesita hacerlo.

Decía Marx al comenzar *El Dieciocho Brumario*, que la historia ocurre primero como tragedia y luego como una farsa. Estamos aquí en presencia de lo segundo. Una caricatura que pone en evidencia la muy mal montada comedia de la reconciliación y descorre el no muy tupido velo que cubre la vocación autoritaria de la institución.

Decía también Marx, en ese pasaje memorable que, oprimidas por la tradición de generaciones pasadas, la creatividad de los nuevos retrocede justo cuando se disponen a cambiar las cosas y atemorizados convocan los nombres y las consignas del pasado, intentando presentarse dignamente en la escena de la historia con el elegante lenguaje y los ropajes dignificados por la antigüedad. Pero no saben ir más allá de la parodia.

El “primer presidente socialista” después de Allende sería aún menos que su versión paródica. El “nunca más” de Cheyre, por otro lado, cambiaría el sentido rotundo y brutal que le había dado originalmente Pinochet, por uno más propio de las refinadas lógicas de la negociación que fueron propias de la era concertacionista. Como hecho

político que emergía con seguridad de un entendimiento entre el ejecutivo y las fuerzas armadas, el “nunca más” expresaba eso. Una especie de expulsión civilizatoria de los anhelos de transformación social efectiva y su reemplazo por las cuidadas maneras y la fascinación por el vértigo modernizador de la era digital de una élite nueva, inclinada obsesivamente hacia los consensos propios de la política neoliberal. Pese a su aspecto pulcro, con este “nunca más” ocurría como con aquel periodo que analizara Marx en *El Dieciocho Brumario*, cuya esencia era propia de la regresión neoconservadora. No de 1848, si hacemos el paralelo, sino de lo que vino del 48 al 51.

Como una reiteración sin avance, en definitiva, esta forma de la repetición tampoco conduciría a una superación efectiva de la ruptura vivida por la sociedad chilena en 1973, sino a un nuevo intento de incorporación adaptativa del trauma. El crudo aprendizaje de una especie de resignación histórica propuesto a la nación por una voz esta vez más amable e impersonal. La voz del consenso neoliberal, que debe estar a salvo de las molestias que ocasionan las exacerbaciones emocionales de gente que aún no logra amoldar su subjetividad a la forma en que son las cosas.

El repetido “nunca más” del Ejército, reincide en la compulsión repetitiva como el doloroso síntoma de un pasado no resuelto, de un retorno obsesivo de lo igual que en el plano político apunta, persistente, a la verificación de la supremacía conservadora.

XI.5 La compulsión reconciliadora

Dicha compulsión, recordemos, está entramada con lo pulsional en su sentido más universal. Es decir, un esfuerzo presente en todo organismo vivo, de reproducir su estado anterior una vez que ha debido pasar por “fuerzas perturbadoras externas”. Se trata de una especie de “elasticidad orgánica”, o simplemente, de la “inercia de la vida orgánica” (Freud, 1992b, p.36) que busca prolongarse y reponer los términos favorables que tenía antes de un acontecimiento negativo. Es una manera extraña de concebir la pulsión. En efecto, lo habitual ha sido verla como un factor que va en el sentido del cambio y del desarrollo. Pero ahora nos vemos obligados a reconocer en ella “la expresión de la naturaleza *conservadora* del ser vivo.” (Freud, 1992b, p.36)

Se trata, una vez más, de la vieja cuestión del cambio y la reproducción, que, bien mirada, es también una cuestión de la memoria. En tanto “poder actual”, en tanto construcción del pasado que acontece en el presente de la producción, los trabajos de la memoria deben resolver una relación con las pulsiones de la vida y la muerte, pero sobre todo, deben resolver un modo de invocación de lo que formula como “pasado”, un modo de retorno, que, como vemos, puede quedar atrapado en la compulsión repetitiva, o puede resolver un modo diferente de volver, un regreso al infinito, en el que cualquier paso posterior constituye un desarrollo respecto de los pasos previos, e “inaugura un nivel (epistémico u operativo) más complejo y abarcativo, que subordina a sí mismo a los niveles que hasta allí se delinearon”. (Virno, 2013, p.51)

Un retorno al infinito, en cualquier caso, que pese a su completa diferencia con la compulsión a la repetición, como expresa Paolo Virno, guarda una relación con esta, de tal modo que es legítimo plantear la hipótesis de una hibridación: “la recursividad, en las específicas ocasiones en que inyecta linfa al regreso al infinito, se vincula con la coacción a repetir y vuelve a modelarla de un extremo a otro”. (2013, p.55) Para Virno el regreso al infinito opera en un plano verbal, mientras que el movimiento pulsional lo hace “más abajo”, en un nivel subsimbólico. Pero en la vinculación entre ambos es que la recursividad puede proyectar en el plano simbólico el esfuerzo de “reproducción de un estado anterior” a que se refiere Freud en *Más allá del principio del placer*.

De ese modo, aún con la persistencia de la iteración, permanecemos frente a la condición, propia de nuestra especie, que entrelaza la irreversibilidad de los procesos históricos con el eterno retorno de lo igual, “línea y círculo”, dirá Virno, “nunca más” y “una vez más”, como vemos en el proceso político chileno de la posdictadura.

Una definición que se expresa seminalmente en la construcción de lo cultural, que Bauman subrayará como la “paradoja endémica” que encierra el concepto de cultura, que sirve para reconciliar toda una serie de oposiciones de un modo desconcertante, si se tiene en cuenta que se trata de la incompatibilidad entre lo libre y lo necesario, lo voluntario y lo obligatorio, lo elegido y lo determinado, lo aleatorio y lo pautado, lo contingente y lo respetuoso con la ley, lo creativo y lo rutinario, lo innovador y lo repetitivo; “en suma, la autoafirmación frente a la regulación normativa.” (Bauman, 2002, p.20)

Una ambigüedad no resuelta, que se expresa en la ambivalencia entre “creatividad” y “regulación normativa” tal como lo hacen los diferentes empeños memorísticos en el campo contradictorio de la democracia, en el caso de la historia política inmediata, o de la construcción de república misma, si apreciamos un lapso más extenso, como el que abordan en su historia chilena de la reconciliación Brian Loveman y Elizabeth Lira, en dos volúmenes que recorren de 1814 a 1994, y muestran, más allá de toda duda, la repetición de ciertos procesos, que en muchos sentidos no permiten un ápice de avance democrático real.

La reconciliación política aparece casi siempre como una invitación a deponer rencillas pasadas en función del bien común. Todas las diferencias y conflictos, según la urgencia que ella legitima, deben subordinarse al objetivo de establecer la paz social, objetivo identificado siempre con la viabilidad de la nación como totalidad.

De ese modo, el asunto reclama su pertinencia aun cuando se reconozca la existencia de grupos que siguen en conflicto, e incluso cuando sea evidente la persistencia de los problemas que originaron el conflicto mismo. Aún más, “casi siempre se argumenta que es necesario garantizar la impunidad de los crímenes cometidos para impedir que se reavive el conflicto”. (Loveman y Lira, 2000, p.12)

La reconciliación, de esa suerte, como procedimiento fundante de la nueva situación social, muestra su palmaria diferencia con la elaboración freudiana. El mandato perentorio a continuar, incluso a costa de la impunidad, se aleja de la noción pulsional examinada más arriba, en tanto no permite ninguna forma sustantiva de

restitución de un estado positivo. En parte sí, en tanto la forma militar de gobierno da paso a la forma civil, y con ello la persecución se especializa, rinde su universalidad a cambio de sofisticarse; pero sin dudas en buena parte no, en tanto la nueva situación democrática, caracterizada por el orden social neoliberal, no es sino aquella que surge del formidable estrés a que ha sido sometido el organismo y del que no podrá aspirar a forma alguna de vuelta atrás. De ese modo, la impunidad se convierte en un mecanismo de preservación de la situación traumática y la repetición aparece desesperanzadora como destino trágico de la nación.

Un ejemplo. En *Durante la reconquista*, una novela histórica publicada en 1897, y ampliamente reconocida por su fidelidad a los hechos, Alberto Blest Gana describe las medidas represivas ejecutadas por la policía de la época que narra, en pasajes que, salvo cambios muy puntuales, podrían describir la temprana formación de una memoria traumática en los protagonistas de la década de 1970:

“En grupos confusos, lentamente, rodeados por tropa, los prisioneros iban llegando al cuartel de Talaveras. En aquella noche del 7 de noviembre, que dejó marcada su siniestra sombra en la historia de Chile, la pesca de insurgentes había sido abundante. Toda la nobleza patriota, que la fuga del ejército vencido no había alcanzado a arrastrar, los hombres que en el escenario de los últimos cuatro años habían sido protagonistas o auxiliares en el gran drama de la revolución, venían ahí, empujados por sus apresadores, insultados con calificativos humillantes, que el duro acento peninsular hacía más provocador, más imperioso para sus oídos, a confundir su azorada sorpresa y mezclar sus atroces aprehensiones, en medio de las tinieblas y del aparato militar. Cada uno de ellos traía en la memoria, estampada con vivos caracteres, las escenas desgarradoras o espantables, del hogar de que acababan de arrancarlos. La invasión de los piquetes lanzados por San Bruno a todos los barrios de Santiago, había sido en cada casa tan inesperada como violenta. La servidumbre huyendo despavorida por patios y corredores; la familia atribulada, acogiéndose al amparo de los padres, como buscan los polluelos el ala protectora, al aproximarse al ave de

rapiña; la soldadesca, insolente, entrando a saco a las piezas y venciendo a filo de sable toda resistencia; el ruido de muebles despedazados, de martillos que rompen las cerraduras, de fusiles que abren a culatazos las puertas; el grito de dolor de los que reciben una herida; los llantos de niños y mujeres, todo se atropellaba en la memoria de los prisioneros, todo resonaba con ecos lastimeros en sus oídos.” (Blest Gana, 1897, p.304)

Así, desde la Reconquista se irá construyendo lo que Loveman y Lira llaman la *vía chilena de reconciliación política*. El conflicto se repetirá una y otra vez, la guerra civil, la persecución, la prisión, el destierro, y asimismo se repetirán las posteriores reconciliaciones.

Entre 1830 y 1860 se ubican procesos de fuerte represión gubernamental contra la oposición política y la prensa, así como el hecho de recurrir con frecuencia a los regímenes constitucionales de excepción y de someter a los civiles a la jurisdicción militar (estado de sitio, facultades extraordinarias, consejos de guerra). De esa suerte, la celebrada prosperidad económica de aquellos años, y la supuesta estabilidad política, constituyeron el terreno para procesos de reconciliación que no podían ocultar, de cualquier forma, el sesgo autoritario del orden construido en nombre de la patria.

El relato del bien superior de la nación, de la necesidad de construir estados de paz social, se sucedían reproduciendo un tortuoso camino, nunca logrado, de construcción de una identidad nacional.

“Todo lo obrado por Diego Portales en los años 1830 fue hecho para la grandeza de la patria. El coronel José Antonio Vidaurre hizo matar a Portales (1837) por la patria. Vidaurre fue ejecutado para vengar a la patria. Los liberales de los 1840 y 1850 se opusieron a Manuel Bulnes y especialmente a Manuel Montt, para liberar a la patria de la tiranía. Se hicieron guerras civiles (1851, 1859, 1891) con

miles de muertos, heridos y represiones posteriores en nombre de la patria. Por la patria se fusiló, se encarceló y se desterró a sus *enemigos*, denominados en su momento como “gérmenes anárquicos”, “gérmenes liberales”, “gangrena social” o hasta el “cáncer que corroe las entrañas de la patria” (los opositores a los gobiernos entre 1833 y 1861)”. (Loveman y Lira, 2000, p.67)

Después de cada conflicto, se amnistiaron o autoamnistiaron a los protagonistas de estas luchas por la patria, con olvidos acordados e impunidades acumuladas de un conflicto a otro.

Pero no se trata de una repetición meramente compulsiva. El problema de la reconciliación se refería a construcción de condiciones de gobernabilidad para las distintas fracciones de la elite gobernante. Marcado por conflictos inter-elites, los siglos XIX y XX han sido el escenario de procesos de reconciliación que no tienen otro objetivo que lograr una paz social que se convertía en una necesidad política práctica para cada administración que se instalaba y que, consecuentemente, en tanto mecanismo de la memoria, funcionaba sobre una cuidadosa diferenciación social que, una vez más, desposeía a la mayoría de formas efectivas de participación en la elaboración del pasado.

Consecuentemente, las rupturas políticas del siglo XIX no correspondían a divisiones o movimientos sociales, sino a contiendas por obtener el control del gobierno. Una lucha entre facciones de la oligarquía a la que no se incorporaba el resto de la sociedad, al punto que las reconciliaciones políticas no requirieron de consensos sociales amplios, aun cuando las medidas de reconciliación, tales como las amnistías, pensiones, montepíos militares y otras leyes de gracias alcanzaran frecuentemente a estratos medios y bajos más allá de las elites.

“Igual que en Europa en el siglo XIX y en el resto de América Latina, hacia fines de la década de 1880, ninguna de las agendas políticas previas implicaba un aumento significativo en la participación política de las mayorías, es decir, de los trabajadores agrícolas, los campesinos, mineros, obreros urbanos y artesanos. Menos aún de las poblaciones indígenas, concentradas en las regiones sureñas, que eran blanco de recurrentes campañas militares.” (Loveman y Lira, 2000, p. 76)

La capacidad hegemónica de los procesos de reconciliación del siglo XIX, así como de los del siglo XX, que reproducen en lo esencial sus derroteros, resulta evidentemente escasa. Si bien el carácter inter-elites del conflicto revela la presencia de intereses claros y conscientes, para el resto de la estructura social, tanto los procesos de conflicto como los de posterior reconciliación, permanecerán en un estado preconceptual que no permiten ejercicios reflexivos, si no, a lo sumo, una especie de falso aprendizaje de la historia, que tiende a exacerbar la repetición y hacer desaparecer la irreversibilidad.

La excepción de ese carácter está, claro, en el caso del golpe de Estado de 1973, donde las fracciones activas de las élites golpistas enfrentan un proceso de ascenso y constitución política popular que reclama una nueva apropiación del conflicto. La tesis de Loveman y Lira, sin embargo, permanece vigente en la medida en que la forma que asumirá la reconciliación en la posdictadura busca una amplia integración a un consenso neoliberal que define, en ese momento, la forma de la nación.

Así como se sostiene en distintos momentos de la historia la necesidad de construir y reconstruir una “familia chilena unida”, la recurrente metáfora higiénica del “germen anarquista” serviría para situar el lugar del mal absoluto. Dicha metáfora se mantendría, desde los “gérmenes” del siglo XIX, referidos a tendencias llegadas de

Francia, mayoritariamente liberales, hasta los “gérmenes” del siglo XX, de inspiración anarquista, social cristianos o marxistas de diversos tipos.

Subyace entonces a todos estos esfuerzos históricos de reconciliación, una visión pragmática de la concordia, fundada en la restauración formal y simbólica de una legitimidad de gobierno reconocida por los distintos actores relevantes. “La construcción social del nacionalismo y la apelación al patriotismo inherente a la invocación sagrada de ‘la patria’ y ‘la familia chilena’ fueron los fundamentos simbólicos de las reiteradas reconciliaciones nacionales”. (Loveman y Lira, 2000, p.84)

En paralelo con las diferentes modalidades jurídicas que asume en cada momento la reconciliación, surgen intentos por suprimir y reconstruir la memoria social, de modo de justificar las represiones, asignar responsabilidades y establecer una verdad, en un proceso que, de cualquier manera, registrará sus contramarchas y resistencias.

“En cada ruptura, el intento de crear una verdad oficial y una historia compartida, ha fracasado. O’Higgins, Portales, Montt y Balmaceda quedaron como héroes y también como demonios, según las diferentes versiones existentes. Igual cosa ha pasado en el siglo XX con Arturo Alessandri, Gabriel González Videla, Carlos Ibáñez, Salvador Allende y, se supone, con Augusto Pinochet. La familia chilena se ha mantenido dividida, sin historia oficial compartida. La tensión entre el ‘el orden’ y ‘la libertad’ nacida con la patria, la contradicción aparente entre la paz social y la justicia social ha quedado pendiente en las reconciliaciones políticas desde la Independencia hasta fines del siglo XX.” (Loveman y Lira, 2000, p.87)

Comprobando entonces la imposibilidad de un olvido simple y llano, la clase política optaría por cerrar los temas. La reconciliación exigiría, repetitivamente, eludir las cuestiones más sensibles, de modo de no amenazar una concordia que se

experimentaba siempre frágil y reciente. La verdad, de ese modo, podría intentarse siempre que implicara represalias ni amenazara la paz construida.

En resumen, desde la Reconquista hasta la posdictadura, los indultos y amnistías llegaron a volver rutinarios. La vía chilena a la reconciliación, dirán Loveman y Lira, fue convertida en un verdadero sistema de gobierno. La práctica sistemática de una repetición al infinito, un “una vez más” colocado siempre después de los “nunca más”, pero sobre todo, la garantía tácita de que habrá, siempre, reconciliación, porque cualquier orden al que la totalidad logre arribar, podrá ser, y será, amenazado por nuevos conflictos, tras los cuales el peso del conservadurismo en la sociedad chilena garantiza una nueva reconciliación.

Así vista, la memoria hegemónica, entendida ahora como una práctica política que participa de la contradictoria construcción del orden, deviene garantía de infinitud, y proyecta su potencia hacia un futuro siempre abierto. La memoria hegemónica es cosa del futuro, y no parece haber en ella nada que permita anunciar una cicatrización o la disposición a una elaboración sanadora. En tiempos del neoliberalismo combinará el éxtasis de la nueva situación nacional, marcada en los años 90 por un impresionante crecimiento de la economía, donde el nuevo país podía engordar, con cuidadosos procesos de demarcación y asignación de roles de vulnerabilidad.

La superación del trauma, por el contrario, implicaría como recuerda LaCapra un procesamiento colectivo, que podemos identificar con modos democráticos efectivos (no puramente procedimentales), que exigen de los individuos una vinculación con procesos

sociales y políticos de transformación más amplios. Volviendo sobre el psicoanálisis, LaCapra (2009) sugiere que

“La correlación entre algunos de los conceptos de Freud puede explicarse presentando a la melancolía como una forma de pasaje al acto y al recuerdo como una modalidad o componente para elaborar problemas. En este sentido, la memoria puede convertirse en una forma de recuperar rumbos perdidos y alejarse críticamente de los aspectos menos deseables del pasado así como para intentar honrar otros o convertirlos en bases de una acción en el presente y el futuro.” (p.212).

“Recuperar rumbos perdidos”, ¿qué rumbos? ¿Cuál es el rumbo que debería proponerse recuperar el trabajo de la memoria? Acaso el de la “convivencia democrática”, el de la opción a resolver los problemas en los marcos institucionales, renunciando como el discurso del Comandante en Jefe al uso de la fuerza. Ese sería un rumbo a recuperar, no cabe duda, propio de la memoria hegemónica. Es la recuperación de la comunidad perdida, de la antigua armonía, la condición de una decencia originaria de la nación. Sobra argumentar que en caso no estamos más que ante una muy poco lograda ficción.

¿Cuál podría ser otra vía de recuperación? Acaso la del camino de justicia social que venía avanzando por cuatro décadas desde la crisis de la dominación oligárquica a finales de los años 20. Pero, ¿cómo recuperar ese rumbo? En el Plebiscito de 1988, 3.119.110 de chilenos votaron por la opción SI, alcanzando un 44,01% de los resultados. A esas alturas, la violación a los derechos humanos por parte de los órganos de seguridad de la dictadura era completamente evidente y conocida por la mayoría de los chilenos. ¿Cómo asumir entonces a esa amplia franja de población que en modo

alguno puede excusarse con una apelación de ignorancia? Una franja social que, no es difícil apreciarlo, tampoco estaría incluida en los procesos de memorialización oficiales del régimen que se instalaría después que su opción, el SI, fuera derrotada.

XI.6 Olvido

Frank Ankersmit narra un interesante pasaje de la vida de Kant. El viejo Martin Lampe, fiel servidor del filósofo, sería despedido el día en se descubrió algún hurto suyo en la casa de Kant. Pero intranquilo por la suerte de Lampe, y acaso más por la de su propia consciencia, se cuenta que hubo de escribir un memorando que rezaba “Recordar, ante todo, que, a partir de esta fecha, el nombre de Lampe ha de ser olvidado” (o algo semejante), y se cuenta, también, que habría colocado el texto en un lugar permanentemente visible.

¿Una ingenuidad de Kant, acaso, que no repararía en el hecho que recordar olvidar no es sino un modo de grabar en la memoria con mayor fuerza? En modo alguno. Lo que está en juego allí es la actitud hacia el pasado, la voluntad de recordar u olvidar escenifica el modo en que juzgamos nuestras acciones previas. Lo que nos trae la antigua anécdota kantiana es la indeleble persistencia de lo que ha sido y la paradoja de que, para ser en el presente, solo podemos abandonar aquello que fuimos. Si no queremos quedar atrapados en lo que fuimos, especialmente si en ese pasado está inscrita una huella traumática, somos lo que dejamos de ser. Se ve que se articulan, así, memoria y olvido.

Ankersmit menciona cuatro tipos de olvido, de los cuales interesa traer aquí dos. El tercero es aquel que busca olvidar un aspecto demasiado doloroso de nuestro pasado que no logramos admitir en nuestra consciencia colectiva. Se refiere a hechos como el exterminio de los judíos en la Segunda Guerra Mundial. Allí el olvido, en el sentido consciente de la expulsión de la memoria puede ser exitoso, pero se combina paradójicamente con su recuerdo en la persistencia inconsciente de la experiencia traumática. En el cuarto tipo asistimos a transformaciones dramáticas (la Revolución Francesa, la “Muerte de Dios”), tras las cuales solo podemos ingresar al mundo nuevo que configuran a condición de perder la identidad anterior, esto es, de olvidar el mundo previo.

Estamos entonces ante dos tipos de situaciones que se enfrentan de forma polar. Y es necesario reparar en esta cuestión a la hora de tematizar el olvido en el contexto chileno, y más en general, a la hora de examinar los modos de importación del pensamiento occidental sobre el horror nazi y las víctimas a nuestras circunstancias.

Ankersmit sostiene que el gran trauma, por así decir, originario de la cultura occidental, aquel que impactó de forma decisiva la emergencia de su consciencia histórica no fue, por cierto, el llamado Holocausto, sino los sucesos de la Italia del siglo XVI y en el impacto que estos tuvieron en los escritos de Maquiavelo y Guicciardini. 1494 marcó el fin de la Italia del Renacimiento. Ludovico il Moro, duque de Milán había convencido al rey francés Carlos VIII de invadir Italia. Las consecuencias están presentes en un texto histórico de Guicciardini:

“El Rey entró en Asti el 9 de septiembre de 1494, trayendo con él a Italia las semillas de innumerables desastres, eventos terribles y cambio en casi todo. Su invasión no fue solo el origen de cambios en el gobierno, subversiones de reinos, devastaciones en el campo, destrucción de ciudades, crueles asesinatos, sino también nuevos hábitos, nuevas costumbres, nuevos y sangrientos métodos de hacer la guerra, enfermedades desconocidas hasta ese día; y los instrumentos de paz y armonía en Italia fueron arrojados hacia tal confusión que nunca han sido reconstituidos, por lo que otras naciones y ejércitos bárbaros han podido devastar y destruir hasta la decadencia en ella.”⁸⁰

Maquiavelo y Guicciardini, que formaban parte de la élite derrotada, supieron perfectamente que habían entrado a una nueva etapa de la historia, en la que el esplendor florentino del Renacimiento solo sería un recuerdo. Y a la vez, que aquello que había transformado tan violenta y profundamente su realidad, sería a partir de entonces su presente, y aquello que configuraría el contexto de producción de su identidad futura.

El horror nazi, en cambio, posee un valor contrario. Los perpetradores aquí han resultado derrotados, y por ello sus acciones no podrán conformarse en la clave del futuro colectivo. Pero claro, un relato como el de LaCapra, sospecha Ankersmit, o añadamos, como el de Agamben y el Lanzmann, no concuerda con esta posición. En el “materialismo” de Ankersmit –y en eso la cita de Guicciardini es diáfana– la atención está situada en la construcción del orden social que sobreviene a los acontecimientos traumáticos.

El caso chileno, en ese sentido, resulta por cierto semejante al italiano⁸¹. El olvido será aquí una herramienta de la construcción de la nueva identidad, el dispositivo

80 Guicciardini, F. *History of Italy*. En P. Gay and V. G. Wexler, eds. 1972. *Historians at Work, Volume II*. New York. Harper & Row [1972-75], pp. 50-61. (Citado en Ankersmit, 2008, p.174)

81 Y en ese sentido diferente al de la posguerra europea, como lo menciono en el apartado VII.1, donde examino el tema del mártir.

privilegiado de los vencidos, que para convertirse en los gobernantes del nuevo orden, deberán dejar atrás sus viejos saberes y proyectos, sus costumbres y sus valores. Su condición de ingreso a las nuevas élites será su fidelidad a la cuarta forma de olvido. Nada de ello se verá afectado, a decir verdad, por las prácticas de memorialización que el oficialismo posdictatorial diseñará. Un ejemplo lo muestra con mayor claridad, quizás, que ningún otro: el Museo de la Memoria y los Derechos Humanos, construido como el gran aporte al campo por el primer gobierno de Michelle Bachelet, abarca, rigurosamente, el período histórico que comienza el 11 de septiembre de 1973.

La consigna “ni perdón ni olvido” se centraba de una forma por completo esperable, dadas las redes de protección y ocultamiento que permanecían vigentes, en la posibilidad de una pérdida del rastro de los acontecimientos de la dictadura. Recordar no olvidar, era su divisa. Pero en esa obsesión se estrechaba la mirada hasta perder de vista que, siendo la memoria una producción del pasado en el presente, no es solo una producción del pasado, sino del presente mismo. Los olvidos de la memoria, de esa suerte, tienen que ver tanto con la disolución de los hechos del pasado, con el ocultamiento o el impedimento del recuerdo, y por tanto de la acción judicial, como con la omisión de los dispositivos policiales con que el poder constituye la propia objetividad de la memoria, que como señala Nelly Richard (2010), están basados en el consenso oficial, es decir en la forma en que la democracia posdictatorial pasó de la lógica antagonista de la política a la lógica transaccional (p.40), garantizando las condiciones de operación que requería el orden neoliberal en condiciones de gobierno civil.

El problema no consistía en prevenir una especie de amnesia colectiva, ni siquiera de sucumbir ante la posibilidad de una eficacia absoluta de las redes de protección y encubrimiento de los culpables, sino en construir las condiciones para que la sociedad chilena concurriera, entusiasta, a “las nupcias ejemplares entre la neodemocracia y el neocapitalismo” (Moulian, 1993, p.36), y aceptara el cargo por los procesos en que se definían las modalidades, los contenidos y los bordes de la memoria, o lo que remite a lo mismo, los procesos de construcción de la hegemonía.

El olvido propio de la memoria subordinada, entonces, es un olvido que produce la objetividad al constituirse como campo restringido de verdad. Su contenido es la revolución neoconservadora⁸² que tuvo lugar al final de la década de los setenta, y sus profundas consecuencias para la sociedad toda. Más allá del terror, más allá de la memoria del terror, más allá incluso de la conmoción por los tormentos sufridos por las víctimas, persistía la edificación del Chile neoliberal. En ese más acá de la memoria, un más acá sin memoria, quedaba el sufrimiento invisible de la maquinaria feroz del neoliberalismo salvaje. Los cuerpos castigados en el presente serían olvidados por una memoria hegemónica que disponía una cuidadosa selección de cuerpos recordables.

El consenso será, como sostiene Moulian, “la etapa superior del olvido” (1997, p.37), es allí que la memoria, o como venimos sosteniendo, el olvido, encuentran su vínculo orgánico con la hegemonía. “Consenso es la enunciación de la supuesta, de la imaginaria armonía. Es la enunciación de que el problema del capitalismo pinochetista

82 Tomás Moulian (1997) habla de la “revolución capitalista”.

era Pinochet en el gobierno.” (p.37) El consenso-olvido, será pues, el acto fundador del Chile actual.

Así el olvido presente trabajaba para la hegemonía, impidiendo apreciar el modo en que las violaciones a los derechos humanos en dictadura no eran sino una forma de edificar el orden presente en que la memoria *en sí*, como un dispositivo fundamental del orden político en ese presente, estaría impedida de interrogar sus propias condiciones de producción. La memoria hegemónica se vuelve en ese sentido una memoria para la tolerancia, tanto de unas diferencias políticas e ideológicas que hay que domesticar en beneficio de la “democracia de los acuerdos”, como del sentido de la historia vivida. El consenso requiere, como condición necesaria, del olvido de la revolución neoconservadora que le dio origen y para eso, ninguna herramienta se reveló mejor que la memoria.

Después de todo, el problema de Kant no era olvidar a Lampe, sino continuar con su vida sin tener que padecerlo.

Capítulo XII. Reflexión final: víctimas y política bajo el neoliberalismo

I

El 30 de enero de 1649 fue decapitado el rey Carlos I de Inglaterra ante la mirada expectante del pueblo arremolinado en Whitehall.

Nos encontramos insertos en un largo ciclo de cuatro siglos, que si bien encuentra sus raíces más profundas en el pensamiento europeo anterior, es posible delimitar en el período que va desde la revolución británica de 1640 a la actual hegemonía neoliberal. Es el ciclo en que asistimos a la construcción de una voluntad de autonomía del nuevo sujeto emancipado, pero también de su crisis más profunda. Es el período histórico de la construcción, bajo la forma del proletariado, de un conocimiento y una práctica dirigida a la transformación de la sociedad, en búsqueda de un individuo efectivamente libre, así como es también el tiempo de su crisis y su derrota a manos de una impresionante capacidad de regeneración intelectual y material del poder de la burguesía, que instala a la víctima como la forma predilecta del vencido, junto a una segunda figura, esta vez heroica, con la que terminará de suplantar el lugar del proletariado, conocida como emprendedor. Pasividad y actividad encontrarán en la nueva era neoliberal su calce perfecto. Uno es el lugar pasivo del inhábil, el otro es el lugar de la voluntad maximizada, la autonomía del sujeto por fin realizada a través de la empresarización de la vida.

La concepción de sociedad que había instalado el liberalismo implicó un desplazamiento de lo político hacia la nueva centralidad de lo económico. La Economía Política, a decir de Marx, no fue otra cosa que el pensamiento de la nueva clase dominante, y constituye no una teoría económica en sentido actual del término, sino una concepción de la sociedad, incluyendo por cierto las cuestiones morales. La Economía Política, quizás la principal emanación de la Ilustración escocesa, va a influir de forma radical sobre el largo ciclo liberal.

El liberalismo se convierte en el modo en que Occidente resolverá la superación de la comunidad medieval, instalando una nueva forma de sociedad desacralizada, que no con poca claridad pasará a llamarse sociedad de mercado. Como sostiene Laski, el liberalismo es la forma de pensamiento propio del ascenso y consolidación de la época de la burguesía europea. La sociedad de mercado que es propia de la era liberal, estará edificada sobre una concepción de libertades orientadas a la consecución de los objetivos individuales y la legitimidad de un esquema de competencia generalizada y la limitación de las capacidades del gobierno.

Se trata de lo que Marx llamará sociedad burguesa moderna. Esto es, aquella sociedad donde la burguesía detenta un rol dirigente, pero sobre todo aquella sociedad modelada, producida, desde los requerimientos que le impondrá a la totalidad, las necesidades de esa parcialidad (la clase) que la gobierna.

Dicha forma de sociedad, produce de forma incesante ya no ricos y pobres, sino preferentemente ganadores y perdedores, donde la pobreza se asocia a un infortunio que

en el pensamiento de Hayek resulta por completo imprevisible y reclama del vencido una actitud resignada. La desigualdad, que el pensamiento liberal buscaba contener y resolver de distintas maneras, pasa a ser naturalizada por el neoliberalismo, y aún más, valorada. El empresario, burgués provisto de iniciativa, capacidad dirigente y propiedades, adquiere en la era neoliberal la forma del emprendedor. El emprendimiento es la forma superior de la actividad del sujeto autónomo. De otro lado, los pobres, la franja mayoritaria de la población pasará a ser concebida a partir de una noción elástica de vulnerabilidad.

El pensamiento liberal contenía y justificaba el nuevo orden que representaba de un modo secular que remitía al funcionamiento del mercado. En el siglo XX, el pensamiento neoliberal propondrá una concepción de la sociedad que ya no solo naturaliza sino justifica la pertinencia y necesidad de esas desigualdades como motor de la Gran Sociedad.

El liberalismo se caracterizaba, en lo fundamental, por una limitación del gobierno. Ello arrancaba, directamente, del papel cardinal que se atribuía al interés de la satisfacción individual en la constitución del *homo œconomicus*. Se trataba, visto de otro modo, de la constitución del sujeto en la era burguesa a partir de la polaridad individuo-Estado, desde donde la burguesía avanzaba en la superación de todas las formas de reproducción material y cultural de la vida comunitaria, que habían sido fundamentales en el tipo de subjetividad que podía encontrarse en los sectores subalternos en las épocas precedentes. La individualización deviene la forma principal de la subsunción al capital.

La idea contemporánea de la víctima es una consecuencia lógica de aquella deriva histórica en la que el “obrero parcial” se impone sobre la comunidad. Desde el siglo XVIII, la cooperación de los obreros parciales es la articulación de individualidades truncas.

II

La historia del capitalismo muestra entonces una tensión fundamental en torno a la cuestión de la autonomía. En sus orígenes el pensamiento moderno reclama la libertad, principalmente en su forma política respecto de las formas de sujeción y sometimiento que primaban en el antiguo régimen, impidiendo por un lado el libre desarrollo de la iniciativa de la burguesía y por otro fijando al mundo popular a ataduras territoriales que restringían severamente su autonomía laboral. El ciclo a que nos hemos referido aquí arranca con el anhelo de la autonomía del individuo como el carácter principal de la nueva subjetividad. En ella se basaba la autenticidad del ciudadano.

Sin embargo, esa es también la época en que la burguesía desata sus potencias civilizatorias, disponiendo nuevas formas de sometimiento sobre amplísimos sectores de la humanidad. Desmonta el viejo trabajador para convertirlo en un obrero parcial, que ya no encuentra sentido en la sociedad por sí mismo. Según el radical examen de Marx, este nuevo individuo adquirirá forma real solo cuando la convocatoria del capital lo convierte en un ser social. Sobre él, tanto Ferguson como Smith subrayarán el proceso de estupidización a que se le somete a través de la parcelación del trabajo. Por más que la filosofía política ilustrada subraya la autonomía del sujeto moderno, la economía política

mortifica una y otra vez esa constatación a través de su contrastación con los fenómenos de la producción.

El obrero social constituido alrededor de esa brutal homogenización que es el trabajo humano abstracto, es esencialmente, un individuo sin autonomía, un sujeto vacío, un individuo al que se expropia constantemente la sustancia que hace de él, propiamente, un sujeto. Desde ese punto de vista, en la forma en que la crítica marxista de la economía política aborda el paso del trabajo concreto al trabajo abstracto, se puede encontrar la huella empírica de la pérdida de autonomía del sujeto. He querido subrayar a partir de la investigación histórica de Marx, que es precisamente en el momento en el que el pensamiento filosófico occidental está construyendo esta noción de autonomía, cuando precisamente se está escamoteando la verdadera autonomía a la mayoría de la sociedad. Este pensamiento de clase aporta sin embargo una densidad reflexiva y una potencia utópica que no debe dejar de ser valorada, sosteniendo, a la vez, una permanente interrogación histórica sobre la idea de la autonomía del sujeto.

Junto al sometimiento del obrero tradicional, la instalación del capitalismo en Europa implicó una impresionante expansión de la sobre explotación del trabajo de niñas, niños y mujeres, el desplazamiento forzoso de grandes poblaciones en beneficio de la instalación de la agricultura capitalista y la consolidación de nuevas formas de dominación patriarcal sobre las mujeres. Se trató de un proceso tremendamente violento, que cobró millones de muertes, que pauperizó la vida de una impresionante cantidad de personas, que produjo nuevas formas de control y castigo. Sin embargo, es dable pensar

que la idea de la victimización estaba allí más claramente asociada a la falta de autonomía política, como la esclavitud o el servilismo remanente, que a las consecuencias de la explotación capitalista.

La universalización del sistema capitalista, por otro lado, tuvo como condición la formación de un mercado mundial que, mirado desde abajo, no consistió más que en un monumental y muy violento proceso de sometimiento de amplísimos segmentos de la humanidad. En el siglo XVI, la población americana fue exterminada en un noventa por ciento, y en algunas zonas en su totalidad; se desarrolló la esclavitud africana principalmente en Brasil, el Caribe y Norteamérica, con desastrosas consecuencias para millones de africanas y africanos. Esta estuvo precedida por formas serviles de explotación del trabajo de pueblos originarios e irlandeses que eran enviados por la fuerza al Nuevo Mundo.

Era la época en que tomaría su primera forma aquello que en la actualidad llamamos globalización, y que, en relación a nuestro problema, no hace más que producir el máximo nivel de distanciamiento de la mayor parte de la población mundial, tanto en términos geográficos y como sociales, respecto de los poderes que determinan sus condiciones de vida. Con ello, la soñada autonomía individual de la utopía liberal quedaba desmentida por el análisis materialista.

En esa historia, América Latina está constituida por su derrota. Su curiosa figura, seguramente irrepetible en el concierto humano, labrada tantas veces desde la resistencia, deviene del triunfo inapelable de sus adversarios. Sin embargo, la primera

imagen de América no será la de las víctimas, sino aquella “visión de los vencidos” que nos ha entregado una perspectiva de mayor riqueza, proponiéndonos una línea histórica en conflicto con las explicaciones eurocéntricas.

Europa avanzará zigzagueando por repetidos ciclos de guerra hasta la revolución industrial y el advenimiento de un capitalismo más maduro, cuando puede afirmarse, propiamente ya, que la economía occidental comienza a dirigir el mundo. La era de la cantidad, de la técnica, de la razón calculadora ha llegado a su máximo despliegue.

Es allí que Europa asistirá a su momento más oscuro. El período que va desde 1914 a 1945, esa larga guerra total, cruzada al medio por un interregno inestable y mal conducido, desataría las fuerzas más terribles que podía contener en su seno la civilización. El genocidio judío, en particular, sería el proceso en el que Occidente descubriría el modo más nefasto de producir la situación del dominio total, así como su complemento, el sometimiento absoluto del individuo sin autonomía. El pensamiento crítico lo descubrirá en su extremo con la figura del *musulmán*.

El análisis del genocidio desatado por el Tercer Reich por parte de un pensamiento europeo aterrorizado por sus propias potencias, junto al desarrollo del psicoanálisis y la productiva interrogación del trauma desde un nuevo conocimiento del inconsciente, convergerían en un nuevo imaginario de la víctima, principalmente individualizada, que reincidía en una lectura política disociada de los procesos históricos del desarrollo capitalista. La víctima traumatizada no hallará las claves de su proceso productivo, nada parecido a un intento de explicación histórica en su constitución.

Esa víctima está definida por su dependencia, por la absoluta pérdida de su autodeterminación. Representa un imaginario que absolutiza el poder del opresor que no deja espacio analítico al lugar de la resistencia. De una forma irónica, ese pensamiento crítico europeo que ha dejado de apreciar los crudos procesos de sometimiento desatados por el capital, arriba al lugar manso de su encuentro con los imaginarios neoliberales de la vulnerabilidad, donde una amplia porción de la humanidad llega a ser definida por su pasividad, por su incapacidad, por la total ausencia de autodeterminación en su espíritu.

III

El neoliberalismo resulta en esa deriva histórica el triunfo del individuo liberal más allá del sujeto burgués. Si en el capitalismo moderno, el individuo interesado es la forma primaria del burgués, que se coloca frente al obrero parcial obligado a la cooperación; en la era del neoliberalismo el modelo del individuo interesado se expande más allá del burgués y se convierte en una clave de programación de todos los individuos, bajo la forma de la “unidad-empresa”.

Allí se juega la base fundamental de los procesos actuales de victimización, que se basan principalmente en la capacidad o incapacidad de los distintos sujetos sociales de cumplir con la posición económicamente activa que caracterizan, en la forma del éxito y la adaptación, la autonomía y la autodeterminación en la sociedad actual.

Forma parte de ese proceso, también, el moderno Estado de derecho. Tanto por el reconocimiento de los derechos privados, al cuidado principalmente de las fuerzas

empresariales de la sociedad, como por el reconocimiento de una cierta necesidad de protección social que supone la incorporación y naturalización de las víctimas en el devenir del capitalismo. Como una víctima que sido capturada por el inclemente dinamismo de la competencia, el pobre se define por su dependencia respecto de sistemas de protección social, que como se ha visto, estarán siempre bajo cuestionamiento. Y la conducta esperable de esos nuevos pobres no es la auto organización y la construcción de formas sociales y económicas autónomas, sino su obediente sometimiento a los sistemas de investigación, clasificación y distribución de individuos en los sistemas de focalización de la economía neoliberal.

Para llegar a ese punto, encontramos una larga progresión de momentos constituyentes basados en violencia militar, económica, política, que en el siglo XX serán identificados con la violación a los derechos humanos, y que serán sucedidos por momentos de reconciliación y reparación, donde una parte de las elites dará forma a la protección social.

La cuestión de la víctima, sin embargo, recubrirá la totalidad de la construcción de la sociedad moderna, permitiendo comprender la articulación histórica entre las distintas formas de violencia y vulneración. Cada época produce sus víctimas como parte fundamental de los sujetos que produce el capitalismo, buscando siempre eludir la identificación del victimario con la clase dominante. El derecho será el dispositivo que permitirá esa elusión.

La rentabilidad del capital produce muerte y sufrimiento en una proporción inconmensurablemente mayor que las guerras y las violaciones de derechos llevadas a cabo por los Estados del mundo. Si hubiera que poner en fila desde los procesos de expropiación de la propiedad individual y la tierra, sobre la que se basó en buena medida la acumulación originaria en Europa occidental, el gigantesco exterminio que significó ese proceso de expansión capitalista que conocemos con el nombre de conquista de América, junto a la esclavitud africana y la masiva persecución y asesinato de las mujeres, que se sostiene hasta el día de hoy sobre un omnipresente patriarcado, hasta llegar, por ejemplo, a la masificación de enfermedades infecciosas, cancerígenas, o vinculadas con el sobrepeso y la diabetes, que son propias de las formas de vida y alimentación que resultan de la jibarización y mercantilización de la alimentación y la salud empresarizadas, encontraremos con toda seguridad más sufrimiento que todo el que puede reunirse bajo la violencia de los estados. Es necesario entonces arribar a una concepción ampliada de la violencia, aquella que como decía Marx, es la partera de una nueva sociedad, para hacer ver, detrás de las imágenes más inmediatas de las víctimas evidentes, que el capital se desarrolla “chorreando sangre y lodo, por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies.” La mayoría de los segmentos de muchas sociedades del mundo que resultan sometidos por esas dinámicas, no engrosarán ninguna categoría de víctima, no obtendrán ninguna forma de reconocimiento ni gozarán de reparación alguna.

En medio de esa amplia realidad, la hipótesis principal de este texto propone que es posible ubicar en la época neoliberal la producción un tipo de sujeto que concitará de

forma privilegiada las distintas formas de la subalternidad bajo la forma víctima. Sin pretensión alguna de formular algo parecido a una ontología de la víctima, mi intención ha sido apreciarla en medio de procesos de producción histórico concretos, donde se constituye de formas diversas una relación esencial entre vulnerabilidad y victimización.

Mi primera intuición ha sido que la víctima en la era del neoliberalismo se relaciona con la derrota de los proyectos emancipatorios del siglo XX. La categoría víctima está descrita insoslayablemente por su carácter político, emerge desde distintas relaciones de sometimiento, de tal modo que es preciso abandonar toda pretensión de convertirla en una forma estabilizada de actor social, posible de ser definida de forma jurídica o sociológica. La relación entre la derrota y las víctimas, sin embargo, no es constitutiva. Es decir, la víctima no surge como la forma que asume el individuo agredido. Aun cuando la vulnerabilidad y la victimización forman parte de una misma concepción de subalternidad en la época actual, lo que constituye a la víctima no es la vulneración de derechos. Al contrario de lo que suponen las definiciones jurídicas, lo que aquí comprendo por víctima ha sido, principalmente, el resultado del proceso de producción social de los vencidos bajo el supuesto estratégico de su inmovilización política. Así como para Marx la mercancía no adquiere ese carácter en la circulación, sino en el hecho de haber sido producida como tal; la víctima no se constituye en el mercado ni en el espacio del derecho, sino en la producción del orden social. De ahí su eficacia.

En línea con el giro de la economía política neoliberal, que como hemos definido siguiendo la lógica con que ha sido definida la Ilustración escocesa, constituye una teoría social general, afirmamos que la víctima contemporánea está económicamente producida, es decir, sus procesos de producción responden principalmente a las lógicas propias de un neoliberalismo que articula la construcción de subjetividad desde una racionalidad donde predomina la forma empresa, llevada por cierto más allá del espacio de las propias empresas.

La racionalidad principal del neoliberalismo tiene un fuerte sesgo economicista, pero es discutible que ello responda a una expansión simple de la lógica económica sobre nuevos ámbitos de la vida. Es decir, no estamos en presencia de la extensión descontrolada del conocimiento específico que habita lo que hoy llamamos economía en un sentido disciplinario o técnico, sino, precisamente, la producción de ese nuevo ser mitológico de nuestro tiempo, el *homo aeconomicus* neoliberal, que resulta apreciable solo cuando se comprende que la economía contemporánea se basa en un conjunto de abstracciones teóricas que se sobreponen sobre situaciones sociales diversas definiendo una forma de individuo racional y sensato.

Un secreto fundamental de la política de la transición al neoliberalismo pleno, fue el riguroso cercamiento de las víctimas asociadas a las violaciones de derechos humanos. Las víctimas serían objeto de un condescendiente reconocimiento del poder político, a cambio de que se mantuvieran en el cuidado espacio de su martirio. El presente era cuidadosamente diseccionado. Para las víctimas de los derechos humanos,

es decir, para ese espacio compuesto por quienes habían sufrido las violaciones en carne propia, como para sus familiares, se instituiría un momento-lugar-presente rigurosamente separado de la actualidad. La política de los derechos humanos es una forma actual de producción del pasado que instituye en el lugar de la víctima a unos sujetos a salvo de las contradicciones del presente, que es sin embargo donde se deciden las condiciones en que se definirían las políticas de la memoria y el tratamiento de las víctimas. La víctima debe así su existencia a un poder dirigente que opera más allá de su vista. Complementariamente, al resolver el encapsulamiento de los derechos humanos en una cínica superioridad de valor humanista, el resto de la política del presente podía dedicarse a instalar una desmemoriada “razón calculadora”, y gestionar sin llegar a resolver nunca, la paradójica idea de que, efectivamente allí se gobernaba “para todos los chilenos”, como decía Ricardo Lagos, el más totalizante de los liderazgos de la posdictadura.

De esa suerte, la víctima acontece como un dispositivo del despliegue neoliberal, y las políticas de la memoria contribuyen con el impulso de una racionalidad que reinstala la economía en el centro de dinámica social, desplazando a la política a través de la utilización de esa figura abstracta de la historia política, que a diferencia de la subrayada individualidad de las elites, se vuelve cuantificable, reparable, apilable podría decirse. La víctima cuantitativa del presente es la materialización de la derrota de la lógica política del pasado, que se hizo sin embargo invisible tras la poderosa luz de la doble victimización de la transición.

Entendida como parte de los dispositivos de consolidación del giro neoliberal, la figura de la víctima permite una aproximación a los procesos de producción de un orden social basado en la existencia de sujetos paradójicos desprovistos de subjetividad, es decir, sin capacidad de ejercer su posición de sujeto, caracterizado por su pasiva inocencia política. La víctima contemporánea es un ser puesto afuera del dinamismo económico bajo la denominación de la vulnerabilidad; fuera del dinamismo político bajo las codificaciones de los neutralizados derechos humanos; fuera del pensamiento crítico, también, como objeto (sin sujeto) de una reflexión extasiada y compasiva. Pero es a la vez un ser adentro, que desafía las tradicionales demarcaciones de la inclusión y la exclusión. Es el complemento de la potencia emprendedora, representa la capacidad de orden social actual para producir el lugar de los vencidos como un lugar paradójico, delimitado a la vez por el sufrimiento de quienes lo habitan, como por la apacible existencia que se les exige mantenerse allí donde la prohibición primera es la autonomía.

IV

La víctima que carece de voluntad y autonomía es el lugar donde el vencido asume una condición permanente e irrevocable. Es el lugar absoluto de la derrota. En ella, una parte de los vencidos terminan por entregar su humanidad a la voluntad y el saber dominante. Por el contrario, aquellos que no lo hacen, como puede apreciarse hoy en esa actitud vital de toda una parte del movimiento feminista que se rehúsa a definir a las mujeres solo como víctimas de la violencia patriarcal de los hombres, encontrará sin embargo un tratamiento enormemente menor en la literatura de las víctimas.

La imagen de la víctima responde por cierto también a una forma de reparto. En esta investigación hemos buscado establecer que ni las víctimas del desarrollo capitalista ni quienes han asumido la rebeldía, llegan a detentar esa condición ni en el pensamiento dominante ni en la mayor parte de los lugares críticos, la condición de víctima. Esta está reservada a los pasivos y los inocentes.

Estamos pues ante una realidad dual. Mientras por un lado, esa negación salva a muchos de esos sujetos de quedar atrapados en una inmovilización compasiva, tendiente a su vaciamiento político, expresa por otro una negación de su representación en el espacio público. Efectivamente, en el marco de la política neoliberal, la víctima puede comprenderse como una forma esencializada de integración de los sujetos subalternos que supone su permanente adscripción a la derrota estratégica y su rigurosa aceptación de sujeto sin proyecto. El vencido no victimizado en cambio resulta desplazado a un lugar sin visibilidad, cuyo lenguaje aparece solo esporádicamente y como la irrupción de una energía de transformación social. La víctima no habla por sí misma, es el muñeco del ventrílocuo que habla por ella, o para ser más preciso, que se queja permanentemente. El vencido rebelde en cambio está sencillamente fuera del espacio público. La democracia consensual requiere su invisibilidad.

La víctima revela entonces la aporía en que queda atrapada la subalternidad bajo la democracia neoliberal. Bajo la forma víctima, desprovista de autonomía, queda satisfactoriamente incluida en el régimen de producción mientras está impedida de jugar un papel en el espacio político. En su condición vulnerable recibe una ominosa

bienvenida. En su rebelde negativa a la vulnerabilidad, por el contrario, podrá intentar una y otra vez un ejercicio democrático denso, pero recibirá la total renuencia de una democracia neoliberal que prohíbe continuamente cualquier proceso de autodeterminación de los dominados.

Entendida siempre como proceso, la víctima es entonces, principalmente, el intento de estabilización de la derrota del mundo subalterno. Sin embargo, la historia de la víctima no es la historia de esa derrota, es la historia de la construcción de una segregación. Creo que, parafraseando a Groys, también a Rancière, se trata de la historia por la cual el viejo liberalismo realizó el giro de la política a la economía destituyendo a la lengua. La víctima deviene en la mercancía por excelencia de un modo de producción que pone a la amplia mayoría de la subalternidad humana en una condición de sometimiento absoluto al capital cuya clave de reproducción estriba, precisamente, en la supresión del habla. En el pleno reinado de la desigualdad y la pauperización humana, la víctima contemporánea y universal es docilidad y quietud.

V

A diferencia de la víctima, podemos comprender el vencido como un subalterno impuro, como es propio de la condición de subalternidad como la comprendió Gramsci, es decir, el pueblo mismo como un “conglomerado indigesto” que no comporta una concepción del mundo elaborada y sistemática, y se erige de un modo contradictorio y múltiple a partir de la yuxtaposición de ideas, trayectorias sociales, estratificaciones, cuya rebeldía no posee garantías, y dependiendo de los dispositivos que lo produjeron,

tendrá una orientación política u otra. El vencido se relacionará siempre con las estructuras de poder de un modo imprevisible y contradictorio.

Por el contrario, la forma víctima del vencido representa el momento de una negativa estabilización. Pierde la oscilación y la indeterminabilidad que caracteriza la subalternidad y queda verticalmente fijada a su unicidad por las gruesas cadenas del sometimiento, al punto que su condición, puede decirse, está más definida por el reparto de representaciones sociales que reproduce el poder en la sociedad, que por el resultado de su derrota en algún proceso de enfrentamiento político o de sometimiento económico. La forma víctima, entonces, es el resultado de una cosificación que suprime la relación como proceso de constitución del sujeto, que ahora responde a una iniciativa unilateral del poder político.

A diferencia del vencido, que puede pensarse más como una posición relativa y móvil, la víctima deviene principalmente una condición asignada desde arriba, no autoconstruida, que destaca por sus aspiraciones de estabilidad, esto es, un rol en un sistema de representaciones que adquiere objetividad y produce una forma de vida. Una víctima se asemeja a un mártir, un ser definido por una sola dimensión. Desprovista de toda capacidad política se vuelve santa, una existencia purificada en su inocencia, en la ausencia de decisión. La víctima que no resiste es aquella que está determinada solo por su martirio. El martirio produce seres constituidos por su sufrimiento. Esa es la imagen de la víctima que se extiende más ampliamente en el pensamiento occidental. En esa

tensión entre el vencido y la víctima se juega la pérdida de autonomía del sujeto moderno.

Esa capacidad de autodeterminación del vencido queda restringida en el pensamiento crítico occidental, de una forma que se revela con particular claridad en el tratamiento del genocidio judío. Podemos pensar que, en una situación de sometimiento, particularmente en una en la que está en juego la existencia misma de un pueblo, la resistencia constituye una forma elemental de la autonomía. Probablemente no la única, pero con seguridad si una de las primarias.

Pues bien. Todo ello tiende a resultar negado en la reflexión europea de la posguerra, cuya contemplación del sufrimiento de sus propios pueblos bajo el Tercer Reich muestra un pensamiento abrumado y sombrío, recorrido por una profunda desesperanza que tiende a una generalización totalizante del trauma, que en una rápida sinécdoque entiende que lo ocurrido en los campos de exterminio nazis se encontraba la definición de la sociedad occidental toda, y en específico de esa partícula orgullosa que emerge en el siglo XVII, el sujeto. Esa universalización acelerada de la “desesperanza fundamental” que habitaba Auschwitz-Birkenau adquiere el rango de “problema fundamental” de toda la existencia humana. Consistente con ello, piensa Didi-Huberman, en medio de ese sufrimiento el verbo resistir resulta casi totalmente vaciado de sentido, para llegar a no indicar más que, apenas, una manera digna de suicidarse.

Esa estrecha franja de autonomía que define la decisión de una actitud digna ante la muerte es todo lo que queda disponible, no digamos ya en los campos, sino en

esa generalización de lo que aquí podemos entender como la formulación más prístina de la forma víctima definida por una inocencia absoluta, que a diferencia de lo que ocurría en la tragedia griega, está atada a los actos de los individuos más allá de su conciencia. Allí la empatía no se refiere más a la acción, sino tan solo a la desgracia. En la estética que propone Agamben, el acto afirmativo del vencido como actor cardinal de la tragedia que vive, comienza a perder relevancia y visibilidad y la empatía deviene principalmente compasión.

VI

He intentado mostrar una aproximación a la forma víctima de carácter principalmente instrumental. Más allá de cualquier interés en ella como sujeto identificable y previsible, en cuanto configuración variable indica un conjunto de relaciones de producción social de la subalternidad bajo el neoliberalismo, que se caracteriza por la subsunción total de un individuo cuya vida está ubicada en total pasividad y dependencia frente a las expandidas capacidades dirigentes del capital. Lo que revela la víctima es el esfuerzo de la gubernamentalidad neoliberal por producir políticamente el vacío político perfecto, cuya cifra fundamental reside en la adaptación obediente, pasiva e inocente, de una mayoría social trabajadora que tiende a perder toda capacidad de autodeterminación. En otros términos, la expulsión de las trabajadoras y los trabajadores de la democracia.

Si en la era del capitalismo industrial los sectores subalternos, que hemos identificado de forma amplia con los vencidos, encontraron procesos de organización

autónoma, que les permitieron luchas por mejores condiciones de vida, y en casos alcanzar niveles de organización independiente para producir su propia vida, lo que tratamos de indicar con los procesos de producción y universalización de la víctima en la era neoliberal, es una tendencia a la supresión de toda forma de autonomía en el sujeto subalterno, de modo de forjar una sociedad basada en la continuidad, sin interrupciones en los ciclos de producción y consumo, como Jonathan Crary observa en horrorosa idea del trabajo 24/7, una época sin más variaciones que las que disponen las necesidades del capital, una sociedad, en definitiva, donde la iniciativa resulta repartida en una sola dirección. El neoliberalismo global, no Auschwitz, resulta ser el sepulturero del sujeto moderno.

Afortunadamente, la apocalíptica utopía de la dominación neoliberal encuentra en su camino, como ha encontrado en Chile desde octubre de 2019, la poderosa interrupción de una humanidad que se niega a pensar y vivir siguiendo sus dictados. En sus jornadas de dignidad y resistencia se practica la autonomía y la imaginación con una vitalidad que, pese a las muertes, las mutilaciones oculares y las violaciones, queda superada en cada momento la forma víctima.

No hay pues, una víctima consumada. No hay un proceso de producción al final de todo. No hay en definitiva, un final de la historia. Lo que interesa de la víctima es la victimización. Como recuerda Marshall Berman (2016), Marx entiende la sociedad burguesa como un sistema que mientras “pone a los trabajadores en el potro de tortura”, abre siempre las condiciones para que crezcan sus energías transformadoras y sus ideas

de emancipación. Trata a la mayoría de la gente como objeto, pero no logra impedir el desarrollo de su subjetividad, sin que como piensa también otro sector de la academia crítica abrumada por sus certeras reflexiones, el sometimiento al capital haya llegado a su consumación total, y nos encontremos, sencillamente, ante la irremediable muerte del sujeto. Chile actual es una buena muestra de la imposibilidad de esa clausura.

Bibliografía

- Adorno, T. 1962. Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad. Barcelona. Ariel.
- Agamben, G. 2010. Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III. Valencia. Pre-textos.
- Anderson, P. 1988. Tras las huellas del materialismo histórico. México. Siglo XXI.
- Anderson, P. 1998. Campos de batalla. Barcelona. Anagrama.
- Anderson, P. 2012. El nuevo Viejo Mundo. Madrid. Akal.
- Ankersmit, F. 2008. Experiencia histórica sublime. Santiago. Palinodia.
- Appadurai, A. 2001. La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización. Buenos Aires. FCE – Trilce.
- Arendt, H. 2003. Conferencias sobre la filosofía política de Kant. Buenos Aires. Paidós.
- Arendt, H. 2010. Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra. Madrid. Trotta.
- Arendt, H. 2014. Eichmann en Jerusalén. Santiago. Penguin Random House.
- Arriagada, G. 2004. Los empresarios y la política. Santiago. Lom.
- Aylwin, P. 1992. La transición chilena: discursos escogidos, 1990-1992. Santiago. Andrés Bello.
- Bachelet, M. Programa de gobierno 2014-2018. [En línea] 2013. <<https://observatorioplanificacion.cepal.org/sites/default/files/plan/files/ChileProgramadeGobiernoMB.pdf>> [Consulta 17 de diciembre, 2019].
- Bajtín, M. 1994. La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais. Buenos Aires. Alianza.
- Balibar, E. 2000. La filosofía de Marx. Buenos Aires. Nueva visión.
- Banco Mundial. Pobreza. Panorama general. [En línea] 16 de abril, 2020 <<https://www.bancomundial.org/es/topic/poverty/overview>> [Consulta 17 de diciembre, 2019].
- Bauman, Z. 1997. Modernidad y Holocausto. Madrid. Sequitur.

- Bauman, Z. 2002. *La cultura como praxis*. Madrid. Paidós.
- Becker, G. 1975. *Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education*. Nueva York. National Bureau of Economic Research.
- Becker, G. 1992. The economic way of looking at life. Nobel Lecture, December 9, 1992, Department of Economics, University of Chicago.
- Becker, G. Human capital. [En línea] Sin fecha. Encyclopedia de Library of Economics and Liberty. <<https://www.econlib.org/library/Enc/HumanCapital.html>> [Consulta 17 de diciembre, 2019].
- Benjamin, W. El capitalismo como religión. [En línea] Sin Fecha. Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales, UNLP. Traducción, notas y comentario de Enrique Foffani y Juan Antonio Ennis. <http://www.redkatatay.org/sitio/talleres/capitalismo_religion_5.pdf> [Consulta 17 de diciembre, 2019].
- Benjamin, W. 1989. La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. En *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. Buenos Aires. Taurus.
- Benjamin, W. 1995. Sobre el concepto de historia. En *Dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago. Lom- ARCIS. Traducción Pablo Oyarzún R.
- Benjamin, W. 2005. *Libro de los pasajes*. Madrid. Akal.
- Benjamin, W. 2007. *Hacia la crítica de la violencia*. En *Obras. Libro II / Vol. 1*. Madrid. Abada editores.
- Benjamin, W. 2010. *El narrador*. Santiago: Ediciones Metales Pesados. Introducción, traducción, notas e índices de Pablo Oyarzún R.
- Berman, M. 2016. *Aventuras marxistas*. Madrid. Siglo XXI editores.
- Bhabha, H. 2002. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires. Manantial.
- Blackburn, R. 1996. *The Overthrow of Colonial Slavery. 1776 – 1848*. New York. Verso.
- Blest Gana, A. 1897. *Durante la reconquista*. Paris. Garnier Hermanos.
- Bloch, E. 1983. *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*. México. Fondo de Cultura Económica.

- Bobbio, N. 2012. Liberalismo y democracia. México. Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, P. 2001. Las estructuras sociales de la economía. Buenos Aires. Manantial.
- Brown, W. 2015. El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo. Barcelona. Malpaso ediciones.
- Brunner, J-J. 1997. Los cambios en la cultura y la civilización emergente. En Revista Universum. 1997.
- Buck-Morss, S. 2013. Hegel, Haití y la historia universal. México. Fondo de Cultura Económica.
- Butler, J. 2010. El marxismo y lo meramente cultural. En New Left Review (en español). (2): 109-121, 2000.
- Candia, J.M. 1998. Exclusión y pobreza. La focalización de las políticas sociales. En Revista Nueva Sociedad. (156): 116-126, 1998.
- Carmagnani, M. 2004. El otro Occidente. América Latina desde la invasión europea hasta la globalización. México. El Colegio de México.
- Casanova, C. 2012. Estética y producción en Karl Marx. Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía con mención en Estética y Teoría del Arte. Santiago. Universidad de Chile.
- Cohen, G. 1986. La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa. Madrid. Siglo XXI España.
- Colectivo de memoria histórica. 2005. Tortura en las poblaciones del gran Santiago (1973-1990). Santiago. Corporación José Domingo Cañas.
- Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura. Informe. [En línea] 2005. <<https://bibliotecadigital.indh.cl/handle/123456789/455>> [Consulta 17 de diciembre, 2019].
- Corporación Nacional de Reparación y Reconciliación. Informe sobre calificación de víctimas de violaciones de derechos humanos y de la violencia política. [En línea] 1996a. <http://pdh.minjusticia.gob.cl/wp-content/uploads/2015/12/Informe_CNRR.pdf> [Consulta 17 de diciembre, 2019]
- Corporación Nacional de Reparación y Reconciliación. Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación. [En línea] 1996b. <<http://pdh.minjusticia.gob.cl/wp-content/uploads/2015/12/tomo1.pdf>>

<<http://pdh.minjusticia.gob.cl/wp-content/uploads/2015/12/tomo2.pdf>>
<<http://pdh.minjusticia.gob.cl/wp-content/uploads/2015/12/tomo3.pdf>>
[Consulta 17 de diciembre, 2019].

Crumbaugh, J. 2012. *Poiesis*, producción, trabajo. En Revista ALCES XXI. (0): 41-53, 2012.

Davies, W. 2016. El nuevo neoliberalismo. En *New Left Review* en español. (101): 129-143, 2016.

Deotte, J.L. 1998. Catástrofe y olvido. Las ruinas, Europa, el museo. Santiago. Cuarto propio.

Dicken, Peter. 2011. *Global shift: mapping the changing contours of the world economy*. New York. The Guilford Press.

Didi-Huberman, G. 2004. *Imágenes pese a todo. Memoria visual del holocausto*. Barcelona. Paidós.

Didi-Huberman, G. 2015. Salir de la oscuridad. Sobre El hijo de Saúl. En *Caimán cuadernos de cine*, (45): 15-28, 2016.

Douglas, M., y Isherwood, B. 1990. *El mundo de los bienes. Hacia una antropología del consumo*. México. Consejo Nacional de la Cultura y las Artes – Grijalbo.

Ejército de Chile. Respuesta del Ejército al Informe Rettig. [En línea] Documentos de La Nación. 18 de noviembre, 2004. <<http://lanacion.cl/2004/11/18/respuesta-del-ejercito-al-informe-rettig/>> [Consulta 15 diciembre 2019]

Engels, F. 1966. *Esbozo de crítica de la economía política [1844]*. En Marx, K. y Engels, F. *Escritos económicos varios*. México. Grijalbo.

Engels, F. 2017. *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado. En relación con las investigaciones de L. H. Morgan [1884]*. Madrid. Akal.

Espinoza, V. Una aproximación al concepto de Reparación y el modo en como se ha asumido en el caso chileno (sic). [En línea] 2004.
<https://www.medico.de/download/ps_espinoza_es.pdf> [Consulta 17 de diciembre, 2019]

Fanon, F. 1983. *Los condenados de la tierra*. México. Fondo de Cultura Económica.

Fanon, F. 2009. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid. Akal.

- Federicci, S. 2010. Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria. Madrid. Traficantes de sueños.
- Flores Galindo, A. 1986, Buscando un Inca: identidad y utopía de los Andes. La Habana. Casa de las Américas.
- Foucault, M. 1993. Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión. México. Siglo XXI editores.
- Foucault, M. La tortura es la razón. En Revista Nombres. (11 – 12): 47-57, 1998.
- Foucault, M. 2000. Defender la sociedad. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. 2006. Seguridad, Territorio, Población. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. 2007. Nacimiento de la biopolítica. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. 2009. El gobierno de sí y de los otros. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- Fraser, N., y Gordon, L. 2015. Genealogía del término dependencia. Seguimiento de una palabra clave en el Estado de Bienestar Estadounidense. En Fraser, N. Fortunas del feminismo. Del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal. Quito y Madrid. Instituto de Altos Estudios Sociales de Ecuador y Traficantes de sueños.
- Freud, S. 1991. Recordar, repetir y reelaborar (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, II) [1914]. En Obras completas, Volumen XII. Buenos Aires. Amorrortu. Trad. José Etcheverry.
- Freud, S. 1991b. Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico [1911]. En Obras completas, Volumen XII. Buenos Aires. Amorrortu. Trad. José Etcheverry.
- Freud, S. 1992a. Duelo y melancolía [1915]. En Obras completas, Volumen XIV. Buenos Aires: Amorrortu. Trad. José Etcheverry.
- Freud, S. 1992b. Más allá del principio del placer [1920]. En Obras Completas. Volumen XVIII. Buenos Aires. Amorrortu. Trad. José Etcheverry.
- Freud, S. 1992c. Lo ominoso [1919]. En Obras Completas. Volumen XVII. Buenos Aires. Amorrortu. Trad. José Etcheverry.
- Friedlander, S. 2015. El Tercer Reich y los judíos. Los años de la persecución (1933-1939). Barcelona. Galaxia Gutenberg.

García Canclini, N. 1995. Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización. México. Grijalbo.

García Linera, A. El evismo: lo nacional popular en acción. En Observatorio Social de América Latina, VI (19): 25-32, 2006.

García Linera, A. 2009. La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia. Bogotá. Siglo del Hombre Editores y Clacso.

Gómez, A. Todo ser humano es un emprendedor. [En línea] 2009. (Columna publicada en el diario La Tercera, Octubre 2009) <<http://www.endeavor.cl/categoria-inspirate/categoria-blog/todo-ser-humano-es-un-emprendedor-por-alfonso-gomez/>> [Consulta 30 septiembre 2019].

Gorz, A. 2003. Miserias del presente, riqueza de lo posible. Buenos Aires. Paidós.

Gramsci, A. 1999a. Cuadernos de la Cárcel. Tomo 5. México. Era - Benemérita Universidad de Puebla. Edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana.

Gramsci, A. 1999b. Cuadernos de la Cárcel. Tomo 6. México. Era - Benemérita Universidad de Puebla. Edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana.

Groys, B. 2015. La posdata comunista. Buenos Aires. Cruce.

Gunder Frank, A. 1970. Capitalismo y subdesarrollo en América Latina. La Habana. Editorial Ciencias Sociales.

Gunder Frank, A. 2008. Re-orientar. La economía mundial en la era del predominio asiático. Valencia. Universitat de Valencia.

Gutmann, T. Dignidad y autonomía. Reflexiones sobre la tradición kantiana. En Estudios filosóficos. (59): 233-254, 2019.

Hirshman, A. 1978. Las pasiones y los intereses. Argumentos a favor del capitalismo antes de su triunfo. México. Fondo de Cultura Económica.

Harvey, D. 2014. Breve historia del neoliberalismo. La Paz. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Hayek, F. El ideal democrático y la contención del poder. En Revista Estudios Públicos. (1): 13-75, 1980.

Hayek, F. Los fundamentos éticos de una sociedad libre (Conferencia pronunciada en Centro de Estudios Públicos en 1981). En Revista Estudios Públicos. (3): 71-82, 1981.

Hayek, F. Los principios de un orden social liberal (Trabajo presentado en el encuentro de Tokio de la Sociedad de Mont Pelerin, en septiembre de 1966). En Revista Estudios Públicos. (6): 179-202, 1982.

Hayek, F. El uso del conocimiento en la sociedad (publicado originalmente en American Economic Review en 1945). En Revista Estudios Públicos. (12): 157-169, 1983.

Hayek, F. Individualismo: El verdadero y el falso (Conferencia pronunciada en University College de Dublín en 1945). En Revista Estudios Públicos. (22): 1-28, 1986a.

Hayek, F. El mensaje de Adam Smith en el lenguaje actual. En Revista Estudios Públicos (23): 89-92, 1986b.

Hayek, F. El atavismo de la justicia social (Conferencia pronunciada en la Universidad de Sydney en 1976). En Revista Estudios Públicos. (36): 181-193, 1989.

Hayek, F. 2006. Derecho, legislación y libertad. Una nueva formulación de los principios liberales de la justicia y de la economía política. Madrid. Unión editorial.

Hayek, F. 2007. Camino de servidumbre. Madrid. Alianza editorial.

Hegel, G.W.F. 1999. Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política. Barcelona. Edhasa.

Hegel, G.W.F. 2003. Fenomenología del espíritu. México. Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G.W.F. 2006. Filosofía del arte o estética (verano de 1826). Madrid. Abada – Universidad Autónoma de Madrid.

Hill, Ch. 2002. The Century of Revolution. 1603–1714. London & New York. Routledge.

Hobbes, T. 2005. Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

Holocaust Encyclopedia. “Give Me Your Children”: Voices from the Lodz Ghetto. [En línea]. United States Holocaust Memorial Museum. 30 de agosto, 2019. <<https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/give-me-your-children-voices-from-the-lodz-ghetto>>. [Consulta 6 septiembre 2019].

Holocaust Encyclopedia. El genocidio de los roma europeos (gitanos) 1939-1945. [En línea]. United States Holocaust Memorial Museum. Sin fecha.

<<https://encyclopedia.usmmm.org/content/es/article/genocide-of-european-roma-gypsies-1939-1945>>. [Consulta 17 octubre 2019].

Kant, I. 2003. *Fundamentación para una Metafísica de las Costumbres* [1785]. Madrid. Alianza editorial.

Kant, I. 2004a. *¿Qué es la Ilustración?* [1784] Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia. Madrid. Alianza editorial.

Kant, I. 2004b. *El conflicto de las facultades* [1798]. Buenos Aires. Losada.

Kant, I. 2006. *Crítica de la Facultad de Juzgar* [1790]. Caracas. Monte Ávila. Traducción, introducción, notas e índices Pablo Oyarzún.

Kashiwase, H. La defecación al aire libre se ha reducido casi a la mitad desde 2000, pero sigue siendo una práctica habitual para 670 millones de personas. [En línea] Blog del Banco Mundial. 19 de noviembre, 2019.

<<https://blogs.worldbank.org/es/opendata/la-defecacion-al-aire-libre-se-ha-reducido-casi-la-mitad>> [Consulta 15 diciembre 2019]

Kirkwood, J. 1987. *Feminarios*. Santiago. Ediciones documentas.

Koch, A., Brierley, C., Maslin, M. M., y Lewis, S. L. Earth system impacts of the European arrival and Great Dying in the Americas after 1492. *Quaternary Science Reviews* (207): 13-36, 2019.

Konings, M. y Panitch, L. Mitos de la desregulación neoliberal. En *New Left Review* en español. (57): 63-78, 2009.

LaCapra, D. 2005. *Escribir la historia, escribir el trauma*. Buenos Aires. Nueva visión.

LaCapra, D. 2009. *Historia y memoria después de Auschwitz*. Buenos Aires. Prometeo Libros, Eduntref y PNUD Argentina.

Lagos, R. *Crecer con Igualdad*. Programa de gobierno. [En línea] 1999.
<<https://www.bcn.cl/obtienearchivo?id=documentos/10221.1/22304/1/112795.pdf>>
[Consulta 17 de diciembre, 2019].

Lagos, R. *No hay mañana sin ayer*. Propuesta del Presidente Lagos sobre Derechos Humanos. [En línea] 2003.
<<https://bibliotecadigital.indh.cl/handle/123456789/183>> [Consulta 17 de diciembre, 2019].

Laplanche, J. y Pontalis, J-B. 1996. *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires. Paidós.

- Larraín, J. 2001. *Identidad chilena*. Santiago. Lom.
- Larroulet, C. y Ramírez, M. Emprendimiento: factor clave para la nueva etapa de Chile, *Revista Estudios Públicos*. (108): 93 – 116, 2007.
- Laski, H.J. 2014. *El liberalismo europeo*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Lavín, J. 1986. *Chile: revolución silenciosa*. Santiago. Zig-Zag.
- Lechner, N. Los desafíos políticos del cambio cultural. En revista *Nueva Sociedad*. (184): 46-65, 2003.
- Lemkin, R. El dominio del eje sobre la Europa ocupada: Leyes de la ocupación – Análisis sobre el gobierno – Propuestas para la enmienda. [En línea] 1944. Fundación Carnegie para la paz internacional. Publicado en español por The International Raoul Wallenberg Foundation.
<<http://www.raoulwallenberg.net/es/holocausto/articulos-65/genocidio/dominio-eje-europa-ocupada/>> [Consulta 17 de diciembre, 2019].
- Lemkin, R. El genocidio como un crimen bajo el Derecho Internacional. En *American Journal of International Law*. 41(1):145-151, 1947. Publicado en español por The International Raoul Wallenberg Foundation.
- Lévi-Strauss, C. 1995. *Antropología estructural*. Madrid. Paidós.
- Linebaugh, P. y Rediker, M. 2005. *La hidra de la revolución. Marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico*. Barcelona. Crítica.
- Lira, E. y Loveman, B. 2005. *Políticas de reparación. Chile 1990-2004*. Santiago. Lom, Dibam, Universidad Alberto Hurtado.
- López-Ruiz, O. 2006. ¿Somos todos capitalistas? Del obrero al trabajador-inversor, en revista *Nueva Sociedad* (202): 87-97, 2006.
- López Obrador, A.M. 2019. *Carta a Felipe VI, Rey de España*. México D.F. Presidencia de la República de México.
- Loveman, B. y Lira, E. 2000a. *Las suaves cenizas del olvido. Vía chilena Reconciliación Política 1814-1932. Segunda edición ampliada y corregida*. Santiago. Lom.
- Loveman, B. y Lira, E. 2000b. *Las ardientes cenizas del olvido. Vía chilena Reconciliación Política 1932-1994*. Santiago. Lom.
- Löwy, M. y Sayre, R. 2008. *Rebelión y melancolía. El romanticismo a contracorriente de la modernidad*. Buenos Aires. Nueva visión.

Luther, J. El antinegacionismo en la experiencia jurídica alemana y comparada. [En línea] Universidad de Granada. 2008.

<<https://www.ugr.es/~redce/REDCE9/articulos/09JorgLuther.htm#uno>> [Consulta 16 septiembre 2019]

Liotard, J-F. 1988. La diferencia. Barcelona. Gedisa.

Maier, Ch. A Surfeit of Memory? Reflections on History, Melancholy and Denial. *History and Memory*. 5 (2): 136-152, 1993.

Madariaga, Salvador de. La Leyenda Negra antiespañola desmentida [Video en línea] <<https://youtu.be/sbY5SbWawSg>> (Extracto de la serie “España estuvo allí” emitida en 1981 y elaborada con motivo del bicentenario de Estados Unidos en 1976). [Consulta 15 diciembre 2019]

Marín, J.C. La memoria que necesitamos todos. [En línea] *Antroposmoderno*. 11 de septiembre, 2007. <http://antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=1086> [Consulta 8 agosto 2017]

Marín, J.C. 2009. Cuaderno 8. Buenos Aires. Colectivo Ediciones/PICASO.

Marini, R. M. 2015. Dialéctica de la dependencia. En América Latina, dependencia y globalización. México y Buenos Aires. Siglo XXI y CLACSO.

Marx, K. 1975. El Capital. Crítica de la Economía Política. Tomo I/Vol.3. Libro primero. El proceso de producción del capital. [1867] 3ª edición. México. Siglo XXI editores. 1ª edición en español 1975. Edición a cargo de Pedro Scaron. Traducción, advertencia y notas de Pedro Scaron.

Marx, K. 1977. El Capital. Crítica de la Economía Política. Tomo I/Vol.2. Libro primero. El proceso de producción del capital. [1867] 4ª edición. México. Siglo XXI editores. 1ª edición en español 1975. Edición a cargo de Pedro Scaron. Traducción, advertencia y notas de Pedro Scaron.

Marx, K. Carta a la redacción de la revista *Ostiechestviennie Zapiski*. En Marx y Engels. 1980. Escritos sobre Rusia II. El porvenir de la comuna rural rusa. México. Cuadernos Pasado y Presente, Siglo XXI editores.

Marx, K. 1982. Manuscritos económico-filosóficos de 1844. En Escritos de juventud. México. Fondo de Cultura Económica.

Marx, K. Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización (Extractos del Manuscrito de 1861-1863). En Cuadernos Políticos. (37), 1983.

Marx, K. 1987. Miseria de la filosofía. Respuesta a la Filosofía de la Miseria de Proudhon [1847]. México. Siglo XXI Editores.

Marx, K. 1988. El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte [1852]. México. Grijalbo.

Marx, K. 1989. Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858. Volumen 1. México. Siglo XXI Editores. Trad. Pedro Scaron.

Marx, K. 1991. El Capital. Crítica de la Economía Política. Tomo I/Vol.1. Libro primero. El proceso de producción del capital. [1867] 19ª edición. México. Siglo XXI editores. 1ª edición en español 1975. Edición a cargo de Pedro Scaron. Traducción, advertencia y notas de Pedro Scaron.

Marx, K. Ad Feuerbach. En Exzerpte und Notizen Sommer 1844 bis Anfang 1847 (MEGA Band 3). [En línea] 1998. Fundación Internacional Marx-Engels. Editado por Georgij Bagaturija, Lev Čurbanov, Olga Koroleva y Ljudmila Vasina, con la participación de Jürgen Rojahn. <<https://edoc.bbaw.de/frontdoor/index/index/docId/1412>> [Consulta 17 de diciembre, 2019]

Marx, K. 2003. Salario, precio y ganancia. Trabajo asalariado y capital. Madrid. Fundación Federico Engels.

Marx, K. 2008. Contribución a la crítica de la economía política [1859]. México. Siglo XXI editores. Trad. Jorge Tula, León Mames, Pedro Scaron, Miguel Murmis, José Aricó.

Marx, K. 2012. Carta a Wilhelm Bracke, Crítica del Programa de Gotha [1875]. En Textos selectos. Madrid. Gredos.

Marx, K. 2014. Tesis sobre Feuerbach. En La ideología alemana [1845, 1932]. Madrid. Akal. Trad. Wenceslao Roces.

Marx, K. y Bauer, B. 2009. La cuestión judía [1844]. México. Anthropos Editorial - Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Marx, K. y Engels, F. 1998. Manifiesto comunista [1848]. Barcelona. Crítica.

Marx, K. y Engels, F. 2014. La ideología alemana [1845, 1932]. Madrid. Akal. Trad. Wenceslao Roces.

Memorial and Museum Auschwitz-Birkenau. Former German Nazi concentration and extermination camp. 70th Anniversary of the Sonderkommando revolt. [En línea] 10 de octubre, 2014. <<http://auschwitz.org/en/museum/news/70th-anniversary-of-the-sonderkommando-revolt,1107.html>> [Consulta 30 septiembre 2019].

- Mill, J.S. 1967. *Essays on Economics and Society* [1844]. *Collected Works of John Stuart Mill*. Volume IV. Toronto. University of Toronto Press.
- Mill, J. S. 1993. *Bentham*. Madrid. Tecnos.
- Mitchell, T. 2002. *Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity*. Berkeley, Los Ángeles y Londres. University of California Press.
- Moulian, T. 1997. *Chile actual: anatomía de un mito*. Santiago. Lom.
- Nicolaus, M. 1989. El Marx desconocido. En Marx, K. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. Volumen 1. México. Siglo XXI Editores. Trad. Pedro Scaron.
- Nora, P. 2009. *Pierre Nora en Les Lieux de mémoire*. Santiago. Lom-Trilce.
- ONU. 2018 se convierte en el año con más niños muertos y heridos en guerras. [En línea] Noticias ONU. 30 de junio, 2019. <<https://news.un.org/es/story/2019/07/1459941>> [Consulta 15 diciembre 2019]
- Ossandón, C. y Santa Cruz, E. 2001. *Entre las alas y el plomo. La gestación de la prensa moderna en Chile*. Santiago. Lom.
- Oxfam. ¿Bienestar público o beneficio privado? [En línea] 2019. <<https://oxfamlibrary.openrepository.com/bitstream/handle/10546/620599/bp-public-good-or-private-wealth-210119-es.pdf>> [Consulta 17 de diciembre, 2019].
- Oyarzún, P. Introducción del traductor. En Kant, I. 2006. *Crítica de la Facultad de Juzgar*. Caracas. Monte Ávila. Traducción, introducción, notas e índices Pablo Oyarzún.
- Panitch, L. y Gindin, S. 2015. *La construcción del capitalismo global. La economía política del imperio estadounidense*. Madrid. Akal.
- Pease, F. Las versiones del mito de Inkarrí. *Revista de la Universidad Católica*. (2): 25-41, 1977.
- Pizarro, R. 2001. *La vulnerabilidad social y sus desafíos: una mirada desde América Latina*. Santiago. Cepal.
- Polanyi, K. 2017. *La gran transformación. los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- Raczynski, D. 1995. Focalización de programas sociales: lecciones de la experiencia chilena. En C., Pizarro, D., Raczynski y J., Vial. *Políticas económicas y sociales en el Chile democrático*. Santiago. Cieplan – Unicef.

- Rancière, J. 2005. Sobre políticas estéticas. Barcelona. Museu d'Art Contemporani de Barcelona y Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona.
- Rancière, J. 2010a. El desacuerdo. Política y filosofía. Buenos Aires. Nueva Visión.
- Rancière, J. 2010b. El espectador emancipado. Buenos Aires. Manantial.
- Rhodes, R. A. W. 2007. Understanding Governance: Ten Years On. En *Organization Studies* 28(8):1243-1264, 2007.
- Richard, N. 2010. Crítica de la memoria (1990-2010). Santiago. Ediciones Universidad Diego Portales.
- Rioux, J-P. y Sirinelli, J-F. (Comp.) 1999. Para una historia cultural. México. Taurus.
- Rivera Cusicanqui, S. 2015. Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina. Buenos Aires. Tinta Limón.
- Roca Barea, M. E. 2016. Imperiofobia y leyenda negra Roma, Rusia, Estados Unidos y el Imperio español. Madrid. Siruela. (Fragmento liberado por la casa editorial).
- Rosanvallon, P. 2006. El capitalismo utópico. Historia de la idea de mercado. Buenos Aires. Nueva Visión.
- Rousseau, J-J. 2003. Del contrato social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres. Madrid. Alianza editorial.
- Ruiz, E. Crisis, descomposición y neo-oligarquización en América Latina. *Revista Política y Cultura*. (5): 69-87, 1995.
- Saiz, V., y Gómez, P. 2009. La colonización empresarial del discurso público político. En *Cuadernos de Información*. (24): 53-66.
- Salazar, G. 2010. Conversaciones con Carlos Altamirano. Memorias críticas. Santiago. Debate.
- Sánchez-Biosca, V. 2006. Cine de historia, cine de memoria. La representación y sus límites. Madrid. Cátedra.
- Sassen, S. 2010. Territorio, autoridad y derechos. De los ensambles medievales a los ensamblajes globales. Buenos Aires. Katz.
- Sassen, S. 2014. Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global. Buenos Aires. Katz.

- Secondat, Ch-L. (barón de Montesquieu). 1906. El espíritu de las leyes. Dos tomos. Madrid. Victoriano Suarez.
- Sennett, R. 2005. La corrosión del carácter. Consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo. La Habana. Editorial Ciencias Sociales.
- Sernam. Documento de Trabajo N° 112 “Mujer y Microempresa en Chile”. [En línea] 2008. <<https://studylib.es/doc/7924714/doc-112-mujer-y-microempresa---estudios>> [Consulta 17 de diciembre, 2019].
- Sernam. Plan de igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres 2000 - 2010. [En línea] 2010. <http://www.americalatinagenera.org/es/documentos/centro_gobierno/Chile_Plan_Igualdad_Oportunidades_entre_Mujeres_y_Hombres.pdf> [Consulta 17 de diciembre, 2019]
- Sierra, M. Para conocer el Porrajmos. El genocidio gitano bajo el nazismo. En revista Andalucía en la historia. Año XV (55): 28-31, 2017.
- Smith, A. 1996. La riqueza las naciones. Madrid. Alianza editorial.
- Smith, A. 1997. La teoría de los sentimientos morales. Madrid. Alianza editorial.
- Smith, S. Slow thaw Cold War. [En línea] 23 de diciembre, 2017. <<http://sfi.usc.edu/blog/stephen-smith/slow-thaw-cold-war>> [Consulta 8 marzo 2019].
- Smith, S. My Keynote at the UNESCO Latin American Convening on Teaching with Testimony. [En línea] 11 de Agosto, 2016. <<https://sfi.usc.edu/blog/stephen-smith/my-keynote-unesco-latin-american-convening-teaching-testimony>>. [Consulta 8 marzo 2017].
- Spivak, G. ¿Puede hablar el subalterno? En Revista Colombiana de Antropología. (39): 297-362, 2003.
- Streek, W. 2017. ¿Cómo terminará el capitalismo? Madrid. Traficantes de sueños.
- Taylor, Ch. 1996. Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna. Barcelona. Paidós.
- Taylor, Ch. 2010. Hegel. México. Anthropos. Universidad Autónoma Metropolitana. Universidad Iberoamericana.
- Thompson, E. P. 2017. El punto de producción. En Democracia y socialismo. México. Universidad Autónoma Metropolitana – Unidad Cuajimalpa y CLACSO.

Todorov, T. 2004. Frente al límite. México. Fondo de Cultura Económica.

UDI. La paz ahora. Propuesta de la UDI sobre los Derechos Humanos. [En línea] 2003. <[https://www.24horas.cl/especial11deseptiembre/article821729.ece/BINARY/La Paz Ahora, propuesta de la UDI sobre Derechos Humanos](https://www.24horas.cl/especial11deseptiembre/article821729.ece/BINARY/La%20Paz%20Ahora,%20propuesta%20de%20la%20UDI%20sobre%20Derechos%20Humanos)> [Consulta 17 de diciembre, 2019]

Universidad de Chile. Los 16 grupos considerados para el Mapa de Vulnerabilidad del gobierno. [En línea] Sin fecha. <<https://www.uchile.cl/portal/presentacion/rectoria/148061/los-16-grupos-considerados-para-el-mapa-de-vulnerabilidad-del-gobierno>> [Consulta 17 de diciembre, 2019]

Vergara, J. 2015. Mercado y sociedad. La utopía política de Friedrich Hayek. Bogotá. Corporación Universitaria Minuto de Dios, Centro de Pensamiento Humano y Social, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales Universidad de Chile.

Villacañas, J.L. 2013. Dificultades con la Ilustración. Variaciones sobre temas kantianos. Madrid. Verbum.

Virno, P. 2003. Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas. Madrid. Traficantes de sueños.

Virno, P. 2013. Y así sucesivamente, al infinito. Lógica y Antropología. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

Von Mises, L. 2001. La acción humana. Tratado de economía. Madrid. Unión editorial.

Weber, M. 2004. La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo. Madrid. Alianza Editorial.

Williams, E. 2011. Capitalismo y esclavitud. Madrid. Traficantes de sueños.

Williams, R. 1980. Marxismo y literatura. Barcelona. Península.

Winn, P. et. al. 2014). No hay mañana sin ayer. Batallas por la memoria histórica en el Cono Sur. Santiago. Lom.

Wolf, E. 2006. Europa y la gente sin historia. México. Fondo de Cultura Económica.

Prensa

Agencias. “Lagos: Los chilenos tienen la obligación de mirar al futuro”. [En línea] Emol.com. 4 de septiembre, 2001.

<<http://www.emol.com/noticias/todas/2001/04/09/51616/lagos-los-chilenos-tienen-la-obligacion-de-mirar-al-futuro.html>> [Consulta 17 de septiembre, 2019].

Alegría, C. Ministra Plá: “Empresas que más transan en la bolsa tienen una participación de la mujer en torno al 7%” [En línea] El Mercurio. 21 de marzo, 2019. <<https://www.elmercurio.com/inversiones/noticias/analisis/2019/03/21/ministra-pla-empresas-que-mas-transan-en-la-bolsa-tienen-una-participacion-de-la-mujer-en-torno-al-7.aspx>> [Consulta 17 de septiembre, 2019].

Arjona, D. Elvira Roca Barea: “Pedir perdón a México es ridículo, absurdo y de parvulario”. [En línea] Elconfidencial.com. 27 de marzo, 2019. <https://www.elconfidencial.com/cultura/2019-03-27/maria-elvira-roca-barea-imperiofobia-lopez-obrador_1904754/> [Consulta 17 de septiembre, 2019].

Bauzá, B., y López, J. José Luis Villacañas: “'Imperiofobia' es un libro inconcebible en un país que no se perciba al borde de la catástrofe”. [En línea] Theobjective.com. 5 de noviembre, 2019. <<https://theobjective.com/further/jose-luis-villacanas-imperiofilia>> [Consulta 17 de diciembre, 2019].

Bofill, C., Gaete, C., Pérez, J.C. Entrevista a Ricardo Lagos. Presidente de la República: “Cuatro años es un período muy breve”. La Tercera, Santiago de Chile. 18 de diciembre, 2007.

Bustos, A. Juan Emilio Cheyre: Del “nunca más” al banquillo de los acusados. [En línea] Radio Universidad de Chile, portal web. 7 de febrero, 2019. <<https://radio.uchile.cl/2019/02/07/juan-emilio-cheyre-del-nunca-mas-al-banquillo-de-los-acusados/>> [Consulta 17 de septiembre, 2019].

Cervera, C. Hernán Cortés tenía un hijo indio que adoraba, mientras que Jefferson vendió a sus hijos mestizos. [En línea]. Abc.es. 1 de marzo, 2017. <https://www.abc.es/cultura/libros/abci-maria-elvira-roca-barea-hernan-cortes-tenia-hijo-indio-adoraba-mientras-jefferson-vendio-hijos-mestizos-201703010122_noticia.html> [Consulta 17 de septiembre, 2019].

Declaración de derechos del hombre y del ciudadano, de 1789. En línea: https://www.conseil-constitutionnel.fr/sites/default/files/as/root/bank_mm/espagnol/es_ddhc.pdf

Figueras, A. Gitanos, los olvidados del Holocausto. [En línea] El mundo.es. 28 de enero, 2013. <<https://www.elmundo.es/elmundo/2013/01/24/internacional/1359030574.html>> [Consulta 17 de septiembre, 2019].

García, R. ¿Imperiofobia o imperiofilia? [En línea] La Vanguardia. 31 de agosto, 2019. <<https://www.lavanguardia.com/cultura/culturas/20190831/463785754622/elvira-roca-villacanas-imperialismo.html>> [Consulta 17 de septiembre, 2019].

Gómez, J. Alemania dedica un monumento a los gitanos asesinados por los nazis. [En línea] El País. 24 de octubre, 2012.
<https://elpais.com/internacional/2012/10/24/actualidad/1351083212_848328.html>
[Consulta 17 de septiembre, 2019].

Göpel, C. Ministro Alfredo Moreno anuncia nuevo Mapa de la Vulnerabilidad en Chile. [En línea] La Tercera, 3 de octubre, 2018.
<<https://www.latercera.com/nacional/noticia/ministro-alfredo-moreno-anuncia-nuevo-mapa-la-vulnerabilidad-chile/341171/>> [Consulta 17 de septiembre, 2019].

Guerrin, M. Claude Lanzmann, écrivain et cinéaste. [En línea] Le Monde, 19 de enero, 2001.
<https://www.lemonde.fr/archives/article/2001/01/19/claude-lanzmann-ecrivain-et-cineaste_4156495_1819218.html> [Consulta 17 de septiembre, 2019].

Lafuente, J. España rechaza con firmeza la exigencia de México de pedir perdón por los abusos de la conquista. [En línea] El País. 26 de marzo, 2019.
<https://elpais.com/internacional/2019/03/25/mexico/1553539019_249884.html>
[Consulta 17 de septiembre, 2019].

Landaluce, E. “Analfabetos ha habido siempre, pero nunca habían salido de la universidad”. [En línea] El mundo.es, 17 de diciembre, 2016.
<<https://www.elmundo.es/opinion/2016/12/17/58541208268e3e257c8b465c.htm>
l> [Consulta 17 de septiembre, 2019].

Le Monde. Claude Lanzmann, à propos de «Shoah», en 2005: «Si j’aurais pu ne pas nommer mon film, je l’aurais fait ». [En línea] Le Monde. 5 de julio, 2018.
<https://www.lemonde.fr/disparitions/article/2018/07/05/claude-lanzmann-a-propos-de-shoah-en-2005-si-j-aurais-pu-ne-pas-nommer-mon-film-je-l-aurais-fait_5326324_3382.html> [Consulta 17 de septiembre, 2019].

Lepe, N. Las paradojas de la vida: la protesta que terminó con la estatua de Pedro de Valdivia arrojada desde el puente Pedro de Valdivia en Valdivia. [En línea] Publimetro, 5 de noviembre, 2019. <<https://www.publimetro.cl/cl/social/2019/11/05/paradojas-la-vida-valdivia-pedro-valdivia-puente-pedro-valdivia.html>> [Consulta 17 de diciembre, 2019].

El Mercurio en Internet. “Nunca más excesos, crímenes, violencia y terrorismo, afirma Cheyre”. [En línea] Emol.com. 13 de junio, 2003.
<<http://www.emol.com/noticias/nacional/2003/06/13/114815/nunca-mas-excesos-crimenes-violencia-y-terrorismo-afirma-cheyre.html>> [Consulta 17 de septiembre, 2019].

Redacción. “Nunca más volverá la Pachamama al palacio de gobierno”, sentencia aliado del líder cívico Camacho. [En línea] La Jornada. 11 de noviembre, 2019.

<<https://jornada.com.mx/2019/11/11/politica/008n2pol>> [Consulta 17 de septiembre, 2019].

Revista Capital. Mapa de vulnerabilidad: ¿cuáles son los 16 grupos vulnerables de Chile? [En línea] Revista Capital. 18 de octubre, 2018. <<https://www.capital.cl/mapa-de-vulnerabilidad-cuales-son-los-16-grupos-vulnerables-de-chile/>> [Consulta 17 de septiembre, 2019].

Reyes, V y Serrano, B. La felicidad aterriza en las empresas con gerencias y programas para fomentarla. [En línea] El Mercurio. 14 de noviembre, 2009. <<http://www.economiaynegocios.cl/noticias/noticias.asp?id=69413>> [Consulta 17 de septiembre, 2019].

Zas, M. “José Luis Villacañas: los libros que blanquean el imperio español constituyen un suicidio a la inteligencia”. [En línea] Eldiario.es. 24 de junio, 2019. <https://www.eldiario.es/cultura/historia/Imperiofobia-Abderraman-III-barbaridad_0_912009548.html> [Consulta 17 de septiembre, 2019].