

El ABC del **NEOLIBERALISMO**

DOREEN MASSEY

RODRIGO KARMY

MARILENA CHAÚ

ALEJANDRA CASTILLO

RAÚL RODRÍGUEZ FREIRE

HUGO SIR RETAMALES

LUNA FOLLEGATTI MONTENEGRO

GONZALO DÍAZ LETELIER

IVÁN PINCHEIRA

MARY LUZ ESTUPIÑÁN SERRANO

MICHEL MARZANO

MARY LUZ ESTUPIÑÁN SERRANO
EDITORA

communes

INTERVENCIONES * 01

El ABC del
NEOLIBERALISMO

communes

INTERVENCIONES * 01

EL ABC DEL NEOLIBERALISMO

© Varios autores

ASOCIACIÓN COMMUNES

Edición: MARY LUZ ESTUPIÑÁN SERRANO

Diseño y diagramación: ARACELLI SALINAS VARGAS

RPI: A-265096

ISBN: 978-956-9830-00-6



Permitimos la reproducción completa o parcial de este libro sin fines de lucro, para uso privado o colectivo, en cualquier medio impreso o electrónico, con el debido reconocimiento de la autoría y fuente de los textos, y sin alterarlos. Este permiso corresponde a la licencia de Creative Commons BY-NC-ND.

Viña del Mar, Junio de 2016

El **ABC** *del*
NEOLIBERALISMO

DOREEN MASSEY

RODRIGO KARMY

MARILENA CHAUÍ

ALEJANDRA CASTILLO

RAÚL RODRÍGUEZ FREIRE

HUGO SIR RETAMALES

LUNA FOLLEGATI MONTENEGRO

GONZALO DÍAZ LETELIER

IVÁN PINCHEIRA

MARY LUZ ESTUPIÑÁN SERRANO

MICHELA MARZANO

MARY LUZ ESTUPIÑÁN SERRANO

EDITORA

communes

INTERVENCIONES * 01

Índice

PRESENTACIÓN	9
EL LENGUAJE DE LA ECONOMÍA. Doreen Massey	27
MILAGRO. Rodrigo Karmy	51
COMPETENCIA. Marilena Chauí	75
DEMOCRACIA. Alejandra Castillo	85
CAPITAL HUMANO. raúl rodríguez freire	101
ESFUERZO. Hugo Sir Retamales	125
INDIVIDUALISMO. Luna Follegati Montenegro	147
MIEDO. Iván Pincheira	165
CALIDAD. Gonzalo Díaz Letelier	183
GOBERNANZA. Mary Luz Estupiñán Serrano	211
COACHING. Michela Marzano	233
LISTA DE AUTORES	263

Presentación

*Si [...] no podemos cambiar el mundo,
lo mínimo que debemos hacer es entenderlo*

RAPHAEL SAMUEL

CON TANTA TINTA QUE SE HA DERRAMADO PARA ESCRIBIR sobre el neoliberalismo qué duda cabe de que no se trata simplemente de una ideología, de una teoría económica, de un paquete de medidas de reajuste o de un mero programa político. Es más que todo ello junto. Tal como afirmara Michel Foucault en una crítica pionera, el neoliberalismo es una *racionalidad política* que moviliza una serie de presupuestos, así como un conjunto de dispositivos y técnicas que instituyen prácticas y modulan subjetividades. Es por eso que usa el término *gubernamentalidad neoliberal* para explicitar que consta de formas de gobierno —y entiéndase por gobierno la conducción de la conducta de los otros y de sí mismo—, y de formas específicas de concebir el mundo. Sin embargo, el neoliberalismo, desde su misma formulación, no ha sido una racionalidad unívoca y estática. Las variaciones y énfasis dependen de los lugares, tiempos y agentes que lo abracen y contesten. Lo cierto es que, pese a sus reinvencciones, también cada vez más se evidencian sus límites. De hecho, la agudización de las contradicciones provocadas allí donde se instaló de cabo

a rabo, están dando lugar a un clima de crisis que lanza luces para reimaginar el futuro. No obstante, ¿qué tan cerca estaremos del fin?

Cuando reparamos en que hay una suerte de *lenguaje común* con el cual nos expresamos y pactamos cotidianamente, la respuesta debería tomarnos más tiempo. Por ejemplo, qué implicancias tiene el que los sujetos se estén autodenominando *emprendedores*, que ya no devengemos salarios sino rentas, que la formación en términos universitarios haya pasado a ser la de *capital humano*, o que, sea cual sea la entidad a la cual nos dirijamos, seamos tratados como clientes y exijamos en cuanto tales. Asimismo, qué podemos concluir cuando competir por fondos se convierte en la forma predominante de acceder a ciertos beneficios públicos, cuando el lugar que ocupa una universidad en un *ranking* es el principal criterio para querer estudiar en ella, cuando la gestión está a la orden del día para capitalizar lo material y lo inmaterial. Pues todo ello no hace sino dar cuenta de que nos estamos articulando día a día a partir del orden empresarial. Entonces, el desmonte del neoliberalismo no implica sólo intervenir la estructura económico política que nos rige, sino que también pasa por desinvertir de su manto las subjetividades y las prácticas que han sido promovidas bajo este orden.

De este escenario, por tanto, surge la idea de un *ABC del neoliberalismo*, libro que emerge a partir de la necesidad de revisar los términos y las nociones que conforman la gramática de la racionalidad neoliberal y que se han ido incorporando de manera dosificada en el lenguaje y en las prácticas cotidianas. Y es que una de las operaciones principales del neoliberalismo ha sido la adecuación de un

conjunto de conceptos que ha puesto a su servicio. En este sentido tenemos, primero, la redefinición de algunos, tales como *libertad*, *democracia*, *soberanía* y *competencia* y, segundo, la creación de otros con el fin de ampliar los espacios de rentabilidad. De este orden son: *capital humano*, *emprendimiento*, *gobernanza*. Buena parte de ellos serán tratadas en el presente volumen.

¿Por qué poner el acento en el lenguaje? En primer lugar, porque el análisis del lenguaje que usamos nos permite indagar sobre el conjunto de ideas y, en especial, sobre las relaciones de poder que lo sustentan: ¿qué noción de sujeto está operando?, ¿cuáles son los intereses puestos en juego? y ¿quiénes se benefician? En otras palabras, el lenguaje es un pilar fundamental para la producción de una antropología neoliberal, una antropología que performativamente reafirmamos día a día.

En segundo lugar porque, volviendo a Foucault, no hay discursos sin prácticas. Consideramos en este sentido el carácter performativo del lenguaje, en tanto modelador de realidad. Si bien no tenemos nada en contra de una perspectiva empirista —y tampoco es nuestra pretensión contraponer otra, en este caso discursiva—, lo que queremos es entrever las articulaciones entre lenguaje y prácticas, pues, a nuestro modo de ver, con frecuencia se pierde de vista el poder del primero en la configuración de las segundas. No podemos restar importancia al hecho de que el neoliberalismo así como el postfordismo, para retomar a Stuart Hall, opera por medio de la cultura, y esta “produce los cambios en los estilos de vida, en las prácticas cotidianas, en los comportamientos. Si por medio de los discursos uno crea subjetividades empresariales, tendrá sujetos que

se comportarán socialmente como empresarios. La cultura dentro de la cual obrará será una cultura empresarial”.¹

Valga aclarar que no se está abogando por un uso de equis término porque sea más o menos preciso en relación a lo que nombra, ese uso que desearían lingüistas o gramáticos. Sabemos bien que, dentro de la racionalidad neoliberal, un mismo término recibe varias denominaciones según el lugar y la escala que estemos analizando. Por dar solo un ejemplo, *capital humano* es referido en otros países latinoamericanos como *talento humano* o *recurso humano*. Sin embargo, también responden al orden de la inversión encarnada en los propios sujetos. Aún más, *capital humano* y *esfuerzo personal* están muy próximos, ambos van en la misma dirección, responsabilizar al sujeto individual de sus propios designios y aumentar los niveles de autoexplotación. Lo que nos interesa entonces es indagar en el andamiaje que ese lenguaje particular articula.

También porque es importante ser cautos con lo que nombramos, pues sí, tal como auguró Karl Marx: “el capital... tiende a conquistar toda la tierra como su mercado”, su tendencia a capitalizar “todo lo existente, todo lo material y lo inmaterial, todo lo vivo y también todo lo muerto”² resulta imparable, por lo menos a corto y mediano plazo, entonces iluminar demasiado esos espacios que consideramos alternos, puede ser un arma de doble filo. El lenguaje es en esta línea una *tecnología*, en la medida que es “un mecanismo para

1 Stuart Hall y Miguel Mellino, *La cultura y el poder. Conversaciones sobre cultural studies*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011, pp. 39-40.

2 Para esta cita y la anterior ver el texto de Raúl Rodríguez Freire en este volumen.

volver la realidad susceptible de ciertas clases de acciones”,³ o mejor, que “hace susceptible aspectos de la existencia a la inscripción y al cálculo”. Y recordemos que medir, calcular y administrar son las acciones claves que conducen a la rentabilización. Desde los estudios de la gubernamentalidad, el lenguaje –y otros sistemas de significación– es uno de los elementos para hacer gobernable la realidad. El análisis, por ende, no se plantea a nivel retórico y menos epidérmico, sino en un nivel que permita establecer por qué adoptamos una gramática y no otra y qué implicancias conlleva.

Así como la instalación de un lenguaje económico específico fue crucial para la mutación de nuestra visión de mundo, de igual forma en la invención de otro y en su misma ambivalencia se abre la posibilidad de creación de mundos distintos. Estamos convencidos que el lenguaje es un de los territorios a disputar. En este punto concordamos con la afirmación que Raymond Williams hiciera hace más de medio siglo: “[...] cada vez comprendemos con más claridad que nuestro vocabulario, el lenguaje que utilizamos para indagar en nuestras acciones y negociarlas, no es un factor secundario sino un elemento práctico y radical en sí mismo”.⁴ Es a partir de este lugar desde donde nos ubicamos.

En 2013, cuando la idea del libro estaba incubándose, se publica en Londres *After Neoliberalism? The Kilburn Manifesto*, editado por Stuart Hall, Doreen Massey y Michael

3 Nikolas Rose; Pat O'Malley y Mariana Valverde, “Gubernamentalidad”, *Astrolabio Nueva Época*, 8 (2012), pp. 113-152.

4 Raymond Williams, *Cultura y sociedad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001 [1958], p. 274.

Rustin.⁵ Las contribuciones de Massey y Hall apuntan en una dirección similar a la nuestra, teniendo como referencia eso sí el contexto británico. Massey realiza justamente una revisión del lenguaje de la economía que estructura nuestras vidas bajo el entendido que este “ha sido axial para el establecimiento de la hegemonía neoliberal”, es por ello que hemos incorporado aquí su texto, denominado “El lenguaje de la economía”, pues nos entrega un marco de lo que pretendemos con cada contribución reunida en este volumen. Hall, por su parte, se pregunta por qué, pese a los límites expuestos por las crisis, el neoliberalismo resulta tan difícil de desterrar. Y va al grano: porque usa un lenguaje llano, que no ofrece mayores resistencias, logrando así instalarse en el sentido común, en la cotidianeidad. El trabajo que permite tal introyección no es otro que el ideológico, pues cómo leer las actitudes cotidianas en las que pedimos más “libertad de elección” y más libertad personal. De ahí, concluye, la importancia de disputar este ámbito, esto es, el sentido común. Esperamos que este libro aporte lo suyo a tal propósito.

Antes de entrar en detalles, es pertinente aclarar que los textos incorporados siguen indagando el “neoliberalismo desde sus mismos fundamentos”, pues, como ya hemos mencionado, pese a las diversas crisis a las que hemos asistido en los tres lustros que van del naciente siglo y que levanta voces que exigen otras formas macro políticas, este se empeña en salir a flote a través de versiones micro. En otras palabras, antes de celebrar su retirada es necesario tener claras las formas bajo las cuales se ha instalado y reinventado

5 El documento puede ser consultado en:
<http://www.lwbooks.co.uk/journals/soundings/manifesto.html>

en todos los niveles y escalas. Por razones obvias, el contexto más referenciado es el chileno, pero no el único.

De los fundamentos

De haber un *milagro neoliberal* ¿cuál sería? Es más, ¿por qué hablar de milagro? Muchos reconocerán en este lenguaje analítico una línea particular que parte de la siguiente máxima: “Todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”.⁶

La lectura, en términos de teología política de la noción de libertad en Hayek, realizada por Rodrigo Karmy, nos permitirá ver las articulaciones, o mejor, los ensambles sobre los cuales el economista austriaco plantea (sus) *Los fundamentos de la libertad*. Karmy afirmará que “El ‘milagro’ que el paradigma jurídico-estatal denominaba ‘estado de excepción’ reapareció en lo que el paradigma económico-gestional característico del neoliberalismo, llama ‘libertad’”. Esta última no es sino “el nuevo nombre del ‘milagro’” y, tal como venimos exponiendo, “la economía neoliberal la nueva escena de su aparición”.⁷ Desde esta perspectiva, lo que se necesita es crear las condiciones para que “todos los hombres que viven en una ‘sociedad libre’ [sean] ‘emprendedores’”.⁸ Ahora cabe preguntarse quiénes serían los emprendedores en este

6 Carl Schmitt, *Teología Política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*, Buenos Aires, Struhart y Cía., 2005, p. 57.

7 Ver el texto de Rodrigo Karmy en este libro.

8 *Ibid.*

mundo libre; sencillo: los ricos; el resto, los no tan favorecidos por el milagro, ¿unos simuladores? Por tanto, si el “motor” de la historia, en la versión de la filosofía de Hayek, está en manos de un “aristocratismo económico”, podemos advertir las conexiones con la política, pues lo que va a resultar es una democracia aristócrata, o mejor, elitista, en los términos que plantea Alejandra Castillo.

Dicha adjetivación, elitista, intenta dar cuenta de la forma que ha tomado la democracia en el orden neoliberal. Con esta noción, Castillo busca complejizar los debates y diagnósticos que se centran en el análisis de la política contemporánea como crisis de legitimidad de las instituciones o en la apoliticidad, “apatía o desafección de la ciudadanía de los procesos de participación democrática”,⁹ lo que, en último término, reducen “el malestar de la democracia” al consumo, pues desde su lectura, no es el punto de vista subjetivo el que está en juego aquí, sino un asunto medular que pasa por indagar primero el tipo de democracia que surge del entramado: Estado-corporaciones y expertos. O mejor, el punto clave es preguntarse qué tipo de democracia resulta cuando lo que se articula es una relación entre Estado-empresa-mercado. Es más, ¿es posible hablar de democracia cuando lo que se pretende es retraer a uno de sus elementos constitutivos, el pueblo, para dar centralidad a los actores económicos y empresariales? Alejandra Castillo es enfática en su conclusión: al incorporar la racionalidad empresarial, también denominado *management*, la democracia, entendida como régimen de igualdad, muta profundamente al punto de poner en juego su propia cancelación.

9 Ver su contribución en este libro.

En este sentido, es interesante advertir cómo opera la idea de gobernanza. Este pretendido “nuevo arte de gobierno” pone el acento en las reglas macro del juego, reglas basadas en la llamada cooperación multinivel. La gobernanza se promueve como una forma de gobierno inter-organizacional, que apela a la participación de todos los grupos de interés, sean públicos, privados o de la sociedad civil, en la formulación e implementación de políticas. Si, como vimos, la democracia elitista, resultante en un marco neoliberal, es la de unos cuantos y se articula a partir de la racionalidad empresarial, a qué conclusiones podemos arribar cuando desde la gobernanza se insiste en la especial articulación con el sector privado, lo que se propulsa no es otra cosa que una tecnocracia a escala mayor, esto es, global. Es a partir de esta lógica desde donde se “sugiere” realizar una serie de mediciones y establecer un conjunto de estándares para el aseguramiento de la calidad en cada servicio prestado. *Modus operandi* que a la fecha nos es bastante familiar y que redundará en beneficios de poderes específicos.

La calidad, en esta racionalidad, es un mecanismo clave. Hace un par de décadas que esta promesa, sea en términos de calidad y/o excelencia, está presente en el ofrecimiento de cualquier producto, no importa su variante: educación, salud, parqueaderos, restaurantes, baños, etc. La demanda parece explicar en sí misma lo que se entiende por ella. Nadie discutiría la necesidad de ofrecer y de pedir calidad a condición de ahorrarse su definición. No obstante, cuando vemos que son los índices, los *rankings*, en pocas palabras, las mediciones, las que determinan la calidad, como la de la educación por ejemplo, vemos que la noción que entra a operar aquí no significa otra cosa que cantidad.

Por último, sabemos bien que el *individualismo* radical es la insignia neoliberal por excelencia. Pero cuáles son las implicancias para la construcción de una comunidad, es más, tal como se pregunta Luna Follegati en el texto que responde a dicha noción, ¿es posible pensar una comunidad neoliberal?. Si, como vimos, libertad e individuo constituyen una misma unidad, la libertad neoliberal, en la definición de Hayek, es contradictoria de la comunidad, pues aquella no es sino una irradiación de la propiedad, y la propiedad es individual por principio. Propiedad, libertad e individuo, he ahí el ensamblaje que soporta esta idea y que resulta incompatible con las lógicas colectivas o que acentúan lo común. Sin embargo, ello no significa la cancelación de una colectividad, sino una dificultad mayor para su constitución y articulación.

Empresarización de sí

Capital humano, esfuerzo y emprendimiento son afluentes de una misma vertiente: la empresarización del sujeto. Mientras *capital humano* fue una noción elaborada y propulsada por los padres del neoliberalismo en tanto forma inédita de inversión, el *esfuerzo* sería su vocación práctica, que anclada en el autoritarismo, buscó adhesión desde un lenguaje conocido: el sacrificio. Esfuerzo no es sino el nombre secular del sacrificio, afirmará aquí Hugo Sir. “La creencia práctica que articula el neoliberalismo”, en su versión chilena, “es un esfuerzo comprensible únicamente como individual”.¹⁰ Tal como anuncia Pinochet en su mensaje al país del año 1974,

10 Ver el texto de Hugo Sir en este volumen.

se parte del principio de que “no se da ni se regala nada”, solo se ayudará a aquel que demuestre esfuerzo personal. En otras palabras, el esfuerzo es el “capital inicial” con el cual todo emprendedor cuenta para entrar a participar en el proceso productivo y competitivo. Pero ¿es este exigido a todos los sujetos o solo a aquellos a quienes el piso social fue desestructurado en nombre del libre mercado?

Capital humano, por su parte, más que un concepto es un dispositivo que busca literalmente convertir a los individuos en capital y ello ha implicado dos mutaciones fundamentales. La primera tiene que ver con la educación. La segunda con el trabajo. Es gracias a la invención de este mecanismo en los años cincuenta y sesenta —cuando se define, se establecen formas de medición y se vincula al desarrollo— que la educación va a ser, un par de décadas después, concebida como una inversión y la figura del trabajador asalariado va a ser poco a poco desmantelada para dar lugar a la del empresario de sí (el emprendedor). Este sujeto ideal será ahora el responsable de sus designios, o mejor, de sus ingresos, y entonces podrá amasar fortuna o pelear simplemente su sobrevivencia,¹¹ pues ello depende del lado de la escala desde donde se le mire y de lo que tenga para poner a ganar.

Si la concepción de la figura del emprendedor era y sigue siendo encarnada por los ricos, en especial aquellos que quieren fomentar negocios libres de las odiosas recaudaciones y fiscalizaciones estatales, cómo entender el emprendimiento

11 Ello no significa que sean las únicas posibilidades. De la misma lógica se desprenden prácticas que derivan en otras dinámicas que exceden la lógica economicista, ya sea producto de la contestación o de afectaciones no contempladas por este modelo que se pretende omnímodo.

promovido para ese otro gran segmento de la población cada vez más precarizado y pauperizado. El emprendimiento en estos términos pareciera ser un simulacro que permite creer que cualquiera puede llegar a ser un empresario o un nuevo rico, gracias obviamente a una buena dosis de auto-explotación. Pero más que la posibilidad para una “nueva clase”, lo que con ese “capital inicial” se inaugura es la rentabilización a partir de lo inmaterial, esto es, a partir de la vida, que va a caracterizar el modo de producción postfordista y del cual el neoliberalismo saca los mejores réditos. En pocas palabras, el emprendimiento pareciera ser una tecnología para el gobierno de la pobreza.

El énfasis en el esfuerzo responde a un orden moral. El capital humano a un orden antropológico. Y el emprendimiento a las transformaciones del trabajo. Independiente de cómo se obtenga y distribuya el ingreso, el emprendedor es la figura por excelencia del *homo laborans* de nuestro tiempo, cuya renta y estilo de vida en general deberán estar en correlato con los vaivenes del mercado. Ello implica estar sometido a “flujos de ingresos y no ingresos”, lo que constituye el escenario ideal para otro de los aspectos centrales de la racionalidad neoliberal: la *competencia*, entendida como disputa o contienda por la idoneidad en términos de demanda. Esta idoneidad es determinada por otro tipo de competencia que será definida en el presente libro por Marilena Chaui. Esta dice relación con el saber, o mejor con las habilidades y da cuenta de la transformación del modo de producción. Ahora que se requieren sujetos flexibles y polivalentes, el saber tiene un lugar disputado.

Recordemos que es del seno de la gestión empresarial desde donde proviene la noción de competencia en

términos cognitivos, es decir, entre los que saben y los que no saben. No obstante, como se puede advertir, esta división hunde sus raíces en el fordismo, cuando la organización, y no la empresa, era el engranaje que articulaba la máquina político-económica. El texto de Chauvi es interesante en la medida en que arroja luces sobre esa otra manera de jerarquización de la sociedad que ahí subyace entre competentes (los expertos) —que tienen poder porque tienen saber—, e incompetentes —los que se limitan a ejecutar tareas. ¿Qué ocurre con esta división en la era postfordista? Si bien es cierto que los trabajos de ejecución no han sido substituidos completamente por las máquinas, e incluso han surgido modalidades de trabajo manual servil, también es cierto que el saber entró a formar parte de los modos de producción. De manera que esa jerarquización se ha profundizado. Como sujetos privados hemos sido despojados de saberes que nos hacen cada vez más dependientes de los discursos expertos que nos indican qué comer, cómo cuidar a los hijos, cómo comportarse, etc. Pero al mismo tiempo, la polivalencia a la que somos empujados, nos exigen saber de todo un poco, pero nunca tanto para disputar el saber experto.

Nótese que el papel de la universidad es central, ya que, gracias a las transformaciones incorporadas por el dispositivo ya mencionado, ella se sumó al juego sin mayores resistencias. Entrar en el juego significó por tanto otro cambio, esta vez en la noción de enseñar, pues conocemos bien el discurso que afirma que para aprender habilidades no se requiere de tantos conocimientos, de modo que los currículos fueron depurados de aquello que se consideró excesivo e inútil, y se instaló en su lugar formas eficaces (en términos de tiempo) y eficientes (en términos de contenidos) para graduar

estudiantes. Así, la formación pasó a ser adiestramiento. Este cambio en la enseñanza era a todas luces justificado por las demandas del mercado, pero algunos no imaginaron qué tan lejos se iba a llegar. A inicios de los años ochenta, en una visita a Chile, Theodor Schutlz afirmaba que la investigación científica no sería capitalizable, pues era un bien público cuyos resultados debían ser de “dominio público y queda[r] a disposición de cualquiera. Esto es particularmente evidente en el campo de la genética, de la biología”. Ignoró tal vez el poder empresarial que él mismo propulsó y, sobre todo, el poder de las alianzas o partenariados entre lo público y lo privado que en ese momento se empezaban a impulsar con fuerza. Recuérdese que es en el modelo fordista que las organizaciones empiezan a financiar sus propias investigaciones, ahí se empezó a allanar el camino para que en las actualidad asistamos a una connivencia entre farmacéuticas y escuelas de química, entre bancos y educación superior, entre consultoras y equipos de acreditación. Pero es sobre todo con la incorporación de saber y del trabajo inmaterial a los procesos de producción que estas relaciones, en especial la investigación, parecieran solo seguir el orden natural de los acontecimientos. En fin, ello nos habla de que la universidad es asumida como una empresa y la investigación se encaminó hacia rumbos productivistas.

¿Por qué necesitamos motivación?

En un artículo titulado “Viejos y nuevos locos. ¿Renegar de Foucault?”, Guillermo Rendueles nos recuerda que durante

los años ochenta, la Asociación Americana de Psicología (APA, por sus siglas en inglés), publicó su tercera versión del *Manual diagnóstico y estadístico* (DSM III), en el cual se incorporaba una nueva tipificación de trastornos mentales, cuya “gestión se demandaba socialmente”. El psiquiatra español llama la atención sobre unas mutaciones conceptuales que nos permiten percibir el alcance de lo que allí se cocinaba. Dentro de la nueva tipificación, él observa que hay una traducción en términos de enfermedades mentales de aspectos que hacía poco eran de otro orden, por ejemplo, aparecen como “problemas de salud mental” lo que, una década atrás, eran considerados problemas políticos o de resolución sindical (“trastorno por estrés postraumático”, en el caso de los excombatientes de Vietnam y “el acoso laboral” o *mobbing*). Incluso, nos advierte, pasan a ser tipificadas como enfermedades situaciones que con rigor científico no lo serían (para el caso, “trastorno sádico autodestructivo de la personalidad”) ¡Y hay para todos los gustos! Para aquellos y aquellas cuyo malestar no tenga nombre existe, ironiza, el “trastorno de personalidad *borderline*”. Este evento, la publicación del *Manual*, introduce un giro hacia la psicopatologización de la sociedad. El DSM III es un instrumento administrativo que “redefine las categorías de normal y anormal, se adentra en nuevos campos sociales –el trabajo, la alimentación, los vicios...– y propone un auténtico régimen político-terapéutico que no busca mejorar las condiciones de vida ciudadanas sino reparar su salud mental”.¹²

12 Guillermo Rendueles, “Viejos y nuevos locos. ¿Renegar de Foucault?”, VV.AA., *Pensar y resistir. La sociología crítica después de Foucault*, Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2006, p. 35-62, cita en p. 46.

Basta ver un poco más detenidamente para advertir que, como afirma el autor, lo que está en el centro de este *Manual* es un sujeto individual intimista, desnudado de cualquier cobijo colectivo gracias a la precariedad y a la flexibilidad laboral. No obstante, ni la sociedad psicoanalítica ni la ciudadanía pusieron en cuestión estas ideas así como tampoco criticaron el incremento de la psiquiatrización y la medicalización, y menos se exploraron las condiciones que lo permitieron, sino que se empezó a exigir más bien un terapeuta de cabecera y no falta quien con gusto (o por “estatus”) habla orgullosamente de “mi siquiatra”.

En la actualidad asistimos cada vez más a la inclusión del acoso laboral en los códigos del trabajo y en las legislaciones, bajo el entendido que es una herramienta a favor de la salud mental del trabajador y la trabajadora, pero lo que se soslaya es que el acoso laboral o “*mobbing* es una fábula perversa, una caricatura de las quejas obreras tradicionales, el relato psiquiatrizado y ajeno a cualquier contexto colectivo de la fatiga o el estrés que produce el trabajo”.¹³

Pues bien, hace más de treinta años que intenta soslayarse este cúmulo de emociones que acompaña los estilos de vida actuales. La fatiga, el estrés, la ansiedad, la soledad, no tienen cabida en el mundo maravilloso del *coaching*, esa técnica de reciente reemergencia pero que cada día gana más adeptos. Solo que ya no estamos hablando de un plano psicológico sino de un plano deportivo, pues, tal como lo esclarece Michela Marzano, es desde ahí de donde ha sido exportado a la empresa para mejorar el rendimiento y las relaciones entre los empleados. El *coaching* se plantea como

13 *Ibid.*, p. 52.

una técnica para vencer obstáculos, pero no “pierde tiempo en comprender las razones de un eventual malestar”, o en comprender sus síntomas y manifestaciones. El *coaching* invita a la acción, a la proactividad. Es simplista, reduccionista, opera por medio de fórmulas motivacionales: ¡Cree en ti! ¡Todo depende de ti! El individualismo escenificado. Sin embargo, lo que aquí está en juego es “responsabilizar’ al individuo y hacerle creer que todo se debe a sus deficiencias personales”.¹⁴ Entonces, ¿qué relación hay entre el *mobbing* y el *coaching*? Uno se instala en el espacio abonado por el otro. Ambos son dispositivos de gobierno que, una vez desmanteladas las colectividades sindicales y otras formas de organización laboral, centran el problema en el individuo y le trasladan toda responsabilidad de resolución de problemas.

Podríamos preguntarnos en este punto ¿por qué necesitamos motivación?, es decir, ¿por qué necesitamos dosis diarias de autoayuda, de *coaching* y demás mecanismos para mantenernos activos y felices? Quizá la pregunta deba plantearse de otra manera: ¿qué implicancia tiene el que hayamos sido convertidos en capital? Tal como afirma Cristina Morini, la novedad del “modelo antropogenético de biocapitalismo” radica en “la centralidad económica del cuerpo”, de modo que este “*cuerpo-máquina-cerebro*” requiere de “mantenimiento en la medida en que representa el capital del sujeto contemporáneo dentro de un mercado de trabajo incierto y precario en el que se está perennemente obligado a dar lo máximo a cambio de lo mínimo”.¹⁵ He ahí el combustible

14 Ver Michela Marzano en esta edición.

15 Cristina Morini, *Por amor o por la fuerza*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2014.

que los dispositivos de capital humano y de emprendimiento requieren para operar.

Para cerrar, retomemos la pregunta inicial: ¿qué es lo que nos dice este lenguaje? Por una parte, en todas estas nociones la opción individual es la que prima. Por otra parte, ese lenguaje da cuenta de la capacidad de la élite económica para, como dice Massey, “mantener la horrible camisa de fuerza en la que nos encontramos”. De aquí mismo surge la última respuesta, pues, en rigor, los beneficios van al segmento privilegiado de la población y los costos se cargan sobre las espaldas del resto. O mejor, los beneficios se privatizan, mientras los costos se socializan.

Son muchos otros los mecanismos que se encaminan hacia el gobierno de los grupos y de sí mismo. El vocabulario economicista también es más extenso, al igual que los dispositivos. En este primer volumen abordamos solo algunos con el ánimo de evidenciar que, en la gubernamentalidad neoliberal que se reinventa constantemente, el lenguaje es una tecnología intelectual que hace posible el gobierno a distancia. Es nuestro interés contribuir a establecer las condiciones de su crítica. En la segunda versión seguiremos mapeando otro conjunto de términos: riesgo, emprendimiento, equidad, éxito, innovación, créditos, proactividad. Estamos convencidos que anteponer un lenguaje y una red semántica distinta a la que articula la economía neoliberal, es también disputar sus formas, mientras, intentamos reconocer aquellas que debemos criticar.

MARY LUZ ESTUPIÑÁN SERRANO

VIÑA DEL MAR, 2015

*El lenguaje de la economía*¹

DOREEN MASSEY

1 Tomado de Stuart Hall, Doreen Massey y Michael Rustin (Eds.), *After Neoliberalism? The Kilburn Manifesto*, London, Soundings, 2013. Agradecemos a la autora por autorizar la traducción y publicación de este texto.

EN UNA EXPOSICIÓN DE OBRAS DE ARTE EL VERANO pasado [2012] entablé una conversación muy interesante con una de las jóvenes empleadas por la galería. Al dar la vuelta para marcharse, vi que ella tenía en el dorso de su camiseta “Atención al Cliente”. Me decepcioné. Toda nuestra conversación de algún modo se vio reducida, mi experiencia de ello se minimizó a una transacción comercial; mi relación con la galería y con esta persona simpática se había convertido en un intercambio de mercado. La lengua misma nos ubicó –a nuestra relación y también a la galería– de un modo muy particular.

Sabemos de esta práctica y de sus efectos potenciales en muchos ámbitos. En trenes y autobuses, y a veces también en hospitales y universidades, nos hemos hecho clientes, no pasajeros, lectores, pacientes o estudiantes. En todos estos casos una actividad y una relación específica son borradas por una relación general de compra y venta que prima sobre las demás.

El lenguaje que usamos tiene efectos en el modelado de identidades y en la caracterización de relaciones

sociales. Es crucial en la formación del andamiaje ideológico del sentido común hegemónico. Asuntos de discurso. Además éste cambia, y puede —a través del trabajo político— ser cambiado. Nos han *impuesto* hacernos consumidores más que trabajadores, clientes donde una vez fuimos pasajeros (Y en verdad el proceso nunca es completo. La joven en la galería no tenía más opción que llevar esta camiseta, pero nuestra conversación era sin embargo auténtica y comprometida, incluso al grado de desbordar nuestros papeles asignados —tal vez aún resistiéndolos). El punto es que las tentativas de moldear nuestras identidades por medio del lenguaje y de la nominación hacen parte de un trabajo político, y pueden ser impugnadas. En los años cincuenta el adjetivo “público” (trabajador, sector, esfera) designaba algo a ser respetado y confiado. Tenía, así fuera vagamente, algo que ver con nuestra colectividad, pero se llevó a cabo un trabajo de denigración persistente de “lo público” para girar las cosas. Y aquel trabajo ha sido fundamental para la capacidad de perseguir las estrategias económicas que actualmente aguantamos. La “igualdad” también fue una vez un término usado con una positividad incuestionada; bajo el New Labour la palabra misma se hizo innombrable, y así podríamos continuar.

El vocabulario que usamos, para hablar de la economía en particular, ha sido axial para el establecimiento de la hegemonía neoliberal.

Hay una visión de mundo —y una teoría económica— detrás de aquella reunión en la galería. Es aquella según la cual la mayoría de nosotros somos fundamentalmente consumidores, cuyo deber supremo (y la fuente de poder y de placer) es hacer elecciones.

La supuesta verdad que sostiene este cambio de descripciones —que ha sido incorporada en la vida cotidiana por medio del adiestramiento gerencial y el renombre minucioso de prácticas institucionales en formas autorizadas de escritura y discurso— es que, al final, los intereses individuales son la única realidad que importa; que tales intereses son puramente monetarios; y que esos presuntos valores son sólo un medio para perseguir fines egoístas por otros medios. Y detrás de esto se encuentra, a su vez, una justificación teórica que ahora es casi un sistema dominante: la idea de un mundo de agentes independientes cuyas opciones, hechas para su propia ventaja, paradójicamente benefician el todo. Sin embargo, para que esto “funcione” ningún agente individual puede tener el poder suficiente para determinar lo que le pasa al todo.

Que el mundo no es así es evidente. Hay monopolios y poderes infinitamente diferenciales. Hay mucho más en la vida que el propio interés individual. Y en la práctica, los mercados necesitan enormes aparatos de regulación, apoyo y vigilancia —una “burocracia” ciertamente. Además, este privilegio del interés propio, de las relaciones de mercado y la elección en cada esfera de la vida económica y social lleva inexorablemente a aumentar la desigualdad. Y esta desigualdad evidente (a escala global así como subnacional) es protegida de la lucha política mediante otro movimiento en nuestro vocabulario. Cada sociedad liberal demócrata necesita negociar una especie de articulación entre la tradición liberal y la tradición democrática. En nuestra sociedad [británica] tal articulación es bastante específica: la “libertad” [*liberty*] llegó a ser definida simplemente como el interés propio y como la libertad [*freedom*] de elección no restringida por

el Estado. Tal reduccionismo es el que le ha dado la forma dominante al término y las desigualdades de ahí desprendidas no han hecho sino aniquilar la democracia, mientras el vocabulario de igualdad ha sido obscurecido cada vez más. Mucho se ha escrito al respecto.

Nuestro argumento aquí es que este vocabulario: cliente, consumidor, elección, mercados e interés propio, moldea tanto la concepción de nosotros mismos como nuestra comprensión de, y el relacionamiento con, el mundo. Estas “descripciones” de roles, intercambios y relaciones basadas en el presupuesto de prevalencia de la opción individual y del interés propio no son, de hecho, simples descripciones, sino un medio poderoso por el cual nuevas subjetividades son construidas y reforzadas. La comprensión de Gramsci de la importancia del “sentido común”, la teoría de Althusser sobre los aparatos ideológicos del Estado y la “interpelación” de los sujetos, así como las descripciones foucaultianas de los discursos como aspectos de la “gubernamentalidad” son recursos teóricos a través de los cuales estos fenómenos pueden ser reconocidos y entendidos.

La nueva ideología dominante es inculcada a través de las prácticas sociales, pero también mediante los términos y las descripciones predominantes. El mandato obligatorio de la “libre elección” –de un hospital para atenderse, de un colegio para que los hijos estudien, de una forma de tratamiento– también es, independe de su valor particular, una lección en la identidad social, afirmando en cada ocasión que uno es, por encima de todo, un consumidor que opera en el mercado.

Por tales medios somos enrolados, y tal autoidentificación es tan fuerte como nuestra implicación material en

la deuda, las pensiones, las hipotecas, etc. Esto es una internalización “del sistema” que potencialmente puede corroer nuestra capacidad de imaginar que las cosas podrían ser de otra manera.

Por otra parte, este tema de la identidad y de la identificación va más allá de nuestras subjetividades individuales. *Todo* comienza a ser imaginado de esta manera. Los pueblos y ciudades en las que vivimos son acondicionadas [*branded*] para competir entre ellas, incluso internacionalmente, en un mundo en el que las únicas relaciones son las de la competencia.

De manera que los términos que han reclasificado los roles, las identidades y las relaciones —de las personas, los lugares y las instituciones— y las prácticas que los representan incorporan y refuerzan la ideología del neoliberalismo, y con ello una nueva hegemonía capitalista. Otro conjunto de palabras proporciona los términos con los cuales el sistema se describe a sí mismo y sus funciones. Estos enmarcan las categorías —por ejemplo de producción, consumo, tierra, trabajo, capital, riqueza— por medio de las cuales la “economía” (como una esfera supuestamente distinta y autónoma de la vida) es entendida. Estas definiciones constituyen otro elemento del “sentido común” —sobre el modo en que el mundo económico “naturalmente” es y debe permanecer.

Los nombres del sistema

¿Cuáles son los términos clave en este sistema de definiciones y cómo funcionan? Aquí es útil pensar en grupos de ideas.

Hay, por ejemplo, un grupo alrededor de la *riqueza*, la *producción*, el *crecimiento* y el *trabajo*. El sistema económico se

centra en tratar lo que llamamos creación de riqueza, y la obtención de “crecimiento”. El crecimiento es medido por el aumento del “producto interno bruto”, que es una suma agregada de todo lo producido en la economía, ya sea dentro de los sectores públicos o privados. Por lo general es citado como un rango de porcentaje de cambio, a menudo en una base anual. La concepción dominante es que estos términos denotan el bienestar de los individuos y de la sociedad (en la medida en que se los distingue claramente como valores o entidades). Aparte del debate actual sobre la forma anómala en que estos aspectos son medidos, también ha habido, gracias a los logros de la democracia social, cierto reconocimiento de que el aumento de la riqueza agregada es una medida insuficiente de bienestar, puesto que los frutos del crecimiento no son distribuidos de modo igualitario. Los socialdemócratas tradicionalmente han limitado sus ambiciones a alterar el balance de distribuciones –entre lo que llaman lo privado y lo público, el mercado y los sistemas estatales– sin cuestionar seriamente la arquitectura dominante del sistema.

Esta arquitectura dominante necesita hoy ser cuestionada. Todo el vocabulario con el que solemos hablar de la economía, presentado como una descripción de lo natural y lo eterno, es en realidad una construcción política que requiere ser impugnada.

Permítanme por un momento enfocarme en el ejemplo del *crecimiento*, considerado actualmente como todo el objetivo de nuestra economía. Producir crecimiento y luego (tal vez) redistribuir un poco de él ha sido un objetivo compartido tanto por el neoliberalismo como por la socialdemocracia. Pero este enfoque debe ser ahora cuestionado. ¿Por qué?

En primer lugar, existe lo que podría ser visto como un problema técnico –al menos para el argumento socialdemócrata de que el crecimiento permite la mitigación de la desigualdad a través de la redistribución. En el caso de la economía británica, y probablemente también en otros lugares, en un futuro inmediato el crecimiento será insuficiente para permitir el grado de redistribución deseada por una agenda progresiva (o al menos no sin una mayor confrontación política). El retorno al modelo redistributivo socialdemócrata de décadas pasadas es por tanto imposible. Este modelo, en su formulación más simple, proveyó las condiciones para que el sector de mercado produjera crecimiento al precio de causar desigualdad (aunque nótese también que en general los modelos de crecimiento producen diferentes grados de desigualdad). El papel del estado fue entonces –a través de los impuestos–, la provisión de servicios públicos, entre otros, para redistribuir alguna parte de este crecimiento y ayudar así a reparar la desigualdad resultante de su producción.

Extraña disposición. Se instituye aquí un secuencialismo curioso –primero producen un problema, luego tratan de solucionarlo. (¿Pero por qué producen el problema –la desigualdad– en primer lugar?) Ello en nada cuestiona los mecanismos de producción de desigualdad en una lógica de mercado (aunque desde luego algunas restricciones hayan sido presentadas).

De hecho, este acuerdo ha significado que las líneas principales de lucha sean enfocadas en temas de redistribución, más que en la naturaleza del sistema. Además, el propio éxito de esta lucha distribucional restrictiva fue uno de los motivos para la interrupción del acuerdo. Como advertimos

en nuestra *declaración* que enmarca el *Manifiesto Kilburn*,² los beneficios obtenidos por el trabajo bajo la socialdemocracia se mostraron intolerables al capital, de ahí el contragolpe provocado. Incluso la mera redistribución no podría permitirse ir tan lejos. Y un elemento crucial en el contragolpe neoliberal era el desplazamiento del sentido común que sostuvo estos aspectos en el enfoque socialdemócrata —en particular el compromiso (una medida de) con la igualdad y la importancia del papel del Estado y de la intervención pública y en verdad la noción misma de lo público— en alcanzar esto. El cambio de nuestro lenguaje económico era crucial en la mutación de nuestra visión de mundo.

El hecho de que el sucesor a este modelo socialdemócrata ahora haya entrado en su propia crisis proporciona una oportunidad para una nueva imaginación. Como ya hemos dicho, las tasas de crecimiento probablemente sean insuficientes para reinstalar los acuerdos anteriores. Además, todo el clima ideológico y político —y discursivo— ha cambiado tanto que una vuelta al modelo anterior sería difícil de implementar. De hecho, no sería una mayor tarea abogar por un modelo totalmente nuevo —uno en el que los funcionamiento de la economía no produzcan en primer lugar un nivel de desigualdad que luego exijan su respectiva corrección.³ Seguramente esto implicaría una crítica más minuciosa, y popular, de las fuerzas del mercado como productoras de desigualdad. Esto también significaría volver a la discusión

2 Disponible en

<http://www.lwbooks.co.uk/journals/soundings/manifiesto.html>

3 Para algunos planteamientos sobre estrategias económicas ver las contribuciones del *Manifiesto Kilburn*.

acerca del vocabulario, y las políticas, de igualdad. De hecho ya está emergiendo un nuevo vocabulario –aunque no es el más agradable al oído o a las imaginaciones generales– “la predistribución”. La palabra puede ser incómoda, pero si da cuenta de la necesidad de diseñar un sistema de producción que, en sus variados funcionamientos, no produzca los intolerables niveles de desigualdad, entonces va por buen camino.

Una segunda razón por la cual nuestra noción actual de riqueza, y nuestro compromiso con su crecimiento, debe ser cuestionada –seguramente en el Norte global– es entorno a nuestra relación con el planeta. El daño ambiental –en particular pero no sólo por el cambio climático– causado por la búsqueda incesante de crecimiento amenaza con causar una catástrofe de la cual ya atestiguamos intimidaciones. Este es un tema global en el cual las sociedades relativamente ricas, aunque desiguales, como el Reino Unido, tienen responsabilidades internacionales. En ocasiones, el Reino Unido se enorgullece de su relativo verdor. Pero cualquier grado de mejora ha sido el resultado del cierre de las minas de carbón (¡no precisamente por motivos ambientales!) y –aún más– de la subcontratación de nuestra producción. Como hemos afirmado en nuestra declaración del Manifiesto, un catalizador de la globalización fue el deseo, por parte del capital, de escapar de las exigencias laborales del “Primer Mundo”, lo que dio como uno de los resultados el cambio en la geografía de la producción de contaminación hacia el Sur global. China, entre otros, ahora produce las mercancías que una vez se fabricaron en el Reino Unido, y que todavía necesitamos (o en cualquier caso queremos). Las voces dominantes critican a China por su contaminación, pero las estadísticas oficiales aún no toman en cuenta la energía usada y el daño ambiental

causado por el transporte, a través del mundo hasta nuestras orillas, de todos y cada uno de los productos: desde los alimentos para animales hasta las decoraciones navideñas. Mientras tanto, existe un tratado de exportación de los desechos tóxicos que producimos a los países empobrecidos, ellos están preparados para asumirlos por nosotros.

Desde luego que la mayor parte del cambio del Sur global proviene del aumento de la industrialización y de la riqueza de algunos de sus países constituyentes. Todavía se argumenta que ninguna tecnología previsible permitirá al planeta lidiar con los estándares de vida hoy comunes en el Norte global. ¿Quién debe cambiar entonces?

Además, la destrucción ambiental y las catástrofes consiguientes sobre el cambio climático no caerán uniformemente en todo el mundo. Probablemente tales males caerán de manera más rápida y fuerte sobre los lugares más empobrecidos, que en cualquier caso tienen menos recursos para compensar tal daño. La expectativa es una pesadilla de hambres potenciales, migraciones forzadas, desorganización social y guerras.

Finalmente, hay quizás una pregunta aún más profunda. Ahora sabemos que el incremento de la riqueza, cuando es medido en los términos monetarios estandarizados de hoy, tiene pocas consecuencias reales en las sensaciones de bienestar de la gente, una vez que existe lo suficiente para satisfacer las necesidades básicas. En la búsqueda del “crecimiento” pensado en estos términos —es decir, como un medio para alcanzar las metas de vida y los deseos de la gente—, las economías persiguen una quimera, pues mientras éste tiene lugar, las pruebas evidencian que nuestros niveles de satisfacción con nuestras vidas permanecen obstinadamente

estáticos. Es más, sabemos ya que el modelo dominante de crecimiento aumenta las desigualdades y que también es el principal generador de los problemas de salud, el crimen y el sufrimiento social, comparado con lo que podría ser en el caso de una sociedad más igualitaria y justa. Pero hay cada vez una mayor preocupación con este concepto de riqueza, y del producto interno bruto, medido solamente en términos monetarios. Fue ampliamente cuestionado en el momento de la implosión de la crisis financiera cuando toda la discusión giraba en torno al desastre causado por la avaricia competitiva. Incluso David Cameron se preguntó si había algo más en la vida que el PIB. Aquel momento se ha perdido, pero malestares más profundos siguen retumbando. Y ellos no pueden ser dirigidos añadiendo adornos al PIB; el problema es estructural. ¿Podemos redefinir la riqueza para incluir las riquezas que van más allá de lo individual y lo monetario? No podríamos preguntarnos, a fin de cuentas, “¿para qué es una economía?”, ¿qué esperamos que nos proporcione?

Podríamos tomar esta línea de cuestionamiento, y su provocación para la reinención, en muchas direcciones –y esperamos que los lectores participen de ello.

El “trabajo” es otra área dentro de este grupo de ideas alrededor de la creación de riqueza y de crecimiento que requiere de nuevos términos y nuevas imaginaciones. Hay muchos aspectos en relación a esto. Por ejemplo, y el más obvio, tiene que ver con la pregunta acerca de qué cuenta como trabajo. Donde sólo las transacciones por dinero son reconocidas como pertenecientes a “la economía”, la enorme cantidad de trabajo no pago –como el realizado en las familias y en áreas locales– es incontable. Este también es un género mayor. El cuidado de los niños realizado a cambio de un salario cuenta

en la renta nacional, pero no ocurre lo mismo con el cuidado de los niños proporcionado por padres, vecinos o abuelos. En su estrategia industrial de los años ochenta, el Consejo Mayor de Londres encontró que una proporción sustancial del trabajo realizado en la capital era no remunerado —y que este trabajo era necesario para la reproducción social de la ciudad. Este es un tema de reconocimiento del modo en que pensamos la economía como una parte de la sociedad, y de valoración de lo que esto significa para su reproducción.

Además, más allá de esto, nos gustaría poner en cuestión la conocida categorización instrumental de la economía como un espacio en el cual la gente realiza de mala gana el “trabajo” indeseado y desagradable, a cambio de las recompensas materiales que pueden consumir. De hecho, esta concepción del “trabajo” —que es compensada en contraste con el “ocio”—, es requerida por la teoría económica neoclásica que actualmente domina (como si estos dos aspectos: el trabajo remunerado y el ocio, fueran todo que tenemos y queremos en la vida). Pero esta es una perspectiva que tergiversa las fuentes de placer y de satisfacción de las vidas humanas, pues si reparamos en la angustia sentida ante la ausencia de trabajo —por ejemplo cuando, como ocurre en muchos países en la actualidad, más de la mitad de la población joven no pueden encontrar empleo—, o en las altas tasas de enfermedad y mortalidad asociadas estadísticamente con el retiro laboral, veremos que es, en parte, por medio del trabajo que la gente desarrolla y expresa sus capacidades como seres humanos. Y también porque el trabajo es la forma principal por medio de la cual la gente establece conexiones con sus mundos, ya sea de modos inmediatos —a través de las relaciones con compañeros de trabajo— o en términos

más abstractos –aunque igualmente significativos como en la realización de una contribución al bien de otros–, que dan el sentido moral a los beneficios que a cambio son obtenidos. El trabajo, como una vez lo entendieron las generaciones más tempranas de socialistas, tiene –o podría tener– en su centro valores morales y creativos (o estéticos). Es esto lo que no es bien comprendido por el discurso dominante, en el cual le es asignado simplemente opiniones subjetivas y propósitos posesivos. Un replanteamiento de esto podría conducirnos a dirigir más creativamente tanto las relaciones sociales de trabajo como la división del trabajo (una mejor repartición del trabajo tedioso y de las habilidades) dentro de la sociedad.

Un segundo conjunto de términos que requiere mayor atención es el conformado por *inversión*, *gasto* y *especulación*. Debería inmediatamente notarse, y esto es fundamental para lo que sigue, que estos términos portan connotaciones morales implícitas. La inversión implica una acción, incluso un sacrificio, emprendida para un mejor futuro, mientras la especulación (en el sentido financiero más que intelectual) pronto despierta el sentido de la desconfianza. Y mientras la inversión evoca un resultado futuro positivo, el gasto parece simplemente como una salida, un costo, una carga.

La *inversión* y el *gasto* son distinguidos el uno del otro de acuerdo a una razón económica estricta, una distinción requerida por la forma en que las cuentas nacionales son instaladas. Pero esta distinción es presentada con otra idea en el lenguaje popular y en el debate político común. Ambos son un terreno fértil para la construcción de actitudes políticas. Así, en las cuentas nacionales, la inversión es el dinero gastado en aspectos físicos tales como edificios e infraestructura, mientras el gasto es el dinero usado para pagar –por ejem-

plo— los salarios de las personas que prestan los servicios para los cuales la inversión proporciona la infraestructura física. En otras palabras, construir una nueva escuela es del orden de la inversión, pagar a los profesores, los administradores y las cocineras son el gasto. (Nótese las implicaciones de género de esta distinción).

Esta distinción, además, está con frecuencia atravesada por otra: la de lo público y lo privado. Para una firma privada sus propósitos con fines de lucro son vistos como inversiones que valen la pena, mientras el dinero promovido por el Estado, bien sea para infraestructura o para el empleo en escuelas o en el servicio médico, es visto tan sólo como aumento del déficit, porque es pagado con los impuestos.

El efecto político de la combinación de estas definiciones es devastador. Así, por ejemplo, mientras la construcción de nuevas casas o ferrocarriles con dinero de las contribuciones puede ser visto como la inversión por la primera distinción, el pago a los doctores, trabajadores de servicio social, profesores, enfermeras, barrenderos, cocineras —cuando ello es realizado por el tesoro público— es visto desde ambas definiciones como simplemente un costo. Por lo tanto, pagar por ello a través de los impuestos adopta enfáticamente la connotación de ser una simple carga. Pero si volvemos a la pregunta “¿para qué es una economía?”, y si respondemos que ésta tiene algo que ver con la reproducción de una sociedad, entonces este vocabulario es engañoso (para decir lo menos). Entonces, la educación es igualmente una inversión, que genera las capacidades de las que depende una sociedad. De la misma manera, la provisión de salud y de servicios sociales es, en general, una de las formas más valiosas y esenciales de producción e inversión que puede haber.

Y para mantener estos servicios dentro del sector público (tomando ahora la segunda distinción, entre el público y privado), es crucial desafiar la persistente definición de los impuestos como un aspecto negativo. “¿Todos odian el pago de impuestos, no es así?” Pero la gente desembolsa su dinero en el sector privado, incluso para cosas que bien podrían obtener a través del Estado, supuestamente sin pensarlo mucho y esto parece no generar el mismo oprobio. Transacciones privadas —¡Vale!; impuestos para inversión social y servicios— casi universalmente resentido. Lo que aquí está en disputa es la solidaridad social; el lenguaje refleja —y refuerza— la priorización de la opción individual sobre la colectividad, sobre la noción misma (de la construcción de) una sociedad. Las palabras y frases a menudo repetidas presentan, y refuerzan, entendimientos que van más allá de ellos. Estos cuestionamientos sobre nuestros vocabularios son quizás obvios. Pero tenemos que argumentarlos. El vocabulario existente da cuenta de la capacidad de la élite para mantener la horrible camisa de fuerza en la que nos encontramos.

Es más, hay una distinción que deberíamos hacer con mayor énfasis: la distinción entre *inversión* y *especulación*. O, quizás dicho más correctamente, entre creación de valor y extracción de valor. El término “inversión” es extensamente usado en los medios de comunicación para referirse a ambas actividades. Así, cuando las empresas financian la planta y la maquinaria, o la investigación, o la formación de personal, le llaman inversión. Y cuando las finanzas son usadas para la compra de algo que ya existe (un activo) —mercado de futuros, vinos finos, propiedad preexistente...— también le denominan, de manera convencional, inversión. Pero en el primer tipo de casos el dinero entra en un proceso de creación de

valor; en el segundo no hay tal proceso —“el inversionista” solamente mantiene el activo con la esperanza de que el precio se eleve, para luego venderlo obteniendo un beneficio. Esto es, en otras ocasiones, la denominada especulación. Ello no es creación de valor, sino la extracción de valor de una inversión que ya existe. Su efecto, por lo tanto, no es la expansión de la inversión, sino su redistribución (si los precios suben) hacia aquellos que compran los activos.

La anterior es una distinción muy elemental, y la diferencia no es de todos modos absoluta, pero es importante en este momento abordar ese gran contraste porque muchas de las mentiras detrás de las décadas recientes de neoliberalismo, además de la depredación del sector público por parte del privado, es esta compra y venta de activos ya existentes, y ciertamente la creación de algunos nuevos para especular —derivados y formas diversas de la mercantilización del riesgo, los contratos de futuros de carbón, etc.

Nuevamente podemos ocuparnos de ella. Para la confusión de la diferencia entre la creación de valor y la extracción de valor ayuda el oscurecer otra más: aquella diferencia entre *salario* [*earned income*] y *renta* [*unearned income*]. Como Andrés Sayer irónicamente observa “De manera interesante, [esta es una distinción que] resulta inusual justo cuando la renta se ha ampliado”.⁴ La renta proviene, no de la participación en la producción de bienes y servicios (creación de valor) sino del control de un activo preexistente. Y es este último el que ha formado la base económica del

4 Andrew Sayer, “Facing the challenge of the return of the rich”, Will Atkinson, Steven Roberts, Mike Savage (Eds.), *Class inequality in austerity Britain*, Palgrave Macmillan, 2012.

incremento, bajo el neoliberalismo, del superrico. Su riqueza no ha sido ganada como resultado de su participación en la producción (la idea de que la ciudad es el centro de la creación de riqueza es así extraña, ella es más bien el centro de un sistema de extracción de riqueza que abarca al mundo). En este sentido, buena parte de la nueva elite económica es parasitaria, extrae valor del resto de la sociedad. Ellos son “rentistas” —aquí también necesitamos reclamar y revitalizar nuestro vocabulario. Y muchos de la clase media alta de las sociedades ricas han sido también arrastrados por esto —a través del incremento de los precios de las casas (inmerecido, y en el Reino Unido exacerbando ampliamente no sólo la desigualdad general sino también la división Norte-Sur), y por medio de las pensiones (invertidos en mercados secundarios de valores). Y así el interés material se mezcla con el engañoso vocabulario económico para promover la transformación del sentido común, y fortalecer por tanto una ideología financista, y tranquilizar a la vez a muchos si no por el consentimiento por el entusiasmo.

Los resultados de todos esto han implicado una redistribución masiva pero del pobre hacia el rico, traducidas en contribuciones significativas a: un incremento de los precios de la alimentación y, por ende, de la desnutrición en el mundo entero; al auge de la propiedad; el apuntalamiento de un nuevo imperialismo financiero, y, desde luego, a la inestabilidad y el choque, con sus repercusiones en el mundo entero, como la ocasionada por la explosión de burbujas especulativas.

Además, esta extracción de valor ha reducido la capacidad del resto de la economía para perseguir la creación de valor. Y nótese que la ciudad de Londres, vista como la

parte central de la economía británica, fue un motor principal en todo esto.

Estas son distinciones económicas y políticas relevantes. El incremento de la importancia del comercio de activos ha sido central en la financiarización de las economías nacionales y globales. Esto se relaciona también con la borradura de otras actividades que exceden la lógica de mercantilización —ser pasajeros en un tren, o visitar una galería de arte. Todo lo que es necesario en este (su) mundo es comprar y vender. La naturalización de esto, a través de la financiarización, como el carácter esencial de la actividad económica, ha sido así un elemento crucial en el establecimiento de un nuevo sentido común. En verdad, como Mariana Mazzucato ha discutido, “la batalla contra los excesos del sector financiero permanecerá perdida sin una teoría capaz de distinguir cuando las ganancias dejan de ser un resultado de la creación de valor, [y pasan a ser] un resultado de la extracción de valor”.⁵

La (supuesta) naturaleza de los mercados

Lo que sustenta el aparente sentido común de estos elementos de nuestra terminología económica (y hay muchos más términos) es la idea de que los mercados son naturales: que al igual que lo externo a la sociedad o lo inherente a la “naturaleza humana”, son fuerzas dadas. Este supuesto nos circunda. Es el lenguaje usado para describir los mercados financieros

5 Mariana Mazzucato, “From bubble to bubble”, *Guardian*, 16.1.13.

el que deambula por Europa atacando país tras país —es una fuerza externa, una bestia salvaje tal vez, pero no el producto de estratos sociales particulares y sus intereses económicos y políticos. Hay una comprensión de “la naturaleza humana” y de las largas historias de las sociedades humanas como “naturalmente” propensas al intercambio mercantil (y que, por tanto, son los mercados la mejor forma para organizar a las sociedades)—, comprensión maravillosamente demolida por Karl Polanyi en la *Gran transformación* ya en 1944, pero todavía sobrevive como un soporte eficaz del discurso político. Existe ese gesto de resignación y de impotencia de la gente común cuando sucede algo que no le gusta: “bueno, es el mercado, supongo, no es así”. Una “cosa” no se puede refutar. Existe la idea de que “intervenimos” (acción social) en la economía (equiparado con el mercado y visto como una naturaleza externa). Dentro de la propia academia, surge la pretensión por de parte de la economía neoclásica de ser una ciencia natural o física, en lugar de una ciencia social. El grado en que estas ideas, este andamiaje ideológico, actualmente se inculcan en el sentido común hegemónico es impresionante. La suposición de que los mercados son naturales está tan profundamente arraigada en la estructura del pensamiento, por lo menos aquí en Europa, que incluso el hecho de que es una suposición parece haberse perdido de vista. Esta es la verdadera hegemonía.

Y tiene efectos. Remueve “lo económico” de la esfera de la contestación política e ideológica. Se convierte en una materia para expertos y tecnócratas, lo cual separa la economía del control democrático.

De manera que la supuesta naturaleza de los mercados es crucial para la insistencia de que no existe ninguna

alternativa. Esta es una de las ironías espantosas de la presente era neoliberal de la que estamos hablando (como vimos a inicios de este argumento), dado que buena parte de nuestro poder y nuestro placer, y de nuestra misma autoidentificación, yace en nuestra capacidad de elegir (y de hecho somos bombardeados día a día por “opciones”, muchas de ellas sin sentido y otras que desearíamos no tener que tomar), mientras en el nivel que realmente importa –es decir, aquel que interroga en qué tipo de sociedad nos gustaría vivir, qué tipo de futuro nos gustaría construir– nos dicen, implacablemente, que no hay ninguna alternativa –ninguna opción en absoluto.

A nivel internacional también se desarrolla el mismo tipo de lenguaje, procurando los mismos efectos. Así opera aquella secuencia de sentido común de lugares “subdesarrollados – en desarrollo – desarrollados”, países “en desarrollo” detrás de los “desarrollados”, en una especie de fila histórica, más que como coexistiendo en sus diferencias. De esta manera –y no por casualidad– se oscurecen muchas formas en las que los países “desarrollados” restringen el potencial de supuesto desarrollo (las relaciones de poder dentro de la globalización neoliberal, por ejemplo) e implica que hay sólo un camino histórico posible, que todos deben seguir.

Tampoco estamos argumentando que no hay ningún lugar para los mercados en una economía reformada. Lo que estamos desafiando es el estatus especial con el que nuestras actuales imaginaciones los dotan. Deberíamos pensar “la economía” no en términos de fuerza natural e intervención, sino en términos de una completa variedad de relaciones sociales que necesitan un tipo de coordinación. Cada forma de relación social tiene sus propias características e implicancias, y por consiguiente sus apropiaciones

de las diferentes partes de la economía y la sociedad. Por encima de todo, tenemos que regresar “lo económico” a la sociedad y al interior de las contiendas políticas, y no tan solo como debates sobre la política económica, sino cuestionando en primer lugar la forma misma en que *pensamos acerca* de la economía. Sin ello nos encontraremos siempre argumentando en el terreno político sobre la existencia de la política económica. Para que algo nuevo sea imaginado, por no hablar de nacer, nuestro actual “sentido común” económico tiene que ser desafiado por completo.

Agradezco a Sue Himmelweit por conversar sobre algunas de estas ideas conmigo.

TRADUCCIÓN DE MARY LUZ ESTUPIÑÁN SERRANO

*Milagro*¹

RODRIGO KARMY BOLTON

1 El artículo tiene por subtítulo: “Razón y Libertad en el pensamiento de Frederich Hayek”.

*Nosotros los fascistas somos lo únicos verdaderos anarquistas (...)
De hecho, la única verdadera anarquía es la del poder.*

(PIER PAOLO PASOLINI,
SALÓ, O LOS 120 DÍAS DE SODOMA.)

1.- Milagro

“ TODOS LOS CONCEPTOS SOBRESALIENTES de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados [...] El estado de excepción tiene en la jurisprudencia análoga significación que el milagro en teología”,² —escribía Carl Schmitt en el tercer ensayo de su célebre *Teología política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*. En él, el jurista defiende una concepción del derecho en el que el lugar de la “decisión” política resulta central: para Schmitt, dicha decisión constituye el fundamento mismo del derecho, el lugar en el que éste adquiere su legitimidad, el abismo en el que secreta la violencia de su origen.³

2 Carl Schmitt, *Teología Política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*, Buenos Aires, Ed. Struhart y Cía., 2005, p. 57.

3 Carlo Galli, *Genealogía della política. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna, Il Mulino, 2010.

La teoría de la soberanía, esquivada tanto para los juristas como para los filósofos, se nutre de la teología política en la medida que ésta exhibe la analogía que el peso de la historia moderna pretende ocultar: que los conceptos políticos, característicos de la “moderna teoría del Estado” no son más que conceptos teológicos secularizados. A esta luz, “teología política” designa en Schmitt, tanto la “analogía” que existe entre conceptos políticos y conceptos teológicos, como la filosofía de la historia característica de todo paradigma de la secularización:

Porque la idea del moderno Estado de derecho se afirmó a la par que el deísmo, con una teología y una metafísica que destierran del mundo el milagro y no admiten la violación con carácter excepcional de las leyes naturales implícita en el concepto de milagro y producido por intervención directa, como tampoco admiten la intervención directa del soberano en el orden jurídico vigente. El racionalismo de la época de la ilustración no admite el caso excepcional en ninguna de sus formas. Por eso la convicción teísta de los escritores conservadores de la Contrarrevolución pudo hacer el ensayo de fortalecer ideológicamente la soberanía personal del monarca con analogías sacadas de la teología teísta.⁴

La “analogía” que aquí está en juego se despliega en la forma de una verdadera filosofía de la historia que, apuntalada bajo el paradigma de la secularización, identifica a

4 Carl Schmitt, *Op. Cit.* p. 57.

la deriva moderna en tres momentos clave: el teísmo, el deísmo y el socialismo.

Siguiendo a Thomas Hobbes, Schmitt caracteriza a la modernidad como la época en que se desarrolla un proceso de despolitización radical en que la figura teológica del “milagro”, que tradicionalmente definía a la decisión soberana, quedaría radicalmente excluida. En tanto, el “racionalismo de la época de la ilustración no admitía el caso excepcional” la modernidad se caracterizaría por ser una época deficitaria de representación política puesto que habría terminado por sustituir el concepto jurídico-político de nomos por el término técnico-procedimental de *norm*.⁵ No admitir la figura excepcional del “milagro” implicará sustituir a la política por la economía, al Estado por la empresa, al Ejército por la policía.⁶ El “decisionismo jurídico” habrá perdido la partida, siendo desplazado por el “formalismo jurídico” característico de pensadores como Hans Kelsen. Así, la teoría jurídica y la filosofía política se habrán quedado sin armas analíticas suficientes para enfrentar el déficit de representación en el que se hunde nuestra época. Un déficit producido por el intento “deísta” de erradicar la decisión sobre la excepción y difuminar la figura de la soberanía en un formalismo estéril.

Pero, ¿caso nuestra época ha desterrado al “milagro” por completo? El diagnóstico de Schmitt ¿implica que,

5 Carl Schmitt, “Un giurista davanti se stesso. Interviste”, *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste. (a cura di Giorgio Agamben)*, Milano, Neri Pozza, 2005.

6 Carl Schmitt y Alexandre Kojève, “Carteggio” (a cura de Carlo Altini), *Rivista di Filosofia Politica*, Bologna, Il Mulino 2, 2003, pp. 185-222.

al prescindir de un “decisionismo jurídico”, nuestra época habría renunciado a todo tipo de “decisionismo”? Nuestra tesis es que no. Que lo que ha ocurrido es que la noción decisionista del “milagro” sufrió un desplazamiento desde el paradigma político-estatal en el que se alojaba el moderno concepto de soberanía, hacia el paradigma económico-gestional en el que se desarrolla el nuevo proyecto neoliberal.

Así, el “milagro” que el paradigma jurídico-estatal denominaba “estado de excepción” reapareció en lo que el paradigma económico-gestional característico del neoliberalismo, llama “libertad”. Y ese proceso tuvo lugar con el trabajo de Frederich Hayek. Es evidente que lo que llamamos “desplazamiento” no remite a una fórmula de sustitución de un paradigma por otro, sino mas bien, de *subsunción* del paradigma jurídico-político que definía al Estado bajo el poder del nuevo paradigma económico-gestional que define al Mercado.⁷ El Estado se definirá a partir del Mercado y no al revés, el primero definirá las condiciones de “seguridad” sobre las que puede desplegarse la “libertad” del segundo. Con ello, el “estado de excepción” constituirá el dispositivo jurídico-político capaz de promover la circulación general de la “libertad” para poner en marcha al dispositivo económico-gestional de corte neoliberal. A esta luz, si la premisa schmittiana de que el “estado de excepción tiene en la jurisprudencia análoga significación que el milagro en la teología” proponemos una fórmula que consuma a la anterior: la libertad en la *doctrina neoliberal, tiene análoga significación que el estado de excepción en la moderna teoría del Estado*. Así, la

7 Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, FCE, 2007.

“libertad” será el nuevo nombre del “milagro” y la economía neoliberal la nueva escena de su aparición.

Con ello, pensadores aparentemente contradictorios como Schmitt y Hayek parecen encontrarse en la misma función de guardianes del relámpago divino en el seno del mundo humano. Para ambos, el mundo se hunde en el nihilismo. Para ambos, es preciso acudir en su salvación atendiendo a la soberanía de un “milagro”. Pero, para el primero, éste se encontraría en la “decisión” estatal del “estado de excepción”, para el segundo en la “decisión” económica constitutiva de la “libertad”. Para ambos, la razón humana es falible, para ambos, el orden requerirá de la discontinuidad característica del “milagro”. Así, el presente ensayo se propone indagar en torno al concepto hayekiano de “libertad” en el que el neoliberalismo exhibe su núcleo propiamente teológico: expuesto su truco, desactivamos su magia.

De este modo, el neoliberalismo no sólo será una “teoría económica” (versión neoliberal) o una “ideología” (versión marxista) sino un gobierno del mundo (una *oikonomía*, según la nomenclatura cristiana)⁸ que administra los cuerpos y almas de los hombres desde la noción de “libertad” que funciona como su dispositivo fundamental.

Los dos conceptos centrales desarrollados por Hayek que ensamblan su racionalidad teológico-gubernamental, serán la razón y la libertad. La razón se presenta como el escenario de la norma y las posibilidades siempre limitadas de control y predictibilidad, la libertad como el lugar de la excepción y lo propiamente “impredecible” frente a los cál-

8 Giorgio Agamben, *El reino y la gloria. Una genealogía de la economía y del gobierno*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007.

culos racionales. Por eso, la noción de “milagro” ya no se presenta en orden a la analogía con el “estado de excepción” sino respecto de la noción de “libertad”. Es la “libertad” el término que, en la nueva escena neoliberal, marca la analogía con el “milagro” en teología. La “libertad” neoliberal será el último hálito de la teología, el resplandor de una soberanía que gobierna los destinos del presente.

2.- *Ensamble*

“Aún partiendo de mi preocupación original por los problemas de la política económica –escribe Frederich Hayek–, he derivado lentamente a la tarea ambiciosa y quizás presuntuosa de abordarlos restableciendo con la mayor amplitud los principios básicos de la filosofía de la libertad”.⁹ El trabajo de Hayek excede a la economía política. Se arraiga en ella, pero la plantea como paradigma filosófico. Desde su inicial interés por los “problemas de la política económica” Hayek se abre a una reflexión decisiva en torno a los “principios básicos de la filosofía de la libertad”. A partir de aquí, Hayek podrá constituir un criterio normativo que le permita distinguir: “[...] si determinadas medidas son o no acordes con un régimen de libertad”.¹⁰ A partir de esta distinción, será posible establecer si un régimen es o no tiránico, si es favorable o no al progreso y si pertenece o no a la esfera de la “civilización occidental” que él defiende.

9 Frederich Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, Madrid, Unión Editorial, 2008, p. 22.

10 *Ibid.*

Así, se ejerce una *cesura* entre los defensores de la libertad y sus enemigos, entre aquellos que están a favor del progreso y los que se oponen a él: la economía se convierte así, en el paradigma de la nueva escena política. La dialéctica característica de la política moderna que divide el mundo entre “amigos y enemigos” de un Estado, se subsume a la nueva dialéctica entre los “amigos y “enemigos” de la libertad. Así, la transformación de la “economía política” en una “filosofía de la libertad” hace de la economía el registro propiamente político en el que tiene lugar un “examen” que determinará, no las “condiciones trascendentales” de la verdad (Kant) como las condiciones *económicas* de la libertad.¹¹ La “filosofía de la libertad” no será otra cosa que una razón examinadora capaz de determinar en cada caso si habrá o no un “régimen de libertad”.

Porque, a pesar que Occidente fue la civilización que, según Hayek, habría descubierto la libertad, los últimos

11 Frederich Hayek escribe: “No cabe duda que uno de los principales fines de la política deberá ser la adecuada seguridad contra las grandes privaciones y la reducción de las causas evitables de la mala orientación de los esfuerzos y los consiguientes fracasos. Pero si esta acción ha de tener éxito y no se quiere que destruya la libertad individual, la seguridad tiene que proporcionarse fuera del mercado y debe dejarse que la competencia funcione sin obstrucciones. Cierta seguridad es esencial si la libertad ha de preservarse [...]”. La posibilidad de promover las condiciones de la libertad implican la seguridad. Esta última resulta esencial para el cultivo de la libertad. Y es el Estado el encargado de proveerla a favor de la circulación de la libertad. En otros términos, el Estado opera como la institución que debe producir las condiciones de gobernabilidad mínimas para que la circulación del capital pueda desarrollarse. En: Frederich Hayek, *Camino de servidumbre*, Madrid, Alianza, 2009, pp. 171-172.

acontecimientos marcados por la Segunda Guerra Mundial y la experiencia totalitaria parecen haberla olvidado. Por esta razón, la “filosofía de la libertad” pretende volcar a Occidente hacia el principio de la “libertad” que esa misma civilización descubrió y que habría constituido el motor de su progreso. Así, la “filosofía de la libertad” viene a recordar a Occidente el origen al que debe volver si no quiere terminar por derrumbarse y sucumbir:

No ha transcurrido un tiempo excesivo desde que fue instaurado el ideal de libertad que inspiró a la moderna civilización occidental y cuya parcial realización hizo posible sus efectivos logros. En realidad, durante casi un siglo los principios sobre los que la civilización fue edificada se han desmoronado entre crecientes negligencias y olvidos.¹²

La “filosofía de la libertad” se abre camino en un Occidente asolado por el totalitarismo, la guerra y, en último término, el Estado. Este último se erige como el gran mal que ha limitado las posibilidades de la “libertad”. Como aquél cuerpo que aprisiona el “alma” de Occidente y que el neoliberalismo promete salvar. Su platonismo cristiano es aquí clave: el cuerpo (el Estado) aprisiona al alma (el Mercado) y sólo el ejercicio examinador de la “filosofía de la libertad” puede enmendar el el rumbo. Así, prisionero de los “monstruos de la razón”, Occidente se habría desplegado sin el debido resguardo “liberal” frente al totalitarismo que él mismo habría terminado por cultivar.

12 *Ibid.*, p. 20.

Así, para que la “filosofía de la libertad” permita que los valores de la libertad “recuperen todo su vigor” Hayek debe operacionalizar los conceptos de “razón” y “libertad” de manera precisa. Porque justamente, “razón” y “libertad” y, de manera análoga, “ley” y “economía”, se ensamblan en una misma racionalidad del poder: la razón será limitada porque tendrá que garantizar la ilimitada espontaneidad de la libertad o, lo que es igual, la razón jamás podrá dirigir a la libertad, sino tan sólo promover las condiciones de su aparición: el control ejercido por la primera se supedita a lo incontrolable de la segunda. De este modo, Hayek encuentra en el ensamble “razón-libertad” la bipolaridad fundamental sobre la que se erige su filosofía. Será precisamente en este ensamble donde la “libertad”, en cuanto dimensión no racional, pero productora de “orden espontáneo”, aparece como otra versión del “milagro” en teología: la libertad será lo excepcional en el seno de lo calculable, la espontaneidad de un orden, más allá de cualquier orden racional, la apuesta por la iniciativa individual frente a la coacción estatal. “Milagro” que patentiza la fuerza de Dios en la tierra y salva el alma de los hombres. “Milagro” que, acontece más allá de la razón, la ley o el Estado, en la concreción de la otrora oikonomía considerada como aquella gestión de Dios en el mundo a favor de la salvación del hombre y que, bajo la noción económico-gestional de la “libertad individual”, ha superado cualquier forma política que pudiera imponerse “desde arriba” articulando, de este modo, una tecnología inmanente del poder.

3.- *Razón*

“Aunque la libertad —escribe Hayek— no es un estado de naturaleza, sino una creación de la civilización, no surge de algo intencionalmente. Las instituciones de la libertad, como todo lo que ésta ha creado, no se establecieron porque los pueblos previeran los beneficios que traerían”.¹³ Es crucial para Hayek plantear que la libertad “no es un estado de la naturaleza”. Antes bien, ésta se resuelve como un descubrimiento, como la verdadera “creación” civilizatoria de Occidente. Pero, como tal, ésta “no surge intencionadamente”. La historia de las civilizaciones se presenta como la de una evolución “social” que prescinde de un plan, de una intención o de una conciencia superior que pudiera haber diseñado de antemano su deriva. La historia de la civilización está atravesada por la “selección” de instrumentos y hábitos de carácter “exitosos” que tienden a su “aprendizaje e imitación”. La filosofía de la libertad se escombra, pues, como una teoría de la evolución social en la que los hombres, exentos de “intención”, van descubriendo los instrumentos y hábitos más exitosos para su adaptación. Así, la “libertad” no remite a una “naturaleza humana” ni la historia a una teleología, sino a un conjunto de prácticas de “ensayo y error” que terminaron por descubrir a la “libertad” como uno de los instrumentos más poderosos para prodigar el progreso entre los hombres. A esta luz, la “libertad” es la resultante de la evolución social. Una evolución en que la “libertad” funciona como el dispositivo que inventa nuevas y más “exitosas” estrategias de adaptación del hombre al medio.

13 *Ibid.*, p. 82.

De esta forma, para Hayek no habría un plan racional dispuesto de antemano, sino una “evolución social” que, movida por el ensayo y error, descubrió que la libertad –concebida como el campo de la invención– constituía la estrategia más “exitosa” para la adaptación de los individuos y grupos humanos. La libertad fue un invento humano, pero exento de intención. En la falta de intención de la evolución social se juega una concepción muy precisa de la razón: “La razón humana no puede predecir ni dar forma a su propio futuro. Sus progresos consisten en encontrar donde estaba el error”.¹⁴ Que la razón actúe una vez que se han consumado los hechos, muestra su límite: ésta carece de cualquier posibilidad de “predicción”. La razón es estrecha, finita, actúa mas bien por “ensayo y error” que por un plan pre-determinado.

La razón no alcanza a la libertad. Le da sus condiciones, genera su promoción, pero jamás su planificación: “El progreso, por su propia naturaleza, no admite planificación” –dice Hayek. “Progreso” y “planificación” constituyen dos términos antinómicos: “El uso de la razón apunta al control y a la predicción. Sin embargo, los procesos del progreso de la razón descansan en la libertad y en la impredeción de las acciones humanas”.¹⁵ La antinomia constitutiva muestra la concepción hayekiana de la razón: ésta se presenta como el lugar que favorece el “control” y la “predicción”; en cambio, la libertad (el “progreso”) se plantea como la zona en que tiene lugar lo impredecible “de las acciones humanas”. Por eso, en la perspectiva hayekiana, los progresos de la razón “descansan” en la libertad: sólo la impredeción de las accio-

14 *Ibid.*, p. 68.

15 *Ibid.*, p. 65.

nes humanas hacen posible el progreso de la misma razón. La razón por sí misma resulta mortal. Su autosuficiencia terminaría en su propio anquilosamiento e impediría, de este modo, el “progreso”: “No hay duda de que el hombre debe algunos de sus mayores éxitos en el pasado al hecho de que *no ha sido capaz* de controlar la vida social”.¹⁶ Al no controlar la vida social, el despliegue de “fuerzas espontáneas” habría dado lugar al progreso. La razón no es el agente del progreso, sino su efecto más prominente: “Sería mas correcto pensar en el progreso como un proceso de formación y modificación del intelecto humano [...]”.¹⁷ Que la razón descansa en la libertad implica que la primera se constituirá por efecto de la “evolución social” característica del progreso. Si este último lleva consigo las fuerzas que hacen posible la generación de innovación, creatividad e impredecibilidad, es porque su motor reside en la libertad y no en la razón. La razón es la comparsa de la libertad, jamás su fundamento.

Sin embargo, que la razón encuentre en la libertad su límite no implica que la posición hayekiana sea anti-racionalista: “La postura antirracionalista —plantea Hayek— aquí adoptada no debe confundirse con el irracionalismo o cualquier invocación al misticismo. Lo que aquí se propugna no es una abdicación de la razón, sino un examen racional del campo donde la razón se controla apropiadamente”.¹⁸ No hay “abdicación de la razón” sino el establecimiento de una función específica orientada al “examen racional” de la

16 *Ibíd.*

17 *Ibíd.*, p. 68.

18 *Ibíd.*, p. 103.

propia razón. La razón se especifica como “examinadora” de sí. Una razón eminentemente “crítica” de corte kantiano que cambia el examen de las condiciones trascendentales de la verdad, por lo que denominaremos, el *examen de las condiciones económicas de la libertad*. La razón es necesaria para Hayek sólo si se la exige del talante “francés” de una razón planificadora. Así, ésta se torna necesaria no para planificar y dirigir el progreso de la sociedad, sino para *garantizar* que dicho progreso sea posible. En otras palabras: la razón tiene por función examinar las condiciones de la libertad y, por ello, resguardar que las fuerzas espontáneas de la libertad puedan desplegarse. Sólo de este modo, es capaz de promover al progreso. La razón se subordina a la libertad como el Estado lo hace a la economía. No se trata de prescindir ni de la razón ni del Estado, sino de supeditar sus funciones a la promoción de la libertad y/o de la economía.

La “filosofía de la libertad” se propone como una vía media entre dos extremos de la razón: el racionalismo extremo y el irracionalismo. Si se quiere, la concepción “francesa” de razón orientada a la planificación y la concepción “mística” de la misma, propia de la experiencia nacionalsocialista. Ambas terminan ahogando a la libertad pues consuman una deriva totalitaria, ambas hunden cualquier perspectiva posible del progreso. Así, la apuesta hayekiana podría definirse como la de un “racionalismo débil” puesto que, como hemos visto, la formalidad de la razón, se supedita a la espontaneidad de la libertad. La razón debe convivir con una excepcionalidad inmanente a su ejercicio. Mas bien, debe promoverla, desarrollar sus posibilidades. Por eso el “error” es todo aquello que destruye el progreso y, en cambio, el “éxito” todo aquello que lo potencia. Así, la apuesta última

de la razón se erige en Hayek como una razón orientada al examen del “error” en función de favorecer el “éxito” en el que se juega la libertad.

4.- Libertad

Para Hayek, el término libertad no designa cualquier cosa. Para él “libertad” es sinónimo de “orden”. Premunido de la tradición liberal que le antecede, Hayek define la libertad como “ausencia de coacción” y, a continuación, contrasta su concepción de la libertad con la “libertad colectiva”, la “libertad interior” y la “libertad como poder”. De la primera, plantea que es posible que exista un “pueblo libre” pero que ello no implica que sus hombres sean libres. La libertad hayekiana se identifica como una libertad propia de los individuos antes que de los pueblos. De la segunda, plantea que ésta constituye tan sólo una libertad de tipo subjetivo, en el sentido que se anuda como una libertad de conciencia y remite al conocimiento que cada individuo tenga de un objeto o situación determinada. Pero en virtud de su carácter puramente gnoseológico, Hayek la califica como insuficiente en tanto ésta no apunte a una forma efectiva de hacer. De la tercera forma de libertad que la concibe como “poder” hacer lo que cada uno quiera, también plantea que constituye un error en tanto no sólo se presenta como opuesta a la ley, sino como despliegue de los propios deseos. De este modo, Hayek escribe: “La libertad en el sentido de poder, es decir, de libertad política, y la libertad interior no son de la misma clase que la libertad individual [...]”.¹⁹

19 *Ibid.*, p. 42.

A esta luz, la libertad hayekiana es, ante todo, “ausencia de coacción” y de carácter “individual”. Las figuras de la libertad con las que ésta última contrasta dejan entrever lo que sería la libertad para Hayek: en primer lugar, sería “individual”, en segundo lugar, implicaría una determinada “acción” y, en tercer lugar, no sería “opuesta” a la ley, sino que coincidiría con ella pues, tal como plantea el epígrafe de Pericles dispuesto al principio de *Los fundamentos de la libertad*, la ley (como la razón) se armoniza con la libertad en la medida que es capaz de promoverla.²⁰ A esta luz, si bien la libertad hayekiana es “individual” opera concretamente en función de la consecución del “éxito” como aquella realización de servicios que favorecen a la sociedad. No se trata de la capacidad para realizar tal o cual cosa, sino de la realización efectiva de ella: “En una sociedad libre no somos

20 El epígrafe de Pericles citado por Hayek al principio de *Los fundamentos de la Libertad* dice así: “¿Cuál fue el camino seguido hasta alcanzar nuestra actual situación; cuál la forma de gobierno a cuyo calor creció nuestra grandeza; cuáles las costumbres nacionales de las que surgió?...Si miramos a las leyes, veremos que proporcionan a todos igual justicia en los litigios...La libertad de que disfrutamos en la esfera pública se extiende también a la vida ordinaria...Sin embargo, esas facilidades en las relaciones privadas no nos convierten en ciudadanos sin ley. La principal salvaguarda contra tal temor radica en obedecer a los magistrados y a las leyes –sobre todo en orden a la protección de los ofendidos–, tanto si se hallan recopiladas como si pertenecen a ese código que, aun cuando no ha sido escrito, no se puede infringir sin incurrir en flagrante infamia”. El texto es aquí clave: para Hayek, vía Pericles, no sólo se trata de mostrar que la tradición occidental remite a la salvaguarda de la libertad, sino que ésta no puede comprenderse sino como respeto a la ley, a un orden específico. *Ibid.*, p. 19.

remunerados por nuestra habilidad, sino por el uso correcto que hagamos de la misma (...).²¹ El “éxito” designa el “uso correcto” de la libertad. De este modo, el término libertad designa el emprendimiento individual, no simplemente el tener la capacidad para realizar, sino la realización misma de dicha capacidad que, si se realiza bien, se traducirá en una acción “exitosa”:

Con todo, no puede haber duda alguna de que el descubrimiento de un mejor uso de las cosas o de la propia capacidad de uno es la mayor contribución que un individuo puede hacer dentro de la sociedad, al bienestar de sus semejantes, y que facilitando el máximo de oportunidades para ello es como una sociedad libre llegará a prosperar más que otras. El uso afortunado de la capacidad de empresa —y al descubrir el mejor uso de nuestra habilidad todos somos emprendedores— constituye la actividad más altamente recompensada en una sociedad libre.²²

La “capacidad de empresa” consume el descubrimiento del “mejor uso de las cosas o de la propia capacidad de uno” que se presenta como el máximo bienestar a la sociedad.

Todos los hombres que viven en una “sociedad libre” son “emprendedores” porque hacen un mejor uso de su capacidad y, con ello, ponen en juego su libertad, a pesar del riesgo que ésta comporta. Los individuos que se arriesgan a la libertad de empresa benefician a la totalidad de la socie-

21 *Ibid.*, p. 117.

22 *Ibid.*

dad. Pero sólo cada uno de los individuos son responsables de sus éxitos o fracasos, no la sociedad. Esta última podrá generar las condiciones para su emprendimiento, pero jamás obligarles en esa dirección. Al ser responsables de sus éxitos y fracasos, los emprendedores de una sociedad constituyen su “vanguardia”. Precisamente, es aquí donde se muestra el modo en que Hayek no hace más que invertir el argumento central de la tradición marxista:

La afirmación de que en cualquier fase del progreso los ricos, mediante la experimentación de nuevos estilos de vida todavía inaccesibles para los pobres realizan un servicio necesario sin el cual el progreso de estos últimos sería mucho más lento, se les antojará a algunos un argumento de cínica apologética traída por los pelos. Sin embargo, una pequeña reflexión mostrará que es plenamente válido y que una sociedad socialista está obligada a este respecto, a imitar a la sociedad libre.²³

Así, los emprendedores —es decir, los “ricos”— se convierten en la “vanguardia” que impulsa al resto de la sociedad, en la medida que sólo los ricos han arriesgado a experimentar “nuevos estilos de vida” y a emprender, de este modo, nuevos proyectos económicos. Es clave la inversión del argumento marxista: si este último ve en el proletariado el “motor” de la historia, Hayek lo invierte e identifica en la figura de los emprendedores que, en el contexto de una sociedad libre, se identifican con los ricos, el nuevo “motor” de la historia.

23 *Ibid.*, p. 73.

Así, la vanguardia son los emprendedores, porque sólo ellos harían un “uso correcto” de la libertad en la forma del “éxito”, es decir, la forma secularizada de la salvación del alma. De ahí que, el neoliberalismo hayekiano se presente como una suerte de “aristocratismo económico”: no es la virtud *política* la que determina la posición dominante en la sociedad, sino la virtud económica en la que se juega la libertad de emprendimiento. Un “aristocratismo económico” en donde los “mejores” coinciden con quienes han sido exitosos en sus empresas individuales. Por eso, la libertad individual es tal, sólo si se realiza en los hechos, sólo si los hombres efectivamente arriesgan su capital y son emprendedores. En cuanto “aristocratismo económico” es clave que el progreso requiera de la existencia de la desigualdad. Una desigualdad *de facto* pero no *de iure*, pues el Estado —en cuanto razón— debe promover las condiciones para que, eventualmente, todos los hombres sean capaces de emprender.

Pero si hay un problema clave con el que se identifica la libertad es con la noción de orden. Como decíamos, libertad designa orden. Para ello, Hayek retoma el término técnico propuesto por el físico Michael Polanyi de “orden espontáneo” para describir el carácter del orden del que aquí se trata. Para Polanyi, el orden es “espontáneo” cuando tiene un carácter “policéntrico” en el que los individuos se adaptan mutuamente entre sí, sin necesidad de un poder exterior que lo organice. Para Hayek, la sociedad libre constituiría la figura perfecta de dicho orden: “Todo orden, que envuelve la adecuación a circunstancias cuyo conocimiento está disperso entre muchos individuos, no puede establecerse mediante una dirección central. Solamente puede surgir del mutuo ajuste de los elementos y su respuesta a los sucesos que actúan

inmediatamente sobre ellos”.²⁴ La afirmación ontológica de Hayek resulta clave: en primer lugar, garantiza la existencia de un orden de los individuos que opera de manera “espontánea”, exento de cualquier “dirección central”; en segundo lugar, dicho orden se articula en razón de la consecución de los objetivos alcanzados por cada individuo al interior del sistema, en cuyo proceso experimenta una serie de ajustes que operan de manera inmanente al propio proceso; en tercer lugar, el “mutuo ajuste” configura la presencia de un orden económico, antes que legal, libre antes que puramente racional. Ni la ley ni la razón están ausentes en dicho proceso, pero éstas deben “crear las condiciones” para el surgimiento de la libertad y de ningún modo, dirigirla. El “orden” que aquí está en juego es ontológicamente libre, en la medida que remite al policentrismo de las “fuerzas espontáneas” antes que al centralismo de una planificación. El efecto de la libertad es el orden espontáneo. Un orden diverso respecto del orden estatal, y que opera más allá de él en base a una regulación interna. Un orden como tal implicará una inmanencia que gobierna silenciosamente a las sociedades y que impulsa a la historia a un continuo progreso. El “orden espontáneo” es también, la espontaneidad del orden en el que la libertad individual se despliega en su capacidad de emprendimiento.

24 *Ibid.*, p. 211.

5.- *Milagro neoliberal*

Al remitir a lo impredecible e incontrolable que habita y configura al “orden espontáneo”, la libertad en Hayek expresa el movimiento extremo por el que la antigua figura del “milagro” característica de la teología se seculariza en el registro de la economía. Más allá de la razón y de la ley, subsumiendo a ambas para transformalas en el umbral a través del cual Occidente puede salvar su “alma”, la libertad constituye el lugar de la soberanía. Como la excepción en la teoría jurídica o el milagro en la teología, la libertad está más allá de la razón y de la ley. Suspende la continuidad racional y reclama la dimensión de lo impredecible e incontrolable. Así, el “milagro” en teología configura la matriz sobre la que la economía política acuña la noción de “libertad” en la medida que ésta se convierte en el lugar mismo de la decisión soberana.

Pero, el carácter de la soberanía aquí desarrollada no es la de una soberanía político-estatal, sino de una soberanía que ha mutado internamente para sostenerse desde una dimensión económico-gestional. Soberanía que no ha desaparecido —por tanto, tampoco el “milagro” que ésta lleva consigo— sino que se ha “economizado” cuando el neoliberalismo defiende al concepto de “libertad”. Con ello, la soberanía reclama su excepción en la penetración incondicional de la economía. “Libertad” significa situarse por sobre la razón y la ley. “Libertad” expresa el *plus* con que lo divino cimbra al mundo humano. “Libertad” es el término técnico para designar al *milagro neoliberal*: la razón no puede inteligir a lo “incontrolable y no racional” que define a la libertad individual, ni siquiera puede planificar ese “orden espontá-

neo” que, como la antigua figura de la “providencia” en la teología cristiana, o la moderna figura de la “mano invisible” de la economía política clásica, le excede y no le pertenece.

La “libertad” está dentro y fuera a la vez de la razón, como la economía lo está respecto de la ley. En ello reside su soberanía: razón y libertad, mundo terrestre y mundo celeste o, para decirlo en un registro agustiniano, “ciudad de los hombres” y “ciudad de Dios”, se articulan en una misma circularidad. Así, el ensamble entre “libertad” y “razón” configura a la nueva racionalidad neoliberal en la que la economía capitalista se transforma en un sistema “cerrado” o, si se quiere, en un *globo* (clausurando así al mundo) puesto que su finalidad no es externa a sí misma. Su fin es potenciar, cada vez, su propia racionalidad especulativa de: “[...] extraer del dinero nuevo dinero”.²⁵

Con ello, la soberanía que remitía a la figura del Estado, se desplaza hacia la figura del Mercado: será la economía y no la política el lugar de la decisión, será la libertad y no el estado de excepción, el nombre del *milagro neoliberal*: “[...] libertad –escribe Elettra Stimilli– puede ser identificada como el operador principal de aquella forma de poder que se identifica con “la economía” como plan divino de gobierno del mundo y la historia”.²⁶ Que sea un “operador principal” implica que “libertad” se concibe como el motor del “plan divino de gobierno del mundo y la historia”. Gobierna bajo la noción de “orden espontáneo” cuya signatura remite a la

25 Karl Marx, *El Capital. Crítica a la economía política*. T. I, México, FCE, p. 110.

26 Elettra Stimilli, *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*, Macerata, Quodlibet, 2011, p. 132.

otrora providencia y cuya función consistirá en someter al paradigma político-estatal (la razón y la ley) a los imperativos del paradigma económico-gestional. A esta luz, el neoliberalismo hayekiano se propone como una *teodicea* en la que el gobierno de Dios (el “orden espontáneo”) toma forma bajo el nombre “libertad”. He aquí, pues, el Dios de Hayek.

La derrota de Schmitt, no terminó con la figura decisionista del milagro. Antes bien, ésta experimentó un desplazamiento desde la noción de “estado de excepción” hacia la concepción hayekiana de la “libertad”. El neoliberalismo se exhibe, de este modo, como la doctrina propiamente decisionista de nuestro tiempo. Un decisionismo económico, por cierto, que se articula a partir de la bipolaridad constituida por la razón y la libertad, en donde la segunda funciona como el operador excepcional de la primera, y, a través de la cual, el “orden espontáneo” no deja de mostrar la signatura teológica proveniente del “plan divino” de la antigua *oikonomía*. Decisionismo que patentiza al Dios de Hayek como un Dios impredecible, arbitrario y, por tanto “libre”. Un Dios cuyo decisionismo económico-gestional haga parafrasear a Hayek lo que Pasolini atribuyó al fascismo: de hecho la única verdadera anarquía es la del poder.

AGOSTO 2015.

*Competencia*¹

MARILENA CHAUI

¹ Tomado de *A ideologia da competência*. Escritos de Marilena Chaui, 3, organizado por André Rocha, Belo Horizonte, Autêntica Editora; São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo, 2004. Título levemente modificado. Agradecemos a la autora por autorizar la traducción y publicación de este texto.

LA IDEOLOGÍA ES UN CONJUNTO LÓGICO, SISTEMÁTICO y coherente de representaciones (ideas y valores) y de normas o reglas (de conducta) que indican y prescriben a los miembros de una sociedad lo que deben pensar y cómo deben pensar, lo que deben valorar y cómo deben valorar, lo que deben sentir y cómo deben sentir, lo que deben hacer y cómo deben actuar. Ella es, por tanto, un cuerpo explicativo (representaciones) y práctico (normas, reglas, preceptos) de carácter prescriptivo, normativo y regulador, cuya función es dar a los miembros de una sociedad dividida en clases una explicación racional para las diferencias sociales, políticas y culturales, sin jamás atribuir tales diferencias a un ordenamiento social anterior, ordenamiento surgido, a su vez, de las divisiones en la esfera de la producción económica. Al contrario, la función de la ideología es ocultar la división social de clases, la explotación económica, la dominación política y la exclusión cultural, ofreciendo a los miembros de la sociedad un sentimiento de identidad social, fundada en referencias identificatorias como Humanidad, Libertad, Justicia, Igualdad, Nación.

Como destaca Marx, el primero en analizar el fenómeno ideológico, la ideología es la difusión de las ideas y de los valores de la clase dominante para el grueso de la sociedad como si dichas ideas y valores fuesen universales y aceptados como tales por todas las clases.

La ideología burguesa, como explica Claude Lefort,² era un pensamiento y un discurso de carácter legislador, ético y pedagógico que definía para toda la sociedad lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo, lo lícito y lo ilícito, lo justo y lo injusto, lo normal y lo patológico, lo bello y lo feo, la civilización y la barbarie. Daba orden al mundo afirmando el valor positivo y universal de algunas instituciones como la familia, la patria, la empresa, la escuela y el Estado, y, con ello, designaba los detentores legítimos del poder y de la autoridad: el padre, el patrón, el profesor, el científico, el gobernante.

Podemos decir, sin embargo que, a partir de 1930, hubo un cambio en el discurso ideológico. En efecto, el proceso social del trabajo sufrió una modificación que iría a diseminarse por toda la sociedad y las relaciones sociales: el trabajo industrial pasó a ser organizado según un padrón conocido como *fordismo*, en el cual una empresa controla desde la producción de la materia prima (en el inicio de la cadena productiva) hasta la distribución comercial de los productos (en el fin de la cadena productiva). Además de ese control total de la producción, son introducidas la línea de montaje, la producción en serie de productos estandarizados y la idea de que la competencia capitalista se realiza en función de la calidad de los productos, calidad que depende de avances

2 Claude Lefort, "Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas", *Estudos* n° 10 (1974), 6-56.

científicos y tecnológicos, de modo que una empresa debe también financiar investigaciones y poseer laboratorios. Con el fordismo se introduce entonces una nueva práctica de relaciones sociales conocida como la *Organización*.

Analizando la manera en que el modelo de la Organización se difunde y se esparce por todas las instituciones y relaciones sociales, Lefort habla de la ideología contemporánea como una *ideología invisible*. Es decir, mientras en la ideología burguesa tradicional las ideas eran producidas y emitidas por determinados agentes sociales —el padre, el patrón o pastor, el profesor, el sabio—, ahora pareciera no haber agentes produciendo las ideas porque ellas parecen emanar directamente del funcionamiento de la Organización y de las llamadas “leyes de mercado”.

Examinemos lo que se entiende por Organización y cuáles son sus principales características.

En primer lugar tenemos la afirmación de que organizar es *administrar*, y organizar es introducir determinadas racionalidades en las relaciones sociales (en la industria, en el comercio, en la escuela, en el hospital, en el Estado, etc.). La racionalidad administrativa consiste en sustentar que no es necesario discutir los *fines* de una acción o de una práctica, sino el establecimiento de los *medios* eficaces para la obtención de un objetivo determinado.

En segundo lugar, tenemos la afirmación de que una organización será *racional* si es eficiente y lo será si establece una rígida jerarquía de cargos y funciones, donde el ascenso a un nuevo cargo y a una nueva función signifique mejorar la posición social, adquirir más estatus y más poder de mando y de comando. La organización será más eficaz en cuanto todos sus miembros se identifiquen con ella y con

sus objetivos, haciendo de su vida un servicio a ella, que será retribuido con el ascenso en la jerarquía del poder.

En tercer lugar, tenemos la afirmación de que una organización es una *administración científica racional* que posee lógica propia y funciona por sí misma, independiente de la voluntad y de la decisión de sus miembros. Gracias a esa lógica inherente a la propia organización, es ésta la que posee el conocimiento de las acciones a ser realizadas y de las personas competentes para realizarlas.

En el caso del trabajo industrial, la organización introduce dos novedades. La primera, que ya mencionamos, es la línea de montaje, esto es, la afirmación de que es más racional y más eficaz que cada trabajador tenga una función muy especializada y no deba realizar todas las tareas para producir un objeto completo. La segunda es la llamada *gerencia científica*, es decir, después de despojar al trabajador del conocimiento de la producción completa de un objeto, la organización divide y separa a los que poseen tal conocimiento –los gerentes y administradores– de los que ejecutan las tareas fragmentadas –los trabajadores. De tal manera que la división social del trabajo se logra mediante la separación entre los que tienen competencia para dirigir y los incompetentes, que sólo saben ejecutar.

Actualmente, el modelo de la organización se amplía y se refuerza con el surgimiento de la llamada *tecnociencia*. De hecho, desde el siglo XVII hasta el siglo XX (más exactamente hasta el final de la Segunda Guerra Mundial) se consideraba que las ciencias eran teorías puras que, en la práctica, podían volverse ciencias aplicadas por medio de las técnicas, la mayoría de las cuales eran empleadas por la economía capitalista para la acumulación y la reproducción del capital. El

caso más visible de ese uso de conocimientos científicos era su empleo en la construcción de máquinas para el proceso de trabajo. Hoy ya no se trata de usar técnicas venidas de la aplicación práctica de las ciencias, y sí de usar y desarrollar *tecnologías*. La tecnología surge desde el siglo XVII como fabricación de instrumentos de precisión que presuponen conocimientos científicos para ser producidos que, una vez contruidos, interfieren en el propio contenido de las ciencias (basta pensar, por ejemplo, en el telescopio y en la astronomía; en el microscopio y en la biología, en los reactivos y en la química, etc.). En otras palabras, la tecnología es el resultado de conocimientos científicos (por ejemplo, para construir un telescopio o un microscopio, es necesario el conocimiento de la física y de la óptica) y, al mismo tiempo, condición para el avance de esos conocimientos. La transformación de la técnica en tecnología y la absorción de las ciencias por las tecnologías llevó a lo que hoy denominamos *tecnociencia*.

Esa palabra designa la articulación y la interconexión entre técnica y ciencia de tal manera que ambas son inseparables y buscan los mismos objetivos, y, bajo ciertos aspectos, son las exigencias técnicas las que dominan las investigaciones científicas. ¿Por qué? Porque la tecnociencia fue instituida por las grandes empresas capitalistas que, con el modelo fordista o el de la Organización, crearon laboratorios y centros de investigación volcados hacia la producción económica. Con ello, las ciencias pasaron a *participar directamente del proceso productivo*, en la cualidad de fuerzas productivas. Esa transformación hizo surgir la expresión sociedad del conocimiento para indicar que la economía contemporánea se funda sobre la ciencia y la información, gracias al uso competitivo del conocimiento, de la innovación tecnológica

y de la información en los procesos productivos y financieros, así como en servicios tales como la educación, la salud, la cultura y el ocio.

Si ahora reunimos la Organización (o la supuesta administración racional eficaz del trabajo), la gerencia científica y la tecnocracia, percibiremos que la división social de las clases está acrecentada con nuevas divisiones y que estas pueden ser resumidas en una sola y gran división: la división entre los que poseen poder porque poseen saber y los que no poseen poder porque no poseen saber.

De esta manera, en lugar de hablar de ideología invisible, como propone Lefort, decidimos hablar de la *ideología de la competencia*, que, como toda ideología, oculta la división social de las clases, pero lo hace con la peculiaridad de afirmar que la división social se realiza entre los competentes (los especialistas que poseen los conocimientos científicos y tecnológicos) y los incompetentes (los que ejecutan las tareas comandadas por los especialistas). *La ideología de la competencia efectúa la dominación por el descomunal prestigio y poder del conocimiento científico-tecnológico, o sea, por el prestigio y poder de las ideas científicas y tecnológicas.*

El discurso competente puede ser resumido así: no cualquiera puede decir a cualquier otro cualquier cosa en cualquier lugar y en cualquier circunstancia. El discurso competente, por tanto, es aquel proferido por el experto, que ocupa una posición o un lugar determinado en la jerarquía organizacional, y habrá tantos discursos competentes cuantas organizaciones y jerarquías haya en la sociedad. Ese discurso opera con dos afirmaciones contradictorias. La primera, en tanto discurso de la propia Organización, afirma que esta es racional, a la vez que agente social, político e histórico, de

suerte que los individuos y las clases sociales son destituidos y despojados de la condición de sujetos sociales, políticos e históricos; la Organización es competente mientras los individuos y las clases sociales son incompetentes, los objetos sociales son conducidos y manipulados por la Organización. En la segunda afirmación, el discurso competente busca desdecir la afirmación anterior, o sea, después de invalidar a los individuos y a las clases sociales como sujetos de acción, busca revalidarlos, pero lo hace tomándolos como personas o individuos privados. Se trata de lo que llamaremos competencia privatizada. Veamos como opera.

El discurso de la competencia privatizada es aquel que le enseña a cada uno de nosotros, en tanto individuos privados, cómo relacionarnos con el mundo y con los demás. Esa enseñanza es realizada por expertos que nos indican cómo vivir. Así, cada uno de nosotros aprende a relacionarse con el deseo por medio del discurso de la sexología, a relacionarse con la alimentación por medio del discurso dietético, a relacionarse con los niños por medio del discurso pediátrico, psicológico o pedagógico, a relacionarse con la naturaleza por medio del discurso ecológico, a relacionarse con los demás por medio del discurso psicológico y sociológico y así sucesivamente. En la medida en que somos invalidados como seres competentes, requerimos que todo nos sea enseñado “científicamente”. Esto explica la proliferación de libros de autoayuda, de los programas de consejos en la radio y la televisión, así como los programas en que nos enseñan jardinería, culinaria, maternidad, paternidad, éxito en el trabajo y en el amor. Ese discurso competente exige que interioricemos sus reglas y valores si no queremos ser considerados desecho y detritus. Esa modalidad de la com-

petencia es enteramente absorbida por la industria cultural y la publicidad, que pasan a vender signos e imágenes, gracias a la invención de un modelo de ser humano siempre joven (gracias a los cosméticos, por ejemplo), saludable (por medio del ejercicio, por ejemplo) y feliz (gracias a las mercancías que garantizan éxito).

Si reunimos el discurso competente de la Organización y el discurso competente de los expertos, veremos que están contruidos para asegurar dos aspectos hoy indisociables en el modo de producción capitalista: el discurso de la Organización afirma que sólo existe racionalidad en las leyes del mercado; el discurso del especialista afirma que sólo hay felicidad en la competición y en el éxito de quien vence.

En la medida en que esa ideología está fundada en la desigualdad entre quienes poseen y los que no poseen el saber técnico-científico, este se vuelve el lugar preferencial de la competencia entre individuos y del éxito de alguno de ellos contra los demás. Esto se manifiesta no sólo en la obtención del diploma universitario a cualquier costo, sino también en la nueva forma asumida por la universidad como organización destinada a producir diplomas, pero también a realizar sus investigaciones según las exigencias y demandas de las organizaciones empresariales, esto es, del capital. De esta manera, la universidad alimenta la ideología de la competencia y se despoja de sus principales actividades: la formación crítica y la investigación.

TRADUCCIÓN DE MARY LUZ ESTUPIÑÁN SERRANO

Democracia

ALEJANDRA CASTILLO

Lo político ha adquirido características gerenciales. La política y las elecciones así como la conducción de los departamentos y agencias gubernamentales han pasado a ser consideradas una habilidad gerencial más que política. La gestión gerencial, sin embargo, no es un concepto neutro. Tiene sus raíces en la cultura empresarial, sus valores son moldeados por las presiones de una economía competitiva que pone a prueba constantemente la legalidad y las normas éticas.

(SHELDON WOLIN, DEMOCRACY INC)

Democracia elitista

POR DEMOCRACIA ELITISTA ENTENDEREMOS una particular forma de comprender a la democracia desprovista de uno de los elementos que la describe: el pueblo. Esta sustracción del pueblo de la política democrática no está directamente asociada a fenómenos como la “apatía” o “desafección” ciudadana de los procesos de participación democrática. De igual modo, tampoco se podría describir esta retirada del pueblo de la democracia como el resultado de una ambigua y subterránea práctica política de resistencia ante los gobiernos instituidos, práctica que oscilaría entre la rabia, la desobediencia, la desconfianza y la resignación. Estos fenómenos, que los análisis contemporáneos de la democracia presentan como la expresión social de un sentimiento de desconfianza generalizada con las instituciones políticas, si bien revelan el momento impolítico que caracteriza a las democracias actuales, en último término expresan únicamente los límites de una analítica de la

democracia que observa en la pérdida de legitimidad de las instituciones públicas la consecuencia necesaria de un orden disciplinario y punitivo caracterizado genéricamente como “contra-democracia” (*contra-démocratie*).¹

Asimismo, no parece adecuada aquella hipótesis conservadora que, volviendo sobre la “cuestión judía”, observa en la democracia el lugar de la ilimitación de la sociedad moderna. Esta ilimitación, que se describe inmersa en el vocabulario del “proceso”, es en verdad la de la democracia como forma social, en la cual el pueblo se identifica con la regla de la ilimitación de usos (consumo, perfección, eugenesia) y nombres (no ya el pueblo, sino el *no todo* de la gente, la sociedad, los gobernados). La retórica democrática de las sociedades liberales, según esta reflexión, terminaría por articular socialmente los significantes de la autonomía, la equidad y los derechos individuales, con el objeto de producir como resultado un calce entre democracia (entendida como homogeneización social) y sociedad de consumo (entendida como el lugar de la ilimitación). Entre democracia y consumo, en el entre-dos de democracia y consumo, el individuo democrático no jugaría otro rol que el de ser el consumidor indiferente de todo tipo de derechos y mercancías.²

Por último, aquella otra variante o interpretación que busca explicar la sustracción del pueblo de los asuntos públicos invocando el malestar de la democracia, no parece del todo convincente. Este malestar, cuyo principio es la

1 Pierre Rosanvallon, *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Éditions du Seuil, 2006.

2 Jean-Claude Milner, *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*, Paris, Verdier, 2003.

pasividad, oscila entre la desilusión y el desengaño. Así, por ejemplo, Carlo Galli, insistiendo nuevamente en la relación democracia/consumo, describe este malestar con la democracia del siguiente modo:

Es como si nos encontráramos en una especie de supermercado de los derechos, y nos diésemos cuenta de que no existe la mercadería (los derechos), que ha sido sustituida por eslóganes que la publicitan y la proclaman como ya presente; es más, no sólo falta la satisfacción de los derechos, sino que es frecuente chocar con dificultades, abusos, frustraciones y marginaciones.³

Distinto a estas posturas que tienden a describir el problema de la democracia contemporánea desde un punto de vista subjetivo (desconfianza, individualismo, consumismo, malestar), pienso que esta retirada del sujeto de la democracia se debe a la puesta en marcha de un concepto de democracia en tanto lugar intermedio de administración del capital nacional y de las inversiones internacionales. Coincidimos con Jacques Rancière que más que hablar de un régimen democrático, las democracias contemporáneas encubren la omnipresencia de regímenes oligárquicos.⁴ En este sentido,

3 Carlo Galli, “La democracia entre necesidad, contingencia y libertad”, *El malestar de la democracia*, Buenos Aires, FCE, 2013, p. 82.

4 A pesar de nuestra diferencia, reconocemos que el argumento de Rancière apunta más bien al problema de la representación y al cortocircuito que la noción de “poder del pueblo” produce en el espacio de la política. Jacques Rancière, *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique Éditions, 2000, p. 85.

Rancière indica: “tanto hoy como ayer, lo que organiza a las sociedades es el juego de las oligarquías. Y no hay, estrictamente hablando, ningún gobierno democrático. Los gobiernos son ejercidos siempre por la minoría sobre la mayoría”.⁵ Rancière está en lo cierto en señalar que la ley del número no es lo que hace funcionar al engranaje de un gobierno democrático, esta tarea se confía en las sociedades modernas a un pequeño grupo. Sin duda, siempre el “poder del pueblo” es heterotópico a la sociedad desigualitaria, es decir, nunca hay calce entre democracia y representación. De hecho, en el razonamiento desarrollado por Rancière en *La haine de la démocratie*, la representación es de pleno derecho “una forma oligárquica”, la expresión de minorías poseedoras de título para ocuparse de los asuntos comunes.

La declaración es absoluta, la fórmula concluyente: nunca ha habido democracia, solo hemos conocido oligarquías. Frente a lo taxativo del enunciado, y atendiendo a lo que podría denominarse su fuerza descriptiva, cabría objetar la propia ahistoricidad de la fórmula, su falta de atención o interés por las mediaciones históricas y por las propias transformaciones que afectan al régimen de la democracia en la actualidad. Si bien es cierto, no puede haber calce entre el “poder del pueblo” y su representación en un régimen democrático, pues el poder del pueblo está siempre más acá y más allá de las formas jurídico-políticas en las que éste se encarna, es necesario constatar que es el propio significante “democracia” el que ha ido incorporando, en su transformación, retóricas de mercado como son la excelencia, la competencia y la apoliticidad. Esta incorporación supone una mutación

5 *Ibid.*, p.76.

profunda de la democracia, supone, *in extremis*, su propia cancelación o fin –de acuerdo a los relatos maestros en que se acostumbró narrar la democracia en la modernidad.

A partir de esta línea de argumentación, sostendré en este ensayo que ha habido una transformación específica en la definición y práctica de la idea de democracia a partir de la segunda mitad del siglo veinte. Bien podríamos decir que esta transformación tiene que ver con el paso de la democracia procedimental a la democracia elitista. La democracia elitista explicita el vínculo entre Estado, corporaciones y expertos en un contexto de declive de la idea de democracia en tanto régimen de igualdad. Este desplazamiento del poder del pueblo por el poder de las élites se puede observar, en primer lugar, en el papel cada vez más gravitante asumido por el ejecutivo en los actuales regímenes presidenciales. A pesar de la importancia cada vez mayor que este poder del Estado tiene en el establecimiento y desarrollo de las agendas gubernamentales, los miembros pertenecientes al ejecutivo no son elegidos directamente por la voluntad popular, sino que su elección responde a una decisión presidencial. Que la formación predominante de estos liderazgos políticos-técnicos provenga predominantemente de las escuelas de Ingeniería y de Economía y Negocios, no es más que el índice de una transformación en curso de las biografías políticas (el relevo del “gobierno de políticos” por el “gobierno de los expertos”).⁶ En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, este desplazamiento hacia las

6 Para un estudio de esta transformación en Chile, véase, Alejandra Castillo, *Democracia, políticas de la presencia y paridad. Estudio sobre participación política de mujeres en el ejecutivo (2006-2010)*, Santiago, Corporación Humanas Ediciones, 2011.

elites económicas se ha venido evidenciando en la entrega de cada vez mayor poder a expertos monetarios. En este sentido, el historiador italiano Luciano Canfora advierte que las democracias contemporáneas, nominadas también como democracias oligárquicas, favorecen “una vía que privilegia el plebiscito permanente de los mercados mundiales respecto al más obvio e incompetente plebiscito de las urnas”.⁷

Sheldon Wolin, por su parte, ha definido como “democracia dirigida” a este vínculo entre democracia, empresa y mercado. Bajo esta nominación, los intereses del capital y los de la inversión económica constituirán el comando de dirección de las democracias actuales, al mismo tiempo que dicho comando se sustraería a todo control y supervisión democrática. La democracia aprehendida bajo estos signos es definida como: a) el espacio para la competencia y la negociación; b) la contención electoral; y c) la provisión limitada de alfabetización, de capacitación laboral y de lo indispensable para una sociedad que está bregando por sobrevivir en la economía global. Explicitando el vínculo entre democracia y elite económica, Wolin afirma:

El elitismo político muestra su afinidad electiva con el capitalismo. Ambos creen que los poderes de un cargo elevado, ya sea en el gobierno o en el mundo empresarial, deben quedar reservados para quienes se los ganan por sus cualidades personales y talentos excepcionales —demostrados en condiciones sumamente competitivas— más que para quienes llegan

7 Luciano Canfora, “El plebiscito de los mercados”, *Crítica de la retórica democrática*, Barcelona, Crítica, 2003, p. 39.

al poder en virtud de la aprobación popular. En un mundo perfecto, a las elites políticas se les confiaría el poder y se las recompensaría con prestigio, a las élites capitalistas se las recompensaría con poder y riqueza. Como ambas representan lo mejor, tienen, según esta concepción, derecho al poder y a la recompensa.⁸

Desde esta perspectiva, la democracia elitista abandona la retórica de orden republicano articulada al significante de “virtud cívica” para instalar una retórica de corte neoliberal descrita desde la idea de excelencia. La vinculación entre democracia, elitismo y excelencia impondrá, por un lado, un modo de hablar de lo político colonizado por retóricas venidas del campo empresarial; mientras que privilegiará, por otro lado, una descripción/narración de la participación en política en tanto logros universitarias y/o profesionales.

Desde esta definición, la democracia corporativa hará de los votantes sujetos tan previsibles como los consumidores.⁹ Al igual que una empresa, la democracia buscará ser definida en tanto un espacio “apolítico” y “estable” donde la función de los gobiernos será simplemente la de proveer respuestas “eficaces” a una ciudadanía bien disciplinada. La relación entre democracia y empresa seguirá el modelo *walmart*, ironiza Wolin:

8 Sheldon Wolin, *Democracy Inc. Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism*, Oxford, Princeton University Press, 2008, p. 228.

9 *Ibid.*, pp. 57-58.

Paraíso de precios bajos para los consumidores y perfecto complemento económico del súper poder. A su manera es un poder invasivo, totalizador, que se va afianzando continuamente en una comunidad local tras otra, destruyendo los negocios pequeños que no pueden competir, imponiéndoles a sus empleados salarios bajos, condiciones laborales duras, servicios de salud deficitarios, y desalentando la sindicalización.¹⁰

La formalización de la teoría de la democracia elitista —que tienen como antecedente la teoría social de Weber y las teorías elitistas de la política de Mosca y Pareto¹¹— es de responsabilidad de Joseph Schumpeter, quien en el año 1942 escribe *Capitalism, Socialism and Democracy*. Ya el título del libro enmarca lo que será entendido por democracia: sistema de partidos políticos empresariales que brindan series surtidas y diferentes de mercaderías políticas (bienes), de entre las cuales los votantes eligen una por mayoría produciendo un gobierno

10 *Ibid.*, p. 199.

11 Es relevante indicar que la teoría elitista de la política tal cual la desarrollan Robert Michels, Wilfredo Pareto o Gaetano Mosca dice relación con la eficacia y la capacidad de persuasión de una minoría activa (elites, vanguardias, etc.) sobre la conformación de un consenso electoral. Así, las mayorías que se constituyen regímenes representativos son el resultado del trabajo de una “elite” que busca crear un consenso. En este sentido, la minoría activa (la elite o la vanguardia) es el vínculo entre la política parlamentaria y la mayoría (masa, pueblo, ciudadanía, etc.). Contrario a esto, lo que se propone aquí es la desvinculación de la idea de democracia de la de movilización social. Para una aguda crítica de estas teorías, véase, Peter Bachrach, *The Theory of Democratic Elitism. A Critique*, Boston, Brown Company, 1967.

estable que equilibra la oferta y la demanda (no es casual el lenguaje, Schumpeter era un especialista en modelos de mercado). Más enfático en esto, Schumpeter aclarará que:

La democracia no significa y no puede significar que el pueblo gobierne realmente en cualquier sentido manifiesto de ‘pueblo’ y ‘gobernar’. Democracia significa que el pueblo tiene la oportunidad de aceptar o rechazar a las personas que pueden gobernarle... Ahora bien, un aspecto de esto puede expresarse diciendo que *la democracia es el gobierno del político*.¹²

Bajo esta definición la democracia se entenderá en tanto: (a) pluralista, la sociedad en la que debe funcionar contiene a sujetos de diversos intereses (consumidores y empresarios); (b) elitista, el papel principal en el proceso político es asignado a los grupos dirigentes que se escogen a sí mismos; y (c) es un modelo de equilibrio, esto es, el proceso democrático es entendido en tanto un sistema que mantiene el equilibrio entre la oferta y la demanda de las mercaderías políticas.¹³

12 Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, New York, Harper Bros, 1950, pp. 263-264.

13 Lenguaje híbrido entre política y mercado de las democracias elitistas que en Chile bien podría ser graficado en el libro de Eugenio Tironi, *Radiografía de una derrota*, Santiago, Uqbar Editores, 2010. En un intento de proponer un modelo político alternativo a este de la democracia elitista, el libro/manifiesto *El otro modelo. Del orden neoliberal al régimen de lo público* insistirá, sin embargo, en mantener el vínculo entre Estado y empresa privada. En este punto se indica: “Una empresa puramente pública corre el riesgo, hacia caminos que no eran los originales previs-

Lejos de la retórica de los derechos y de la igualdad con la que habitualmente se asocia a la democracia, la democracia elitista es un mecanismo para elegir y autorizar gobiernos. ¿Quiénes participan?: las élites (grupos auto-elegidos de políticos) organizadas en partidos políticos. Tal como lo señala David Held, la democracia elitista es

[...] un arreglo institucional para llegar a decisiones políticas –legislativas y administrativas– confiando a ciertos individuos el poder de decidir en todos los asuntos, como consecuencia de su éxito en la búsqueda del voto de las personas [...] lejos de ser una forma de vida caracterizada por la promesa de la igualdad y de las mejores condiciones para el desarrollo humano [la democracia elitista] es, sencillamente, el derecho periódico a escoger y autorizar a un gobierno para que actuase en su nombre.¹⁴

tos. Una empresa mixta, con capital público y privado, por el contrario, necesariamente será una empresa más transparente donde los accionistas minoritarios, sean quienes sean, ejercerán sus derechos con fuerza. Se trata aquí de usar la disciplina de mercado, a la que hemos hecho referencia en reiteradas ocasiones, para mejorar la capacidad de acción del Estado”, ¿No es ésta la conocida fórmula de las políticas neoliberales?, Véase, Fernando Atria, Guillermo Larraín, José Miguel Benavente, Javier Couso, Alfredo Joignant, *El otro modelo. Del orden neoliberal al régimen de lo público*, Santiago de Chile, Debate, 2013, p. 321.

14 David Held, *Modelos de la democracia*, Madrid, Alianza, 2007, p. 206.

La democracia, así entendida, busca en último término legitimar el resultado de las elecciones periódicas entre élites políticas rivales.¹⁵

Ya para el año 1970 se habían hecho evidentes las dificultades del modelo de la democracia elitista.¹⁶ De acuerdo a C. B. Macpherson, el equilibrio que genera esta idea de democracia es un “equilibrio en la desigualdad”, puesto que la supuesta “soberanía del consumidor” es ilusoria. Macpherson invita a asumir radicalmente la analogía entre democracia y mercado. Asumiendo esta analogía, se podría decir que si el mercado político es lo bastante competitivo para producir la oferta y la distribución óptima de mercaderías políticas (óptima en relación a la demanda), lo que hace es registrar la demanda “efectiva”, es decir, las demandas que cuentan con una capacidad adquisitiva suficiente para respaldarlas. Ahora bien, en el mercado económico esto significa sencillamente dinero. De igual modo, en el mercado político, la capacidad adquisitiva es en gran medida, aunque no exclusivamente, dinero.¹⁷ En este sentido, Ronald Dworkin señala para el caso de la democracia estadounidense:

[...] sabemos que el dinero es la maldición de nuestra política. Los candidatos y los partidos políticos colectan sumas enormes para financiar sus diferentes

15 *Ibid.*, p. 206.

16 Para una crítica de este modelo de democracia, véase, Carole Pateman, *Participation and Democratic Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

17 C. B. Macpherson, *La democracia liberal y su época*, Madrid, Alianza, 2003, p. 114.

campañas electorales, y esta práctica corrompe la política y el gobierno por muchas y perfectamente identificables razones. Los políticos dedican de una forma grotesca más esfuerzos a recaudar dinero que a reflexionar sobre política o sobre principios. Los partidos enriquecidos por las contribuciones de los grandes intereses financieros gozan de una enorme ventaja en la batalla por los votos, y las nuevas y pobres organizaciones políticas se encuentran por esta sola razón en una desventaja por lo común fatal. Los grandes contribuyentes de las campañas compran lo que de forma eufemística se denomina “acceso” a los cargos públicos; en realidad, lo que a menudo compran no es meramente acceso, sino también control.¹⁸

En sociedades tan desiguales como la nuestra, este modelo sólo reproduciría la desigualdad. Las distintas elites harían circular entre ellas el prestigio, el poder y los bienes económicos. Esta forma de entender la política (que concentra en sí mercado y poder político) no solo desincentiva la participación, sino que además genera apatía. En este sentido, Macpherson observa que:

[...] quienes por su educación y su ocupación experimentan muchas más dificultades que otros para adquirir, dominar y sopesar la información necesaria para una participación efectiva se hallan en clara desventaja: una hora de su tiempo consagrada a la

18 Ronald Dworkin, *Is Democracy Possible Here?*, New York, Princeton University Press, 2006, pp.164-165.

participación política no tendrá tanto efecto como una hora de uno de los otros. Lo saben, y por eso son apáticos. Así, la desigualdad económica crea la apatía política. La apatía no es un dato independiente.¹⁹

A propósito de la creciente apatía política de las democracias contemporáneas, cada vez son más numerosos los críticos que advierten que el supuesto de baja participación de la democracia elitista atenta contra el principio rector del pensamiento liberal: la idea de individuo. Identificando esta crítica al pensamiento liberal con la crítica de la democracia, David Held ha observado recientemente que el ataque a la herencia clásica de la democracia supone un ataque explícito a la idea misma del agente humano individual. Sin duda, se trata de la noción de los seres humanos como individuos, que pueden ser ciudadanos activos de su orden político y no meros sujetos de los fines de otros.²⁰ Bajo este modelo, la acción política de los individuos queda reducida a la discusión privada y al ejercicio esporádico del voto, dejando el resto a los “expertos” capaces de adoptar las decisiones técnicas correctas acerca de la organización de los asuntos humanos. De este modo, la democracia elitista no es tan sólo anti-liberal sino que también anti-democrática. Por último, cabe destacar que el elemento “competitivo” de las democracias elitistas generaría, contra lo que podría pensarse, un modelo “oligopolista” de democracia: esto es, un modelo donde los pocos vendedores o proveedores de bienes políticos, no necesitan responder, y no lo hacen, a las demandas de los

19 *Ibid.*, p. 115.

20 David Held, *Modelos de la democracia...* Op. Cit., p. 221.

compradores, como tendrían que hacerlo en un sistema competitivo: más aún, podrían hasta cierto punto crear sus propias demandas.²¹

Consciente de la gravedad de las críticas, Robert Dahl ha buscado corregir en los últimos años algunos de los problemas que ha presentado el modelo de democracia elitista incorporando la idea de pluralidad en el poder. Desde esta perspectiva, el análisis busca relevar los procesos que generan y que resultan de la combinación de los esfuerzos individuales en grupos y en instituciones en competencia por el poder.²² El punto de partida de esta teoría empírica de la democracia es la constatación de la desigualdad. Existe la desigualdad (educación, salud, renta, riqueza, etc.) y no todos los grupos tienen el mismo acceso a todos los tipos de recursos, ni mucho menos recursos iguales. Sin embargo, casi todos los grupos tienen alguna ventaja que puede ser utilizada para influir en el proceso democrático. De ahí, la necesidad del consenso de las elites. Tributario de un enfoque empírico y elitista de la democracia, Dahl supone imposible la igualdad en cualquier sistema político democrático de grandes proporciones, incluso llega a pensar que continuar sosteniendo dicha idea es simplemente fomentar el escepticismo contra la democracia. Se ha observado que este realismo político si bien es útil a la hora de mantener el equilibrio y el consenso social, no lo es tanto a la hora de promover la igualdad.

21 *Ibid.*, p. 225.

22 Robert Dahl, *Polyarchy: Participation and Opposition*, New Heaven, Yale University Press, 1971.

Capital humano
raúl rodríguez freire

“El mercado está en la naturaleza humana”, tal es la tesis que no debe quedar sin cuestionamiento: en mi opinión, es el terreno de lucha ideológica más crucial de nuestra época.

(FREDRIC JAMESON)

I

“CAPITAL” DERIVA DE CABEZA (*CAPUT*), de ahí su deslizamiento hacia la geografía para referir el centro de un país, de una región o de una provincia. Esta acepción es más o menos inocua, pues por lo general se la concibe desde una cierta positividad. Y lo mismo se hace cuando capital se inscribe en el campo de la economía y comienza a referir patrimonio, rentas, dinero o producción. Ejemplo de ello es que un sociólogo crítico como Pierre Bourdieu no tuviera inconvenientes a la hora de hablar de “capital cultural” o que Carlos Fuentes indicara que la movilización del capital humano —esto es, para él, la dignidad de Estados Unidos—, fue lo que le permitió a Roosevelt levantar a un país en ruinas. De manera que cuando se lo enlaza a “humano” se da lugar a un término que no ha resultado problemático ni peligroso para la *intelligentsia* bien pensante y que ya forma parte del sentido común hegemónico. Incluso uno de sus primeros críticos, H. G. Shaffer, señaló que su diferencia con

el concepto no radicaba en que la aplicación de capital a humano fuera incorrecta, sino en que “confundiría más que iluminaría, crearía más problemas que los que pretendería resolver [...] y sería de un valor discutible”.¹ Lo cierto es que estas derivas pronto fueron resueltas y el capital humano se convirtió en uno de los dispositivos más importantes de la racionalidad neoliberal.

Creo que, por lo menos para Chile, dos hechos favorecieron su instalación. Primero, que desde fines de los años cincuenta la noción de capital humano comenzara a ser referida en las páginas de *El Mercurio*, ayudando así a difundir esta política económica, y se lo hizo precisamente con un texto publicado en su editorial y que tenía por título “Aprovechamiento del capital humano”.² Luego, los *chicago boys* escribirían regularmente sobre esta temática en el diario de Agustín, aunque no exclusivamente desde las editoriales, logrando poco a poco inscribir dicha noción en el lenguaje

1 H. G. Shaffer, “Una crítica al concepto de capital humano”, M. Blaug, *Economía de la Educación*, trad. Apolonio Ruiz, Madrid, Tecnos, 1972, pp. 43-53, cita en p. 52.

2 Ver *El Mercurio*, 6-11-1958, p. 3. También se pueden revisar otros textos que ayudaron a su pronta difusión y establecimiento: “El valor humano en el desarrollo”, *El Mercurio*, 14-09-1962, p. 3; “La capitalización del elemento humano y el desarrollo del país”, *El Mercurio*, 19-08-1963, p. 3; “Cooperación entre universidades y empresas”, *El Mercurio*, 26-11-1963, p. 3; “Algunos conceptos sobre la libre empresa”, *El Mercurio*, 26-01-1965, p. 3; Sergio de Castro, “Educación superior e igualdad de oportunidades”, *El Mercurio*, 25-01-1967; Sergio de Castro, “Inversión económica e inversión social”, *El Mercurio*, 24-05-1969; Marcelo Selowski, “Capital humano y crecimiento económico”, *El Mercurio*, 20-12-1969.

cotidiano. El segundo hecho tiene que ver con la televisión. Hacia fines de los setenta, la dictadura decretó que cada canal debía crear o exhibir programas culturales, con el fin de retomar un cierto valor “educativo”. La “Franja cultural”, que es como terminó siendo llamada esta medida, fue de lo más variopinta, poniendo en circulación cada jueves, entre 21:30 y 23:30 hrs., una idea de cultura en la “que caben por igual concursos, obras de teatro, shows folklóricos o pseudo-folklóricos, conciertos, ballet o, finalmente, espacios de relleno”.³ Fue en este espacio donde se exhibió en 1981 *Libre para elegir* (*Free to Choose*), el programa que daría lugar al panfletario libro *Libertad de elegir*, de los Friedman. Conformado por diez capítulos, el séptimo se titula “¿Qué está mal en nuestras escuelas?”, y consiste básicamente en defender la libertad de empresa en el ámbito de la educación, que será tratada como un producto que su mercado respectivo vende a clientes interesados, clientes que si no están conformes con el servicio, pueden comprar otro que les dé mayor satisfacción. En este pequeño programa, transmitido por Televisión Nacional, se masificaba una idea básica del capital humano: la educación es una inversión que permitirá obtener mayores ingresos a futuro, y la competencia entre quienes ofertan el servicio es central para aumentar su calidad. Mención aparte debe hacerse a que hacia el final de este capítulo se debate sobre la posibilidad de implementar créditos para pagar la universidad, cuando en nuestro país tal posibilidad ya era efectiva gracias a la Ley General de Universidades que ese mismo año la dictadura promulgó.

3 Fernando Barraza, “Franja cultural”, *Mensaje* 301 (1981), pp. 435-436, cita en p. 435.

Abonado así el terreno, no resultará muy problemático considerar años más tarde la educación como una inversión. Nótese en este sentido que el capital humano fue una estrategia política que conducirá a un proyecto mayor: la mutación de la idea misma de educación y, como veremos más adelante, de trabajo.

Y es que el capital humano se instaló de tal manera que la economía de la educación ya no puede pensarse sin él; es más, se podría hipotetizar que la sociedad contemporánea no puede pensarse sin la idea de nuestra conversión en potenciales capitalistas, pues se trata de el dispositivo que transformó el mundo al hacer de cada sujeto un emprendedor, un sujeto cuya sobrevivencia se debe a sus propias capacidades y talentos, a las competencias que logre poner en circulación a la hora de invertir en el mercado que le corresponda. Una segunda hipótesis diría que no hay capital que no esté al servicio de la acumulación, sea cultural o humano, pues como veremos en este texto, el capital incorporado al cuerpo no hace sino radicalizar la explotación.

II

A propósito de la inminente reforma educacional que se avecinaba en Chile a inicios de los años ochenta, uno de los principales economistas y experto en capital humano, Sebastián Piñera (1980), señalaba lo siguiente:

La educación constituye en forma simultánea un bien de consumo, cuyos beneficios se dan en forma directa e inmediata, y un bien de inversión, cuyos be-

neficios se dan en forma indirecta y diferida a través del aumento en el capital humano y del impacto de este incremento en la capacidad futura de generación de ingresos. Por tanto, la demanda de ella depende tanto de su utilidad como bien de consumo, como de su utilidad como bien de inversión.⁴

Piñera venía trabajando sobre la educación desde hacía un par de años antes de publicar sus “Orientaciones para una Reforma al Sector Educacional Chileno”. Es más, su tesis doctoral (1976), financiada por el Banco Mundial, fue titulada *La economía de la educación en países en desarrollo: una colección de ensayos*. Podríamos señalar, *grosso modo*, que el primer ensayo, derivado de un trabajo previo realizado con Marcelo Selowsky, su director de tesis, trata de la inversión en educación; el segundo, como preocupa a todo buen neoliberal, sobre el lugar del ingreso; el tercero y último, derechamente escrito con Selowsky, sobre “el desperdicio de cerebros”, con lo que se quiere referir una “mala asignación de talentos o habilidades... [o] como una mala asignación de las inversiones educacionales”.⁵ En otras palabras, sub-inversión de capital

4 Sebastián Piñera, "Orientaciones para una Reforma al Sector Educacional Chileno", *Cuadernos de Economía*, 50 (1980), pp. 61-90, cita en p. 71.

5 Dos tercios de la tesis de Piñera fueron realizados con su profesor. Este capítulo fue publicado en español, ver: “El Costo Económico del ‘Desperdicio’ de Cerebros”, *Cuadernos de Economía*, 46 (1978), pp. 349-405, cita en p. 350. Del primer ensayo, se deriva: Sebastián Piñera y Marcelo Selowsky, “El precio social del trabajo y el retorno social de inversiones en educación en mercados laborales segmentados”, *Cuadernos de Economía*, 40 (1976), pp. 3-36. Este ensayo también fue publicado en inglés.

humano. Resulta más que relevante señalar que el tutor de Piñera se formó con Arnold Harberger en la Universidad de Chicago y recordemos que Harberger fue llamado el padre de los *Chicago Boys*, quien junto a su “hijo” Marcelo publicó tempranamente un texto clave para nuestra discusión, “Fuentes del crecimiento económico chileno” (1966), texto donde se describe de manera directa y sucinta una gran transformación: “El concepto clave envuelto es el de ‘stock de capital educacional’, KE. Cada año los nuevos componentes de la fuerza de trabajo aportan a esta un cierto monto de capital educacional, el cual está incorporado en ellos”.⁶ En medio de la principal década de la lucha universitaria, vemos que tuvo lugar la instauración de una de las mutaciones más radicales de la segunda mitad del siglo XX, aquella que tratará al saber como capital, aunque un capital algo diferente, pues este será *inseparable* de quien lo porte, o para decirlo de otra manera, no se lo podrá vender, sin venderse uno mismo en tal transacción, pues está literalmente *incorporado*; por eso se lo llama capital humano. Estamos aquí en el inicio de una nueva mutación del capitalismo, quizá el primer paso hacia el postfordismo y el capitalismo cognitivo, que comenzaban, a su vez, a dar sus primeros pasos hacia el establecimiento de la llamada “era de la información”, y cuya primera implicancia dice relación con la transformación del sujeto. Es lo que en otro lugar he referido como el desplazamiento del género humano al capital humano, esto es, la conversión del sujeto en un empresario de sí que debe colocar su capital (el saber,

6 Arnold Harberger y Marcelo Selowsky, “Fuentes del crecimiento económico chileno”, *Cuadernos de Economía*, 10 (1966), pp. 1-16, cita en p. 5.

las habilidades, etc.) en un mercado altamente competitivo, con el fin de obtener sus respectivos réditos. Para los *chilean boys* de Chicago y Harvard, entonces, el *capital humano* es “la contribución al mejoramiento de la calidad de la fuerza de trabajo al crecimiento económico”,⁷ sentencia que explicita que su interés no estriba en mejorar la calidad de vida, sino los niveles de acumulación.

III

La preocupación del neoliberalismo, por tanto, no está solo en el mercado, sino también y de manera particular en la educación, o, con mayor propiedad, en aquello que algunos llamamos saber, mientras el discurso experto habla de *capital humano* (avanzado): dos términos que hoy están más entrelazados que nunca, y juntos dominan el actual modo de acumulación capitalista que usufructúa del rentable “mercado educacional”. Como concepto, parece haber sido definido por primera vez en 1958, aunque ya había circulado como idea, incluso por el mismísimo Milton Friedman, que, allá por los años 40, tuvo un sueño que él mismo encontraba fantástico: “comprar” una parte del stock de capital humano

7 En su tesis doctoral, Piñera no ha señalado ninguna novedad al respecto, más bien se atuvo a la aplicación (*to the chilean way*) de las variables que aprendió a cruzar en Harvard. Selowsky ya había publicado en 1971 un *paper* relevante en la senda del capital humano: “Desnutrición infantil y formación de capital humano”, cuyas conclusiones se repetirán en las propuestas de Piñera a la hora de considerar la enseñanza básica como un bien público, no así la universitaria.

de un individuo. Sin embargo, la realidad de esta fantasía se veía obstaculizada, como se desprende del tercer capítulo de *Ingresos a partir de la práctica profesional independiente* (1954 [1945]), de Friedman y Simon Kuznetsm, por el hecho de que la estrategia del capital humano aún no había sido formulada, lo que dificultaba la comprensión de las ganancias que se podían obtener al invertir en la formación de “extraños”, extraños que a su vez tampoco “venderían una proporción fija de su futuro ingreso”⁸ de manera tan simple; efectivamente el cálculo entre ganancias y pérdidas resultaba difícil de medir, y esa dificultad es la que el neoliberalismo se aprestaba a superar. Friedman realiza esta discusión en una nota a pie de página (lo que da cuenta de la marginalidad de la incipiente idea y su rápido desplazamiento hacia el centro), luego de citar el trabajo precursor de J. R. Walsh, titulado “Capital Concept Applied to Man” (1935), pues este le entrega la solución que podría resolver el problema de la medición: “el argumento puede ser puesto de una manera diferente, usando una analogía que al principio puede ruborizar, pues parece fantástica”.⁹

Pero fue Jacob Mincer (1958), precisamente en los años en que realizaba un postdoctorado en la Universidad de Chicago, quien lo colocó al centro de la reflexión sobre los ingresos que los economistas neoliberales estaban llevando a cabo, si bien de manera independiente. La preocupación de Mincer se abocaba a la posibilidad de medir

8 Milton Friedman y Simon Kuznetsm, *Income from Independent Professional Practice*, New York, National Bureau of Economic Research, 1955 [1945], p. 90.

9 *Ibid.*

los efectos de la experiencia laboral y del “entrenamiento formal” en el aumento del ingreso (*income*), principalmente porque este último se encontraba relacionado directamente con el estatus ocupacional, algo que complicaba su medición dada la fuerte adscripción social que lo caracterizaba; no por nada Milton y Rose Friedman se enfascarían más tarde en un libro contra el espacio social, titulado ni más ni menos que *La tiranía del statu quo*. Estos economistas tenían entonces que reemplazar lo social por lo económico, y así lo hicieron. La solución que planteó Mincer fue “ordenar los grupos profesionales de un modo ‘muy vertical’”, para así “emplear sus filas como si fueran los índices de la cantidad de educación formal”.¹⁰ Es decir, aplicar la dictadura de la medida con el fin de estimar valores de la formación educacional: “Podemos pensar en el conjunto de las ocupaciones entre las que se divide la mano de obra, en tanto constituye un rango jerárquico que va desde las ocupaciones que requieren poca educación hasta las ocupaciones altamente especializadas, cuya práctica presupone una gran inversión en capital humano”.¹¹

Como vemos, parece haber sido Mincer el primero establecer una relación estrecha entre la distribución de los ingresos, y eso que se comenzaba a llamar, casi sin ningún cuestionamiento, *capital humano*. Muy luego, el concepto sería reelaborado por su colega Theodore Schultz (1960, 1961) y masificado por Gary Becker (1962, 1975), ambos líderes de

10 Jacob Mincer, “Investment in Human Capital and Personal Income Distribution”, *Journal of Political Economy*, 66.4 (1958), pp. 281-302, cita en p. 292.

11 *Ibid.*, pp. 291-292.

la escuela de Chicago, ambos ganadores del premio Nobel de Economía. Es más, hacia finales de 1961, se llevó a cabo un gran encuentro cuyo título no puede indicar otra cosa que un verdadero experimento: *Conferencia exploratoria sobre inversión en seres humanos*. En él participaron, entre los famosos, Mincer, Schultz, Becker y George J. Stigler y los resultados fueron publicados en el *Journal of Political Economy* (1962), la revista del Departamento de Economía de la Universidad de Chicago, departamento del cual Schultz era director. Este debe haber sido sin lugar a dudas el momento fundacional del *capital humano*, y el fortalecimiento de su teoría, como se desprende de los mutuos agradecimientos que aparecen a pie de página en los respectivos textos.

IV

La primera vez que Theodore Schultz visitó Chile fue en su calidad de Director (1953-1957) del U.S. Technical Assistance in Latin America (Asistencia técnica estadounidense para América Latina), organización financiada por la Fundación Ford en el momento de su mayor compromiso con la Guerra Fría y articulada en torno a la política gringa del “buen vecino” y la importancia del intercambio cultural. Durante esos cuatro años el profesor de Chicago viajó intensiva y extensivamente por América Latina, alcanzando una experiencia que llegaría a ser fundamental para pensar sus posteriores ideas acerca del capital humano y el lugar de este en el desarrollo del tercer mundo. El turno de Chile ocurrió hacia la mitad de su gestión, en 1955, un viaje misional en el que lo acompañaría Arnold Harberger (cuya esposa, Anita,

la madre de los Chicago boys, era chilena), y que tenía por cometido estudiar la posibilidad de un acuerdo de cooperación académica entre la Universidad Católica y la Foreigns Operation Administration (F.O.A.), acuerdo al que la Universidad de Chicago se sumaría. Todos y todas conocemos (y sufrimos) el sí de Schultz, quien volvería a visitar nuestro país en 1962 con motivo de la *Conferencia sobre desarrollo económico y social en América Latina*, organizada por la UNESCO y la CEPAL, y que contó con apoyo de la Fundación Ford. Su conferencia en este encuentro se tituló “La educación como fuente de desarrollo económico”, y parece que tuvo tanto éxito que sería referenciada por la CEPAL como uno de los textos fundamentales para comprender la urgente relación entre educación y desarrollo económico, y que también sería publicada en la *Revista de Educación* del Ministerio de Educación de Chile (1963),¹² dos años antes de que el Presidente Eduardo Frei Montalva anunciara su gran reforma y nos hablara, él también, de la importancia del capital humano.

El ensayo de Schultz revisa y presenta un texto previo, titulado ni más ni menos que “Investment in Human Capital” (1961), tal vez el texto más conocido salido de su mente, pues ha tenido más de 30 publicaciones y ha sido traducido a más de una docena de lenguas. En su presentación en Chile, proponía “tratar a la escuela (educación organizada) como una industria productora de instrucción, que a su vez representa una inversión en capital humano”.¹³ El eco de este economista resonaría fuertemente en la reforma

12 Theodore Schultz, “La educación como fuente de desarrollo económico”, *Revista de Educación*, 91-92 (1963), pp. 33-53.

13 *Ibid.*, p. 36.

universitaria implementada en 1965, pues para el presidente de aquellos años, la educación “es un capital humano, el más valioso que pueda poseer una nación”. O sea que la reforma dictatorial del 81 tiene un largo antecedente... pues Frei Montalva ya instalaba en los años sesenta los pilares de una educación neoliberal que quedaría intocada incluso durante los mil días de Salvador Allende. Para el profesor de Chicago, las escuelas y las universidades son “medios de producción de producción”, y lo que producen es un bien de consumo por el cual hay que pagar, de lo contrario, “la gente la consumiría hasta saciarse e invertiría en ella misma hasta que el rendimiento en educación fuera nulo”.¹⁴ Sin embargo, a pesar de estas aseveraciones, Schultz no es tan radical como Friedman, pues a su juicio hay lugares en los que la economía privada no es apropiada. En 1982, a tres años de haber recibido el Premio Nobel y la entrega del título de *Doctor Scientiae et Honoris Causa*, por la Universidad Católica de Chile, señalaba que la investigación científica es un bien público y que sus resultados no se pueden patentar, ya que son de “dominio público y queda[n] a disposición de cualquiera. Esto es particularmente evidente en el campo de la genética, de la biología”.¹⁵ ¿Un neoliberal a favor del *creative commons*? No, tan sólo un neoliberal demodé.

Luego de leer los textos fundacionales del triunvirato del *capital humano* (Mincer, Schultz y Becker), instantáneamente aparece un nombre: Karl Marx: “el capital [...] tiende a conquistar toda la tierra como su mercado”, así

14 *Ibid.*, p. 43.

15 Theodore Schultz, “Pobreza y Economía de Mercado”, *Estudios Públicos*, 3 (1981), pp. 27-38, cita en p. 35.

que su tendencia universal debe ser entendida literalmente, pues hoy el capital es como una sombra que no descansará hasta haber abrazado todo lo existente, todo lo material y lo inmaterial, todo lo vivo y también todo lo muerto, y lo hace, como tan bien lo ha señalado Morgan Adamson, “desafiando las categorías marxistas tradicionales al hacer colapsar la distinción entre capital fijo y capital variable”,¹⁶ pues las vuelve análogas, de la misma manera que borra también las tradicionales divisiones de la fuerza laboral: el capital es adicto a sí mismo, es la repetición sin diferencia (anti-deleuziana), y lo único que produce es más capital. En su presentación en Chile, en su pequeño texto, Schultz daba a conocer los puntos centrales del experimento neoliberal, los resultados de Mincer. Primero, señalaba que el desarrollo económico (i.e. el desarrollo del capital) “tiene que adquirir *fuentes* de ingreso adicional”,¹⁷ es decir, tiene que expandirse, por vocación debe hacerlo. El problema es, a su juicio, que la “ciencia” económica creyó por mucho tiempo que esas fuentes eran solo de tres tipos: la tierra, el trabajo y el capital mismo (el circulante), y cuya relación era además muy floja, eso es lo que nos dice Schultz ... y fue en sus viajes por Latinoamérica, viajes, imagino, similares a los de Donald cuando visitaba a Panchito, Pepe Carioca y al gauchito, cuando se dio cuenta que había algo así como una cuarta fuente, no porque esta fuera exitosa al sur del Río Bravo, sino precisamente porque el rezago de su aplicación “es de consideración... [y] la disminución de

16 Morgan Adamson, “The Human Capital Strategy”, *Ephemerica*, 9.4 (2009), pp. 271-284.

17 Theodore Shultz, *Op. Cit.* p.35.

este retraso podría constituir una de las principales fuentes de desarrollo en América Latina”.¹⁸ Traduciendo: si la inteligencia tuviera el lugar preponderante que tiene “en algunos centros progresistas”, Panchito no andaría de juega todo el día, Pepe no se la pasaría de carnaval todo el año (e imitando al “norte” de vez en cuando), y el gauchito sería un Gaucho exitoso. La solución era, cómo no, la “inversión en capital humano”,¹⁹ lo mismo que Carlos Fuentes, sin decirlo, echaba en falta por estos lares. En segundo lugar, “el hecho de que los economistas descuidaran por tanto tiempo la inversión humana, obedece a que ha perdurado el concepto clásico de trabajo”,²⁰ quizá demasiado dependiente del taylorismo-fordismo, cuando de lo que se trata es de sobrepasar el antagonismo modernista que tal *modus laborandi* mantenía a flor de piel. Aunque para Friedman tal descuido consistía más bien en un error del mercado, que sub-invirtió en educación durante un excesivo tiempo. Por último, “la inversión tiene como objeto aumentar el ingreso futuro”,²¹ cuyas ganancias, por cierto, son capitalizadas (supuesta y exclusivamente) por el inversor. Tenemos aquí los elementos del experimento neoliberal: una nueva fuente de capital (la educación), una nueva concepción del trabajo, y la cuestión del ingreso como preocupación fundamental, pues este es el resultado de una inversión, del rendimiento de un capital, y así es como el círculo se cierra... en una

18 *Ibid.*, p. 36.

19 *Ibid.*

20 *Ibid.*, p. 42

21 *Ibid.*

misma persona. En conjunto, y aplicando el análisis estadístico apropiado, la fórmula matemática apropiada, esta nueva mirada ha permitido ni más ni menos “que los trabajadores se transformen en capitalistas”,²² así de sencillo, así de radical.²³

V

Fue Michel Foucault uno de los primeros en reparar en este devenir capitalista de los trabajadores. En sus clases de 1979 (el mismo año que Milton y Rose publicaban su panfleto), reunidas bajo el título *El nacimiento de la biopolítica*, podemos encontrar uno de los mejores análisis de la economía política del anarquismo neoliberal y su gubernamentalidad. Como el mismo Schultz señaló cuando estuvo en Chile, los neoliberales llevaron sus análisis hacia un domi-

22 Theodore Schultz, “Investment in Human Capital”, *The American Economic Review*, 55.1 (1961), pp. 1-17, cita en p. 3.

23 Mincer señalaba en 1981, con un tiempo ya suficiente de reflexión, sobre la relevancia de la teoría del capital humano: “El desarrollo de la teoría del capital humano fue una respuesta a dos idénticos desafíos. Esta respuesta no requirió de una revolución en la teoría económica o un recurso a las explicaciones extra-económicas [...] simplemente implicó la abolición de dos simplificaciones [...] (1) la restricción del concepto de capital a capital físico [...] y (2) la suposición de que el trabajo homogéneo se encuentra a la base del concepto de distribución funcional del ingreso, como también de la medida del trabajo en horas laborales”, “Human Capital and Economic Growth”, Cambridge, National Bureau of Economic Research, *Working Paper*, 803 (1981), pp. 1-2.

nio no explorado, “un dominio que, hasta entonces, podía considerarse y de hecho se consideraba como no económico”,²⁴ contribuyendo con ello a la expansión de la sombra capitalista. Gracias a la teoría del *rational choice*, pensaron el trabajo no como un proceso, sino como una actividad que obtiene utilidades cuando entra en acción; reintrodujeron el trabajo en el análisis económico, desdoblándolo en una renta y en un capital; de esta manera, un sueldo es ahora la renta de un capital, y un capital es lo que permitirá recibir ingresos a futuro, un capital que se pone en juego a la hora de entrar al mercado, un capital que no solo tiene que ver con la inteligencia, sino también con la idoneidad que se tiene para invertir el propio capital, con las competencias y habilidades, o con los talentos de las chilenas y los chilenos, como diría Sebastián Piñera, pues el capital humano bien puede ser la surda del Chino Ríos, el trasero de JLo, la destreza de Nadia Comăneci, la voz de Sara Vivas (Bart Simpson en español) o las piernas de Fred Astaire. Si el capital humano en su relación con la inteligencia ha cobrado tanta importancia en las últimas décadas, es porque el saber está hoy al centro de la acumulación capitalista. Recordemos lo que el matrimonio Friedman señalaban en 1979: “alrededor de las tres cuartas partes de la renta total generada en Estados Unidos a través de las transacciones del mercado toman la forma de rentas salariales... [transacciones donde] el recurso más productivo es la capacidad de producción personal, lo que los economistas denominan

24 Michel Foucault, *El nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, FCE, 2007, p. 205.

‘capital humano’”.²⁵ Como señalamos más arriba, este capital es inseparable de quien lo porta... lo que hace del trabajador no algo asimilable a una máquina, ahora el humano es una máquina. Es cierto que Marx se refirió al saber colectivo y su lugar en la producción; “la naturaleza no construye máquinas, ni locomotoras”, señaló en los *Grundrisse*, pues estas son “productos de la industria humana”,²⁶ pero mientras Marx se preocupaba por la forma en que el saber se solidificaba en las capacidades productivas de la máquina, los neoliberales se preocupan por la forma en que el capital se encarna en el humano hasta hacerlos indistinguibles. Esta es para Adamson “la tendencia hacia la real subsunción de la vida en el capital”, que transforma al hombre en máquina, analogando con ello su valor al valor del capital fijo. Veamos cómo lo dicen los Friedman: “la enseñanza profesional y vocacional... [e]s una forma de inversión en capital humano, análoga a la inversión en maquinaria, construcción y otras formas de capital no humano. Su función es elevar la productividad económica de las personas”.²⁷ De ahora en adelante el trabajador, como la máquina, también se verá afectado por un tiempo de vida útil, convirtiendo sus ingresos en flujos sometidos a los vaivenes del mercado: “flujos de ingreso y no ingresos, justamente porque, en cierto sentido, la máquina constitui-

25 Milton Friedman y Rose Friedman, *La libertad de elegir*, Barcelona, Grijalbo, 1980, p. 40.

26 Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, vol. 2, Buenos Aires, Siglo XXI, 1972, p. 231.

27 Milton Friedman y Rose Friedman, *Op. Cit.*, pp. 100, 102.

da por la idoneidad del trabajador no se vende de manera puntual en el mercado del trabajo a cambio de un salario determinado. De hecho, esa máquina tiene su vida útil, su periodo de utilidad, su obsolescencia, su envejecimiento”.²⁸

JLo lo sabe muy bien, por eso aseguró su trasero en seis millones de dólares, aunque eso no es nada frente a los más de cien millones de dólares que cuesta el rostro de David Beckham. Por supuesto que bajo el imperio de los talentos y habilidades, las empresas de genómica personalizada aumentarán nuestros capitales individuales, al permitirnos ser los “verdaderos actores” de nuestra propia salud, ya que al detectar nuestros “riesgos” patológicos, no solo seremos los clientes potenciales de las farmacias, sino también los únicos responsables de nuestros cuerpos, pues empresas como deCODEme, radicalizan la privatización e individualización del cuidado de sí que impone el mercado. De manera que gracias a la teoría del capital humano, cada uno es responsable de su mente y de su cuerpo, y no depende de nadie más que de uno mismo cuánto estemos dispuestos a invertir en ellos... el capital es, en este sentido, antiplatónico. En un extenso ensayo sobre el neoliberalismo en Chile, titulado “Algunos antecedentes históricos del proyecto neoliberal”, Sofía Correa señalaba que la formación de un nuevo empresariado a través de la modernización de los estudios de economía (haciéndola “científica”), había sido quizá el gran objetivo de la primera visita de los profesores de Chicago. Estaba en lo cierto, por supuesto, pero los alcances de esa transformación empresarial es algo que solo recientemente estamos advirtiendo, pues Theodore Schultz y la escuela de

28 Michel Foucault, *Op. Cit.*, p. 263.

Chicago no vinieron solamente a formar a Sergio de Castro, Sebastián Piñera o a Joaquín Lavín, sino también a trastocar radicalmente a la sociedad en su conjunto.

VI

Cerramos este texto con una especie de excurso dedicado a Pierre Bourdieu, quien en 1979 definía el *capital cultural* de una manera asombrosamente similar al capital humano, tal como lo hemos entrevisto aquí:

La mayor parte de las propiedades del capital cultural se puede deducir del hecho de que, en su estado fundamental, se encuentra ligado al cuerpo [*lié au corps*] y supone la incorporación. La acumulación de capital cultural exige una incorporación que, en tanto supone un trabajo de inculcación y de asimilación, cuesta tiempo, tiempo que debe ser invertido personalmente por el inversionista... El trabajo personal, el trabajo de adquisición, es un trabajo del “sujeto” sobre sí mismo (se habla de “cultivarse”). El capital cultural es un tener devenido ser [*un avoir devenu être*], una propiedad hecha cuerpo que se vuelve parte integrante de la “persona”, un *habitus*.²⁹

Y se supone que el sociólogo francés trabajó la noción de capital cultural para distanciarse de un determinismo econó-

29 Pierre Bourdieu, “Les trois états du capital culturel”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 30 (1979), pp. 3-6, cita en pp. 3-4.

mico, pero la verdad es que, tal como podemos advertir en el fragmento citado, el capital cultural es intercambiable con el capital humano, si es que no indistinguible; no por nada habla de la existencia de un *marché scolaire*, donde se da una “tasa de convertibilidad entre capital escolar y capital económico”.³⁰ De manera que la ceguera aquí de Bourdieu obedece a un elemento moral, pues no cree en la posibilidad de que un empresario compre el capital cultural de una persona, pues hacerlo entrañaría comprar también a su poseedor:

Ya sean mecenas privados o, por el contrario, empresarios que emplean a “ejecutivos” dotados de una competencia cultural específica (por no mencionar los nuevos mecenas estatales), siempre se presenta el siguiente problema: ¿cómo puede comprarse este capital, tan estrechamente vinculado a la persona, sin comprar a la vez a la persona misma (perdiendo entonces la legitimación asegurada por la ocultación de la relación de dependencia)? ¿Cómo puede llevarse a cabo la concentración de capital necesaria para algunas empresas, sin concentrar al mismo tiempo a los poseedores de ese capital, lo que tendría toda clase de consecuencias no deseadas?³¹

La teoría del capital humano no tiene ningún problema con apropiarse de las personas, aunque estas no perciban tal apropiación, pues como señaló Marx, la acumulación de

30 *Ibid.*, p. 6.

31 Pierre Bourdieu, *Poder, derecho y clases sociales*, Bilbao, Desclee, 2000, p. 140.

capital “se establece siempre desde el punto de vista del capitalista”. Creo que tal desconsideración por parte de la teoría del capital cultural ha luchado menos y contribuido más a la acumulación del capital que a su crisis, permitiendo que los trabajadores de la cultura, incluso los críticos de la *cultura como recurso*, adopten una posición de resistencia fútil, cuando no necesaria y requerida por el capital mismo, y ello bajo la premisas morales de una sociedad más justa. No estoy señalando que no se desee un mundo distinto, sino que una crítica amparada en valores morales no contribuye a una crítica efectiva de economía política neoliberal. Como ha señalado Niilo Kauppi, la teoría de Bourdieu está atravesada por “los valores morales incorporados en una estructura conceptual rígida compuesta por sus términos claves de *habitus*, campo y capital”.³² Ello porque el sociólogo francés se sustenta sobre premisas republicanas de un mundo mejor, de una lucha por la igualdad y la justicia, que poco o nada contribuyen a comprender las premisas económicas de la sociedad contemporánea. De manera que la crítica del capital humano no se realiza mediante la creación de conceptos “culturales”, sino mediante la contribución a la emergencia de un tipo de subjetividad no empresarial y ello no necesita de una propuesta idealista, sino materialista.

32 Niilo Kauppi, “The Sociologist as Moraliste: Pierre Bourdieu’s Practice of Theory and the French Intellectual Tradition”, *SubStance*, 29 (3) (2000), 7-21, cita en p. 6.

*Esfuerzo*¹

Hugo Sir Retamales

1 El artículo enfatiza en la idea de esfuerzo personal. Se utiliza esta acotación, en tanto se reconoce lo inadecuado de una crítica general del esfuerzo, implicado siempre en toda actividad, sea esta creativa o monótona, conservadora o revolucionaria. El pivote de este ejercicio crítico es, precisamente, la individualización del esfuerzo, la centralización de éste en la persona. Tanto en su exigencia (auto-responsabilización), como en sus resultados (el ideal del éxito, la expansión del *self-made man*, del empresario de sí mismo, etc.).

El principio rector de la relación entre el Gobierno y la ciudadanía, a este respecto, es el que no da ni regala nada, sino que ayuda al que demuestra esfuerzo personal. El halago de la dádiva [...] ha sido reemplazado por la verdad del esfuerzo personal [...] En esa escuela del deber, nuestro país se destacó como Nación en América, y hoy, en ella, construiremos también la grandeza futura de Chile.

([PINOCHET]. MENSAJE AL PAÍS

AL CUMPLIRSE EL PRIMER AÑO DE GOBIERNO)²

EN EL MARCO DEL NEOLIBERALISMO CHILENO será preciso comprender el *esfuerzo personal*, como la forma normativa que toma la autoexplotación. Una creencia práctica, en términos de Bourdieu, que logra hacer confluír libertad y coacción en el mercado del trabajo chileno, y a través de ello, en la sociedad en general.

Para su comprensión debemos referir al lugar de lo soberbio en la típica reflexión de Pascal respecto a la relación entre conducta y fe.³ Para la lógica pascaliana el contenido de

2 Extraído del libro “Pinochet: Patria y democracia”, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1983. La cita se toma tal cual del libro, de ahí que se mantenga la palabra “Gobierno” y no sea reemplazada por dictadura militar. Las cursivas son agregadas.

3 Respecto a las relaciones entre lo exterior y lo interior, Pascal dice lo siguiente: “Hace falta que lo exterior se una a lo interior para obtener algo de Dios; es decir, hay que ponerse de rodillas, rezar con los labios, etc., a fin de que el hombre orgulloso que no ha querido someterse a Dios esté ahora sometido a la

lo que se cree (“los dogmas”) no es el elemento fundamental de la creencia, sino la práctica en sí misma. Se trata de una creencia “fácil”, más poderosa que cualquier adhesión explícita, que une lo *exterior* con lo *interior*. Resistirse a este hábito como fe tácita y práctica, que, como dirá Pascal, hace caer el “alma” naturalmente en la creencia, sin siquiera necesidad de argumento, implica un desprecio a los iguales, una *soberbia* y en ese sentido, acarrea siempre alguna sanción. Puede, por ende, pensarse que el orden normativo no es sino el orden de las prácticas⁴. En este sentido, la lectura que hace Bourdieu respecto de Pascal nos es útil:

La creencia práctica –nos dice– no es un “estado del alma” o, menos todavía, una suerte de adhesión decisoria a un cuerpo de dogmas y de doctrinas instituidas (“las creencias”), sino, si se me permite la expresión, un estado de cuerpo. La doxa originaria es esa relación de adhesión inmediata que se establece en la práctica entre un habitus y el campo al cual está acordado, esa

criatura. Esperar el socorro del exterior es ser supersticioso; no querer unirlo a lo interior es ser soberbio”. Blas Pascal, *Pensamientos*, Biblioteca Universal Digital, 2003, p. 33 §250. Lo fundamental de este comentado texto, podría resumirse en lo que el propio filósofo señala más adelante: “Hay que adquirir una creencia más fácil [que la del convencimiento consciente], la del hábito, que sin violencia, sin arte, sin argumento, nos hace creer en las cosas, inclina todas nuestra potencias hacia esta creencia, de suerte que nuestra alma caiga en ella naturalmente” *Ibid.* (§252).

4 Si suponemos un *slogan*, este podría rezar: “no importa lo que digas, haz lo que tienes que hacer”, o bien, “*just do it*”.

muda experiencia del mundo como algo que se da por sentido y que el sentido práctico procura.⁵

Convendría pensar acá el *habitus* como el “sujeto siniestro” anterior a la “sujetivación”, que plantea Zizek, al comentar la idea de interpelación ideológica en Althusser:

Lo que permanece “impensado” en la teoría althusseriana de la interpelación es, pues, el hecho de que, previo al reconocimiento ideológico, tenemos un momento intermedio de interpelación obscena, impenetrable, sin identificación, una suerte de “mediador evanescente” que tiene que volverse invisible si el sujeto ha de alcanzar la identidad simbólica, si ha de completar el gesto de la sujetivación.⁶

La sujetivación llega siempre tarde, sobre un cuerpo sometido a diversos *llamados al orden*⁷. Se alcanzaría únicamente cuando la necesidad ya ha sido transformada en virtud. Cuando la alquimia social ya ha trasmutado la compulsión al trabajo, en valoración del esfuerzo, recurriendo, sólo auxiliariamente, a la creencia explícita en que todos y todas pueden alcanzar el éxito. Conversión operada por la estabi-

5 Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007, p. 111.

6 Slavoj Zizek, *Las metástasis del goce*, Buenos Aires, Paidós, 2003, p.98.

7 Pierre Bourdieu, *Meditaciones Pascalianas*, Barcelona, Anagrama, 1999.

lización de un “yo autobiográfico”⁸ que recubrirá, obliteración mediante, las operaciones múltiples que le dan origen y posibilidad.⁹

De ahí que para esta comprensión del concepto de *esfuerzo personal* sea relevante descomponerlo en tres dimensiones, a saber: i) Carácter religioso del esfuerzo personal: integración del liberalismo económico y un particular conservadurismo moral, en el vínculo con la idea de sacrificio; ii) su función como principio de subjetivación-individuación; aquí lo importante será la palabra *principio* y no la comprobación de la extensión de un determinado tipo de subjetividad;¹⁰ y iii) las condiciones de posibilidad de la importancia normativa del esfuerzo individual o personal que dice relación con el *modus operandi* de esta creencia práctica, para el caso en la sociedad chilena. Cada una de estas dimensiones se revisará brevemente en los tres apartados que siguen.

8 Que aparece, por ejemplo, en la reconstrucción propiciada por una situación de entrevista como describe Bourdieu en *La miseria del mundo*, Buenos Aires, FCE, 1999.

9 Slavoj Zizek, *Visión de paralaje*, Buenos Aires, FCE, 2006.

10 Como, por ejemplo, suele hacerse con la noción de *homo economicus*, como se señala en Kathya Araujo y Danilo Martucelli, *Desafíos comunes: retrato de la sociedad chilena y sus individuos*, Santiago de Chile, LOM, 2012.

Una religión necesita fieles

Mucho se ha dicho de las convergencias entre capitalismo y religión.¹¹ Deseamos sin embargo, detenernos específicamente en el vínculo con la forma del neoliberalismo chileno y con el lugar simbólico del esfuerzo personal. Cárcamo-Huechante, a propósito de una investigación sobre la configuración social, económica y cultural del Chile post-dictatorial, plantea la centralidad de lo que él denomina un “ajuste cultural” y el lugar que toma allí la prédica y la fe. En efecto, señala:

La implementación intensiva del modelo económico de libre mercado a nivel global se constituyó en una empresa de *hombres de fe*, y su dogmatización lo convirtió en una forma de religión. Hombres de fe: impronta de género (masculina). Hombres de fe: Sergio de Castro, Pablo Barahona, Rolf Lüders, Jorge Cauas, Hernán Büchi. Y [...] Joaquín Lavín: su discurso de la “revolución silenciosa” se halla atravesado por una creencia mesiánica en la lógica del libre mercado.¹²

11 Ver entre otros: Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Premia, 1991; Walter Benjamin, “El capitalismo como religión”, *El porteño*, Buenos Aires, 1990; Luc Boltanski y Ève Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002; Michael Löwy, “Le capitalisme comme religion: Walter Benjamin et Max Weber”, *Raisons politiques* 3 (23): 203-219, 2006; Franz Hinkelammert, *Hacia una crítica de la razón mítica*. San José de Costa Rica, Arlekin, 2007; Giorgio Agamben, *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la Economía y el Gobierno, Homo sacer II*, 2, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008.

12 Luis Cárcamo-Huechante, *Tramas del mercado: imaginación*

El análisis del rol del aspecto religioso en la instalación de las reformas neoliberales o del capitalismo de mercado como le llama, se establece para Cárcamo-Huechante en el nivel de los dogmas, es la *mentalidad* monetarista la que logra fundirse en la práctica. En ese sentido condensa una lectura ampliamente difundida, que parece manifestar un orden lógico inverso al pascaliano. En sus palabras, y contra las tesis de Pedro Morandé sobre el vacío simbólico neoliberal,¹³ comenta: “La mentalidad monetarista se habría logrado investir, en la práctica y en el discurso de un determinado *ethos*, orientado a erigir cierta legitimidad moral y simbólica en el despliegue mismo de su racionalidad técnica”.¹⁴ Esta postura es, sin duda, interesante. Por una parte, el autor apunta aquí a que la propia inmanencia de la racionalidad técnica es la que deviene valor. Por otra, se trata de un *ethos* que recubre tanto el discurso como la práctica. Es la importancia del rol de la *prédica* neoliberal, como él mismo le denomina, lo que podría matizarse a partir del modo que proponemos comprender la categoría de esfuerzo individual en el neoliberalismo criollo.

En la “cuenta pública” hecha luego de un año de efectuado el golpe de Estado, el equipo detrás de las reformas (en su mayoría aún no realizadas), señala vía Pinochet, que el trabajo iniciado y la posibilidad de continuar con éste, no descansa únicamente en la “obra” del Gobierno o el sec-

económica, cultura pública y literatura en el Chile de fines del siglo veinte, Santiago de Chile, Cuarto Propio, 2007, p. 147.

13 Ver, por ejemplo: Pedro Morandé, *Cultura y modernización en América Latina*, Madrid, Encuentro, 1987.

14 Cárcamo-Huechante, *Op. Cit.*, p. 156.

tor fiscal, sino que también “[El] país, desde el más modesto trabajador, hasta los compatriotas con las más altas responsabilidades, ha reaccionado aportando su esfuerzo en una acción ejemplarizadora [sic] para las futuras generaciones, que sabrán del aporte individual y colectivo que todos hemos dado para nuestra Patria”.¹⁵

Es posible comprender esto como un intento –bastante vulgar– por ocultar en la retórica los crímenes de la dictadura, por otra parte completamente visibles como lo señala Beasley-Murray en *Poshegemonía*;¹⁶ o como una forma de igualar a trabajadores y élite (“compatriotas de las más altas responsabilidades”), negando las diferencias materiales; o bien, como algo más: que pudiera hablarse de un esfuerzo generalizado, no implica de ninguna forma que éste tenga el mismo grado de voluntariedad en los diversos sectores sociales. En ese sentido, no es ni pura ni inmediatamente una trampa tendida en el discurso, sino podría decirse, *es la trasposición al discurso de una trampa tendida en la práctica*. De modo que, la prédica de los sacerdotes y acólitos del neoliberalismo que analiza Huechante como presente desde 1976, no viene ella misma a convertir a infieles, sino que le dirige la palabra a individuos a quienes se les ha tenido “arrodillados y orando” bajo amenaza de muerte. Es decir, a una gran masa de personas que, sin haber podido tomar parte en la defensa del gobierno de Allende ni en la resistencia y sin haber participa-

15 Augusto Pinochet, *Un año de reconstrucción. 11 de septiembre de 1973-11 de septiembre de 1974*, Santiago de Chile, Publicación institucional, 1974.

16 Jon Beasley-Murray, *Poshegemonía. Teoría política y América Latina*, Buenos Aires, Paidós, 2010.

do de su derrocamiento, han debido enfrentar tanto el shock de la violencia física, de la inseguridad vital constante, como el de la creciente y profunda reestructuración de su relación con la comunidad y el Estado; de aquello que es legítimo esperar y de lo que es impensable que suceda.

El esfuerzo individual, primero como exigencia explícita, permite el vínculo práctico, sin necesidad de mayor justificación, entre el liberalismo económico que se abraza y una moral tradicional y nacionalista con la que la élite se siente cómoda. Los criterios normativos que, ya desde Max Weber, se señalan acompañando a las transformaciones capitalistas, pueden entenderse como *emergiendo* de estas transformaciones.¹⁷ El culto al orden que caracterizaría a la sociedad y de la que habla Cárcamo-Huechante, puede sin duda ser experimentado por fuera del discurso como la *necesidad* de obedecer a cualquier tarea que se imponga. Totalmente explícito se hacía en el llamado Programa de Empleo Mínimo (PEM) anunciado también en 1974 para efectuarse hasta el fin del período dictatorial.¹⁸ Sin duda la

17 Ver también: Jean-Pierre Le Goff, *La barbarie endulcorada*, Buenos Aires, Katz, 2009.

18 El PEM fue un programa establecido en 1975 para paliar las altísimas cifras de desempleo; se mantuvo hasta 1988 y fue ampliado por el Programa de Ocupación para Jefes de Hogar (POJH). Se asignaban “puestos laborales” extremadamente básicos con salarios que alcanzaban el 30% del mínimo. La duda respecto a si era posible considerar esas actividades como empleos, se consigna incluso en documentos del oficialismo. Ver, a modo de ejemplo: AA.VV., *Una década de cambios económicos. La experiencia chilena 1973-1983*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1985.

idea de esfuerzo personal, representa una secularización de la idea religiosa del sacrificio.¹⁹ Lo que se inicia con la retórica de las circunstancias excepcionales, pronto se confunde con la práctica, en el sentido más general y literal posible.²⁰ El esfuerzo comprendido crecientemente como individual, pasa a ser parte de la cotidianidad, de la mano de la pura supervivencia como la más extendida expectativa, y de una desconfianza mutua activamente estimulada por Gobierno y medios.

El esfuerzo personal es la relación del cuerpo como continente de la *nuda vida*²¹ y el Estado como centro técnico de la Pura Administración. Es esta experiencia cotidiana la que se recubre de las palabras del dogma neoliberal. De ese modo, no sería tanto la constitución de una sociedad de mercado, que fomentará y dará lugar a un hedonismo individualista, al arribismo, a la indiferencia por el otro, etc., etc., lo que se anuncia en la transformación vivida, sino la fe como gesto puro. Creencia como hábito práctico, es de-

19 Al respecto ver: Max Weber, *Economía y sociedad*, México, FCE, 2014.

20 Ver, por ejemplo, las cuentas públicas de la dictadura en 1974 y 1975. Allí se observa la presencia de este lenguaje y lo precoz de la idea de esfuerzo como aquello que debe, de ahí en más, imperar. Así también se aprecia en el epígrafe de este escrito.

21 Para los desarrollos de este concepto, ver: Giorgio Agamben, *Estado de Excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2004; Roberto Esposito, *Inmunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005; Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio*, Barcelona, Herder, 2012 y Byung-Chul Han, *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, Barcelona, Herder, 2014.

cir, como *compulsión* a un esfuerzo constante, a un desgaste continuado de la fuerza de trabajo, en un aparente consumo hedonista y frívolo, en una supuesta búsqueda obnubilada del éxito, la cual sostenemos, es suplementaria a la imposibilidad de evitar, por la mayoría de los y las trabajadoras chilenas, una venta prácticamente continua de sus fuerzas de trabajo con el fin de evitar la muerte o la pobreza (y aun así, sin completa seguridad).²²

Ser es parecer o el éxito no es más que esfuerzo

A propósito de las diferencias en la relación capital-trabajo entre los períodos caracterizados por las formas de producción tayloristas y fordistas, y las posteriores, se habla de una actual subsunción real de la vida en la máquina capitalista, por oposición a la subsunción formal del período anterior. Ésta *integraría* a los individuos *en el capital*:

La subsunción real —señala Pelbart— [...] extiende los puntos densos del capitalismo a todo el campo social, no sólo extensivamente, en un nuevo colonialismo (el globo entero), sino también intensivamente [...] El resultado es que la posmodernidad implica la presencia del eje consumidor/mercancía en todos los puntos

22 Así lo muestra, por ejemplo, un estudio de la Fundación Sol sobre el salario mínimo en Chile: Gonzalo Durán y Marco Kremerman, “Salario mínimo y CASEN 2013. Trabajadores ganando el sueldo mínimo o menos en Chile”. Documento de Trabajo, Fundación Sol, Santiago de Chile, 2015.

el espacio-tiempo social. Todo puede ser comprado, incluso la vida [...], incluso el tiempo.²³

Planteamos que esta subsunción real que se articularía en torno a sujetos-consumidores, podría descansar en un siniestro principio de subjetivación anterior temporal y lógicamente, el cual no deja de ser borrado cada vez que es posible: el esfuerzo personal como necesidad, frente a una sociedad estructurada *como si* no tuviera alternativas, sea por la amenaza directa de la muerte en dictadura, o por la constante amenaza (o realidad) de la pobreza, sustentada por instituciones que mantienen y fomentan la gestión individual de los asuntos colectivos. Algo similar señala Fisher, para el caso de Reino Unido, denominándole “realismo capitalista” a esta “creencia ampliamente difundida de que no hay alternativa al capitalismo”.²⁴ Fisher, se arrepiente de inmediato del uso de la palabra “creencia”, apelando al mismo fragmento pascaliano. No se trata de lo que señalen los dogmas a los que las personas adscriben, sino lo que hacen. Por ello aunque:

muchos individuos o grupos puedan haber desdeñado [al] o ironizado con el lenguaje de la competencia, el emprendimiento y el consumo, éste ha sido instalado en las instituciones de Reino Unido desde los 80's, nuestra amplia complacencia ritualística con esta ter-

23 Peter Pál Pelbart, *Filosofía de la deserción: nihilismo, locura y comunidad*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2009, p. 92.

24 Mark Fisher, “The privatisation of stress”, *Soundings* 48 (2011), 122-133, cita en p. 124. Traducción propia del inglés. Lo será así para las citas del mismo trabajo.

minología ha servido para naturalizar el dominio del capital y ayudado a neutralizar cualquier oposición a éste.²⁵

La categoría de esfuerzo personal en el marco del neoliberalismo chileno permite apreciar que tal complacencia está prefigurada por la compulsión a un trabajo compulsivo. Compulsión, como apremio autorizado²⁶ a mostrar y demostrar aquello que el mercado laboral exige para sobrevivir. Esta compulsión, que tiene la forma mucho más clara de opresión durante la dictadura, sobrevive en las instituciones que han debilitado radicalmente la potencia de la organización política de los trabajadores, mediante medidas concretas de descomposición sindical y la expansión de una lógica de producción que pretende poder prescindir de ellos para la producción de valor. Es esa realidad, esos llamados al orden alojados en la violencia inerte de las estructuras sociales y dirigidas a los cuerpos, como afirma Bourdieu, lo que constituye un principio de subjetivación cuando logra concebirse como virtud, en lo que podríamos denominar el encuentro del *fiel* con la *prédica* que le es de antemano dirigida.

Decimos “principio” porque la realidad no implica la formación mecánica de cierto tipo de subjetividades. Cabría pensar que existen posibilidades diferenciadas de resistir a la seducción/imposición de ciertos criterios de comprensión de sí mismo y el mundo. Sin embargo, no puede descuidarse que, en tanto la valoración implícita o

25 *Ibid.*

26 Por ello en apariencia neutral o fáctico. Se experimentaría simplemente como el orden de las cosas al decir de Bourdieu.

explícita del esfuerzo individual actúa como creencia práctica, y encuentra su apoyo simbólico en los discursos que han sido investidos con la universalidad de la oficialidad o de la ciencia; el mecanismo de este principio de subjetivación se parece bastante al de la “oferta que no puede rechazarse”, así el éxito será literalmente *nada más* que esfuerzo.

Tus deseos son órdenes

Las condiciones desfavorables a la organización de los trabajadores en el Chile posterior al Plan Laboral de 1979 son de masivo conocimiento.²⁷ Deseamos detenernos en algo que podríamos considerar microprácticas de generación de in-

27 Para su revisión remitimos a algunos trabajos: Óscar Ermi-da, “Globalización y relaciones laborales”, en Diana de Lima y Passos, Edésio (Eds.), *Impactos Globalizaçao*, Sao Paulo, LTR, 2001; Víctor Ulloa, *El movimiento sindical chileno, Del siglo XX hasta nuestros días*, Santiago de Chile, OIT, 2003; Omar Aguilar, “Globalización, modelo de desarrollo y trabajo en Chile”, *Némesis*, 4 (2004), 175-190; Gabriel Salazar, “Ricardo Lagos, 2000-2005. Perfil histórico, trasfondo popular”, *Actual Marx/Intervenciones*, 5 (2006), 15-46; Carlos Mejía, “Rasgos posfordistas en el paisaje laboral de la gran industria del Valle del Cauca colombiano”, Julio César Neffa, Enrique de la Garza Toledo y Leticia Muñoz Terra (Comp.), *Trabajo, empleo, calificaciones profesionales, relaciones de trabajo e identidades laborales*, Buenos Aires, CLACSO, 2007; Manuel Gárate, *La revolución capitalista de Chile (1973-2003)*, Santiago de Chile, UAH, 2012; Julian Dastén, “La precariedad laboral, modernidad y modernización capitalista: Una contribución al debate desde América Latina”, *Trabajo y sociedad*, 23 (2014), 147-168.

certidumbre, apuntando a gobernar el futuro,²⁸ en el sentido en que Lazzarato comprende el mecanismo de la deuda,²⁹ o Castro-Gómez entiende la racionalidad neoliberal, generando inseguridad como forma de estimular la competitividad y el autogobierno.³⁰

En una investigación cualitativa sobre el mercado laboral chileno,³¹ fue posible detectar cómo la noción de esfuerzo adquiriría un peso normativo relativamente inesperado. Difícilmente alguien afirmaría “yo trabajo para esforzarme”, sin embargo, dentro de las tensiones valóricas en las que se pudo indagar, una serie de prácticas que pueden encapsularse (a veces explícitamente) como esfuerzo (siempre individual), aparecían recubriendo la aceptada oposición entre *pitutos*³² y meritocracia. El *pituto* se considera común-

28 Ver al respecto: Peter Miller y Nikolas Rose, *Governing the present*, Cambridge, Polity Press, 2008.

29 Mauricio Lazzarato, *La fábrica del hombre endeudado*, Buenos Aires, Amorrortu, 2013.

30 Santiago Castro-Gómez, *Historia de la gubernamentalidad*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2010, p. 209. Cursivas en el original.

31 Agradezco a todo el equipo del proyecto Fondecyt: *Nuevas formas de pensar en la estratificación social: la intersección clase/género en el mercado laboral chileno*, cuya investigadora responsable es Claudia Mora. Todo trabajo es colectivo, por lo que para ellas y ellos va mi reconocimiento.

32 *Pituto* es la forma coloquial con que se denomina en Chile a un favor recibido, generalmente, desde una persona con mayor jerarquía que permite gozar de un beneficio al que sería difícil optar de otra forma.

mente como una práctica explícitamente contraria al mérito, pues asigna recompensas en base a los criterios adscriptivos del favor. No obstante, en la investigación llevada a cabo, esta oposición no manifiesta tal claridad.

De pronto, el “trabajo de redes”, el hacer contactos, o de forma más técnica, la recomposición del capital social, parece ser crecientemente aceptada como parte de aquello que debe ser hecho para conseguir la asignación de recompensas permanentes que se busca. De ahí la ambigüedad generalizada, también recogida en otros trabajos similares,³³ que al tiempo de denunciar el uso indiscriminado de contactos, hace uso de ellos o lo desea. En muchos casos esto implica fuertes transformaciones en prácticas y gustos. En palabras simples, para compartir con “superiores” que permitan, por tanto, aumentar las chances de obtener mejoras laborales, se debe intentar compartir fuera del trabajo. Al respecto, abundan testimonios sobre la manera en que se arman “grupos” a los que no siempre se puede entrar. En efecto, “entrar” a un grupo que puede favorecernos, implica siempre un *esfuerzo*.

Lo anterior se imbrica con un mecanismo ampliamente difundido en diversos tipos de empleo: la incertidumbre respecto del momento y los criterios últimos de evaluación.³⁴ Ya sea porque no hay criterios estandarizados;

33 Kathy Araujo y Danilo Martuccelli. *Op. Cit.*

34 La siguiente cita de una mujer de 33 años, profesional alto del sector industrial, ilustra bien lo que deseamos indicar: “Sabís que yo no, y ese... esa percepción es a lo largo de todos los trabajos que he tenido [...] yo creo que es más de guata que haya un criterio formal. Es decir, sí, hay normas básicas que se tienen que

o porque los hay, pero la decisión final pasa por uno o más jefes; o porque cualquier prueba se pondera con una evaluación constante de las actitudes del trabajador, etc. Lo que se produce es una sensación que conocemos muy bien desde los emblemáticos trabajos de Foucault: la completa incertidumbre de cuándo se está siendo vigilado (o evaluado). Esto propicia una *internalización del control*, convirtiéndose en principio de subjetivación.

Los y las trabajadoras –aun teniendo contrato– deberán actuar al modo de los “emprendedores”, y de los emprendedores por defecto (trabajadores precarizados), es decir, deberán saber *venderse a sí mismos*, mostrar y demostrar no solo aptitudes, sino principalmente prácticas y actitudes. La presión es a ser visto para ser reconocido como legítimo. De este modo, el reconocimiento actúa como sumisión, pues para ser visto, los trabajadores deben acercar sus contactos, sus gustos y sus prácticas a las de los superiores. El esfuerzo individual, entonces, involucra también el afuera del trabajo.

Este esfuerzo no responde a ninguna habilidad particular, sino como lo señalaban las personas entrevistadas, implica una *personalidad* determinada.³⁵ Lo que está puesto en juego de esta forma, es una vida sin cualidades, una nuda vida, que ha de ponerse al servicio de los requerimientos

cumplir, por ejemplo cuando a mí me ascendieron era que para poder tomar el puesto yo tenía que ser un ingeniero civil, cosa que correspondía, [...] que hablara inglés, ok [...]; pero... todo el resto, yo creo que es más de guata, de si le caís bien o no tan bien a tu jefe o al jefe de tu jefe o de si te conocen [...] yo siento que es como más de guata, de si estay en el ambiente si te movís, si sabís venderte bien”.

35 También lo señala así Le Goff, *Op. Cit.*

laborales. El cuerpo (y sus emociones) son la materia que de este modo se capta. Ya no ciertas habilidades cognitivas o corporales, sino una integridad dispuesta para *cualquier* trabajo, merced a las condiciones de desprotección laboral.

Pelbart plantea algo similar pero en una lectura inversa al señalar la paradoja que provoca la subsunción real del trabajo en el capital en relación al tiempo.

El objetivo —dice el autor— es adquirir cada vez más medios [...] para tener más tiempo libre. Pero cuanto más tiempo libre quiere tener el trabajador y compra artefactos para poder librarse de las tareas que le toman tiempo, tanto más tiempo invierte trabajando para adquirir dichos artefactos. Conclusión: el hedonismo extremo desemboca en un puritanismo extremado. Para poseer todo su tiempo, pierde todo su tiempo.³⁶

No obstante, lo que Pelbart no aprecia (quizá porque no está observando Chile), es que el hedonismo podría ser, a pesar de todo, suplementario. No haber estado nunca en el principio del cual deviene puritanismo. Tanto por la deuda como por la individualización de la gestión de los asuntos colectivos,³⁷ el tiempo de todos quienes no poseen el capital económico y simbólico para evitar el trabajo, está *previamente* inscrito en el régimen de acumulación. Es solo cuando se ha comple-

36 Peter Pál Pelbart, 2007, *Op. Cit.* p. 93.

37 Robert Castel, *La inseguridad social: ¿Qué es estar protegido?*, Buenos Aires, Manantial, 2004; y Robert Castel, *El ascenso de las incertidumbres*, Buenos Aires, FCE, 2013.

tado el gesto de la subjetivación, como diría Zizek, que se puede aducir la razón de querer “ganar tiempo”. Gracias a esa gramática de valores que describen Boltanski y Chiapello –que concibe un mundo plagado de conexiones, fluido y en movimiento–³⁸ las condiciones de inestabilidad generalizada pueden describirse como deseables. La masificación de estos criterios, a través de los medios, de los manuales de autoayuda,³⁹ y especialmente de las prácticas organizativas formales e informales en los empleos, sirve de puente entre la *prédica y su fiel*. En ese sentido, la seducción del consumo capitalista, actúa como una orden, en tanto hace desear algo que al mismo tiempo se presenta, en la experiencia, como lo único posible.

El esfuerzo individual problematiza la distinción misma entre trabajo y vida. Su carga normativa especialmente favorable, en el núcleo de los principios de visión y división del mercado del trabajo chileno, lo convierte en potente principio de individuación. No tiene hora ni lugar, es ubicuo, y a la vez, crea esa expectativa: la disponibilidad del trabajador debe ser a toda prueba. De ese modo difumina las barreras entre el trabajo y la vida, rearticula el colectivo de manera individualizada, y vuelve crecientemente funcional al discurso legítimo, el trabajo de redes, antes rechazado como *pituto*. La creencia práctica que articula el neoliberalismo chileno es un esfuerzo comprensible únicamente como individual. Si bien no siempre confesado y a veces sepultado por la repetición de las promesas del dogma (el éxito, el tiem-

38 Luc Boltanski y Ève Chiapello, *Op. Cit.*

39 Eva llouz, *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*, Buenos Aires, Katz, 2010.

po libre, el ocio, la felicidad), permanece articulando, desde la invisibilidad de su evidencia, el sacrificio de la instalación del modelo con la eterna espera de sus promesas.

*Individualismo*¹

Luna Follegati Montenegro

¹ Este artículo fue elaborado en el marco del Doctorado en Filosofía Política de la Universidad de Chile, y con los beneficios entregados por Becas CONICYT.

*La democracia moderna habla un lenguaje opuesto
al de la comunidad en la medida en que cada vez más
ha interiorizado una exigencia inmunitaria.*

(ROBERTO ESPOSITO,
COMUNIDAD, INMUNIDAD Y BIOPOLÍTICA)

EN EL PRESENTE TEXTO ANALIZAREMOS EL CONCEPTO de individualismo en el contexto neoliberal, y particularmente desde el escenario postdictatorial chileno. Nuestra lectura estará atravesada por el problema de la propiedad, la libertad y la democracia, a través de las propuestas analíticas de autores reconocidos en el registro biopolítico, como es el caso de Michel Foucault y Roberto Esposito. Desde nuestra lectura, el individualismo se configura como una clave analítica para comprender la comunidad con sus tensiones asociadas al contexto neoliberal. Allí, surge una de las interrogantes centrales que rondaremos: ¿es posible pensar una comunidad neoliberal?

Consideramos fundamental señalar la operacionabilidad de tales cuestionamientos. La importancia de abordar esta temática radica en mapear las formas en que el paradigma inmunitario ha permeado la configuración de las sociedades contemporáneas, observando su relación específica con el sistema neoliberal. El caso de Chile será paradigmático al respecto, escenario que nos posibilita abordar una nueva propuesta para comprender el problema: el cruce

entre neoliberalismo, inmunidad y excepción corresponde al surgimiento de la *sobrevivencia*, en tanto categoría de inteligibilidad para comprender las claves de la comunidad en los espacios contemporáneos.

Comunidad y propiedad

Una de las temáticas centrales trabajadas por el filósofo italiano Roberto Esposito, es la de comunidad.² Su propósito estriba en interpelar a la metafísica moderna desde una crítica a la idea de comunidad, construida contra el trasfondo de la categoría de sujeto.³ La síntesis de esto se expresa en la figura de la propiedad: la comunidad se concibe *desde* la condición de propiedad, tanto territorial, como lingüística, étnica o material. Es decir, los individuos tendrían en común lo *proprium*.

La cifra analítica entregada por Esposito se desprende del estudio de la raíz latina *munus*, de la cual deriva *communitas* (comunidad). Para el autor italiano, dicho término “es el conjunto de personas a las que une, no una ‘propiedad’, sino justamente un deber o una deuda”.⁴ El significado de *munus*, entonces, corresponderá a la convergencia entre ley y don, en tanto una ley del don dirigida hacia una forma particular de

2 Ver Roberto Esposito: *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires, Amorrortu, 2003; *Inmunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005; y *Bios. Biopolítica y Filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

3 Roberto Esposito, *Comunidad, Inmunidad y Biopolítica*, Madrid, Herder, 2009.

4 *Ibid.*, p. 29.

dar de sí mismo para los otros.⁵ La comunidad, desde esta esfera, más que una forma de clausura –un nudo entre lo común y lo propio– sería el horizonte de la proyección del sujeto fuera de sí mismo, que lo expone al contacto/contacto con el otro.

Por el contrario, con el término *immunitas*, Esposito describe cómo se exonera la voluntad de donación desplegada en la *communitas*. La inmunidad, erguida desde el “paradigma inmunitario” opera en tanto reconstrucción de la identidad, es decir, como forma defensiva y ofensiva frente a aquello que intente amenazarla. Esta respuesta inmunitaria, articulada desde la filosofía moderna, constituye una defensa al *estar en común* y toma la forma de una inmunidad legal o jurídica respecto de la demanda y deber que la comunidad le impone, articulándose a partir de la negación del don originario. Es así como la modernidad inaugura un espacio de creación jurídica centrado en el “paradigma inmunitario”, el cual se aplica a través de un sistema de intercambio de derechos mediante el contrato y la figura protectora del Estado.⁶ Modernidad que, desde su característica liminaridad, establece los cimientos para la construcción de un pensamiento economicista orquestado por el liberalismo.

Es por ello que Esposito enfatiza: el pensamiento moderno establece la rearticulación de la propia subjetividad mediante la *immunitas*, olvidando el carácter de ley recíproca –más allá de sí mismo– característico de la comunidad arcaica. Paralelamente, la noción de propiedad –resaltada por

5 Vanessa Lemm, y Miguel Vatter, “Introducción a *dossier Biopolítica y Filosofía*”, *Revista de Ciencia Política* 29, 1 (2009), pp. 127-128.

6 Roberto Esposito, *Immunitas... Op. Cit.*, pp. 127-128.

autores como John Locke, o incluso Stuart Mill— recuerda la forma en que el liberalismo concreta la promesa soberana: *el hombre es el dueño absoluto de su propio cuerpo*.⁷ Desde aquí en adelante, el imperativo liberal se reconfigurará en las prácticas neoliberales, donde se operativizan las opciones, conductas e intereses de los individuos.

La comunidad entonces, transformada y acechada desde el reverso inmunitario, se encuentra constituida en relación a la propiedad, conformando un núcleo inexorable en el planteamiento occidental. Esta cerrazón operó como una base para el despliegue de una producción neoliberal de carácter individualista, cuya síntesis se reconoce en la economización de la sociedad. Como dirá Michel Foucault en el *Nacimiento de la Biopolítica*, el liberalismo, en tanto antecedente del neoliberalismo, es fundamental para comprender el despliegue y operacionalidad de este último y la forma económica que adquiere lo político y lo social. Es más, desde allí podemos comprender al liberalismo como una organización de los métodos de transacción para articular las limitaciones prácticas de gobierno⁸ como también la asimetría entre lo político y lo económico. Así, la gubernamentalidad juega un rol central en el liberalismo, al ser articuladora de las “condiciones de aceptabilidad” sobre la conducta moral y política que deben tener los individuos.⁹

7 Vanessa Lemm, y Miguel Vatter, *Op. Cit.*

8 Michel Foucault, *Nacimiento de la Biopolítica*, Buenos Aires, FCE, 2007, p. 39.

9 Santiago Castro-Gómez, *Historia de la gubernamentalidad*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2010, p. 41

Sin embargo, este proceso se configura de forma previa al momento liberal.

¿Comunidad Neoliberal?

*La reivindicación de la libertad, fue sin duda,
una de las condiciones de desarrollo de las formas modernas,
o si lo prefieren, capitalistas de la economía.*

(MICHEL FOUCAULT, SEGURIDAD, TERRITORIO Y POBLACIÓN)

El neoliberalismo emerge como una respuesta a la teoría económica del Estado de Bienestar. Desde la fundación de la Sociedad Mont-Pelérin en 1947, hasta las doctrinas formuladas en la Escuela de Chicago, los nuevos liberales buscaron reposicionar y limpiar de “ciertas adherencias” la antigua teoría liberal,¹⁰ ejemplificadas en las ideas de justicia social, desigualdad, responsabilidad social, etc. Fruto de ello, el neoliberalismo realiza una completa elaboración frente a las ideas de democracia, mercado, justicia y, sobre todo, de libertad. Frederick von Hayek, en tanto figura exponente del paradigma, posiciona la idea de libertad como un elemento crucial para fundamentar y respaldar teórica y analíticamente el neoliberalismo. Para él, la libertad del neoliberalismo se caracteriza por una ausencia de coerción, abstracta, negativa y meramente económica. Señala Hayek:

10 Ver *Revista de Estudios Públicos* n° 6, 1982. En ella escriben Milton Friedman y Friedrich Von Hayek.

El estado de libertad es aquella condición de los hombres en cuya virtud la coacción que algunos ejercen sobre los demás queda reducida, en el ámbito social, al mínimo. El estado en el cual un hombre no se halla sujeto a coacción derivada de la voluntad arbitraria de otro u otros se distingue a menudo como libertad “individual” o “personal”.¹¹

Desde este registro, la libertad no es indivisa, más bien está constituida por una multidimensionalidad que reúne en sí misma la libertad política, económica, individual, psicológica. La disensión de la libertad, mirada desde el punto de vista social, es interesante de resaltar ya que para Hayek ésta se afinaría meramente en lo individual¹², conformándose así como un atributo personal, jamás colectivo. La libertad social, entonces, opera desde lo individual. Libertad que se fundamenta incluso en un espacio de sobrevivencia biopolítica, donde el motor, el mecanismo de acceso a la libertad se practica desde un “mantenerse vivo”: “No puede decirse que sufra coacción si la amenaza de hambre para mí y para mi familia me obliga a aceptar un empleo desagradable y muy mal pagado o incluso si me encuentro a merced del único hombre que quiera darme trabajo”.¹³

11 Cit. en Jorge Vergara, *Hayek, pensador de la libertad. Memorias del cuarto concurso Caminos de la Libertad*, México, Grupo Salinas, 2010, p. 391.

12 José Vergara, “La utopía neoliberal y sus críticos”, *Revista Latinoamericana Polis* 6 (2003), 1-21.

13 Friedrich Hayek, *Los Fundamentos de la Libertad*, Barcelona, Folio, 1997, p. 166.

Por ello, el neoliberalismo se organiza a partir de un régimen de desigualdad, articulado mediante los *mecanismos de sobrevivencia* que implementa el capitalismo. Su forma de gobierno, intentará así conducir esta sobrevivencia, apuntando a elementos de articulación desde el individuo empresa, capital humano, etc. La sociedad no es pensada desde la *communitas*, sino justamente lo contrario: una cultura que, desde el origen, resalta el facto individual y *propium* como valor fundante.

La libertad neoliberal es así la contradicción de la comunidad. Espósito señala: “Es libre aquel que es propietario de aquello que le pertenece. La libertad no es otra cosa que el efecto, o la consecuencia, de la propiedad. Una figura de lo ‘propio’ contrario a lo ‘común’”.¹⁴ Es así como la comunidad es reemplazada por la propiedad, y la libertad por la condición propia (sujetada) del individuo. Es más, la libertad, al ser aniquilada, parcelada y dividida por el pensamiento económico, no hace sino atentar contra la comunidad, vaciarla de contenido, inmunizarla. Impregnar al pueblo de una supuesta libertad de *sobrevivencia*, carente ya de su dimensión positiva, el paso del pueblo a la población. Así, el sujeto se yergue entonces como un ser monádico, distante y desvinculado de su entorno. Lo social se desdibuja, el “resto” es efectivamente un residuo de lo interno, un mero reflejo. En este sentido, la comunidad no puede ser sino la de sí mismo en busca del bienestar a través del interés personal.

El emprendimiento —entendido como la búsqueda de mejores condiciones por medios y mecanismos propios— es el rasgo característico del individuo actual regido por el afán de competencia y objetivado por el arte gubernamental.

14 Roberto Espósito, *Comunidad... Op. Cit.*, p. 104.

El neoliberalismo se despliega justamente de la orquesta articulada por y desde el gobierno, adecuado y domesticado para tales fines. La sociedad en estos registros es el éxito de la implementación de los principios gubernamentales de la *sobrevivencia*, una ‘fuerza’ individual que se construye sin exigir demasiado a las instituciones ni a la sociedad. Un individuo libre, flexible y precario, que no necesita de partidos, políticos, sindicatos ni organizaciones sociales, el cual subjetivado en un cuerpo biopolítico e impregnado de la libertad negativa, no hace sino acentuar la deuda construida siglos atrás. El neoliberalismo tiene una inclinación insaciable para producir, una y otra vez, una máquina productora de cuerpos optimizados, cuerpos subjetivados, cuerpos desnudos, cuerpos impregnados de una aporía de libertad. Y quizás, el desastre de esto, es que hoy podemos observar el espesor de las consecuencias (implicancias) que ese sistema de economización tiene en diversos ámbitos de la vida. Si Chile es un espacio privilegiado para comprender los mecanismos y lógicas desde donde se sitúa el sistema liberal, ¿podríamos hablar de una comunidad de la sobrevivencia?

Las medidas de la sobrevivencia

Al ampararse en el seno de la represión dictatorial, la instauración del sistema neoliberal en Chile articuló dos dimensiones complementarias: el Estado totalitario y la economía neoliberal. La tarea gubernamental propiamente del régimen se consolida a partir del espacio de excepción que permite constituir un nuevo orden. Es en él donde se plasman las ideas neoliberales sobre los objetivos del gobierno señalados

en 1980 por Hayek y publicados en el primer número de la *Revista del Centro de Estudios Públicos*: “La tarea del gobierno es crear un sistema dentro del cual los individuos y grupos puedan exitosamente ir en pos de sus objetivos respectivos, y algunas veces usar sus poderes coercitivos para aumentar la recaudación que les permita proporcionar servicios que, por una u otra razón, el mercado no puede ofrecer”.¹⁵

La dictadura buscó restituir el orden históricamente hegemónico en el país, desajustado por la Unidad Popular y los procesos de articulación social. Desde una doctrina represiva, las Fuerzas Armadas funcionaron como mecanismo de “reconstitución” social, moral y político. El objetivo civilizatorio autoimpuesto por la Junta Militar, actúa acorde a los planteamientos liberales que hemos comentado. Era necesario asegurar la independencia individual respecto de las organizaciones intermedias entre el Estado y la sociedad, extirpando cualquier germen de asociatividad: desde organizaciones sindicales a partidos políticos, agrupaciones juveniles,¹⁶ estudiantiles, poblacionales, etc.

La consecuente despolitización de la sociedad estuvo aparejada de un proceso de institucionalización de las medidas económicas que generan las bases de actual sistema económico. Lo particular de este proceso apunta a la forma en que la gubernamentalidad militar operó en el doble regis-

15 Friedrich Hayek, “La contención del poder y el derrocamiento de la política”, *Revista Estudios Públicos* 1 (1980), 46-75, cita en p. 61.

16 Viviana Bravo, “Neoliberalismo, protesta popular y transición en Chile 1973-1989”, *Revista Política y Cultura* 37 (2012) 85-112.

tro complementario: el de la muerte —mediante la desaparición, tortura y exterminio (entre otras formas represivas)— y el de la transformación económica-neoliberal. Esta sincronía no es casual, pues, el sistema neoliberal se implementó de forma acabada en la medida en que la población luchaba por su *sobrevivencia*, es decir, por el término de la matanza dictatorial. Al impedir espacios de confluencia social, el neoliberalismo no tuvo cortapisa, más aún, si las masivas luchas se daban en otro terreno: el de los derechos humanos ante la necesidad de que no se siguiese asesinando.

La violencia neoliberal opera en una multiplicidad de sentidos: desde la precariedad laboral, la fragmentación social y la pauperización hasta la misma posibilidad de muerte. Posibilidad de muerte a la que fue sometida la población chilena durante diecisiete años. La Dictadura Militar gobierna a través de un discurso sobre la *sobrevivencia*, el cual es puesto en valor económico: sobrevivencia militante, pero también, sobrevivencia económica. El extremo de la sobrevivencia —hoy en día articulada desde la multiplicidad de las deudas, la privatización de todo el entorno, la cada vez más precaria situación laboral— es transformada en un mecanismo hedonista de acceso al mercado, a la búsqueda del placer por medio del consumo. La apertura del individuo sobreviviente es ingresar nuevamente al circuito del capital mediante la búsqueda del beneficio propio, del olvido de su realidad, de su situación, un mundo de fantasía construido por tarjetas plásticas y posibilidades de ser alguien más. La democracia postdictatorial no es sino la forma de reingreso a un sistema clausurado en su condición de posibilidad. El lugar donde se resignifica el discurso de la sobrevivencia para constituirse como una forma de subjetividad.

Las políticas neoliberales sobre la liberalización de mercado apuntan a que los precios sean regidos por los mecanismos de oferta y demanda. El salario de los trabajadores es parte de dicha regulación que condiciona una baja de los sueldos y un aumento en la ganancia de los empleadores: “Su única posibilidad de sobrevivencia consiste en auto emprenderse, en desarrollar iniciativa individual”.¹⁷ El mismo Hayek enfatizará al respecto:

No pueden existir principios de conducta colectiva que traben al individuo en una sociedad de hombres libres. Lo que hemos logrado lo debemos al hecho de garantizar a los individuos la oportunidad de crear para sí mismos un dominio protegido (su “propiedad”) dentro del cual pueden usar sus habilidades para sus propios propósitos.¹⁸

Conceptos como el de individuo y empresa, oportunidad e interés, vuelven con una fuerza perturbadora en el despliegue neoliberal. En la conocida frase de Hayek, “no todos los hombres vivientes tienen derecho a seguir viviendo”,¹⁹ se torna explícito el carácter de la *sobrevivencia*: efectivamente el neoliberalismo se considera un sistema donde la vida es permitida para y por algunos, donde el resto funciona como

17 Jorge Rojas Hernández, “La sociedad Neoliberal”, *Revista Sociedad Hoy* 10 (2006), 41-72, cita en p. 46.

18 Friedrich Hayek, “La contención del poder ...”, *Op. Cit.*, p. 74.

19 Cit. en José Vergara, “La utopía neoliberal ...”, *Op. Cit.*, p. 14.

organismo que lucha por su (in)existencia. El proyecto neoliberal extrema las condiciones de intervención del mercado en todas las esferas de la sociedad con el objeto de mantenerse vigente y en constante transformación, mediadas por las necesidades del capitalismo tardo moderno. La relación entre la expansión de los estados democráticos con la economía neoliberal, se puede también percibir en la reproducción de las formas de vida que conllevan ambos sistemas entrelazados, cuya herencia es propia del capitalismo en tanto modo de producción. Agamben señala: “Hoy el proyecto democrático-capitalista de poner fin, por medio del desarrollo, a la existencia de clases pobres, no sólo reproduce en su propio seno el pueblo de los excluidos, sino que transforma en nuda vida todas las poblaciones del Tercer Mundo”.²⁰

El proyecto democrático, representado en nuestro país por la Concertación, ha sido el encargado de configurar esta forma de reproducción neoliberal, y la producción constante de la sobrevivencia bajo el engaño hedonista del consumo. Amparada en el pasado traumático de la dictadura, la transición se constituyó como una forma política que se sostenía en una frágil imagen de orden social, como una relación que *transita* entre el presupuesto normativo y normalizador de la política.²¹ La comunidad, en este nuevo escenario democrático, será nuevamente, inmunizada.

20 Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 2003, p. 35.

21 Sergio Villalobos Rouminot, “Modernidad y Dictadura en Chile”, *A contracorriente* 6, (1) (2008), 15-49, cita en p. 35.

Perspectivas

Las formas de inclusión y exclusión en el régimen político terminan por confirmar las lógicas que se diagnostican frente al pensamiento de la comunidad. Estado y gobierno, soberanía y aclamación, glorificadas por las formas actuales de la democracia, se yerguen como un espacio de producción de la *nuda vida*. La comunidad es el núcleo constitutivo de este problema, en cuanto espacio de inclusión, pertenencia y propiedad.²² Por lo tanto, pensar en otras formas de comunidad, es pensar también en un sistema escindido de los actuales parámetros económicos y políticos que actualmente administran nuestras vidas.

Comunidades que *vienen*,²³ un devenir de la comunidad. No una obra por hacer, ni una comunidad extraviada, o perdida, sino una comunidad que nos permita liberarnos de la posibilidad de existencia actual, olvidándonos de lo individual, multiplicándonos desde lo singular. Rescatar la libertad apropiada. Quizás, como dirá Esposito, devolviéndole su potencia afirmativa, “reconstruyendo el nudo semántico que en su origen la unía a la comunidad, a la potencia congregante de una raíz común [...] liberar a un tiempo la libertad respecto al liberalismo y la comunidad respecto al comunitarismo”.²⁴

22 María Luisa Bacarlett Pérez, “Giorgio Agamben, del biopoder a la comunidad que viene”, *Revista Araucaria* 12 (2010), 29-52, referencia en pp. 48-49.

23 Giorgio Agamben, *La comunidad que viene*. Valencia, Pre-Textos, 1996.

24 Roberto Esposito, *Comunidad ... Op. Cit.* p. 106.

Des-obrada, inoperante, expresión de un advenimiento: como una apertura a su alteridad, a su forma de “ser con” o de un “con-ser”.²⁵ La comunidad pensada como aquello que no es propio, lo impropio, indeterminado y singular, sin cortapisas étnicas, sexuales, raciales o clasistas.

Desactivar el dispositivo heredado por el Estado moderno es fundamental para desarticular la máquina teológica del gobierno del mundo. Siguiendo a Agamben, la función del Estado-providencia, bajo la imagen de Estado-destino, logra congeniar los dos elementos de la estructura gubernamental en su forma de máquina: la relación entre el poder soberano y el gobierno. Economía y providencia configuran el sistema democrático hoy imperante. Sistema que se representa en la forma acaba del neoliberalismo y como figura de una aporía de la libertad. En este sentido, el actual ordenamiento responde no solamente a la síntesis economía-gobierno, sino que también a la herencia teológica del cual son depositarias.²⁶ La humanidad ha sido consagrada a la producción, al trabajo; sin embargo, en *esencia está privada de obra*. El dispositivo de la gloria —que Agamben trabajará exhaustivamente— utiliza en el lugar vacío de la inoperosidad del poder, tanto en el registro teológico como político, conformando un sistema en el que retroalimenta constantemente la máquina del poder.²⁷ Para el autor italiano, el centro del

25 *Ibíd.*, p. 90.

26 Giorgio Agamben, *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y el gobierno*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008, p. 251.

27 *Ibíd.*, p. 428.

dispositivo gubernamental está vacío: “Esta inoperosidad es tan esencial para la máquina, que ella debe ser asumida y mantenida a toda costa en su centro bajo la forma de la gloria”.²⁸ El acceso al arcano central del poder está dado por “la captura y la inscripción de la inoperosidad central de la vida humana en una esfera separada”,²⁹ (eterna), otorgándole así la funcionalidad al dispositivo gubernamental, mediante el apresamiento de su inoperosidad. El dispositivo de la gloria, entonces, vuelve a la vida misma en una forma,³⁰ en el centro mismo del sistema político:

Lo que en una época estaba confinado a las esferas de la liturgia y los ceremoniales, se concentra en los medios masivos y, a la vez, a través de ellos, se difunde y penetra a cada instante y en cada ámbito de la sociedad, tanto público como privado. La democracia contemporánea es una democracia basada integralmente en la gloria, es decir en la eficacia de la aclamación, multiplicada y diseminada por los medios masivos más allá de toda imaginación [...] Como ocurría ya en las liturgias profanas y eclesiásticas, este supuesto “fenómeno democrático originario” es una vez más capturado, orientado y manipulado bajo las formas, y según las estrategias, del poder espectacular.³¹

28 *Ibid.*, p. 423.

29 *Ibid.*, p. 428.

30 *Ibid.*, p. 434.

31 *Ibid.*, pp. 445-446.

El neoliberalismo, y la experiencia chilena en particular, se reconocen dentro del registro agambeniano. Las formas de aclamación desplegadas en el sistema democrático, en conjunto con la exaltación económica en todas sus facetas, no hacen sino remitirnos a un espacio donde lo político debe realizarse y pensarse desde otro lugar. Volviendo al problema de la comunidad, la insistencia en su apropiación y operosidad ha devenido en formas cada vez más complejas de dominio y aniquilación. Interiorizándose en los cuerpos, calculando desde la vida misma, la distinción entre *bios* y *zoé* cobra hoy más que nunca una especial importancia. Volver a pensar, una y otra vez, cómo el pueblo puede volver a reconocerse en su condición de poder, de vida, más que de necesidad. De que vuelva a exigir una vida digna, como mecanismo para subvertir los actuales mecanismos de sobrevivencia.

Revertir los designios históricos, heredados, potenciados por nuevas formas de acumulación de capital, desplegados en intersticios insospechados, nos obliga a pensar desde distintos lugares, apelando siempre a la posibilidad de una/otra vida. Es decir, la posibilidad de pensar una forma-de-vida, donde el horizonte de la emancipación sea efectivamente posible, en tanto condición emancipada de toda obra, una vida inoperosa, una vida en cuanto a posibilidad, que no pueda ser separada de sus formas.

Miedo

Iván Pincheira Torres

El miedo como clave interpretativa de nuestra contemporaneidad

SON VARIAS LAS INSTANCIAS EN DONDE PODEMOS RECONOCER en el miedo un factor gatillante de la conducta. Son distintas las circunstancias en donde se describe al miedo como un aspecto constitutivo de lo social. A través de diferentes fuentes, tales como el cine de ficción o documental, series de televisión, reportajes y notas de prensa, campañas publicitarias, literatura, publicaciones académicas, peritajes médicos, psicológicos o psiquiátricos, así como documentos emanados desde instancias legislativas, estatales y judiciales; el miedo se reporta como un fenómeno recurrente del acontecer social contemporáneo. De esta forma, surge un conjunto de nociones que pertenecen al mismo universo de sentido, tales como miedo, temor, pánico, inseguridad, susto o terror, a partir de las cuales una multiplicidad de sujetos van a describir algún aspecto de sus cotidianas y particulares experiencias de vida.

De manera reiterada las personas razonan, se comportan, establecen relaciones con otros y estructuran instituciones a partir de una sensación de temor. En estas circunstancias el miedo —y todo ese conjunto semántico adyacente— conformará un campo específico de estudio. Ante la constatación de que las personas despliegan particulares modos de conductas al verse enfrentados a objetos o situaciones percibidas como amenazantes, peligrosas o riesgosas, desde la investigación social se vienen analizando diversas instancias donde se reconoce la centralidad del miedo como una de las dimensiones organizadoras de la vida en sociedad.

Así nos encontramos con lecturas que darán cuenta de la prevalencia de una globalizada conciencia pública del miedo, todo ello producto de la modificación de las bases que sostuvieron al modelo de sociedad moderna. Acá Ulrich Beck plantea que los procesos de modernización industrial generan sus propios riesgos que no puede controlar; riesgos sociales, ecológicos, técnicos.¹ Los riesgos se pueden expresar en términos de probabilidad pero no pueden eliminarse. En este sentido, estando la humanidad expuesta a una serie de experimentos cuyos resultados son inciertos, la propagación del miedo se reconocerá como una de las consecuencias perversas de la modernidad.² Por su parte, también refiriendo a la existencia de un verdadero cambio epocal, el sociólogo polaco Zygmunt Bauman sostendrá que en nuestras actuales sociedades, donde la solidez de las modernas instituciones se ha ido desvaneciendo, una sensación

1 Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo*, Barcelona, Paidós, 2006.

2 Ver Anthony Giddens, *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 1996.

de miedo se dispersa difusamente, flotando sin vínculos, sin anclas ni causas nítidas.³

Junto a las lecturas anteriores, las cuales destacan el vínculo entre miedo y el escenario de incertidumbre propiciado por la crisis del proyecto de la modernidad, nos encontramos con otras propuestas que pondrán mayor acento en la relación existente entre miedo y neoliberalismo. En estos modelos explicativos el suscitamiento del temor se situará en medio del declive del modelo de Estado de bienestar –que busca garantizar el acceso universal a derechos sociales– y el arribo del modelo de Estado neoliberal –que privilegia la gestión privada en el acceso a bienes y servicio. En este marco de exploración, para el sociólogo francés Robert Castel, nuestra contemporaneidad está signada por el paso de un “Estado social” a un “Estado de seguridad”.⁴ De esta manera en las sociedades neoliberales se repositona la centralidad de la exclusión, la precarización y la pobreza como elementos detonantes de la inseguridad social. En esta línea argumental, la canadiense Naomi Klein sostendrá que los estados de shock colectivo o conmoción pública producidos por eventos violentos o desastres naturales, en el mismo sentido de las recomendaciones dadas por Milton Friedman, han sido utilizados en distintos países como medios para implementar medidas económicas de corte neoliberal.⁵

3 Zygmunt Bauman, *Miedo líquido*, Buenos Aires, Paidós, 2007.

4 Robert Castel, *La inseguridad social ¿Qué es estar protegido?*, Buenos Aires, Manantial, 2004.

5 Naomi Klein, *La doctrina del shock*, Buenos Aires, Paidós, 2008.

En una lectura más reciente, para Marc Augé “los nuevos miedos” surgen como efecto de la mundialización del capitalismo.⁶ En este contexto, la violencia económica y social, la violencia política, la violencia tecnológica y la violencia de la naturaleza, crean estrés, pánico o ansiedad. Los temores, como la violencia, se suman, se combinan entre sí en un tiempo de rápida difusión de imágenes y mensajes. Asumiendo cuáles son sus condiciones de posibilidad, Augé señala que los miedos del presente están relacionados con la flexibilización del trabajo, la jubilación anticipada, las nuevas necesidades que emergen en nuestras sociedades de consumo, los desastres medioambientales, el terrorismo y las guerras producto del fundamentalismo religioso.

La reflexión académica sobre el miedo se ha visto favorecida por la percepción de haber iniciado una etapa de terrorismo globalizado y un estado de guerra permanente a partir del atentado de las Torres Gemelas en septiembre de 2001.⁷ Encabezada por el gobierno norteamericano y países de la Unión Europea, la “guerra al terrorismo” no sólo dará inicio a un reordenamiento geopolítico a nivel mundial,⁸ sino que también vendrá a trastocar la cotidianidad de millones

6 Marc Augé, *Los nuevos miedos*, Buenos Aires, Paidós, 2014.

7 Cory Robin, *El miedo. Historia de una idea política*, México, FCE, 2009; Claudia Rosas, *El miedo en el Perú*. s. XVI al s. XX, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005; Marta Villa, (ed.), *El miedo. Reflexiones sobre su dimensión social y cultural*, Medellín, Corporación Región, 2002.

8 Noam Chomsky, *El terror como política exterior de Estados Unidos*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2005; Michael Ignatieff, *El mal menor*, Bogotá, Colombia, 2005.

de personas que tanto en el propio territorio norteamericano –a través de medidas como el USA Patriot Act⁹– como a nivel internacional “sufrirán en carne propia los efectos de una amplia reacción securitaria antiterrorista, claramente desmesurada”,¹⁰ la que “amenaza con convertir a los propios occidentales en bárbaros”.¹¹

La centralidad del miedo en la estructuración de relaciones sociales también es un hecho comprobado desde los estudios en juventud. Al igual que lo sucedido con el miedo, lo juvenil no remite a ningún lugar esencial e inmutable. Por el contrario, es una categoría históricamente construida y culturalmente elaborada y compartida. Lo que se entiende por juventud, los sentidos que le son atribuibles, los caracteres con que se le define, están siempre sometidos a continuas reconfiguraciones. De este modo, entonces, dado este campo de tensiones, las imágenes que la sociedad proyecta sobre las juventudes son elaboraciones que se sostienen –en gran medida– desde el temor. En este orden de cosas, a pesar de la diversidad de escenarios y aspectos considerados por los estudios en juventud, podemos apreciar cómo es que lo juve-

9 Kym Thorne y Alexander Kouzmin, “The USA PATRIOT Acts: Convergent Legislation and Oligarchic Isomorphism in the ‘Politics of Fear’ and State Crime(s) Against Democracy (SCADs)”, *American Behavioral Scientist*, 53 (2010), 885-920; Uli Linke y Danielle Taana, *Culture of fear*, London, Pluto Press, 2009.

10 Eduardo González, *El laboratorio del miedo*, Barcelona, Crítica, 2013, p. 690.

11 Tzveta Todorov, *El miedo a los bárbaros*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2008, p. 18.

nil será significado permanentemente desde el miedo. Ya sea como expresión contracultural;¹² como juventud popular;¹³ como movimientos sociales;¹⁴ o como tribus urbanas;¹⁵ de las diferentes maneras a través de las cuales se han manifestado las actorías juveniles, podemos observar que recurrentemente los jóvenes han venido siendo considerados como sujetos portadores de peligro.

Para el caso chileno podemos advertir que el miedo es un elemento estructurante del modelo de sociedad constituido una vez que concluyó la dictadura militar. Siendo una

12 Silvia Duschatzky y Cristina Corea, *Chicos en banda*, Buenos Aires, Paidós, 2009; Rossana Reguillo, *Emergencia de culturas juveniles*, Bogotá, Norma, 2006; Dick Hedbigé, *Subcultura*, Barcelona, Paidós, 2003.

13 Daniel Míguez, *Los pibes chorros*, Buenos Aires, Capital intelectual, 2010; Dalia Szulik y Silvia Kuasñosky, “Jóvenes en la mira”, Mario Marguliz (Ed.), *La juventud es más que una palabra*, Buenos Aires, Biblos, 2008, pp. 221-230; Claudio Duarte, *Discursos de resistencias juveniles en sociedades adultocéntricas*, San José, DEI, 2006.

14 Oscar Aguilera y Victor Muños, “Acción colectiva, movimientos sociales y militancia en los estudios de juventud. Chile 1967-2013”, Pablo Cottet (Ed.), *Juventudes. Metáforas del Chile contemporáneo*, Santiago, Ril, 2015; Maristella Svampa, “Prologo”, Claudia Korol y Roxana Longo (Coord.), *Argentina, criminalización de la pobreza y de la protesta social*, Buenos Aires, El colectivo/América libre, 2009.

15 Pere-Oriol Costa; José Manuel Pérez y Fabio Tropea, *Tribus urbanas. El ansia de identidad juvenil: entre el culto a la imagen y la autoafirmación a través de la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2011; Raúl Zarzuri y Rodrigo Ganter, *Culturas juveniles, narrativas minoritarias y estéticas del descontento*, Santiago, UCSH, 2002.

situación reconocida por la teoría social contemporánea local, y siempre en relación a las secuelas del “estado de terror” vivenciado en el contexto del régimen encabezado por Augusto Pinochet,¹⁶ la presencia del miedo en la conformación de la sociedad chilena actual se hará manifiesta, ya sea, a través de las repercusiones psíquicas de la represión y violencia política ocurrida en Chile;¹⁷ en la conformación de una memoria colectiva fragmentada, escindida, negadora y antagónica respecto de su pasado más reciente;¹⁸ en la ruptura de solidaridades básicas y espacios públicos que la comunidad nacional aún no ha podido reconstruir;¹⁹ en la conformación

16 Freddy Timmermann, *El Gran Terror. Miedo, emoción y discurso. Chile 1973-1980*, Santiago, Copygraph, 2015; Manuel Antonio Garretón, “Fear in military regimes. An overview”, Juan Corradi, Patricia Fagen y Manuel A. Garretón (Eds.), *Fear at the Edge: state terror and resistance in Latin America*, California, University California Press, 1992, pp. 13-25; Norbert Lechner, *Los miedos como problema político*, Santiago, FLACSO, 1986.

17 Elizabeth Lira y Isabel Castillo, *Psicología de la amenaza política y del miedo*, Santiago, ILAS, 1991; Armando Padilla y Lillian Gomaz-Díaz, “Miedo y represión en Chile”, *Revista Latinoamericana de Psicología*. Vol. 19, 2 (1987), 135-146.

18 Cath Collins; Katherine Hite y Alfredo Joignant (Comp.), *Las políticas de la memoria en Chile: desde Pinochet a Bachelet*, Santiago, UDP, 2013; Isabel Piper, *Espacio y recuerdo: Archipiélago de memorias en Santiago de Chile*, Santiago, Ocho Libros, 2013.

19 Paula Contreras, “El Autoritarismo Dictatorial como relato cultural. Una aproximación a los miedos sociales en el Chile actual”, *Revista de la Academia*, Vol. 19 (2015); PNUD. *Informe de Desarrollo Humano en Chile: las paradojas de la modernización*, Santiago, Autor, 1998.

de un marco institucional estatal cuyas principios rectores –vinculados a nociones tales como gobernabilidad y consenso– se fundamentarán en el temor a repetir las experiencias del pasado.²⁰

A través de este recorrido teórico hemos podido dar cuenta de la presencia del miedo como uno de los aspectos que caracterizan y modelan nuestra contemporaneidad; sin embargo, no es solamente tal prevalencia lo que nos interesa destacar. Más allá de visibilizar algunas de las zonas en donde el miedo se manifiesta como una dimensión, del mismo modo que constitutiva, ineludible de considerar al momento de describir lo social, lo que nos parece relevante es señalar el lugar que el miedo ocupa en las actuales agendas gubernamentales. Prestando atención a los vínculos existentes entre subjetividad (emoción y miedo) y estructura social (aparato gubernamental), esperamos entonces proporcionar antecedentes y elementos de análisis que permitan una mayor comprensión de algunos de los aspectos a partir de los cuales se ordena nuestra realidad social actual.

El miedo como objeto de gobierno

Los estados emotivos de las personas se reportan como un ámbito de intervención importante para nuestros contemporáneos regímenes de gobierno. Así, a través de la preocupación otorgada a los sentimientos, vemos surgir una serie de

20 Paul Drake e Iván Jaksic (Comp.), *El modelo chileno. Democracia y desarrollo en los noventa*, Santiago, LOM, 2002; Mauro Salazar y Miguel Valderrama (Comps.), *Dialectos en transición. Política y subjetividad en el Chile actual*, Santiago, Lom/Arcis, 2000.

iniciativas tendientes a la gestión de los procesos mediante los cuales los sujetos perciben, interpretan o representan los hechos que acontecen en el mundo. Gobierno de las emociones podría ser la denominación adecuada para referir a la existencia de determinadas prácticas gubernamentales que, concentrándose en aquellos procesos subjetivos ligados a los estados de ánimo, sentimientos o afectos de las personas, buscarán incidir sobre las representaciones y conductas de la población.

Al momento de abordar la relación existente entre poder y subjetividad, resultan clarificadores los aportes proporcionados por un conjunto de trabajos que, a partir de la utilización de un aparataje conceptual ligado a las nociones de biopolítica y gubernamentalidad, se concentrarán en el análisis de las reflexiones y los procedimientos que han caracterizado nuestras contemporáneas prácticas de gobierno. A este respecto, Michel Foucault indicará que desde el siglo XVI el Estado se estructura como una nueva forma de poder político que ha sabido combinar, al mismo tiempo, “técnicas de individualización y procedimientos de totalización”.²¹ Siendo éstos los ámbitos de intervención, para Foucault una práctica de gobierno es “una manera de actuar orientada por una reflexión continua tendiente a regir la conducta de los hombres”,²² con ello advertimos, pues, que los mecanismos

21 Michel Foucault, “El sujeto y el poder”, Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001, pp. 241-249, cita en p. 246.

22 Michel Foucault, *Nacimiento de la Biopolítica*, Buenos Aires, FCE, 2007, p. 319.

de gobierno descritos a través de las nociones de biopolítica y gubernamentalidad se ubican al nivel de la conducta y la constitución de subjetividad.

En concordancia con esta línea investigativa, Nikolas Rose sostendrá que nuestras personalidades, subjetividades y relaciones no son cuestiones privadas, por el contrario están intensamente gobernadas.²³ Las convenciones sociales, el escrutinio de la comunidad, las formas legales, las obligaciones familiares y los mandatos religiosos han ejercitado un intenso poder sobre el alma humana en tiempos pasados y en distintas culturas. Los pensamientos, sentimientos y acciones están socialmente organizados y administrados hasta en sus más pequeños detalles. Las capacidades personales y subjetivas de los ciudadanos han sido incorporadas al ámbito y las aspiraciones de los poderes públicos. Los gobiernos y los partidos de todo el espectro político han formulado políticas, preparado maquinarias, establecido burocracias y promovido iniciativas para regular la conducta de los ciudadanos, actuando sobre sus capacidades y predisposiciones mentales. Más directamente relacionado a la gestión del proceso subjetivo del miedo, desde los estudios en biopolítica y gubernamentalidad se ha planteado que situaciones tales como el miedo al desempleo, el riesgo de contraer una enfermedad, el temor de sufrir un accidente laboral, la inseguridad de ser víctima de un delito, no son solo efectos colaterales del desarrollo del liberalismo, sino que son una condición necesaria. Si en el liberalismo se asume que las personas actúan en función por sus propios intereses, será con la finalidad de gestionar

23 Nikolas Rose, *Governing the soul. The shaping of the private self*, London/New York, Routledge, 1999.

dicha condición de libertad que se introducen los dispositivos de seguridad.²⁴ Si por un lado, el liberalismo administra los intereses individuales, por otro lado, al mismo tiempo administra los peligros. De este modo se habilitan mecanismos de seguridad que deben garantizar que los individuos y las poblaciones estén menos expuestos a riesgos.²⁵ El liberalismo se nutre del peligro, lo somete a un cálculo económico de sus ventajas y sus costos. En estos términos, tal cual constata el sociólogo alemán Thomas Lemke,²⁶ los dispositivos de seguridad remiten a procesos de constitución de subjetividad. Así se explica cómo la incitación del temor al peligro sea el correlato psicológico y cultural interno del liberalismo.

La amenaza de sufrir algún tipo de daño es un juego de probabilidades siempre considerados por las instancias de gobierno modernas. Ya sea que se trate de tecnologías de gobierno dirigidas hacia las capas populares de trabajadores industriales del siglo XIX,²⁷ o las técnicas desarrolladas en áreas como la psiquiatría y el trabajo social durante el siglo

24 Michel Foucault, *Seguridad, Territorio y Población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Buenos Aires, FCE, 2006, p. 71.

25 Michel Foucault, *Nacimiento de la Biopolítica... Op. Cit.*, p. 84.

26 Thomas Lemke, “Los riesgos de la seguridad: liberalismo, biopolítica y miedo”, Vanessa Lemm (Ed.), *Michel Foucault: neo-liberalismo y biopolítica*, Santiago, UDP, 2010, pp. 247-274, cita en p. 249.

27 Daniel Defert, “Popular life and insurance technology”, Graham Burchell, Colin Gordon and Peter Miller (Eds.), *The Foucault effect. Studies in governmentality*, Chicago, University of Chicago Press, 1991, pp. 211-233.

XX,²⁸ será en torno a la noción de riesgo que se movilizan una parte importante de las tecnologías de gobierno modernas. Concernido sobre estas mismas materias, François Ewald mostrará cómo la contratación de seguros individuales contra accidentes se conformará, hacia el siglo XIX, en una técnica de seguridad guiada por las lógicas propias de las tecnologías de gobierno liberal. Si el riesgo es el sustrato sobre el que se organizan las estructuras de gobierno, la prudencia será su correlato conductual. Partiendo de la premisa de que la prudencia define el comportamiento humano frente a la incertidumbre, Ewald sostendrá que a partir de los cambios ocurridos en los últimos siglos es posible hacer una historia de la prudencia.²⁹ Se logran así describir tres actitudes respecto a la incertidumbre. Durante el siglo XIX, amparándose en la filosofía liberal, privilegiando la libertad individual antes que las obligaciones hacia los otros, será la responsabilidad individual el paradigma de prudencia privilegiado. Durante el siglo XX, en el marco del Estado de bienestar, permitiendo el afrontamiento colectivo de los riesgos, la solidaridad será el paradigma o dispositivo predominante. Finalmente, en un escenario marcado por catástrofes ingobernables, la irrupción de racionalidades neoliberales de gobierno y el desmantelamiento del Estado de Bienestar, el dispositivo de seguridad será el paradigma dominante.

28 Robert Castel, “From dangerousness to risk”, Graham Burchell, Colin Gordon and Peter Miller (Eds.), *The Foucault effect... Op. Cit.*, pp. 281-298.

29 François Ewald, “Filosofía de la Precaución”, *Fundación MAPFRE, Gerencia de riesgos*, n° 58, pp.13-30.

Tal como hemos podido apreciar, son varios los autores que plantean la existencia de un ejercicio de gobierno a través del miedo. Ahora bien, ligándose más estrechamente a nuestros propios desarrollos investigativos, vamos a constatar que será en relación al miedo a la delincuencia que se hace observable la gestión gubernamental de las emociones. Siendo reconocido públicamente el fenómeno de la delincuencia como uno de los principales causantes de temor en las personas,³⁰ es respecto a las políticas anti-delincuencia que se posibilita apreciar, de manera bastante nítida, disposiciones de gobierno tendientes a dar respuesta a los estados de temor suscitados en la población.

La seguridad ciudadana será un factor estructurante de nuestras sociedades contemporáneas. A este respecto, el criminólogo británico David Garland constatará que a partir de los años ochenta comenzará el declive del enfoque de la política penal del Estado de bienestar, modelo en el cual se asumía que la reforma social de mejora de las condiciones económicas reduciría la frecuencia del delito.³¹ Además, en ese momento, había un marcado énfasis en la rehabilitación del infractor de la ley. El argumento de Garland será que nuestros actuales dispositivos de control del delito han sido moldeados fundamentalmente a partir de una combinación de neoliberalismo de libre mercado y conservadurismo social.

30 Lucía Dammert, *Inseguridad, crimen y política*, Santiago, Ril, 2013; Gabriel Kessler, *El sentimiento de inseguridad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009; Máximo Sozzo, *Inseguridad, prevención y policía*, Quito, Flasco/MDMQ/CORPOSEGURIDAD, 2008.

31 David Garland, *La cultura del control*, Barcelona, Gedisa, 2012.

En este mismo sentido, según Pat O'Malley, en el contexto de la erosión de la seguridad social, producto del proceso de desmantelación a través de continuas privatizaciones al que ha sido expuesto el Estado de bienestar, desde instancias gubernamentales se ha venido haciendo un constante llamado a las personas al autocuidado en materia de prevención del delito.³² A este fenómeno le denominará nuevo prudencialismo. En el marco del nuevo prudencialismo, el *homo prudens* buscará en el mercado variadas ofertas disponibles para satisfacer sus necesidades vitales, tales como la seguridad.

Otro aspecto que caracteriza a las políticas públicas de la seguridad ciudadana es su utilización en distintas instancias de desenvolvimiento de la acción gubernamental. En esta dirección, el criminólogo norteamericano Jonathan Simon afirma que los políticos redefinieron al ciudadano ideal como una víctima del delito cuyas vulnerabilidades justificarían una desmesurada intervención estatal en los más variados ámbitos.³³ De esta forma, las escuelas, las familias, los lugares de trabajo y los barrios serán gobernados a través del delito. Siendo alentados por campañas políticas que ubicarán el tema de la inseguridad y el miedo al delito al centro de sus preocupaciones, los saberes que han sido asociados al control del delito pasarán a estar disponibles fuera de los dominios temáticos originales. Se convertirán, entonces, en herramientas poderosas con las que cualquier forma de acción social se puede interpretar como un problema de

32 Pat O' Malley, *Riesgo, neoliberalismo, y justicia penal*, Buenos Aires, Ad-Hoc, 2006.

33 Jonathan Simon, *Gobernar a través del delito*, Barcelona, Gedisa, 2011.

gobierno. En estos términos se explica cómo, ya sea, en los barrios cerrados que se expanden alrededor de los centros urbanos, en la implementación de análisis obligatorios para detectar el posible consumo de drogas en los trabajadores, en la instalación de detectores de metales al ingreso de las escuelas, en todos estos espacios, los ciudadanos serán tratados permanentemente como delincuentes.

Por nuestra parte, tal como hemos adelantado en trabajos anteriores,³⁴ para el caso chileno, el campo de acción de las políticas de seguridad ciudadana no se restringe solamente al tratamiento de la delincuencia. Las herramientas conceptuales y prácticas desarrolladas en el ámbito de las políticas públicas de la seguridad ciudadana, igualmente, serán aplicadas para enfrentar otro tipo de fenómenos sociales. Esto lo podemos observar en el tratamiento dispensado por los gobiernos de turno a las acciones de protestas protagonizadas por los movimientos sociales; tales como ambientalistas, mapuches y estudiantes. Será, pues, en claves de delito que serán explicadas dichas manifestaciones de malestar con el modelo de sociedad neoliberal. Por cuanto se asume que las protestas son instancias que alteran el orden público, que provocarían acciones vandálicas y delictivas por parte de los manifestantes, y que por lo tanto atemorizan a la población, desde instancia de gobierno se recurrirá al aparataje institucional proporcionado por las políticas de la seguridad ciudadana para el control, represión y encausamiento penal de los manifestantes.

34 Iván Pincheira, “La doctrinas de seguridad ciudadana y la criminalización de protesta social en el Chile de la Post-dictadura”, Margarita Iglesias e Iván Pincheira (Eds.), *Miedo, Vigilancia Social, Alteridad*. Actas VII Escuela Chile-Francia, Santiago, Cátedra Michel Foucault.

En síntesis, de todo lo anteriormente expuesto en esta revisión teórica, en nuestro intento por referir a los modos en que el miedo se posiciona como un reiterado objeto de gobierno, son cuatro los aspectos que hemos podido reportar. En primer lugar, el miedo es un proceso emotivo estructurante de las conductas y la interacción social. En segundo lugar, el proceso subjetivo del miedo se encuentra intensamente gestionado desde el aparato gubernamental. Tercer lugar, las políticas públicas de la seguridad ciudadana son una modalidad de gestión del estado emotivo del miedo. En cuarto lugar, en el Chile de la Posdictadura las políticas de la seguridad ciudadana serán un instrumento de gobierno continuamente utilizado para enfrentar la protesta social. En definitiva, a través de esta serie de antecedentes, esperamos contribuir a una comprensión más cabal de los procesos sociales que signan nuestra contemporaneidad.

Calidad

Gonzalo Díaz Letelier

La vida humana no puede quedar limitada a los sistemas que se le asignan en las concepciones racionales. El inmenso trabajo de abandono, de desbordamiento y de tempestad que la constituye podría ser expresado diciendo que la vida humana no comienza más que con la quiebra de tales sistemas. No puede estar sujeta a nada para lo que sea posible hacer cálculos. Sólo por una insubordinación semejante, aunque sea miserable, puede la especie humana dejar de estar confinada en el esplendor incondicional de las cosas materiales.

(GEORGES BATAILLE, LA NOCIÓN DE GASTO)

I

PARA ESTABLECER ALGUNAS CONDICIONES ELEMENTALES para la crítica de la gubernamentalidad neoliberal parece preciso, entre otras genealogías posibles, llevar adelante aquella correspondiente a la noción de “calidad”. Se trata de una noción que hoy, en medio del conflicto universitario, se enuncia corrientemente y por doquier como signifiante consagrado y a la vez vacilante, por de pronto incuestionado, pero a la mano y espetado sin más como principio de equivalencia general, con una aquiescencia sin mayor reserva. Las genealogías, perturbadoras de la vigencia *sub specie aeternitatis* de las articulaciones hermenéuticas del mundo de la vida social, rinden como desactivación de la comprensibilidad de suyo con que operan su apertura de horizontes de sentido práctico y discursivo las categorías usuales, con sus valores e instituciones correspondientes.

Partiremos por la constatación del siguiente hecho: la *calidad* se declara como *propiedad de una cosa producida* —por ejemplo, en el caso que aquí examinamos, como una propie-

dad de la educación ofrecida en cada caso o del trabajo intelectual desarrollado en tal o cual departamento universitario. Desde tal constatación ahora destacaremos, remontando del sentido instituido al acto instituyente, en qué medida la categoría calidad nombra en su reverso declarativo un *operador de obediencia corporativa* –o coeficiente de adecuación a un determinado régimen de producción– y un *principio de equivalencia general* –cuya lógica contable da la medida a un valor de cambio que permite la circulación de mercancías académicas en el contexto de una universidad integrada a un dispositivo de interconexión corporativa capitalista-transnacional.

La estrategia genealógica aquí consistirá primero en rastrear, a través de la vasta tradición literaria de la “filosofía primera”, la deriva semántica y la interacción dinámica de ciertos conceptos fundamentales para ir viendo cómo se dibujan en occidente los contornos categoriales predominantes al día de hoy en lo que se refiere a algo así como la *calidad*. Después intentaré ver cómo entra en juego tal categoría en el actual régimen de producción neoliberal y su situación hermenéutica, al hilo de las transformaciones históricas de la universidad moderna –desde el paradigma de la universidad crítica de Kant hasta la actual universidad mercantil de corte neoliberal.

II

Los etimólogos, archivadores de la institucionalización histórico-performativa del estar en el mundo por mor del lenguaje, dan cuenta de la raíz del término “calidad” en el mundo romano antiguo, en el adjetivo relativo o interrogativo latino

quālis ('tal como', 'como'; 'de qué clase'), cuya sustantivación *quālitās* se vierte al español como *cualidad* y *calidad*. Como verbo se encuentra más tarde en el lenguaje escolástico con la palabra *qualificare* ('cualificar', 'imprimir un modo de ser', conjunción de *quālitās* con el verbo *facere*, 'hacer') y, desde el siglo XIII, se empleó en el léxico inglés donde encontramos los términos *qualify* ('calificar', ser considerado 'apto' o 'útil' para algo) y *dissqualify* ('descalificar').¹ En el léxico de la metafísica estos usos tienen una historia a lo largo de la cual va destacando la prevalencia de una serie de matices de sentido diversos y, a su vez, va teniendo lugar una secuencia de interacciones conceptuales que es preciso revisar, especialmente la interacción entre los conceptos de "calidad" y "cantidad", en orden a establecer algunas condiciones para la destrucción hermenéutica de la *noción de calidad como concepto gubernamental-administrativo*.

La metafísica griega antigua nos ofrece una primera clave. En el siglo quinto antes de Cristo el filósofo Demócrito de Abdera distinguía entre *lo que es verdaderamente según el pensamiento* (λόγος, ἀλήθεια: la forma, situación y disposición de los átomos en el vacío) y *lo que es mera y aproximada opinión por convención sensorial de un determinado tipo de animal* (αἴσθησις, δόξα: colores, sabores, etc.).² Sin embargo, es en la obra de Aristóteles donde encontramos un catálogo refinado del

1 Joan Corominas, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos, 1987, p. 176.

2 Hermann Diels & Walther Kranz, "Die Fragmente der Vorsokratiker", vol. 2, edición bilingüe griego-alemán, Zürich/Berlin, Weidmannsche Verlag, 1922, p. 21 y ss.; Geoffrey Kirk, John Raven & Malcolm Schofield, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1987, p. 570 y ss.

haz de sentidos antiguamente establecidos para la categoría de “cualidad” (ποιότης, ποιόν), catálogo que contiene los vectores decisivos de la ruta que van a seguir las torsiones semánticas que experimentará el léxico metafísico-categorial venidero. Aristóteles le asigna a la “cualidad” el estatuto ontológico de “categoría” (κατηγορία relativa a la οὐσία), es decir, un modo básico de decir lo que es –pues “lo que es se dice de múltiples modos”: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς.³ El catálogo que recoge los sentidos básicos de la categoría aristotélica de “cualidad” es el siguiente: 1) el *hábito* o *disposición* (ἕξις, habitus), modo de ser que puede ser permanente (λήψις, toma de posesión de una forma de disponerse a vivir: flojera, prudencia, diligencia, obediencia, rebeldía) o pasajero (διάθεσις, tener una estancia pasajera en un determinado estado: estar asombrado, andar enfermo); 2) las *capacidades físicas* (δύναμις φυσικῆ) que muestran, por ejemplo, un buen atleta como buen corredor o la dureza de la piedra como resistencia a la división; 3) las *cualidades pasivas* (παθητικαί ποιότητες) en el cuerpo del animal sintiente, tales como el calor, el frío o la dulzura; 4) la *figura y forma* (σχῆμα καὶ μορφήν) de una cosa, tales como la triangularidad o la curvatura.⁴ Todos estos tipos de cualidad pueden tener contrarios y variaciones de grado. En otra parte Aristóteles dice que la cualidad es la “diferencia de la entidad” (διαφορὰ τῆς οὐσίας, *differentia*

3 Aristóteles, *Τα μετὰ τὰ φυσικά / Metaphysica*, edición trilingüe griego-latín-español por Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1970, G, 2, 1003a33.

4 Aristóteles, *Κατηγορίαι / Categoriae*, texto griego establecido por Theodor Waitz, Scientia Verlag Aalen, Leipzig, 1965, VIII, 8b25 y ss.

substantiae) —es decir, modificación cualitativa que equivale a alteración esencial— y, a su vez, lo relativo al mal y al bien (τὸ κακὸν καὶ ἀγαθόν).⁵ La modificación de la cualidad es, según el filósofo griego, una modificación de lo que la cosa es: una modificación cualitativa implica que la cosa deja de ser lo que era y pasa a ser otra cosa —a diferencia de la modificación cuantitativa, que implica que la cosa se hace más grande o más pequeña no dejando de ser lo que era. Por último, Aristóteles también concibió la distinción entre los “sensibles comunes” (αἰσθητὰ κοινὰ, forma, extensión, movimiento y reposo: cualidades inteligibles comunes a todos los sentidos) y los “sensibles propios” (αἰσθητὰ ἴδια, colores, sabores, olores, texturas, etc.: cualidades sensibles específicas de cada sentido en particular).⁶

Filósofos medievales como Alberto Magno, Tomás de Aquino y Roger Bacon conservaron la determinación aristotélica de la categoría de cualidad (*quālītās*) como accidente modificativo del ser de la entidad misma: la modificación cualitativa equivale a alteración de esencia. También conservaron el catálogo aristotélico de los sentidos categoriales de la cualidad —1) hábito o disposición, 2) potencia e impotencia, 3) cualidades sensibles, 4) figura y forma— y la distinción aristotélica entre los sensibles comunes y los propios, ahora expresada como dualidad entre *qualitates primae* (*primae sensibilia*) y *qualitates secundariae* (*secundae sensibilia*).

5 Aristóteles, «Τα μετὰ τὰ φυσικά/ *Metaphysicā*», Δ, 14, 1020a33 y ss.

6 Aristóteles, «Περὶ ψυχῆς/ *De anima*», en “Über die Seele”, texto bilingüe griego-alemán, versión en alemán por Felix W. Theiler, Hamburg, Meiner Verlag, 1995, II, 6.

Sin embargo, en la baja edad media, la categoría de cualidad (*ποιότης, qualitas; ποιόν, quale*) todavía albergaba una tensión no resuelta: junto a la determinación de la modificación cualitativa como alteración de esencia era preciso tener en cuenta también que la categoría de cualidad implica aumento y disminución —esto es, había que repensar más finamente la relación entre cualidad y cantidad. Esta exigencia concerniente al aparato categorial motivó, durante el siglo XIII, en el contexto de la filosofía natural de la tradición empirista de Oxford,⁷ la tesis de John Duns Scotus acerca de la *cantidad cualitativa (qualitativa quantitas)*, según la cual es posible la medición de la cualidad en sus sentidos no extensivos.⁸ La cantidad cualitativa o “magnitud intensiva” permite pensar, superando la separación inconciliable entre cualidad y cantidad que se arrastraba desde antiguo, una relación de *reductibilidad de la cualidad a la cantidad*, en virtud de un hilo de pensamiento heredado pero en estado de latencia que va desde Demócrito hasta el pensamiento europeo moderno, pensamiento según el cual la cantidad es más originaria que la cualidad, o dicho de otro modo: que la cualidad es una derivación de las determinaciones cuantitativas, tal como la configuración geométrica de los átomos en el vacío determinaría a priori la afección sensible del animal. No sólo la cantidad o magnitud

7 Ya a comienzos del siglo XIII, en sus escritos sobre óptica, el obispo franciscano oxoniense Roberto Grosseteste y el fraile y filósofo-matemático polaco Erazmus Witelo habían aplicado la matemática al estudio del movimiento, en función de tiempos y distancias.

8 John Duns Scotus, “Lectura”, *Opera Omnia*, vol. I, Ciudad del Vaticano, Ediciones del Vaticano, 1959, pars 2, quaestio 3, distinctio 17, 186-196.

extensiva (masa, distancia, área, volumen) es medible, sino también la “cantidad cualitativa” o magnitud intensiva (temperatura, densidad, capacidad, comportamiento, velocidad, color, sabor, sonido, etc.).

Ya en plena modernidad, en el siglo XVI el filósofo inglés Francis Bacon acogía la distinción categorial aristotélica-escolástica entre dos tipos de cualidades: los sensibles comunes (*αἰσθητὰ κοινά*, *qualitates primae*) y los sensibles propios (*αἰσθητὰ ἰδία*, *qualitates secundae*).⁹ Al siglo siguiente, Thomas Hobbes y Galileo Galilei establecerán que por un lado hay materia con propiedades mecánicas “objetivas”, y que por otro hay cualidades sensibles “subjetivas” –primarias y secundarias en el sentido aristotélico-escolástico. Galileo distingue así entre *primi accidenti* y *qualità*: ya no hay formas substanciales y sus diversas cualidades, sino cuerpos con propiedades mecánicas (objetividad) y percepciones del animal sintiente (subjetividad).¹⁰ René Descartes también discierne entre las cualidades sensibles (color, textura, etc.) y las *modalizaciones* substanciales de la res extensa (situación, figura, magnitud, movimiento), lo que queda ilustrado en uno de sus libros con la célebre imagen del trozo de cera que al acercarse al fuego muta sus cualidades, no así sus propiedades de extensión.¹¹

9 Francis Bacon, *Novum organum scientiarum*, I, Gasparis Girardi, Venecia, 1762, p. 66.

10 Galileo Galilei, “En ensayador”, Roberto Torretti (Ed., sel. y trad.), *Filosofía de la naturaleza*, Santiago Editorial Universitaria, 1998, pp. 87-90.

11 René Descartes, *Méditations touchant la première philosophie*, II, *Œuvres et Lettres*, texto establecido por André Bridoux, Paris, Éditions Gallimard, 1953, pp. 253-334.

El léxico metafísico, en lo que se refiere a la categoría de cualidad, entrañó desde Demócrito y Aristóteles en adelante una polaridad interna entre lo inteligible y lo sensible, cuya tensión se resolvió en la moderna *reductibilidad de las cualidades secundarias a las primarias*. Las cualidades son propiedades del sujeto (cualidades sensibles) reductibles a otra serie de propiedades del objeto (cualidades mecánicas) y, cuando se conserva el nombre “cualidad” para ambos tipos de propiedades, se distingue entre cualidades primarias y secundarias. La reductibilidad de la cualidad a la cantidad abre la posibilidad de expresar la cualidad en términos cuantitativos. Ahora no sólo se pueden medir cantidades extensivas como el área y el volumen, sino también cantidades cualitativas como la temperatura o la capacidad para algo. Este paso será decisivo, toda vez que encamina un acercamiento entre matemática y experiencia que durante el siglo XVII tendrá su hito en el mecanicismo de la filosofía matemática de la naturaleza en Galileo Galilei y su expansión metafísica en René Descartes y, desde ahí, proliferará en su alcance desbordando desde la filosofía natural hacia la filosofía política y moral —baste pensar en Thomas Hobbes, Adam Smith, Jeremy Bentham y John Stuart Mill—, y más tarde, por cierto, en el siglo XIX, hacia las ciencias sociales a partir del programa de una “física social” en el positivismo de August Comte.

Me parece que llegados a este punto ya podemos preguntar: ¿qué es precisamente lo que en términos intencionales se mide cuando se habla y se opera en pos de “medir la cualidad”? La respuesta es compleja, pero, considerando el catálogo de sentidos de la categoría de cualidad que articula el léxico metafísico de occidente, de manera sorprendentemente unitaria en lo que va de Aristóteles hasta la moderni-

dad, podemos indicar que la medición de la cualidad decanta en al menos cuatro sentidos analíticamente discernibles: 1) *las cualidades secundarias*, matematizables en virtud de la reductibilidad de la “cualidad sensible subjetiva” a la “propiedad mecánica objetiva” (por ejemplo, medir el sonido no como sensación, sino como la longitud y frecuencia de una onda mecánica que se desplaza a modo de fluctuación en la presión del aire); 2) *las cualidades primarias* extensivas de figura y forma, matematizables geoméricamente (por ejemplo, la geometrización de situación, magnitud y movimiento de un cuerpo); 3) *la capacidad física* de entes inertes y vivientes (por ejemplo, medir las capacidades atléticas de un hombre o las de resistencia a la división de una piedra); y 4) *el coeficiente de adecuación de los hábitos a un determinado régimen de producción* (por ejemplo, cuando hoy se mide el comportamiento de estudiantes y trabajadores en términos de indicadores de productividad de acuerdo a estándares sistemáticos).

De acuerdo a este catálogo podemos reconocer ahora que, por un lado, las mediciones de cualidades primarias y secundarias operan ante todo en las ciencias naturales físicas y químicas –según la clasificación moderna de las ciencias–, mientras que *la medición de los hábitos de acuerdo a su correspondencia a un determinado régimen de producción opera en las ciencias sociales y económicas*. La medición de capacidades físicas se halla así en una situación intermedia, pues dependiendo de su aplicación o a cuerpos inertes o a vivientes humanos, opera ya en las ciencias naturales, ya en las ciencias sociales, biomédicas y económicas.

En un nivel más fundamental que aquel en el que opera la moderna clasificación de las ciencias podemos reconocer un común denominador esencial: el saber moderno

consagra la identificación del saber secularizado con la técnica, poder del hombre en que se juega su vínculo hermenéutico-práctico con el ser.¹² El saber del hombre (*ratio*) se identifica ahora explícitamente con un poder (*facultās*) que, tras la muerte de Dios, asumirá la misión de diseñar tecnocientíficamente la máquina social, el artificio de la convivencia secular. De modo que, mientras las “ciencias naturales” fueron constituyendo un saber-poder sobre la *naturaleza* “mecánica” *circundante*, las “ciencias sociales” en su momento también comenzaron a hacer lo suyo en cuanto saber-poder –conocimiento con rendimiento performativo– sobre la *máquina social*.

III

De los sentidos en que se mide la cualidad nos interesa destacar ahora, sobre todo, aquel que corresponde a la cualidad como *hábito o disposición* –ἕξις y *habitus* son, recordemos, los términos aristotélico y escolástico para nombrar los modos de ser más o menos permanentes o pasajeros en que se dispone el comportamiento. Es menester aquí remarcar que es este aspecto categorial de la cualidad el que está en juego en

12 Para una consideración ontológico-crítica de las relaciones entre saber, técnica y naturaleza, ver: Martin Heidegger, «*Die Zeit des Weltbildes*», Holzwege, Gesamtausgabe 5, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1977, p. 25 y ss.; *Die Frage nach der Technik*, “Vorträge und Aufsätze”, Teil I, Pfullingen, Günther Neske Verlag, 1967, p. 75 y ss. Bernard Stiegler, *La técnica y el tiempo I. El pecado de Epimeteo*, trad. Beatriz Morales, Gipuzkoa, Cultura Libre, 2002, p. 13 y ss.

la posibilidad de medir el comportamiento en el contexto de una modernidad en que, en lo concerniente a las modulaciones del poder y la obediencia, se van superponiendo funcionalmente el régimen disciplinario más arcaico con el más sofisticado régimen de control.¹³ Esbozando a grandes rasgos una trayectoria de las tecnologías de dominación en occidente –las modulaciones del poder y la obediencia–, podemos ver que éstas han ido describiendo las rutas de un ensamble desde las formas greco-romanas de poder imperial en nombre de *lo uno y el imperium*, pasando por las formas romano-cristianas de poder pastoral en nombre de *Dios y la unidad de la cristiandad*, hasta llegar a las formas modernas de poder soberano y económico en nombre del *cuerpo social económicamente racionalizado*. Es precisamente esta última tecnología de dominación aquella en la que la medición de la cualidad actitudinal-conductual-productiva –el encaminamiento del deseo en la civilización corporativa del consumo, y ya no sólo la disciplina efectiva de los cuerpos– llega a ser un sello operativo de la poética del poder en curso, planetarizándose desde occidente. Si intentamos esbozar históricamente y a grandes rasgos algunas de las coordenadas que han entrado en juego en esta poética del poder, modulándose e incidiéndose recíprocamente, podríamos apuntar a la soberanía territorial, el orden socio-productivo y la normalización antropológico-moral. La *soberanía territorial* –mantención o expansión de la unidad político-territorial–, ha transitado des-

13 Ver Gilles Deleuze, “Posdata sobre las sociedades de control”, Christian Ferrer (Comp.), *El lenguaje literario*, t. 2, Montevideo, Nordan, 1991, p. 1 y ss.; Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, París, Éditions Gallimard / Éditions du Seuil, 2004, p. 43 y ss.

de el imperialismo de la tradición grecolatina, pasando por la configuración estatal-nacional que inicia en Europa desde el siglo XIV y sus expansiones coloniales, hasta llegar al siglo XX y la conformación de una geopolítica de los grandes espacios, económico-transnacional y neoimperial. En cuanto al *orden socio-productivo* –régimen de producción y *corpus* social–, éste ha transitado desde la organización estamental de “la ciudad de Dios” medieval, pasando por el surgimiento del capitalismo comercial-industrial y la sociedad disciplinaria en función de la dualidad patrón-proletario desde el siglo XVI, hasta llegar al siglo XX y la configuración del capitalismo comercial-industrial-financiero, sistema económico desregulado en expansiva global –capitalismo mundial integrado– que opera como régimen de deuda financiera en el primer mundo y régimen de explotación industrial en el tercer mundo –división mundial del trabajo.¹⁴ Por último, en lo relativo a la *normalización antropológico-moral* –normalización de formas-de-vida–, su puesta en obra ha ido en occidente desde el helénico “cuidado de sí” (ἐπιμέλεια ἑαυτου) en relación con el cuerpo, el hogar y la ciudad (σῶμα, οἶκος, πόλις); su deriva en la *beātitudō* del “buen cristiano” medieval cuya ascensión espiritual se juega en la mansa servidumbre a la autoridad en el contexto jerárquico de la *civitas Dei*; pasando por el moderno “sujeto útil a la sociedad” en el contexto

14 La actual división mundial del trabajo, específicamente en relación con la universidad, se expresa en la distinción entre una “universidad compleja” (producción de saber, investigación) y una “universidad docente” (reproducción del saber y formación profesionalizante), y en la tendencia a justificar la presencia de esta última sobre todo en los países “en vías de desarrollo”.

de una sociedad disciplinaria industrial; hasta llegar al siglo XX, en cuyas postrimerías se dibuja la norma antropológica del “individuo empresa”.

El actual dispositivo universitario –mercantilizado y progresivamente burocratizado transnacionalmente– se ordena, en la reconfiguración de su léxico y de su praxis, hacia la producción de una *subjetividad emprendedora* de estudiantes y profesores.¹⁵ Pero lo que aquí me interesa apuntar es, sobre todo, cómo este dispositivo opera la instalación de la obediencia corporativa y, a su vez, el establecimiento del principio de equivalencia general que hace posible la intercambiabilidad de mercancías universitarias, precisamente en virtud del valor de cambio cuyo fantasma se plasma con la *medición de la cualidad actitudinal, conductual y productiva* de los sujetos universitarios.

IV

La actual universidad mercantil, lejos del ideal ilustrado de una universidad autónoma que no obedece ni a la censura de la iglesia, ni al dinero del mercado, ni a la ingerencia del gobierno estatal, es una universidad que ha sido ante todo colonizada por la lógica del mercado. Dejando de lado sus

15 Raúl Rodríguez, “Notas sobre la inteligencia precaria (o lo que los neoliberales llaman capital humano)”, Raúl Rodríguez y Andrés Tello (Eds.), *Descampado. Ensayos sobre las contiendas universitarias*, Santiago, Sangría, 2012, pp. 101-155; Raúl Rodríguez, “Arte, trabajo, universidad”, Iván Pincheira (Coord.), *Archivos de frontera: el gobierno de las emociones en Argentina y Chile del presente*, Santiago, Escaparate, 2012, pp. 161-191, p. 163 y ss.

relaciones con la iglesia, que la universidad actual sea independiente del Estado significa por de pronto dos cosas: que es ajena al Estado en su constitución misma, como es el caso de la universidad privada; o que ha sido abandonada por el Estado en su financiamiento, como ocurre con la universidad estatal. Por otra parte, que la universidad actual sea mercantil y/o mercantilista significa que está por doquier sometida al régimen de producción capitalista, lo que vale tanto para la universidad privada como para la universidad estatal, en la medida en que ésta se mimetiza con aquella en su léxico y en su correspondiente praxis. En esto se juega, como es evidente, una erosión de los muros simbólicos de la “autonomía” universitaria, pues llega a darse una coincidencia tal entre universidad y mercado que se anula la distancia que ha de haber como condición para la crítica universitaria del dispositivo *mercantil*.¹⁶ Se trata de una universidad que se ordena esencialmente al progreso técnico y económico de la máquina gubernamental neoliberal, lo que implica que opera en función de la soberanía expropiadora y acumulativa del capital en un mundo de la vida social comprendido fundamentalmente como “mercado”. Es preciso aquí destacar que esta especie de recodificación neoliberal de la universidad positivista —ya triunfante por sobre el ideal de la universidad autónoma— se desplaza desde la lógica estatal-nacional hacia la lógica económico-empresarial, superponiéndose la segunda a la primera en el marco del modelo mercantilista

16 Véase Willy Thayer, “Soberanía, cálculo empresarial y excelencia”, Raúl Rodríguez y Andrés Tello (Eds.), *Descampado. Ensayos sobre las contiendas universitarias*, Santiago, Sangría, 2012, pp. 201-221, p. 15 y ss., un cuestionamiento a propósito de los “límites” entre universidad y contexto.

de sociedad liberal, modelo en que prima el proyecto privado de la existencia motivado por el cálculo de utilidades en un contexto de competencia.

En Chile, como muestra Willy Thayer, pensar la refundación soberana de la universidad neoliberal implica pensar el modo en que el golpe de 1973 y la dictadura soberana que le siguió operaron, en virtud de la imposición a sangre y fuego de la Constitución de 1980 –apertura de la excepción (general Pinochet) y refundación de la ley (jurista Guzmán)–, una transición hacia el gobierno económico de poblaciones que fue lo que heredó luego la democracia liberal o postdictadura. Thayer llama a esto el ensamble *soberano-empresarial*: un ensamble de tecnologías de poder-obediencia que pone en obra la instalación de una facticidad económica mediante un estado de excepción devenido regla.¹⁷ En relación con esto, Sergio Villalobos-Ruminott observa que tanto la derecha neoliberal como la centro-izquierda progresista han llevado adelante desde entonces sus respectivas agendas políticas sobre la base de una *complicidad estructural*, en tanto que comparten una idea fundamental de “modernización” que articula la temporalidad del “progreso” –desarrollismo, historicismo– con la poética ontoteológica del poder que se expresa hoy en la gubernamentalidad biopolítica (gestión técnico-económica de poblaciones, reducción de la vida a recurso productivo) y la precarización de la vida (en virtud del patrón de acumulación del capital).¹⁸ La refundación soberana de la

17 *Ibid.*, p. 201 y ss.

18 Sergio Villalobos-Ruminott, “El invierno chileno como crisis del orden neoliberal”, Raúl Rodríguez y Andrés Tello (Eds.). *Op. Cit.*, pp. 223-254, p. 226 y ss

universidad chilena –recodificada dictatorialmente en clave neoliberal– tuvo como objetivos inmediatos la privatización de las instituciones educacionales y el disciplinamiento social en la lógica del mercado. Ello conllevó un progresivo desplazamiento interpretativo de lo que es la “educación” tanto para profesores como para estudiantes. Por una parte, desde la perspectiva del profesor, ahora la institución educacional es una empresa, la educación es una mercancía (servicio) y él mismo es un recurso humano (cerebro-de-obra) que en virtud de sus conocimientos y habilidades produce tal mercancía y la vende en el mercado educacional. Por otra parte, desde la perspectiva del estudiante, la institución educacional es una empresa, la educación es una mercancía (o más precisamente un servicio en el que se “invierte” dinero en orden a la obtención de “capital humano” para futuros réditos) y él mismo es un cliente (o inversionista) que en virtud de su capacidad económica adquiere tal mercancía.

El problema de la institucionalidad educacional habrá que verlo así sobre el fondo de la cuestión relativa a la gubernamentalidad neoliberal en general, lo que implica considerar el modo de ser de tal institucionalidad sobre la base del estatuto antropológico del *homo æconomicus*¹⁹ y del estatuto ontológico-político del *mercado como lugar de la verdad*.²⁰ La institución educacional se articulará, como lo harán todas las demás instituciones en el contexto de este tipo de gubernamentalidad, de acuerdo al modelo empresarial con su lógica managerial y de acuerdo a la puesta en juego del hombre mismo como capital humano. Allí donde

19 Michel Foucault, *Op. Cit.*, pp. 221-320.

20 *Ibid.*, p. 32 y ss.

los ciudadanos debían discutir sobre las reglas que querían darse a sí mismos para configurar su realidad política (*homo lēgālis*), allí la tecnociencia bajo la égida del capital les impone una noción de realidad económica “positiva” y “objetiva”, fetichizada, a la que sólo cabe conformarse existencialmente (*homo æconomicus*), dado que sólo los “expertos” pueden dar cuenta de ella y prescribir en correspondencia con ella lo conveniente para el “desarrollo” del mundo de la vida. En este sentido, la tecnocracia lo que hace es esgrimir opciones políticas “naturalizadas”, esto es, opciones políticas presentadas como las únicas posibles, en virtud de una razón técnica que en su performatividad no hace más que glorificar la facticidad del reino.

Lo crucial respecto de la universidad es que, desde su neoliberalización,²¹ va teniendo cada vez menor asidero hablar de “autonomía universitaria”, porque la universidad colonizada mercantilmente ya tiene la lógica empresarial en su seno y desde allí la irradia, glorificándola –Raúl Rodríguez y Andrés Tello hablan en este sentido de la universidad actual como un “aparato ideológico del mercado”.²² El ensamble contemporáneo de poder soberano y económico en nombre de la proyección de un *cuero social económicamente racionalizado* se expande globalmente y, en ese contexto, el dispositivo universitario –mercantilizado y progresivamente burocratizado transnacionalmente– se orienta, en la reconfiguración de su léxico y de su praxis, hacia la producción de

21 Respecto de la neoliberalización de la educación en Chile, véase Carlos Ruiz, *De la República al mercado. Ideas educacionales y política en Chile*, Santiago, Lom, 2010, p. 97 y ss.

22 Raúl Rodríguez y Andrés Tello, *Op. Cit.*, p. 18.

una *hūmānitās* como *subjetividad emprendedora* de estudiantes y profesores. Es aquí donde me parece preciso insistir en que la noción de “calidad” es clave toda vez que, en conexión con la instalación de una cultura de obediencia corporativa, constituye una suerte de principio de equivalencia general que hace posible la intercambiabilidad de mercancías universitarias —precisamente en virtud del valor de cambio que se define en función de una “contabilidad académica” consistente en la *medición de la cualidad actitudinal, conductual y productiva* de los sujetos universitarios.

V

Bill Readings, en su ensayo “La idea de excelencia” (1996), elaboró un interesante análisis del proceso de obsolescencia de la universidad estatal-nacional y su transfiguración en la actual universidad mercantil como corporación burocrática integrada a una red internacional de sistemas burocráticos. La universidad, ahora entendida y administrada como empresa, es permeada por el léxico y la praxis económico-capitalista y sus patrones de circulación y acumulación globales. Sin embargo es preciso observar que en su crítica Readings habla ante todo de “excelencia”, vestigio del léxico conservador que indicaba jerarquía y excepcionalidad como medida y canon literario, pero que ha devenido nihilizado por una cultura más administrativa que pastoral. No obstante, aquí prefiero hablar de “calidad”, dado que el término es una interpolación o importación directa del léxico empresarial al léxico universitario neoliberal y, además, nos permite un análisis categorial más nítido.

Readings observa que los términos corrientes de “excelencia” y “calidad” constituyen nociones sin contenido material definido, no-referenciales, de “aplicación general proporcional a su vacuidad”.²³ La “calidad” no es sino un *calificador* general que permite la traductibilidad entre distintas esferas académico-disciplinares –tales como las ciencias y las humanidades– o entre rasgos heterogéneos de la universidad –tales como las finanzas y la composición de los cuerpos docente y estudiantil. La calidad es la divisa común de la contabilidad académica y opera generando *rankings* de acuerdo a índices cuantitativos –en lo que se refiere a docencia (porcentaje de postgrados de profesores), gestión (orden administrativo y financiero), investigación (número de publicaciones indexadas, número de proyectos de investigación adjudicados) y otros (promedio de notas de estudiantes en el ingreso y en el proceso, número de graduaciones dentro de límites estándar de tiempo, número de libros en biblioteca, “prestigio” medido por encuestas a diversos agentes del mercado laboral).²⁴ Esta

23 Bill Readings, “La idea de excelencia”, Raúl Rodríguez y Andrés Tello (Eds.), *Ibid.*, pp. 29-78, cita en p. 34.

24 En lo que concierne a esta contabilidad académica como lógica de cuantificación de la calidad, escribe Readings: “¿Son las notas la única medida para los logros de los estudiantes? ¿Por qué se privilegia la eficiencia de modo tal de asumir que graduarse ‘a tiempo’ es algo bueno? ¿Cuánto tiempo toma *educarse*? La encuesta supone que el mejor profesor es aquel que posee los grados universitarios más altos y la mayor cantidad de becas, ese profesor que es la reproducción más fiel del sistema. Pero, ¿quién dice que eso define a un buen profesor? ¿Es la universidad más rica necesariamente la mejor? ¿Cuál es la relación que se tiene con el conocimiento cuando se va a la biblioteca como el lugar en que éste es copiado? ¿Es la cantidad la mejor medida de relevancia para el

lógica de la contabilidad académica según indicadores cuantitativos se justifica usualmente apelando al expediente de la “rendición pública de cuentas” —si una universidad no se presenta al proceso de “acreditación” significa que no quiere *publicar* sus datos de gestión y productividad.²⁵ Pero en efecto se trata de una lógica capitalista para “medir el desempeño” de la *universidad como empresa*, pues los indicadores que definen los *rankings* están en función de la contabilidad de su producción de acuerdo a criterios de mercado, juzgando así la calidad de las universidades. Se trata, pues, de la imposición de una nueva forma de entender la producción y circulación del conocimiento —en Chile esta situación hermenéutica tiene su expresión institucional en la exigencia de atenerse a criterios estandarizados y transnacionales de investigación (Conicyt) y de someterse a su fiscalización (agencias de *acreditación*). Es así como en la universidad neoliberalizada llega a imperar una ideología burocrática del conocimiento administrado —una “profesionalización de la cultura”, dice Readings. La llamada “modernización” de la universidad implica, pues, su

fondo de una biblioteca? ¿Es el conocimiento sólo algo que debe reproducirse desde la bodega o es algo que se produce en la enseñanza? ¿Por qué habrían de ser los altos funcionarios universitarios y los directores ejecutivos de importantes corporaciones los mejores jueces de la ‘reputación’? ¿Qué tienen en común, y no es acaso preocupante esta compatibilidad?” (*Ibid.*, pp. 38-39).

25 Readings: “Cualquier cuestionamiento de dichos indicadores de desempeño es considerado como una resistencia a la rendición pública de cuentas, un rechazo a ser interrogado según la lógica del capitalismo contemporáneo, que requiere de ‘índices claros para establecer el desempeño universitario”’ (*Ibid.*, p. 40).

tendencia profesionalizante según las exigencias del mercado y la consecuente mercantilización del saber mismo según estándares de calidad.

La universidad como empresa y negocio rentable se orienta esencialmente por criterios economicistas: costo-beneficio,²⁶ transacción comercial empresa-cliente,²⁷ relaciones capital-trabajo.²⁸ El actual proceso de globalización universitaria exige además, como medida de *normalización*, la estandarización para integrarse al mercado transnacional del conocimiento. El principio de equivalencia general –sabemos desde Marx– es condición de posibilidad para la circulación de mercancías. La “calidad” opera así como principio estandarizador que hace posible la integración orgánica de la universidad en el “mercado generalizado”, *tolerando la diversidad en sentido liberal, pero sin amenazar la unidad del sistema.*²⁹ En este sentido, siguiendo a William Spanos,³⁰ podemos ob-

26 Por ejemplo, las escuelas poco rentables –como son los departamentos de lenguas clásicas o de filosofía– se cierran en las universidades públicas y no se llegan a abrir en las universidades mercantiles.

27 Prevalecen los criterios económicos de carácter privado por sobre los criterios académicos de carácter público, por ejemplo: restricción a la participación de los profesores en actividades académicas públicas si éstas chocan con el horario de clases, pues ello implica dejar de ofrecer el servicio por el cual los clientes están pagando.

28 Esto se expresa en los niveles cada vez mayores de precarización del trabajo académico

29 Bill Readings, *Op. Cit.*, p. 55.

30 William Spanos, *El fin de la educación: la ocasión del posthu-*

servar que la institución universitaria hoy se mueve desde las formas conservadoras de exclusión del diferendo –es decir, la ordenación facultativa de la *institutio in bonas artes*, con sus formas pastorales en función del canon literario del “saber superior” y autorizado– hacia unas formas liberales de domesticación del diferendo –esto es, apertura a la “flexibilidad curricular”, pero adecuada a estándares tecnocráticos ordenados al funcionamiento de la máquina capitalista. En cualquier caso los sujetos universitarios terminan en alguna medida o pastoreados o gestionados, esto es, convertidos o en rebaño de pajes o en población intelectual gestionada con mil operadores sutiles de obediencia.

Asistimos hoy, pues, a una mutación de la lógica universitaria. La universidad, de acuerdo a una lógica académico-crítica que entiende la educación como experiencia crítica y creadora, sería el lugar en que se pone en cuestión a la sociedad y que se pone en cuestión a sí mismo –es decir, cuestiona su propio valor de uso. Pero lo que hoy va progresivamente prevaleciendo es el estatuto de una universidad que, de acuerdo a una lógica mercantil que entiende la educación como mercancía, es un lugar sobre el cual sólo cabe preguntar como consumidor o inversionista por su relación calidad/precio³¹ –es decir, cotizar su valor de cambio.

Thayer sostiene que el criterio de “excelencia” –o “calidad”– es el primer principio de la universidad neoliberal-

manismo, trad. de Sergio Villalobos-Ruminott, Santiago, Escaparaté/ILAE Postgrados, 2009, p. 21 y ss. Véase también la Introducción “Humanismo y razón imperial” escrita por el traductor.

31 Bill Readings, *Op. Cit.*, p. 42.

ral, que reduce las potencias de la vida “a una actividad que busca la máxima ganancia cuantitativa al menor costo cualitativo”.³² Más adelante dice que “es excelente lo que obtiene la mayor ganancia al menor costo”.³³ El ensamble soberano-empresarial refunda la universidad en clave mercantilista, claro está, pero como hemos visto aquí, ello implica la instalación de un *principio de equivalencia general* que haga posible la circulación transnacional de las mercancías universitarias y que, a su vez, haga de *operador de obediencia corporativa* para los sujetos universitarios, domesticando así su producción bajo estándares. Este principio de equivalencia general y operador de obediencia corporativa recibe el nombre de “calidad” y se inscribe en el léxico metafísico-categorial occidental que hace posible la *reductibilidad de lo cualitativo a lo cuantitativo, específicamente como medición del habitus*, en el sentido de un *coeficiente de adecuación procedimental al régimen de producción capitalista mundial integrado*.

Por supuesto que a menudo se defiende esta deriva neoliberal de la universidad apelando al principio de la *utilidad* en el contexto de una *economía restringida*. Al respecto podríamos invocar a Bataille:

Cuando el sentido de un debate depende del valor fundamental de la palabra útil, es decir, siempre que se aborda una cuestión esencial relacionada con la vida de las sociedades humanas, sean cuales sean las personas que intervienen y las opiniones representadas, es posible afirmar que se falsea necesariamente el debate

32 Willy Thayer, *Op. Cit.*, p. 213.

33 *Ibid.*, p. 214.

y se elude la cuestión fundamental. No existe, en efecto, ningún medio correcto, considerando el conjunto más o menos divergente de las concepciones actuales, que permita definir lo que es útil a los hombres.³⁴

La utilidad no tiene fundamento absoluto, pues siempre su *naturalización* en cuanto fundamento de los comportamientos prácticos y declarativos descansa sobre el abismo del movimiento hermenéutico de la vida. Todo pretendido “valor fundamental de la palabra útil” es una ficción compartida o impuesta. Siempre se trata de un concepto que ordena los comportamientos en función de un determinado sentido: que la calidad sea entendida de acuerdo a determinados criterios utilitarios no es sino otra expresión de su carácter de operador de obediencia en una determinada dirección. *La calidad se declara como una propiedad de la cosa producida, cuando en efecto se trata de un coeficiente de adecuación a un determinado régimen de producción.* Si la calidad se asienta en la utilidad, habría que preguntar por el sentido de tal utilidad –el para qué y para quién– y aún más, habría que radicalizar ontológicamente su puesta en cuestión hasta el nivel destructivo de alguna suerte de desnaturalización de su fundamento epocal, fundamento hermenéutico históricamente gestado y fácticamente vigente en la articulación de los mundos de la vida colonizados por la metafísica occidental.

La medición de la calidad en la universidad sólo puede ser la medición de la adecuación al funcionamiento de la máquina –sistema de gestión empresarial, *corporate go-*

34 Georges Bataille, “La noción de gasto”, *La parte maldita*, trad. de Francisco Muñoz, Barcelona, Icaria, 1987, pp. 25-46, cita en p. 25.

vernance. En efecto, todo aquello que se mueve en desacuerdo con el estándar –por su carácter creativo o por su distancia crítica– es incontable e incalculable, no medible, irreducible. En esta condición de inconmensurabilidad que deja fuera a todo “movimiento discordante” reverbera una larga tradición metafísica que sanciona el estatuto de lo que no tiene entidad desde la perspectiva de *la verdad del reino*. Y los guardianes del reino tienden a psicologizar la crítica; mediante tal expediente no se hace otra cosa que afirmar que en todo cuestionamiento crítico acerca del valor de uso de la universidad realmente “no hay un problema”, sino sólo el síntoma de una discapacidad del crítico para adaptarse a la facticidad, es decir, un síntoma de “su problema” (su soberbia, su mala conciencia, su resentimiento, etc.). Ahora bien, el gesto de psicologizar la cuestión equivale en cierto modo a afirmar las “bondades” de la facticidad del orden institucional y encarnar el “mal” en un “movimiento discordante”, como lo hace Platón en el *Timeo*, o como lo hace Agustín en *De Civitate Dei* con su figura de los “ángeles desobedientes”.³⁵ Por eso este gesto de psicologizar es al mismo tiempo un gesto moralizante y sólo desde allí se puede montar una coreografía policial en relación con el movimiento de la vida desobediente. No obstante, como dice Bataille, “la vida humana no puede estar sujeta a nada para lo que sea posible hacer cálculos”.³⁶ Por otra parte, hay quienes alegan que “la

35 Rodrigo Karmy, *Poder angélico. La angelología como paradigma de la obediencia*, en Mercedes Ruvitosa (comp.), “Cuadernos de pensamiento biopolítico latinoamericano”, Editorial Universitaria UNIPE, Buenos Aires, 2013, pp. 112-119.

36 Georges Bataille, *Op. Cit.*, p. 2.

estandarización de las cuestiones universitarias” se justifica en razón del *uso público de la razón*, por ejemplo, reduciendo el sentido de tal uso a una estandarización de la escritura que excluya “prosas incomprensibles o asequibles sólo a los iluminados”. Burocratizar el criterio de lo que sea una escritura “clara y distinta” –tal parece ser aquí la ley en la que se insiste para el uso– es empobrecer al máximo tal *uso*. Si el carácter público de la escritura va a ser sancionado en los marcos de una coreografía administrativa, si la filosofía “profesional” se va a jugar en eso, estamos perdidos y será preciso desenhebrarle el paso a esa danza para hacer lugar al movimiento de la vida en esa pista de baile.

He caracterizado aquí la corriente noción de “calidad” como principio de equivalencia general (condición de posibilidad para la circulación de mercancías con valor de cambio) y operador de obediencia corporativa (adecuación de los sujetos universitarios a un régimen de producción). En todo caso, la crítica que he elaborado no dispara contra ningún “gran otro”, sino hacia las modulaciones en curso de la articulación institucional de nuestra praxis universitaria –en la que estamos comprometidos todos quienes trabajamos en ella, más o menos obedientemente. En ese sentido se trata aquí de una reflexión acerca de nosotros mismos, en conexión con la irrupción del movimiento estudiantil, en cuanto movimiento discordante que ha puesto de manifiesto la corriente de una vida que, en su insubordinación, abre un tiempo irreductible a la familiaridad del hábito de una vida capturada por el ensamble soberano-empresarial.

Gobernanza

Mary Luz Estupiñán Serrano

CON EL CAMBIO DE MILENIO LOS ORGANISMOS y agencias internacionales, siguiendo el *modus operandi* acostumbrado, esto es, una estrategia política que busca operar desde arriba, empezaron a impulsar lo que han denominado un “nuevo arte de gobierno” y que responde al nombre de *gobernanza*. Esta se plantea idealmente como la búsqueda de un gobierno, en apariencia, tripartito que articule Estado, sociedad civil y empresa privada. La noción ha sido formulada entre las áreas de Relaciones Internacionales, Administración Pública, Administración y negocios y sistematizada en los *think tanks* de Europa Occidental desde la década del noventa. El énfasis está puesto, principalmente, en el gobierno de la escala global, a través del establecimiento de *bienes comunes globales*—medio ambiente, cambio climático, migraciones internacionales— que una vez son problematizados, en el sentido dado por Nikolas Rose y Peter Miller,¹ entran a ser terreno fértil para la incursión

1 La problematización refiere un proceso en el que los problemas son contruidos y visibilizados en tanto tales en aras de su

de racionalidades políticas específicas. Nuestra pretensión aquí es entonces mapear esta noción de *gobernanza* en aras de establecer cómo y cuándo surgió y qué premisas contempla.

Una vez lograda la fragmentación y flexibilización de los poderes prescrita por el programa de modernización de las administraciones gubernamentales,² promovida tanto por Organismos financieros como por la Nueva Gestión Pública (NGP),³ se invoca la necesidad de articulación y cooperación

gobierno. La construcción de un campo de problemas es lenta y compleja, pues éstos deben aparecer como problemáticos en diferentes formas y lugares y para diversos agentes, para luego ser delimitados por los expertos especializados o profesionales, grupos de presión, políticos, líderes corporativos, medios, etcétera. Una vez que se alcanza cierto consenso de que el problema o los problemas existen y necesitan ser corregidos, éstos son enmarcados dentro de un lenguaje común y objeto de un conocimiento más o menos formalizado. Al respecto ver: Peter Miller y Nikolas Rose, *Governing the present*, Cambridge, Polity Press, 2008.

2 El paquete de medidas económicas impulsadas por el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional desde fines de los años ochenta para el entonces Tercer Mundo, implicaba: liberalización financiera y comercial, privatización de dominios estatales y desregularización de la economía. A ello se le conoce como la versión programática de la racionalidad neoliberal y es sólo una de las aristas de la misma.

3 Según Gernod Gruening la NGP ha sido inspirada en las siguientes perspectivas teóricas: “public-choice theory, management theory, classical public administration, neoclassical public administration, policy analysis, principal-agent theory, property-rights theory, the neo-austrian school, transaction-cost economics, and NPA [New Public Administration] and its following approaches”. Gernod Gruening, “Origin and theoretical basis of New Public Management”, *International Public*

ya no solo entre las partes, sino también con otras partes interesadas [*stakeholders*] que, como ya anotamos, dice relación con la empresa privada y la sociedad civil organizada. En esta misma vena se declara también la ineficiencia de la gestión por resultados. Lo que implica un relativo reconocimiento del fracaso de la NGP: “hoy sabemos que el *management* empresarial privado no puede trasladarse miméticamente a las Administraciones Públicas”,⁴ pues sería, supuestamente, este burdo trasplante lo que habría impedido que se cumpliera su cometido, a saber: aumentar los niveles de *eficiencia*, *eficacia* y *efectividad* tanto a nivel económico como a nivel organizacional. Ergo, hay que reinventar el gobierno. De manera que la recomendación de los expertos no es, como cabría esperar, abandonar la gestión y sus principios como forma de administración organizacional, sino a hallar la particularidad de la gestión pública para poder “modularla” y/o “equilibrarla” con una nueva fórmula en la que los presupuestos de la gestión están subsumidos. Incluso, para que esta fórmula funcione a gran escala, se podrá echar mano de algunas técnicas de la burocracia en caso de que la combinación resulte productiva, en el sentido que permita maniobrar con la *diversidad* y la *complejidad* intraorganizacional, y en la medida que haga posible avanzar hacia la gestión interorganizacional, que es el blanco al que la “nueva forma de gobernar” apunta.

Management Journal, 4 (2001), 1–25, cita en p.17. Es un modelo de administración basado en las dinámicas de la empresa privada, cuyos principios de acción son: *eficiencia*, *eficacia* y *efectividad*. También denominada fórmulas 3e.

4 Joan Prats i Català, *De la burocracia al management, del management a la gobernanza*, Madrid, INAP/IIG, 2005, p. 70.

El diagnóstico reza que las fuerzas y los procesos de la *globalización* nos enfrentan a unas sociedades *complejas, diversas y dinámicas*, en las que las formas tradicionales de política son insuficientes. Sintomático resulta, desde este diagnóstico, el descrédito de los políticos y de los partidos; el desinterés, la apatía y la desconfianza de la ciudadanía en la política (en términos tradicional); la deslegitimación de las instituciones; las demandas en las calles, etc. A este estado de cosas se adicionan novedosos insumos: las nuevas tecnologías, el surgimiento de la era de la información y de la comunicación y con ello de la sociedad en red, así como la aparición de los llamados intereses públicos transnacionales –seguridad, defensa, política inmigratoria, medio ambiente, cambio climático–⁵. Con este piso argumentativo –que es referido como “crisis”–, los países industrializados adoptan la misión, autoimpuesta, de buscar una forma de gobierno que responda a los desafíos planteados y que promueva buenas prácticas a escala mundial. La *gobernanza* entonces se nos ofrece como una gran promesa para tomar el control en este escenario.

Complejidad, diversidad y dinamismo serían entonces las características que expresarían el espíritu de nuestro tiempo. La complejidad es presentada como el resultado de la globalización en su fase actual, pero también resultado

5 Ver: Bimal Ghosh, “New International Regime for Orderly Movements of People. What will it look like?” *Managing Migration. Time for and International Regime?*, New York, Oxford University Press, 2000, pp. 220-247; Joan Prats i Catalá, “Modos de gobernanación de las sociedades globales”, Agustí Cerrillo i Martínez, (Coord.), *La gobernanza hoy: 10 textos de referencia*, Madrid, INAP/IIG, pp. 145- 172; Joan Prats i Catalá, *De la burocracia al management... Op. Cit.*

de los cambios en la sociedad que estarían produciendo más problemas y retos de los acostumbrados. Estos van desde asuntos de género hasta la protección del medio ambiente, pasando por la expansión de la educación superior. Escenario que es además asociado a la incertidumbre y a la llamada sociedad del riesgo. Otro de los factores que definiría la complejidad es la limitación de las personas y las instituciones para procesar individualmente la información disponible. Aspecto que haría más o menos dependiente a los gobiernos del conocimiento de los expertos. De modo que la complejidad social produce complejidad política y, en medio de la proliferación de agencias e instituciones, el Estado pasaría a ser un agente más dentro de tal paisaje. Esta emergencia de actores e instituciones de *diversa* índole y naturaleza implica precisamente la existencia de intereses, intensiones y poderes distintos. La *complejidad* entonces refiere “la arquitectura de las relaciones” en las que se involucran varios niveles de gobierno, nuevos actores y sobre todo intereses en disputa. Esta complejidad genera tensiones entre las partes y el conjunto y entre conjuntos o sistemas. He ahí, en esas tensiones, donde surge la definición de *dinamismo*. La tensión produce dinamismo y el dinamismo exige armonización, es así como el círculo se completa. Mientras la primera característica llama a generar espacios para establecer “posturas comunes”, la segunda invita a sacar partido de las interdependencias y las interrelaciones que resultan del nuevo escenario sociopolítico en el que el aprovechamiento de herramientas propias de los avances tecnológicos podría ayudar a reducir las tensiones y los problemas. Los ejemplos por excelencia de buenas prácticas para capitalizar el dinamismo son el gobierno interactivo o

e-governing y el gobierno multinivel. Este último surgido de la experiencia europea.⁶

Entra así en escena la *gobernanza*. En primera instancia, este es un término genérico y polisémico cuyo significado ha costado determinar. Pero mientras en español se mantienen las confusiones, hay espacios en los que el término en inglés ya goza de cierta popularidad. Por ejemplo, da nombre a algunas iniciativas promovidas por la ONU (*Commission on Global Governance*, 1992) y por la Unión Europea (*European Governance - A White Paper*, 2001). Es precisamente en el proceso encaminado a la formulación del llamado *Libro Blanco*⁷ que al interior de la Comisión Europea se formaliza el término gobernanza para la traducción al español del anglicismo *governance*. Anglicismo que ha sido la forma usada preferencialmente para designar este naciente paradigma académico y político.⁸ De hecho, es la misma Comisión la que propone a

6 Al respecto ver las diversas contribuciones recogidas por Agustí Cerrillo i Martínez, *Op. Cit.*

7 Un Libro Blanco es un documento en el que un gobierno o un conjunto de gobiernos exponen una política gubernamental. En él se manifiesta una intención de legislar sobre un tema o un nuevo objeto de gobierno. También existe el Libro Verde, que es más bien un instrumento de consulta que intenta recoger la opinión pública o propuestas de la sociedad civil.

8 La gran mayoría de los documentos elaborados por los Organismos Internacionales y por la Unión Europea se piensan y redactan en inglés, de ahí viene, en parte, el afán de los traductores por mantenerse fieles al término. Ver David Deferrari, “Governance o las tribulaciones de un terminólogo”, *Punto y coma*, n° 40 (1996); Amadeu Solà, “La traducción de *governance*”, *Punto y coma*, 65 (2000); Fernando Lazaro Carreter, “No-

la Real Academia Española (RAE) la inclusión de una segunda acepción que dé cuenta de esta renovación que ha sufrido el término. Renovación en tanto que el vocablo registraba ya una entrada en español: antiguamente: “acción y efecto de gobernar o gobernarse”.⁹

Como suele ocurrir en estos casos, antes de ingresar a la RAE, este término ya era moneda corriente en el ámbito de algunas Ciencias Sociales, solo que, en el intento de su estabilización semántica en lengua española, *governance* ha sido confundido, relacionado y equiparado con/a términos ingleses que pertenecen a la misma familia lexicográfica, tales como gobernación [*governi*ng] y gobernabilidad [*governabi*lity]. Siguiendo entonces el zigzaguo, veremos que la gobernanza se encubó primero como categoría en los círculos académicos, para luego ser adoptada por los organizaciones intergubernamentales y de ahí acogida por los gobiernos. Y aquí los expertos son la bisagra clave.

Según Joan Prats i Català, profesor español en Administración pública y consultor internacional para América Latina, quien ha hecho la bajada española de estas ideas elaboradas por teóricos ingleses, la gobernabilidad (*governability*) es “la cualidad conjunta de un sistema sociopolítico para gobernarse a sí mismo en el contexto de otros sistemas más amplios de los que forma parte. Esta cualidad depende del ajuste efectivo y legítimo entre las necesidades y las capaci-

vísimos”, *El País*, 7-1-2001. Disponible en http://elpais.com/diario/2001/01/07/opinion/978822007_850215.html

9 Real Academia Española, *Diccionario de la Real Academia Española*, Madrid, Espasa, 2006, p. 1141.

dades de gobernación”.¹⁰ Necesidades y capacidades que en el modelo que se anuncia serán compartidas con el sector privado y con la sociedad civil organizada. Si bien la idea de interacción y cooperación entre actores, así como partenariados o asociaciones público-privado fueron instaladas por el gerencialismo, la gobernanza busca radicalizar estas formas y para ello debe redefinir el papel del Estado.

Gobernanza (*governance*), por su parte, “concierna a los valores normativos que pueden motivar y proveer *cohesión* a los miembros de una sociedad”.¹¹ Es decir, refiere a la instauración de una institucionalidad en la que el gobierno sea, como ya lo hemos indicado, tripartito. La institucionalidad sería condición imprescindible para reducir la incertidumbre producida por la complejidad contemporánea. Según este autor español, otros sinónimos con los que se ha designado esta propuesta son “gobierno interactivo”, “gobierno relacional”, “gobierno emprendedor”, “gobierno en red” y “gobierno socio o facilitador”.

Para ampliar un poco las nociones debemos señalar que el término gobernabilidad surgió en los años setenta en la literatura politológica –en especial norteamericana–, de donde pasó al ámbito institucional a raíz de la conformación en 1973 de la Comisión Trilateral en referencia a Europa Occidental, Japón y Norteamérica. Recordemos que esta fue una iniciativa impulsada por agentes privados a fin y efecto de fomentar una cooperación más estrecha entre estas tres regiones en problemas comunes para su mejor

10 Citado en Prats i Català, *De la burocracia al management...* *Op. Cit.*, p. 138.

11 *Ibid.*, p.135. Énfasis agregado.

comprensión pública y manejo conjunto. De aquí surgió un informe sobre los problemas de los regímenes democráticos y los elementos que bloquean el gobierno. El Informe se titula: *The Crisis of Democracy. Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission* (La crisis de la democracia. Informe sobre la gobernabilidad de las democracias de la Comisión Trilateral) y estuvo a cargo de Michel Crozier, Samuel Huntington y Joji Watanuki.¹² La tesis planteada es que las democracias siguen siendo modelos viables; no obstante, la supuesta crisis se debe a un desajuste proporcional entre las expectativas sociales de los ciudadanos –quienes han aumentado las demandas al Estado–, y las capacidades de respuesta –tanto política como financiera– del Estado para satisfacer adecuadamente dichas demandas. Es ahí, en ese desajuste, donde se originan las sensaciones de frustración y desconfianza, por eso se requiere un programa que permita subsanar la anomalía; es decir, que haga las democracias gobernables. De modo que la gobernabilidad como categoría político intelectual siguió el decurso geopolítico setentero: fue elaborada en los *think-tanks* estadounidenses, de ahí legitimada por, e incorporada en, las Instituciones Internacionales para luego diseminarla entre los gobiernos. Lo que ocurrió después es de amplio conocimiento. Lo cierto es que el término goza de amplio uso.

Por otra parte, la gobernanza ha recibido especial atención en la última década a raíz del mencionado *Libro*

12 Michel Crozier; Samuel Huntington y Joji Watanuki, *The Crisis of Democracy. Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*, New York, New York University Press, 1975.

Blanco.¹³ Empero, desde inicios de los noventa la ONU empezó a incorporar el término no sólo en sus programas de desarrollo, sino también a sus documentos relacionados con la seguridad (*Stockholm Initiative on Global Security and Governance*, 1991), con programas de alimentos (*Governance of the World Food Programme*, 1990), medio ambiente (Cumbre de Tierra de Río de Janeiro, 1992) y gobernanza global (*Commission on Global Governance*, 1992).

Si bien *governabilidad* y *gobernanza* refieren a dominios y niveles de poder distinto, ellas son interdependientes; de ahí la confusión que aún reina. La una depende de la capacidad otorgada por la otra. La gobernanza refiere la institucionalidad o las reglas macro del juego, mientras que la gobernabilidad depende de las capacidades que dichas

13 Sus remotos orígenes parten de un vocablo francés medieval: *governance*. En el siglo XIV pasa al inglés como *governance* para designar gobierno. Tres siglos más tarde se convirtió en cultismo y cayó en desuso hasta que, en la tercera década del siglo pasado, fue recuperado en los trabajos tempranos de Ronald Coase. Este economista emplea el término para referir “el conjunto de procesos de coordinación, interno a una firma de negocios”. La gobernanza aquí era vista como “algo [*something*] más eficaz que el mercado para organizar un número de transacciones”. Renaud François. *World Governance Index. Why Should World Governance Be Evaluated, and for What Purpose?* Forum for a New World Governance, Proposal Papers, 2009, p. 5. La ONU, desde su conformación en 1945, también empleó el vocablo inglés en sus documentos, sólo que como sinónimo de gobierno. Posteriormente, en los años cincuenta, el término empezó a ser empleado por el PNUD en relación a la “reforma administrativa, contemplada desde la racionalidad instrumental y la neutralidad política” (Prats i Català, *De la burocracia al management... Op. Cit.*, p. 133).

reglas le confieren. Así, la estructura de gobernanza es la que define las capacidades de un Estado o ente de poder, sea local, subnacional o nacional, para formular políticas. Es en el nivel de gobernanza donde se establecen los patrones de interacción entre los actores involucrados para dar paso a la formulación e implementación de políticas de manera eficiente y eficaz. En esta última fase es donde el nivel de gobernabilidad interviene en aras de efectuar el ajuste entre las necesidades de la ciudadanía y las capacidades del Estado para responder a ellas. Visto así, la primera se subordina a la segunda. En caso de que no existan las condiciones estructurales para generar esas capacidades, es necesario ayudar a crearlas. Es por ello que los Organismo Internacionales cuentan, dentro de sus programas, con secciones dedicadas al desarrollo de capacidades [*capacity-building*].

En los setenta, la unidad lexical se seguía usando en la jerga del desarrollo y en los noventa se consolida con la adopción del término para una de sus divisiones organizacionales: *Management Development and Governance Division*. En esta década la gobernanza, para el PNUD, ya es entendida como un marco institucional, formal e informal, que establece restricciones e incentivos para los actores de un ámbito determinado de la acción colectiva (*Ibid*). Es precisamente en su vínculo con los problemas del desarrollo que en 1989 entra a los programas del Banco Mundial, en esta ocasión en un documento referente a las dificultades que impiden el crecimiento del África subsahariana poscolonial. En este caso el BM emplea el término “*good governance*”, pero es una forma de seguir refiriendo gobernabilidad, sólo que al ser considerado un término supuestamente “neutral”, serviría mejor a su carácter institucional. Ver: Anthony Padgen, “The genesis of ‘governance’ and Enlightenment conceptions of the cosmopolitan world order, *International Social Science Journal*, 50, 155, (1998), 7-15.

En suma, *Governance* ha sido un término escurridizo en inglés y por lo mismo ha tenido múltiples traducciones al español. En el lenguaje organizacional sus equivalentes han sido diversos, estos van desde “gobierno” hasta “governabilidad” pasando por “forma de gobierno”, “sistema de gobierno”, “administración de empresas”, “gestión” y “gestión de empresas”.¹⁴ Es aquí interesante introducir el ejemplo dado por Amadeu Solà, en relación a las diferentes denominaciones que tuvo la traducción de la *Commission on Global Governance*. Solà hizo una revisión de documentos de la ONU en español y determinó los siguientes juegos lexicales:

Comisión sobre el Gobierno Mundial
Comisión sobre Gobierno Global
Comisión sobre Gobernabilidad Global
Comisión sobre Gobernanza Global
Comisión de Gestión de los Asuntos Públicos
Mundiales
Comisión sobre Buen Gobierno a Nivel Mundial

Los traductores han intentado salir del atolladero manteniendo la similitud gráfica, más que regidos por un criterio conceptual. Fernando Lázaro Carreter, miembro de la Real Academia Española, lo expresa prístinamente: “creo que la apuesta académica por gobernanza es sensata; por una parte, nos aproxima gráficamente al inglés *governance*, donde se ha forjado el concepto; nos acerca también al francés y al portugués. Y por otro lado, conjura la confusión entre dos significaciones diversas de gobernabilidad”.

14 David Deferrari, *Op. Cit.*

La mención al impase de la traducción del término al español no es azarosa (también se ha dado en francés y en italiano),¹⁵ tras la aparente confusión terminológica, presentada por lo demás como irrelevante e inocua, tenemos un completo programa de reformulación de la política que da cuenta de los reacomodos del mapa de poder de las últimas décadas. Ya a fines de los años ochenta se pueden establecer énfasis que dan cuenta de un cambio semántico, énfasis que no fueron percibidos por los traductores y, al parecer, tampoco eran comprendidos, en su novedosa dimensión, por muchos concurrentes a los encuentros ONU que también intercambiaban los usos de *governabilità* y *governanza*. Algunos de las palabras claves que expresaban este nuevo espíritu político eran “interdependencia”, “redes de interacción”, “partenariado público-privado”, “cooperación intergubernamental” y “coordinación de políticas”. Ello evidencia que mientras esta forma de gobierno estaba en incubación, el término se fue diseminando como un significativo vacío que se ha ido llenando de a poco, estrategia por lo demás nada novedosa en la gubernamentalidad neoliberal. Con la incorporación de una segunda acepción en la 22^a edición del Diccionario de la lengua española, su legitimidad queda cuasi garantizada en tanto “arte o manera de gobernar que se propone como objetivo el logro de un desarrollo económico, social e institucional

15 Ver: John Crowley, “Usages de la gouvernance et de la gouvernementalité”, *Critique internationale*, 21, (2003/4), 52-61. Alessandro Arienzo, “Governo, governamentalità, governance: riflessioni sul neo-liberalismo contemporaneo”, Adriano Vinale (Ed.), *Biopolitica e Democrazia*. Milano: Mimesis, 2007, pp. 253-279.

duradero, promoviendo un sano equilibrio entre el Estado, la sociedad civil y el mercado de la economía”.¹⁶ Pasó así de ser considerado un sinónimo de gobierno a definir un arte de gobierno en sí. Como afirma José Vidal-Beneyto (2002): “Academia *locuta* causa finita. Ideología incluida”.

En una dinámica similar a la de su prima hermana de los setenta, la *gobernanza*, en tanto categoría política, pretende seguir el decurso geopolítico posterior a la caída del Muro de Berlín en el que Europa Occidental, ahora agrupada en la Unión Europea, intenta mantenerse como una ficha clave en el rompecabezas del poder. De manara que fue elaborada en disciplinas de las Ciencias Sociales de Gran Bretaña, principalmente, de ahí legitimada por, e incorporada en, los Organismos Internacionales y ahora busca ser diseminada entre los gobiernos. El interés de la UE en que la propuesta tenga alcance mundial, es evidente en el *Libro Blanco*.

A nivel académico, la gobernanza es un vocablo incorporado en ámbitos como la Ciencia Política, la Administración Pública, las Relaciones Internacionales y la Economía Política. No es de extrañar que el FMI, el BM, la ONU y la OCDE la hayan adoptado, para promover la “buena gobernanza” en el “Tercer Mundo”, pero también ha sido incorporada en política urbana para elaborar programas de “gobernanza local”, mientras que en el análisis de políticas es tomada como el marco que posibilita la creación de redes. Los administradores públicos la formulan como una nueva forma de gobierno, en la que el modelo multinivel, surgido de la Unión Europea, es el referente recurrente. Los economistas por su parte la adoptan para

16 RAE, *Op. Cit.* p., 1141.

definir o redefinir “el papel del [Estado] en la coordinación de sectores de la economía”.¹⁷

Todo lo anterior converge en la propuesta de gobernanza global [*global governance*], impulsado por el área de Relaciones Internacionales.¹⁸ Para los académicos de esta área, la gobernanza ha sido entendida en tres niveles. Primero como un “fenómeno observable” que incluye “un movimiento social global; una sociedad civil; las actividades de las organizaciones internacionales; redes público-privado; elaboración de normas transnacionales; y formas de autoridad privada”;¹⁹ segundo, como una teoría política, concebida para “incluir sistemas de normas en todos los niveles de la actividad humana –desde la familia hasta la organización internacional–, donde la búsqueda de metas a través del ejercicio del control tiene repercusiones transnacionales”.²⁰ Y, en último término, gobernanza global, en tanto concepto polí-

17 Guy B. Peters y Jon Pierre, “¿Por qué ahora el interés por la gobernanza?”, Agustí Cerrillo i Martínez, (Coord.), *Op. Cit.*, pp. 37-56, cita en p. 37.

18 James N. Rosenau y Ernst-Otto Czempiel, *Governance without Government: Order and Change in World Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; James N. Rosenau, “Globalization and Governance: Sustainability Between Fragmentation and Integration”, Paper presented at the conference Governance and Sustainability: New Challenges for the State, Business and Civil Society, Berlin, 30 September–1 October, 2002.

19 Klaus Dingweth and Philipp Pattberg, “Global Governance as a Perspective on World Politics”, *Global Governance*, 12 (2006), 185-203, cita en p. 189.

20 Citado en Klaus Dingweth and Philipp Pattberg. *Ibid.*

tico, refiere “la existencia de normas, leyes y estándares que estructuran y contienen la actividad social”,²¹ pero también implica la redefinición de actores específicos, en especial el Estado y su vínculo con lo privado y con la “sociedad civil”.

Sea cual sea la variante disciplinar hay un diagnóstico compartido, así como nociones similares. Si en el gerencialismo se extremó la máxima de “Estado mínimo”, la gobernanza sigue la misma senda bajo la idea de “Estado facilitador” o “Estado socio”. La gran diferencia radica en que en el primero, el Estado mantuvo un rol central en la formulación y planteamiento de políticas, pero, como sabemos, perdió terreno en la implementación de las mismas ya fuese por la privatización de sus medios productivos o por la contratación de empresas privadas prestadores de servicios, mientras que en el modelo de gobernanza, si bien se reconoce que el Estado seguirá siendo “la arena política y el recurso indispensable y más potente que disponemos hoy para gobernar positivamente las transformaciones”²² de nuestro tiempo, este debe ceder parte de su parcela de poder en el terreno de la formulación de políticas. En pocas palabras, uno de los fines que persigue el “nuevo arte de gobierno” es la privatización de la formulación de políticas, a escala local, y la privatización de la elaboración de normas y leyes a escala global.

21 *Ibid.*

22 Joan Prats i Català, “Modos de gobernación de las sociedades globales”, Agustí Cerrillo i Martínez, *Op. Cit.*, p. 24.

Si, tal como afirma Isabelle Bruno,²³ la cooperación es subsidiaria de la competencia, o mejor hay cooperación allí donde hay competencia, otro de los fines de la gobernanza es la intalación de la lógica de la competencia a escala global. Es decir estamos frente a la definición de un “estado facilitador” de la competencia y “socio” de los intereses empresariales.

Tal como Rose y Miller sugieren “las gubernamentalidades cambian al entrar en periodos de crítica y de crisis, donde múltiples percepciones de fracaso se unen, y donde se proponen las alternativas –en los fracasos de un modo de gobierno están las oportunidades para la formulación de otro”.²⁴ De ahí el permanente optimismo que porta la gubernamentalidad neoliberal, aquel que insiste en que siempre se pueden mejorar las tecnologías de gobierno. Recordemos que la gobernanza se presenta como una mejor forma de encarar los actuales desafíos, ello después de declarar el fracaso de la gestión, o mejor, de excederla.

Un análisis del lenguaje de la gobernanza y de los discursos que lo sustentan permite asistir la constitución de objetos políticos, “no simplemente en términos de significado o retórica, sino como ‘tecnología intelectual’ que hace susceptible aspectos de la existencia a la inscripción y al cálculo”.²⁵ Las nociones de *complejidad*, *diversidad*, *pluralidad* y *dinamismo*

23 Isabelle Bruno, “La investigación científica en la criba del *benchmarking*. Pequeña historia de una tecnología de gobierno”, Raúl Rodríguez Freire (Ed.), *Evaluación, gestión y riesgo. Para una crítica del gobierno del presente*, Santiago, Universidad Central, pp. 135-162.

24 Pete Miller y Nikolas Rose, *Op. Cit.*, p. 17.

25 *Ibid.*, p. 21.

presentadas como características de las sociedades y de la política de las últimas décadas, se encaminan en esa dirección. Una vez se intentan definir, se crean los mecanismos para medirlos, evaluarlos y establecer objetivos y resultados. Esta es la lógica de la gestión empresarial que llegó para quedarse no únicamente en el sector público, sino en todos los niveles de la experiencia vital. Y no es otra la racionalidad con la que opera la idea de gobernanza.

Tal como lo advirtió tempranamente el cientista político Anthony Padgen, la *gobernanza* busca secuestrar un rango más amplio de variables que los conceptos –como gobernabilidad– ya no logran hacer.²⁶ Lo que está en la base de esta noción son los valores de un sistema europeo que intenta sostener la invención de una idea de Europa como horizonte máximo, en el que todos los pueblos del mundo deberían ser, o llegar a ser europeos. Vocación que podría rastrearse desde las monarquías universales de fines del siglo XVII, pasando por la Ilustración, pero que en la actualidad se ve amenazada por la incursión de China y Corea del Sur en el mapa de poder mundial. Pero sobre todo para ampliar los mecanismos de acumulación por desposesión. Thomas Lemke (2007),²⁷ por su parte, fue uno de los primeros en percatarse que el término estaba siendo empleado difusamente para referir cualquier estrategia, proceso, procedimiento o programa que posibilite el control, la regulación y la gestión de problemas en todas las escalas (global, nacional, local u

26 Anthony Padgen, *Op. Cit.*

27 Thomas Lemke, “An indigestible meal? Foucault, governmentality and state theory”, *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, 15 (2007).

organizacional). La *gobernanza* no es sino un nuevo tropo bajo el cual el neoliberalismo desde arriba se ha estado rearticulando en las últimas décadas. Es decir, es la forma en la cual el poder contemporáneo se está reestructurando, teniendo como foco especial el gobierno a escala global.

*Coaching*¹

Michela Marzano

¹ Tomado de *Programados para triunfar*, Barcelona, Tusquets, 2011.
Agradecemos a la autora la autorización para su republicación.

¿Qué es hoy el coaching?

ESTE SORPRENDENTE OFICIO SURGIÓ EN EL MEDIO DEPORTIVO estadounidense. En una obra publicada en Estados Unidos en 1972, un universitario, Timothy Gallwey, explica que los deportistas, incluso antes de enfrentarse a “adversarios exteriores”, se enfrentan a un “adversario interior”.² Por eso, no basta con inculcarles unos conocimientos técnicos, sino que además hay que ayudarles a descubrir y eliminar los obstáculos internos, para liberar su potencial y aumentar su rendimiento. Así pues, el *coach* del mundo anglosajón es ante todo un entrenador deportivo. No juega, pero está presente y observa atentamente las actitudes y las reacciones de los jugadores a los que entrena. Ve el acto que puede mejorar y que, durante una competición, puede significar toda la diferencia. Identifica los defectos y los fallos para intervenir después ante el individuo o el equipo del que se ocupa, inspirarle confianza, dar sentido al espíritu de

2 Timothy Gallwey, *El juego interior del tenis*, Málaga, Sirio, 2006.

competición. No obstante, si nos remontamos en el tiempo, la palabra inglesa “*coach*” tiene un origen francés y remite al término “*cocher*”; el *cocher* (cochero) era el que se encargaba de conducir a sus pasajeros a destino. En aquella época, su remuneración era proporcional a dos cosas: la seguridad de los pasajeros (tenía que conducirlos a su destino sanos y salvos) y la rapidez con la que éstos llegaban a su destino.

Hoy, la misión de los *coachs* es aparentemente diferente, aunque todavía se trata de “seguridad” y de “rapidez”. El objetivo del *coaching* es acompañar a una persona en la movilización de sus recursos y en el desarrollo de su autonomía. Por eso, en su última versión, el diccionario francés Robert da los siguientes significados del término *coaching*: 1. entrenamiento de un deportista o de un equipo; 2. acciones de acompañamiento personalizado de un dirigente o de un equipo que pretenden conseguir un mayor grado de éxito profesional y de desarrollo. Por lo tanto, se supone que un *coach* es un “catalizador” del cambio; un individuo capaz, para alcanzar su objetivo, de basarse en las “potencialidades” del cliente. Por eso, su estrategia consiste en primer lugar en colocar a un individuo directamente en la acción, para comprender después su manera de reaccionar y de funcionar ante los eventuales problemas, y finalmente para elaborar con él una estrategia de éxito.

Para muchos, la necesidad de este “acompañamiento” individual o colectivo ya no requiere demostración y refleja cierto número de evoluciones de nuestra sociedad; dado que la autoridad *stricto sensu* ya no es la vía real para garantizar la eficacia, el *coaching* sería la consecuencia directa de la aparición de una sociedad de individuos autónomos y responsables, un universo en el que es necesario seducir y convencer en lugar de obligar. De ahí toda una serie de problemas que el método

del *coaching* se supone que puede resolver: abordar una nueva etapa de carrera; realizar una evolución o una transición de vida; tener confianza en uno mismo; mejorar la comunicación; alcanzar un objetivo cualitativo o un nivel de rendimiento; vivir la propia vocación; cambiar de vida o de orientación; identificar las propias líneas de fuerza; realizarse; afirmarse; encontrar un nuevo equilibrio de vida... La actuación del *coach* es siempre la misma. Consta de dos etapas: la primera consiste en hacer que la persona identifique los callejones sin salida en los que se encuentra; la segunda consiste en modificar sus creencias, sus actitudes y sus comportamientos.

Tanto si se parte del principio de que un individuo es capaz de cambiar sus creencias sobre sí mismo y sobre el mundo y, por ello, su comportamiento, como del principio de que cada uno puede, en cierta manera, “reprogramar” su cerebro, este método de desarrollo personal no deja de generar cierto número de cuestiones, sobre todo la de la manipulación a la que el individuo parece someterse voluntariamente o bajo la presión más o menos explícita de otro. Pero antes de analizar el tema de la manipulación, volvamos a las características principales del *coaching* profesional y del *coaching* personal.

El coaching “bajo presión”

Según la definición de la Société Française de Coaching (SFCoach),³ el *coaching* profesional es el acompañamiento de

3 La Société Française de Coaching (SFCoach) fue fundada en 1997 por profesionales que introdujeron el *coaching* en Francia. A partir de entonces se han creado otras tres asociaciones; la Fédération Francophone de Coachs Professionels (FFCP),

personas o de equipos para el desarrollo de sus potenciales, de sus habilidades y de su saber estar, en el marco de objetivos profesionales. En este contexto, las misiones atribuidas al *coaching* se inscriben directamente en la gestión empresarial. Por otra parte, muchas sociedades recurren al *coach* cuando se trata de acompañar a un empresario en su evolución o de hacerlo avanzar en su práctica profesional. De la misma manera, otras empresas recurren al *coaching* para resolver los problemas de relación, sobre todo las relaciones entre un empresario y su equipo. El objetivo aparente es siempre ayudar a un dirigente en temas como la toma de decisiones, el funcionamiento de los equipos, la comunicación interpersonal o la optimización de la gestión del tiempo. La idea subyacente es que la eficacia y el rendimiento individuales dependen ante todo de la calidad de las relaciones que una persona mantiene consigo misma y con los demás.

Pero si el objetivo de un *coach* es favorecer la estructuración identitaria y el desarrollo de un individuo, nos podemos preguntar qué “desarrollo personal” se pretende cuando el que prescribe es la empresa. Porque existen situaciones de *coaching* “bajo presión”, en las que la dirección anuncia a un empleado que, sin el *coaching*, no tiene ninguna posibilidad de permanecer en la empresa... Lo cual parece al menos paradójico. ¿Es posible ayudar realmente a alguien a desarrollarse cuando su desarrollo es, desde el inicio, una obligación exterior? ¿Cómo conciliar el creci-

en 1999; la rama francesa de la International Coach Federation (ICF France), en 2001, y la Association Européenne de Coaching (AEC), en 2005. La SFCoach se limitó de entrada al *coaching* profesional, mientras que las otras tres asociaciones se abrieron a las prácticas del “*coaching* de vida”.

miento interno de una empresa y el desarrollo personal, la rentabilidad económica y la estructuración identitaria? ¿Cómo acompañar a alguien en crisis de identidad cuando la demanda viene de la dirección de una empresa cuyo objetivo es mejorar las competencias de sus empleados para conquistar nuevos mercados?

Toda la ambigüedad del *coaching* en la empresa se refleja en un discurso que Dominique Jaillon, presidente de la SFCoach, pronunció en 2005:

Quiero desarrollar, en el seno de la asociación, una actividad de reflexión y de capitalización sobre las prácticas de los *coachs*, sus referencias teóricas y la dimensión ética de su oficio [...]. En efecto, como *coachs*, acompañamos a personas en su reflexión sobre problemáticas de poder, de autoridad, de motivación, de plaza, de identidad, de empleabilidad, etcétera. Y lo hacemos en organizaciones que se enfrentan a problemas de productividad, de rentabilidad, de gestión y de estrategia de conquista de mercado.⁴

El señor Jaillon habla de la necesidad de una reflexión ética para permitir que la profesión evolucione en un contexto difícil como el de las empresas. Pero su discurso muestra, cuando se lee entre líneas, las paradojas de lo que se considera reflexión ética. Nos enfrentamos de nuevo a la ambigüedad de la gestión empresarial contemporánea; en lugar de afirmar

4 Dominique Jaillon, “Réflexion sur les fondements d’un coaching de qualité”, discurso pronunciado durante el primer coloquio nacional de la SFCoach, París, enero de 2005.

claramente que el *coaching* es útil para la empresa, se pretende que lo es para el desarrollo del asalariado. El *coaching* es útil en superficie. En efecto, toda empresa sabe muy bien que los asalariados con “buena salud mental” son más eficaces que las personas enfermas. Sin embargo, ¿se preocupa de la salud real de sus empleados o sólo de su funcionalidad inmediata?

El arte de escuchar y preguntar

La “vulgata” pretende que el objetivo de la empresa que recurre al *coaching* es el de “respetar” y “cultivar” su “capital humano”.⁵ Sin embargo, no todos son inocentes y algunos reconocen que el *coach* no es un verdadero médico del alma. Como explica lúcidamente Suzel Gaborit-Stiffel, vicepresidente de la SFCoach, el objetivo de un coach consiste en desarrollar las capacidades de un empresario en el ejercicio de sus funciones, a fin de aumentar su rendimiento: “El objetivo no es curar a alguien”, insiste. “Al contrario que el analista, el coach no pretende comprender el pasado. Lo que le interesa es el presente y el futuro del asalariado”.⁶ Así pues, un *coach* está ahí para ayudar a su cliente a elaborar “estrategias de acción” cuando se enfrenta a problemas concretos, como la preparación de una reunión o la definición de los objetivos para los trabajadores, o también cuando está frente a cuestiones más abstractas, como el ejercicio de la autoridad

5 Edouard Stacke, *Coaching d'entreprise, performance et humanisme*, París, Village Mondial, 2000.

6 Entrevista disponible en el sitio web:
www.pourseformer.fr/gestion-de-carriere

o la gestión del poder. En el fondo, se trata de ayudar a un empresario a analizar con perspectiva los retos relacionales y las dinámicas de grupo; de permitirle identificar y controlar sus recursos emocionales, para no caer en la trampa de una modalidad relacional sesgada, en la que otro tenga la posibilidad de imponer su propio punto de vista... Para conseguir este resultado el *coach* utiliza “el arte de escuchar y preguntar”: ¿cómo motiva a sus equipos?, ¿cuáles son sus métodos para controlar su actividad?, ¿qué actitud adopta ante una personalidad difícil? Evidentemente, según el interés que manifiesta una empresa: “El objetivo de una organización es que quien se somete a *coaching* encuentre su lugar. En última instancia, si su lugar está fuera de la empresa, ésta tiene interés en acompañar lo mejor posible su salida...”⁷ Que redoblen los tambores. Respuestas concretas para preguntas concretas. En estas condiciones, es difícil presentar el *coaching* como un medio para conseguir el desarrollo personal. Porque los resultados deben llegar rápidamente, sin perder tiempo en comprender las razones de un eventual malestar. Lo que cuenta es el presente, la inmediatez, el instante. Por eso, esta práctica es valorada en el seno de las empresas, en un mundo en el que el tiempo se acelera cada vez más para responder a las exigencias de una economía que gira a una velocidad cada vez mayor. ¿Hay realmente “recetas” útiles para todo el mundo, cuando es bien sabido que las preguntas que formula un individuo quizá son idénticas desde un punto de vista formal, pero siempre serán diferentes desde un punto de vista existencial, dadas la especificidad y la unicidad de su historia?

7 Dominique Jaillon, “Créer un espace de réflexion par rapport à l’action”, *Le Monde*, 23 de octubre de 2003.

El sistema de *coaching* no se interesa por este tipo de problemas. Sin embargo, tiene un éxito creciente y afecta a ámbitos de actividad en los que nunca se habría creído que pudiera prosperar, como el de la investigación y el saber, en los que, en principio, la eficacia no rima con la velocidad... Entre las formaciones propuestas a los directores de laboratorios del Centro Nacional de Investigación Científica francés (CNRC), figura ahora la formación “Dirigir y animar reuniones eficaces”.⁸ Se pone el acento en las “cuatro funciones principales del animador”: dinamizar, regular, clarificar y distender. Todo con el fin de convencer, explicar, hacer adherir y responsabilizar... a los investigadores. ¡Parece que nos encontramos ante un manual de gestión empresarial para ejecutivos de empresa! El CNRC también se está transformando en una gran empresa gestionada según las técnicas más modernas del *coaching*.⁹ “Hay que terminar” con esos investigadores que, al no tener ningún espíritu de equipo, prefieren trabajar en solitario, sin preocuparse del rendimiento del grupo. “Es necesario que se integren en el nuevo espíritu de nuestra época”, que comprendan que las situaciones cambian y que, para tener éxito, hay que funcionar en red. Para dar un nuevo aliento a la investigación, bastaría, según este discurso, con utilizar las cajas de herramientas del *coaching* y

8 “Conduire et animer des réunions efficaces”, capacitación organizada del 27 al 29 de septiembre de 2007 por la delegación París A del CNRS. Entre los objetivos propuestos al investigador: identificar las actitudes que favorecen la escucha y la participación, dominar las técnicas de gestión de un grupo, formalizar reuniones eficaces...

9 Sólo faltan los cursillos de parapente o los fines de semana de supervivencia para estimular el espíritu de grupo...

reforzar la cohesión de los equipos para alcanzar los objetivos (tensos, diría Carlos Ghosn) fijados por la dirección (*sic!*). Nos preguntamos qué puede significar todo este énfasis para un investigador, en unos ámbitos en los que, por naturaleza, el trabajo de creación es necesariamente solitario. Pero no importa. Esta nueva orientación parece complacer visiblemente a los futuros investigadores, pues en 2007 ¡todas las plazas disponibles fueron ocupadas!

Los “guardianes del templo”

El lugar del *coaching* profesional parece claro. Ante la constatación generalizada de “disgregación del vínculo social”, el *coach* se erige como “guardián” del funcionamiento del “grupo”. Su objetivo principal es convencer a los que se someten a él de que el único medio de alcanzar el desarrollo personal es adherirse a la “lógica del compromiso” preconizada por las empresas. Su objetivo es conseguir el conformismo de unos y otros, aunque incluso pretenda lo contrario. Su forma de actuar se integra perfectamente en el interior de la demanda pragmática y utilitaria de las empresas: una vez identificado el problema, hay que encontrar los instrumentos más eficaces para resolverlo en el menor tiempo posible. No se perderá tiempo en comprender lo que se oculta detrás de un malestar, que a veces sólo es el síntoma de un trastorno más profundo. Falta tiempo. Todo está en la acción. Una acción inmediata y eficaz que pretenda “responsabilizar” al individuo y hacerle creer que todo se debe a sus deficiencias personales. De ahí la necesidad de someterlo a *coaching* y de ayudarlo a superar sus limitaciones.

La vida se basa ahora en fórmulas. Como explica doctamente el autor del best seller *The One Thing You Need to Know*: “Siempre me ha seducido la idea según la cual, detrás de los fenómenos complejos como la lealtad, la productividad o el éxito profesional, o incluso la felicidad conyugal, se pueda descubrir un concepto fundamental”.¹⁰ La receta del “concepto fundamental” tiene motivos para hacernos sonreír. Sin embargo, seduce como la “piedra filosofal”. Y a todos los que quieren creer en él, el gran gurú les entrega su oráculo: “Gracias a este descubrimiento, estamos en condiciones de concentrarnos mejor y de ver más claramente las causas de los fenómenos y, por lo tanto, de perder menos tiempo, de ser precisos, de hacer proyecciones exactas y de actuar con eficacia para concretar estas proyecciones”.¹¹ No nos atrevíamos a creerlo, pero el milagro está ahí. He aquí una profesión que promete hacer perder menos tiempo, ser preciso, actuar con eficacia, quizás incluso, en primera posición, de asegurar la felicidad conyugal. ¿Cómo no adjudicarle un bonito porvenir? Parece inscribirse perfectamente en una era en la que el pensamiento deja su lugar a la acción... En el fondo, poco importa si este famoso “concepto fundamental” carece de contenido. Por otra parte, ¿cómo podría tener un contenido concreto cuando se presenta como la clave para salir de la complejidad de la vida, tanto en el ámbito profesional como en el de la vida íntima? Su ambigüedad es lo que genera su éxito, exactamente como, en la Antigüedad, la ambigüedad hacía famosos los oráculos de Delfos. Es conocida la historia de Cresos, que se dirigió a Delfos para

10 Marcus Buckingham, *The One Thing You Need to Know*, New York, Free Press, 2005.

11 *Ibid.*

saber si tenía que entrar en guerra contra Persia. La pitonisa, la sacerdotisa que predecía el futuro en nombre de Apolo, le respondió entonces que, si lo hacía, “un gran reino sería destruido”. Confiado, Creso partió a la guerra. Y efectivamente un gran reino fue destruido, el suyo... ¿Cómo podía saber que se trataba del suyo? La ambigüedad de los oráculos permitía a las pitonisas tener siempre razón, independientemente de las consecuencias reales de las acciones que se emprendían en su nombre. Esto condujo a Aristóteles a afirmar que, si bien era difícil creer en la exactitud de los oráculos, todavía era más difícil desmentirlos (*Retórica*, III, 5, 1407 a 39).

Los nuevos oráculos permiten hoy, *mutatis mutandis*, saltarse factores de tipo objetivo, como el ritmo o la organización del trabajo, la angustia, el estrés, el sufrimiento o simplemente un salario inadecuado. El *coach* no hace más que intentar calmar superficialmente estos problemas creando la ilusión de que, para alcanzar la felicidad, basta con aprender ese “concepto fundamental” que subyacería a toda actividad humana. Pero los que se dejan convencer a menudo pagan los gastos. La forma de actuar del *coaching* se basa explícitamente en el voluntarismo del “es necesario”. Pretende aportar la solución soñada por los empleadores, a fin de que los equipos funcionen como entidades coherentes impulsadas hacia el éxito. Pero ¿cuáles son las consecuencias psíquicas una vez que el individuo decide que lo puede controlar “todo”? ¿Qué queda de la fragilidad y de la vulnerabilidad del hombre cuando se decreta que cada uno debe poder superar todo tipo de obstáculos externos o internos?

De hecho, el *coaching* profesional se basa en un “modelo” humano extremadamente simplista, que reduce al individuo a una especie de máquina capaz de ser “des programa-

da” y, por consiguiente, “reprogramada”, un modelo humano que no existe, por más que se quiera. “La capacidad de ver el lado bueno de las cosas se muestra como un factor importante de éxito”, leemos en un dossier de la redacción de *Management* dedicado al *coaching*. “La buena noticia es que ciertos métodos permiten llegar a este estado mental. Aprended, también vosotros, a pasar de la visión de un vaso medio vacío a la de un vaso medio lleno”.¹² Grandioso. Las recetas de la abuela recicladas muy doctamente. Ni siquiera Adam Smith habría imaginado a un *homo oeconomicus* tan pobre y tan manipulable en el aspecto psicológico... Evidentemente, el agente corre el riesgo de pagar cara, con el tiempo, esta “actitud positiva”.¹³

¡Cree en ti!

El *coaching* personal o “*coaching* de vida” funciona más o menos según los mismos principios empleados en el *coaching* profesional, aunque esta vez la idea es todavía más caricaturesca. Sin embargo, el objetivo es más noble: despertar a una persona para que tome conciencia en todos los ámbitos de su vida. Y esto a través de un proceso intersubjetivo que se

12 L’optimisme, ça se cultive”, *Management*, 145, septiembre de 2007, p. 92.

13 Hay motivos para inquietarse por la salud mental de un país en el que un primer ministro (en este caso Raffarin) necesita recurrir a este tipo de recetas de *coaching* para intentar que su política recupere el aliento. Porque después de esta “actitud positiva”, a menudo viene el hundimiento... Véase a este respecto: Alain Ehrenberg, *La Fatigue d’être soi. Dépression et société*, París, Odile Jacob, 1998.

inicia cuando un individuo (el sometido a *coaching*) recurre a un interlocutor de referencia (el *coach*) para que lo acompañe en una o varias dimensiones de su desarrollo. ¿Qué es en el fondo esto desarrollo tan perseguido?

Cuando se habla de desarrollo, en general se hace referencia a la posibilidad de una evolución, un crecimiento, un progreso o quizás una apertura. Al mismo tiempo, no es posible desarrollarse o permitir el desarrollo de alguien o de alguna cosa sin tener en cuenta la noción de tiempo; gracias al tiempo, un organismo se desarrolla; sólo se puede evolucionar en el tiempo. Más recientemente, el desarrollo ha empezado a remitir a nociones de aumento y de crecimiento, por una parte con respecto a una producción o un patrimonio y, por otra, con respecto a la naturaleza humana. En el primer caso, el aumento requiere una aceleración y, por lo tanto, una velocidad suplementaria. En el segundo caso, el crecimiento remite a los proyectos transhumanistas de mejora del hombre.¹⁴ Sea como sea, el desarrollo ya no entra en el interior de un proceso evolutivo más o menos natural, sino que recurre a la intervención voluntaria del hombre, tanto en lo referente al tiempo (aceleración) como en lo referente a la calidad (mejora). De ahí la idea que se extrae, según la cual una persona debe encargarse de su propio desarrollo si no quiere ser excluida del “flujo tenso” del mundo contemporáneo.

14 Nick Bostrom, “The future of humanity”, JanKyrre Berg Olsen, Eva Selinger (Dir.), *New waves in philosophy of technology*, Palgrave MacMillan, 2007; Nick Bostrom, “The wisdom of nature: an evolutionary heuristic for human enhancement”, Julian Savulescu y Nik Bostrom (Dir.), *Enhancing human*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

Es cierto que el deseo de mejora de uno mismo y de los demás es tan antiguo como la existencia del ser humano y se basa desde siempre en conocimientos y técnicas: la técnica y el saber médico para mejorar el estado de salud, reparar defectos o transformar la apariencia física; la técnica y el saber educativo para mejorar los conocimientos o aumentar las capacidades humanas en materia de trabajo. Pero ¿se puede decidir voluntariamente, y de un día para otro, mejorar y desarrollar las propias potencialidades? Aquí es donde interviene el *coaching*, ya que el *coach* se supone que justamente es capaz de ayudar a los individuos que lo desean a tener confianza en sí mismos, desarrollar su estima personal y llegar a afirmarse.

Croire en soi! Voici la clé d'une vie heureuse (¡Crear en uno mismo! La clave de una vida feliz)¹⁵ es el título de un librito, pero también el principio clave del *coaching*, así como también, de forma más general, el principio de la gestión empresarial contemporánea, la confianza en uno mismo. No se trata de negar su importancia. Se trata de comprender la superchería que se oculta detrás de los discursos que afirman que basta con “seguir las pistas propuestas por el autor”¹⁶ para recuperar la confianza en uno mismo o para dar sentido a la vida, como si se siguiera una fórmula consagrada, “la felicidad se aprende”.¹⁷ Debemos interrogarnos sobre la idea

15 Marie-France Muller, *Croire en soi! Voici la clé d'une vie heureuse*, Paris, Jouvence, 2000.

16 Oliver Nunge, *Satisfaire son besoin de reconnaissance: s'accepter et être accepté*, Paris, Jouvence, 2002.

17 Pierre Pradervand, *Aprender a ser feliz*, Barcelona, Obelisco, 2002.

del hombre que se está promoviendo hoy a través de esta literatura. En efecto, en este tipo de enfoque, todo parece depender de la voluntad. El objetivo del *coaching* no es pues “curar” una herida personal remontándose, por ejemplo, al pasado, sino impulsar a un individuo a progresar hacia unos objetivos fijados, sin preocuparse de la singularidad de su recorrido existencial. Esto oculta una gran ambigüedad, confundir el bienestar personal con la idea de un éxito que sería el mismo para todos. ¿Qué significa “tener éxito”? A priori, nadie lo sabe. Se puede tener éxito de mil y una maneras. El éxito de uno no es el mismo que el del otro; por lo tanto, no existe una sola receta, como dicen los *coachs*, para conseguirlo.

Una misión humanista

Nos encontramos ante unos discursos que juegan peligrosamente con un utilitarismo primario, a la vez que se presentan como visiones humanistas del ser humano. Sin embargo, Béatrice Melin, creadora y responsable de una empresa de *coaching*, Alidade, parece segura de sí misma y de su misión humanista: “El *coaching* es una manera de actuar que se inscribe en la acción. Las cuestiones fundamentales giran alrededor del ‘cómo’. A diferencia del ‘por qué’, que pretende conocer las causas (y que puede buscar durante largo tiempo...), el ‘cómo’ permite poner en marcha un plan de acción”.¹⁸ Pero lo que olvida la señora Melin es que, para poder poner en

18 Béatrice Melin, Le coaching-est-il la bonne réponse?, en www.tourmag.com/II-Le-couching-est-il-la-bonne-reponse_a17101.html

marcha un plan de acción, antes hay que conocer el sentido de la acción que se considera, si no se quiere girar en círculo. Y para conocer el sentido, por desgracia para la señora Melin, es necesario empezar por preguntarse “por qué”. Y eso es precisamente lo que no hace el *coaching*. Se limita a intervenir sobre tres niveles diferentes y complementarios de la persona: sus competencias, su comportamiento y su éxito en las diferentes acciones que componen su vida profesional o su vida privada. De ahí la estructuración de su actuación según tres ejes: el eje de las competencias (¿qué sé hacer?); el eje de los rendimientos (¿qué sé hacer pero no hago?); el eje de la excelencia (sé lo que debo hacer, pero ¿cómo conseguir la excelencia?). Las palabras claves (o mágicas) del *coaching* son los términos “qué” y “cómo”. El “porqué”, para los *coachs*, sólo puede alimentar otras preguntas; sólo excava demasiado profundamente en la esfera íntima de la gente, algo que el *coaching* intenta evitar por todos los medios.

Como se habrá comprendido, lo que cuenta son los resultados prácticos en materia de cambios de comportamiento. Aunque haya que pasar por proposiciones que únicamente tienen un valor “operativo” en la realidad, independientemente de su contenido de verdad. Estamos lejos, en esta lógica pragmática, de la preocupación humanista que intenta tener en cuenta al hombre en su totalidad. No obstante, Béatrice Melin no es la única que cree en el humanismo de su forma de actuar. “La filosofía del *coaching* es, en lo esencial, humanista”, nos dice Gilés Guyon, miembro de la International Coaching French Federation. “Hablamos de él como de un nuevo oficio, pero, como todos sabemos, todo es cíclico y ya se inscribe en la línea de Platón y de Sócrates, fundadores del pensamiento occidental, conócete a

ti mismo”.¹⁹ Maticemos un poco. Cuando Sócrates invitaba a las personas a conocerse a sí mismas, no tenía una solución prefabricada. A través de su cuestionamiento radical, las impulsaba hasta que ellas mismas sacaban su verdad. Ésta no es exactamente la manera de actuar del *coaching*. “El método”, nos explica Guyon, “permite que cada uno encuentre su razón de ser y de realizar su misión en la vida en una búsqueda de sentido que cultiva la paz con uno mismo para transmitirla a los demás”.²⁰ A diferencia de Sócrates, el *coach* tiene la suerte de conocer el secreto de “la paz interior” y de poder transmitirla a su alrededor. La afortunada simplicidad conceptual de este tipo de postura pretende poner al alcance de cualquiera el Santo Grial, lo cual no deja de fascinar a más de uno.

Culpabilizados por los discursos de moda que pretenden hacerlos responsables de su “insuficiencia”, cada vez más individuos piensan encontrar en el *coach* a alguien capaz de abrirles la puerta del éxito. Están dispuestos a invertir mucha energía y dinero para descubrir los “conceptos fundamentales” del éxito. Son capaces de seguir al pie de la letra las directrices y las sugerencias de estos nuevos gurús. Si no se ha conseguido alcanzar el éxito, es porque no se ha desarrollado suficientemente la “autoestima” o no se ha luchado bien. Incluso el amor se convierte en una especie de prueba de salto de obstáculos, que hay que abordar con la mentalidad del campeón que sabe “positivizar” sus fracasos. Y es justa mente el ejemplo del amor lo que demuestra

19 Gilles Guyon, “Le coaching pour tous. Du coaching professionnel ou coaching da vie”, *Quintessences*, 2005, p. 34.

20 *Ibid.*

claramente la futilidad de esta manera de actuar. Por más que nos llenemos de toda la autoestima que podamos... si no le gustamos a alguien, no le gustaremos. Es así... Hay que admitir las imposibilidades de la vida y no caer en la trampa que consiste en creer que todo depende de uno mismo.

La práctica del *coaching* revela un cambio fundamental de la sociedad. El individuo piensa en términos de “estrategias comportamentales” y de “capital que hay que hacer fructificar”. La complejidad del ser humano y sus contradicciones se convierten en obstáculos para superar. En el fondo, se trata de apartar el pensamiento crítico, a fin de generar una adhesión completa a lo que la comunidad designa como “bien”. No es casualidad que el aumento del poder del *coaching* se acompañe de una crítica radical a las actuaciones psicoanalíticas, cada vez más acusadas de ser pesadas e inútiles. No obstante, aunque algunas desviaciones del psicoanálisis merecen ser destacadas, es cierto que creer que, en cinco o seis sesiones, un *coach* puede hacer resurgir todos los “recursos necesarios” que todos tenemos en el fondo de nosotros mismos contiene a la vez mentira y manipulación. Porque si realmente llegamos a convencernos de que la voluntad permite obtener lo que se desea, pero los deseos no se realizan, entonces una de dos, o bien nos culpabilizamos y nos sentimos responsables de los fallos, o bien empezamos a estar resentidos con el mundo entero, encerrándonos en el rencor e incluso en el odio a los demás y a nosotros mismos. Es cierto que renunciar de entrada a lo que se desea no ha ayudado nunca a nadie. Pero “tomar los deseos por realidades” significa también alejarse de la realidad y renunciar a las posibilidades que pueden abrirse ante cada uno de nosotros, a menudo de forma inesperada.

El hombre, dueño de su destino

En uno de los sitios web francófonos dedicados al *coaching* (en 2007, Google encontraba cerca de noventa millones), el *coach* Marc Traverson²¹ divide a los seres humanos en dos categorías: los refractarios patológicos y las mentes abiertas. El *coaching*, nos dice Traverson, no es para los que piensan que: 1.º No es una conversación lo que puede cambiar algo en sus maneras de actuar; 2.º Ya disponen de un lugar para reflexionar sobre las situaciones en las que se encuentran; 3.º Conocen todas las opciones posibles (saben lo que hay que hacer); 4.º No quieren verse influenciados; 5.º No tienen tiempo. En cambio, el *coaching* puede interesarte, añade este *coach*, si piensas que: 1.º eres la única persona capaz de encontrar las soluciones que realmente te convienen; 2.º tienes ganas de experimentar auténticos cambios en tu vida profesional y personal; 3.º ciertos encuentros pueden iluminar

21 Según sus propias palabras (www.troisiemevoie.com), Marc Traverson “es *coach* personal, experto en comunicación y cambio. Le gusta el diálogo, aprender y transmitir, la fluidez y la innovación, el humor y el sentido del compromiso”. Presidente entre 2005 y 2007 de la Asociación de Coachs del CNAM, ha publicado con Isabelle Harlé, *Réussissez toutes vos négos en Enterprise* (L'Express Éditions, 2005), donde defiende la idea de que la negociación forma parte de la vida profesional: “Unas veces como compradores y otras como vendedores, unas veces como jefes y otras como subordinados, debemos conseguir acuerdos fructuosos. ¿Cómo preparar bien estas negociaciones, argumentar con fuerza y responder a los intentos de manipulación? Cómo hablar de dinero sin dificultades, pedir aumento de sueldo y realizar contratos satisfactorios. El libro ofrece numerosos consejos y herramientas para convertirse en un negociador sin par”.

la realidad con una luz diferente y nueva; 4.º tu intuición profunda es tu aliado más fiel; 5.º un riesgo es también una oportunidad; 6.º invertir en ti mismo y en tu desarrollo te parece natural.

No todo es falso en esta roborativa definición. ¿Quién puede negar, por ejemplo, que ciertos encuentros puedan iluminar la realidad con una luz diferente? Pero el problema está en otra parte. Es la propia visión del ser humano lo que está en juego aquí, una visión según la cual cada individuo que “lo vale” es capaz de comprender que actualmente dispone de medios infalibles para tomar la decisión correcta o elegir de forma adecuada. Una concepción que, finalmente, no está tan lejos de la de los “agentes racionales” defendida por ciertos economistas y filósofos liberales. Es el caso sobre todo del gran teórico estadounidense John Rawls.

“Como individuos libres”, escribe, por ejemplo, este último, “los ciudadanos se reconocen mutuamente como dotados de la capacidad moral de poseer una concepción del bien. Esto significa que no se perciben como inevitablemente ligados a la concepción específica del bien y de los objetivos últimos que tienen en un momento y otro de su vida. Al contrario, como ciudadanos, son considerados como generalmente capaces de revisar y de cambiar su concepción por motivos razonables y racionales.”²²

Ahora bien, ¿podemos creer realmente que las elecciones que se hacen o las decisiones que se toman dependen siem-

22 John Rawls, *Teoría de la Justicia*, Madrid, FCE, 1997.

pre de la concepción que se tiene de la vida o de las discusiones racionales que se entablan? ¿Cuál es el lugar de los condicionamientos sociales y culturales, de las frustraciones y las alegrías, de los sufrimientos y las decepciones?

Por otra parte, en la versión caricaturesca que el *coaching* da del individuo (siempre capaz de encontrar la solución correcta a los problemas que se le presentan), la racionalidad se mezcla con el misticismo más primario. En efecto, una cosa es leer que nadie está mejor situado que el propio individuo para saber lo que realmente le interesa y otra muy diferente que un encuentro puede permitirnos comprender lo que verdaderamente queremos. Además, una cosa es no querer “verse influido” y otra muy distinta creer que siempre se conocen todas las opciones posibles que se abren ante nosotros en el momento en que debemos tomar una decisión. Basta con observar a los seres humanos para darse cuenta de que nadie sigue de manera coherente cierto número de principios establecidos de una vez por todas, de que nadie decide ni elige únicamente sobre la base de motivos razonables y racionales. La concepción del hombre que pretende que es posible cambiar los propios comportamientos o incluso la visión del mundo gracias a la voluntad sólo es válida en un universo ficticio, un mundo en el que todo fuera controlable.²³ Por desgracia, este mundo no existe.

23 Ver: Michela Marzano, *Je consens, donc je suis... Éthique de l'autonomie*, París, PUF, 2006.

Una nueva forma de servidumbre voluntaria

El éxito del *coaching* se debe finalmente a la ilusión de poder llegar voluntariamente a “realizar el ser”. El *coach* sabe hacerlo; como médico flexible del cuidado comportamental, se muestra cálido e interactivo. En el país de las maravillas del *coaching*, se acabaron los “estados negativos” como la tristeza, la sensación de las limitaciones de la condición humana o el sentido de lo trágico. Porque el objetivo de un *coach* es liberar al individuo de todo aquello que pueda oponerse a la “plena realización de sí mismo” y permitirle actuar sobre la base de objetivos racionales. Cabe preguntarse si esto tiene, sencillamente, algún sentido. Aunque se llegara a convencer a la gente de que se entregara a actividades consideradas como dignas de interés, ¿no sería en unas condiciones en que “se verían precisamente privadas de todo valor a los ojos de las personas afectadas”?²⁴ La perversidad del sistema consiste, mediante una forma de manipulación, en convencer al individuo de que las actividades en las que se compromete son, para él, dignas de interés. Se valoriza la racionalidad y se emplean los medios de persuasión que actúan con efectividad. ¿Qué consecuencias psicológicas y sociales pueden tener con el tiempo estos modos operacionales? ¿Nos encontramos ante una nueva forma de servidumbre voluntaria que consistiría, para los individuos, en someterse libremente a los mandatos de estos nuevos comerciantes de felicidad y a su discurso imperioso?

24 Will Kymlicka, *Contemporary political philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1990.

Esta misma pregunta planteaba, hace más de cinco siglos, Étienne de La Boétie en su magistral *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* (1548). Se interrogaba sobre los posibles vínculos entre libertad y alienación. Analizando las relaciones amo/esclavo, intentaba comprender cómo tantos hombres “soportan a veces a un único tirano, que sólo tiene el poder que ellos le dan”. Hasta entonces, según el derecho romano, sólo los hombres hechos prisioneros o que habían cometido un delito grave podían ser reducidos a servidumbre. La privación de libertad era, pues, *involuntaria y sufrida*. La Boétie muestra que los individuos pueden también encontrarse voluntariamente en esclavitud. Según él, algunas personas pueden experimentar una especie de “deseo” de ser liberadas de la libertad, una libertad a menudo percibida como un mal mayor que la servidumbre: “El pueblo [...] sirve tan francamente y tan voluntariamente que al verlo se diría no que ha perdido su libertad sino que ha ganado la servidumbre”.²⁵ Esto es lo que puede explicar, por ejemplo, la nostalgia de la dictadura soviética en ciertas poblaciones de Europa del Este entregadas, desde 1991, a los desórdenes de una economía liberalizada con demasiada rapidez.

Sin embargo, no hay que confundir deseo de sumisión con consentimiento a la sumisión. La reflexión de La Boétie es, en este sentido, diferente de la de los juristas del derecho natural del siglo XVII, sobre todo de Grocio, que, a través de la puesta en evidencia del *consentimiento* de los sometidos, parecen no solamente explicar, sino también justificar la esclavitud voluntaria. Con la expresión “sumi-

25 Étienne de La Boétie, *El discurso de la servidumbre voluntaria*, Barcelona, Tusquets, 1980 [1548].

sión voluntaria”, Grocio designa la situación de quien, por propia voluntad, pasa de asalariado a esclavo: “Esto [el estatus de siervo] pareció cómodo a unos y a otros, y algunos se decidieron insensiblemente a entrar en ello para siempre en la familia de alguien, a condición de que les proporcionaran alimento y todas las demás cosas necesarias para la vida. Así, la servidumbre se estableció mediante un libre consentimiento de las partes y por un contrato de hecho, a fin de obtenerlo”.²⁶ Este paso hacia la esclavitud no comportaría ningún salto cualitativo; la servidumbre voluntaria sólo sería una convención entre otras.²⁷ Lo cual confirma, por otra parte, Hobbes, cuando afirma que lo que legitima la esclavitud es justamente el consentimiento del esclavo, y el *consentimiento forzado* no sería más que una de las categorías del consentimiento: “El temor y la libertad son compatibles. Así, cuando un hombre echa sus bienes al mar, porque *teme* que el barco naufrague, lo hace de forma totalmente voluntaria y puede negarse a hacerlo si quiere. Por lo tanto, es el acto de alguien que entonces era libre”.²⁸ Pero ¿se puede calificar realmente de *libre* una elección dictada por el temor o la debilidad? ¿Se puede consentir libremente en la propia esclavitud?

26 Hugo Grocio, *Del derecho a la guerra y de la paz*, Madrid, Reus, 1925 [1625], VI, II, 5.

27 “De la misma manera que se transfiere el propio bien a otros, por convenios y contratos, también se puede, mediante una sumisión voluntaria, despojarse, a favor de otro, que acepta la renuncia, del derecho que se tenía de disponer plenamente de la libertad y de las fuerzas naturales”. *Ibid.*, VII, III, 1.

28 Thomas Hobbes, *Leviatán*, Madrid, Alianza, 2008 [1651], II, XXI.

Para La Boétie, es evidente que “ningún ser, sin que experimente un perjuicio grave, puede ser retenido en servidumbre”.²⁹ Un individuo sólo puede aceptar libremente ser esclavizado si no ha conocido nunca otra cosa más que la sumisión y ni siquiera imagina la posibilidad de vivir de otra manera. Los hombres “alimentados y criados en la servidumbre” no piensan que tienen otros derechos diferentes de los que conocen y consideran “que su estado natural es el estado de su nacimiento”, explica La Boétie. No se puede añorar lo que no se ha conocido. ¿Quién puede imaginar vivir libre si se ha acostumbrado a su estado de servidumbre? Así pues, según La Boétie, una de las principales razones de la servidumbre voluntaria es la *costumbre*; si no han conocido otra cosa, los hombres “piensan que están obligados a soportar el mal” y se acostumbran a su condición servil. Es lo que ocurrió con el siervo medieval o el mujik de la Rusia zarista. Pero también es el caso de los habitantes de un pueblcito estadounidense, que Lars von Trier escenifica en la película *Manderlay* (2005). En 1933, Grace llega a un pueblo del sur de Estados Unidos donde la esclavitud todavía está en vigor. Profundamente asombrada, y animada por buenas intenciones, intenta liberar a las víctimas del yugo de sus opresores, enseñándoles la libertad y la democracia. Después, cuando se espera un desenlace

29 “Que la libertad es natural y que, en mi opinión, no solamente nacemos con nuestra libertad, sino también con la voluntad de defenderla. Y si por casualidad hay personas que todavía dudan de ello y están tan envilecidos que desconocen los bienes y los afectos innatos que les son propios, es necesario que les haga el honor que merecen y leve, por así decir, a las bestias brutas al púlpito para enseñarles su naturaleza y su condición”. Étienne de La Boétie, *Op. Cit.*

“feliz” de la historia, el realizador invierte la demostración en su absoluta antítesis. ¿Y si los oprimidos fueran responsables de su servidumbre? ¿Y si prefirieran sufrir su sumisión, en lugar de asumir su emancipación?

La hipótesis de la costumbre parece efectivamente la más plausible. ¿Por qué hoy, en las democracias occidentales, y especialmente en Francia, el país de la libertad, la igualdad y la fraternidad, algunos continúan sometiéndose más o menos voluntariamente a lo que otros piden? Ya no podemos explicarlo, como La Boétie, por la costumbre puesto que, en principio, todos nacemos “libres y con los mismos derechos”, como dice la Declaración de 1789. Por lo tanto, hay que añadir a la categoría de servidumbre voluntaria por costumbre (la de La Boétie) otra categoría, la servidumbre voluntaria por manipulación. Es lo que ocurre en nuestros días, cuando un individuo cree en la buena noticia que predicán los *coachs* –los nuevos dueños del mundo que supuestamente conocen las recetas del éxito y de la felicidad– y se somete por propia voluntad a sus preceptos y a sus mandatos. Frente a los discursos de la nueva gestión empresarial, que hablan de autocontrol y de gestión de uno mismo, los individuos aceptan libremente seguir las reglas de buena conducta que les ofrecen los *coachs*. El hombre contemporáneo, creyendo que actúa para sí mismo y que obra para su bienestar, se convierte en responsable de su servidumbre.

El golpe de genio de la gestión empresarial moderna está ahí: invertir al *coach* de un *conocimiento*, e incluso de un poder, fuera de lo común, que pretende “liberar” al hombre. El *coaching* tiene una función estratégicamente decisiva, elaborar un saber operativo que supuestamente puede resolver los problemas de la condición humana sobre todo la finitud

y la impotencia. El objetivo es convencer a los sometidos a *coaching* de que siempre existen medios para ir más allá de los propios límites, especialmente la voluntad y la toma de riesgos. El hombre sólo se considera desde el ángulo del interés; la existencia se reduce a una serie de fórmulas que se su pone que pueden resolver los problemas más variados, incluidos los de las formas de vida, las formas de comunicación, los estándares de socialización y de educación. El éxito social se presenta como el Santo Grial; el *coach* incluso pone aspectos como los sentimientos o las emociones al servicio del éxito. Cuanto más se empuja a los individuos a convertirse en “actores” de su vida, más obligada se siente la gente a privilegiar los comportamientos que encuentran cierto eco en los demás. Cuanto más se preconiza la autonomía, más intenta el *coaching* enraizar a los individuos en una comunidad cerrada y hacerlos adherirse a valores conformistas y apremiantes. Es el triunfo del burgués necio versión empresario estresado pero sometido a *coaching*.

Sobre los autores

ALEJANDRA CASTILLO. Doctora en Filosofía. Académica de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, UMCE, Chile, y directora de la Revista de Cultura *Papel Máquina*. Es autora de *Imagen cuerpo* (2015), *Ars Disysecta. Figuras para una corpo-política* (2014), *El desorden de la democracia* (2014), *Nudos feministas. Política, filosofía, democracia* (2011).

DOREEN MASSEY. Doctora en Geografía. Profesora Emérita de la Open University y colaboradora de la revista *Soundings*. Es autora de *World City* (2010), *For Space* (2005), *Spatial divisions of labor: Social structures and the geography of production* (1995), *Space, place, and gender* (1994).

GONZALO DÍAZ LETELIER. Doctor © en Filosofía c/m Filosofía Política, Universidad de Chile. Miembro del Colectivo de Estudios Críticos sobre Biopolítica y Orientalismo del Centro de Estudios Árabes de la misma Casa de Estudios. Académico del Departamento de Filosofía de la Universidad de Santiago. Sus líneas de investigación son: deconstrucción de la historia de la metafísica occidental y de su núcleo biopolíti-

co: el “humanismo” y el racismo; la cuestión estético-política del vínculo entre imaginación, poder y violencia y las formas de soberanía y gobierno que atraviesan la historia colonial y republicana de América Latina.

HUGO SIR RETAMALES. Magíster en Ciencias Sociales, Universidad de Chile. Es autor de “Hacer de la necesidad virtud: Elementos para una crítica a la noción de éxito”, *En el umbral: Reflexiones contemporáneas de socióloga y sociólogos jóvenes en Chile* (2013); y coautor, junto a María Emilia Tijoux, de “Trayectorias laborales de inmigrantes peruanos en Santiago. El origen de excepción y la persistencia del ‘lugar aparte’” (2015).

IVÁN PINCHEIRA. Doctor en Estudios Americanos. Académico e investigador de la Escuela de Sociología de la Universidad Católica Silva Henríquez. Acaba de concluir una investigación postdoctoral Fondecyt (proyecto n° 3130602) sobre las políticas del miedo en el Chile de la Postdictadura (1990-2015), investigación de la cual surge su contribución a este libro. Entre sus publicaciones se encuentran *Organizaciones Juveniles en Santiago de Chile. Invisibles_Subterráneas* (2009, en coautoría) y *Cuadernos de pensamiento biopolítico latinoamericano #2* (2014, coautoría), la edición de *Archivos de Frontera. El gobierno de las emociones en Argentina y Chile de Hoy* (2012), así como artículos en revistas chilenas y extranjeras.

LUNA FOLLEGATI MONTENEGRO. Doctora © en Filosofía Política de la Universidad de Chile. Es académica de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Santiago de Chile, y del Magíster en Género y Cultura, mención Ciencias Sociales

de la Universidad de Chile. Entre sus publicaciones se encuentran: “Vida, Violencia y Guerra. Sobre las actuales formas de precarización de la vida” (2015) y “Dictadura y Transición en Chile: de las políticas de muerte a la Sobrevivencia” (2013).

MARILENA CHAÚÍ. Doctora en Filosofía y profesora jubilada de la Universidad de São Paulo. Autora de numerosas publicaciones, entre las que destacan: *Desejo paixão e ação na ética de espinosa* (2011), *Introdução à História da Filosofia*, 2 vols. (2002, 2010), *Cultura e democracia. O discurso competente e outras falas* (2007. 11^a. Ed.); *Simulacro e poder. Uma análise da mídia* (2006) y *Cidadania cultural. O direito à cultura* (2006), *Política em Espinosa* (2003), *A Nervura do real* (1999).

MARY LUZ ESTUPIÑÁN SERRANO. Doctora en Estudios Latinoamericanos. Investigadora postdoctoral del departamento de Filosofía y Educación de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, UMCE, Chile. Entre sus publicaciones se encuentran: “Acerca de la gobernanza y la gestión migratoria. Crítica del papel de la OIM en el gobierno de la migración internacional y regional”, (CLACSO, 2013) y “¡La gestión os hará deseables! Notas sobre el gobierno de las migraciones internacionales” (2014).

MICHELA MARZANO. Doctora en Filosofía. Académica de l'Université Paris Descartes. Dentro de sus libros traducidos al español tenemos: *La pornografía o el agotamiento del deseo* (Manantial, 2006), *La muerte como espectáculo* (Tusquets, 2010). *Programados para triunfar. Nuevo capitalismo, gestión empresarial y vida privada* (Tusquets, 2011).

RAÚL RODRÍGUEZ FREIRE. Doctor en Literatura. Académico de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile. Investiga sobre narrativa latinoamericana contemporánea, crítica y teoría literaria y transformaciones universitarias. Entre sus publicaciones se encuentran la co-edición de *Descampado. Ensayos sobre las contiendas universitarias* (2012), la edición de *Evaluación gestión y riesgo. Para una crítica del gobierno del presente* (2014) y su libro *Sin retorno. Variaciones sobre archivo y narrativa latinoamericana* (2015).

RODRIGO KARMY. Doctor en Filosofía Universidad de Chile. Académico e investigador del Centro de Estudios Árabes de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile. Director del Proyecto de investigación Núcleo de Estudios Transdisciplinarios en Gubernamentalidad financiado por Iniciativa Bicentenario de la misma Casa de Estudios. Sus líneas de investigación contemplan una comparación de las formas de gubernamentalidad en el cristianismo y el islam, una problematización del mundo árabe contemporáneo y una lectura del intelecto común desde la notica de Averroes y el averroísmo. Asimismo, cuenta con múltiples artículos y entrevistas en revistas de Chile, Argentina, México, España y Brasil. Entre sus publicaciones se cuentan, la edición de *Políticas de la interrupción. Ensayos sobre Giorgio Agamben* (2011), la co-edición de *Biopolíticas gobierno y salud pública. Miradas para un diagnóstico diferencial* (2014) y la autoría de *Políticas de la ex-carnación. Para una genealogía teológica de la biopolítica* (2014).

¿Bajo qué formas se ha logrado que cada vez más esferas de la vida se articulen en función de la economía y de la forma empresa? ¿Por qué, pese a las crisis a las que hemos asistido en lo que va del siglo XXI y que levantan voces exigiendo nuevas formas macropolíticas, el neoliberalismo se fortalece a través de versiones micro? *El ABC del neoliberalismo* revisa algunas de las nociones que conforman la gramática de la racionalidad neoliberal y que se han ido incorporando de manera dosificada en el lenguaje y en las prácticas cotidianas, nociones tales como capital humano, esfuerzo, calidad, miedo y *coaching*. Asimismo, revisa las formas afines de democracia, libertad, gobernanza, competencia e individualismo. Se trata de un libro que busca disputar espacios de significación de lo común, apelando a la necesidad de una gramática heterogénea.



9 789569 830006