

CARLOS HERRERA DE LA FUENTE

LA CONSTRUCCIÓN IDEOLÓGICA DEL LIBERALISMO*

1 Si después de leer las siguientes líneas a algún lector le quedara todavía la impresión de que lo escrito simpatiza, así fuera en la más mínima escala, con el lenguaje engañoso, mustio, diplomático, candorosamente humanista, hipócritamente libertario y formal del liberalismo, tendría todo el derecho de remarcar el pasaje identificado y aplicarle sin miramientos el versículo bíblico Mateo 5:30: “Y si tu mano derecha te es ocasión de pecar, córtala y échala de ti; pues mejor te es que se pierda uno de tus miembros y no que todo tu cuerpo sea arrojado al infierno”. Porque nada de lo que se dice en este escrito debería ser confundido, en ningún momento, con la prédica liberal; nada de lo que en él se expresa, de lo que en él se manifiesta, debería quedar impregnado de ese aroma fétido, pútrido, malsano de las afirmaciones liberales, que gustan repetir palabras hipnóticas como si se tratara de una multitud de flautistas de Hamelín: democracia, libertad de expresión, tolerancia, inclusión, diversidad, pluralismo, multiculturalismo, valores occidentales... La recomendación de la que se parte es definitivamente la siguiente: cuando se escuchen o lean esas palabras, provengan de la boca que provengan, procedan de la pluma que procedan –incluso del crítico al que se tenga en más alta estima–, lo único correcto, lo único urgente como medida inmediata de protección, es identificar la totalidad del discurso del cual emanan y tacharlo de absolutamente falso, de necesariamente mendaz y dañino. Entiéndase: no se trata solamente de una medida *política*, de un ejercicio *polémico* de la inteligencia crítica. No: se trata de una medida sanitaria de protección mental, de una profilaxis epistémica y ética. ¡Mejor permanecer confinados durante años enteros que dejarse contaminar por el virus de la hipocresía liberal! Ese virus lo penetra todo, lo contamina todo, lo succiona todo. ¡Y no hay barbijo ni vacuna que nos proteja de esa infección! Es necesario inventar un nuevo lenguaje, nuevos gestos, desarrollar otros conceptos, utilizar otras expresiones, desplegar otra praxis, inaugurar una nueva forma de relacionarnos con el mundo, lejos, muy lejos de la intoxicación liberal. ¡Es necesario desliberalizar hasta la última célula de nuestro cuerpo! Éste es el necesario punto de partida para comprender la realidad y transformarla. Cualquier otra medida que no asuma la radicalidad de este imperativo quedará presa de la insana ilusión hegemónica del mundo contemporáneo y sus malignas consecuencias. Ése es nuestro credo. Ése es nuestro necesario punto de partida. Y de ninguna manera es negociable.

2. ¿Qué es el liberalismo? Es la forma más elevada, más sublime, más *civilizada* de convertir toda realidad en mentira. Pero no una mentira directa, cínica, irónica, abierta, que tiene el objetivo descarado de engañar, que asume el engaño como una forma de enfrentar el mundo, de subvertirlo, de trastornarlo. Una mentira a la que todo el mundo reconoce como mentira y nunca podría confundir a nadie, mucho menos al que la sostiene.

* El presente ensayo es producto de la colaboración en el proyecto PAPIME PE309023, “Herramientas para la enseñanza de la Historia de América Latina desde la perspectiva del Sistema-Mundo Capitalista y la Teoría Crítica (1970-2022)”, coordinado por la Dra. Fabiola Jesavel Flores Nava, adscrita a la Facultad de Economía de la Universidad Nacional Autónoma de México. El ensayo será el primer capítulo del próximo libro del autor, que se llamará *La inercia ideológica. Perspectivas contemporáneas desde la Teoría Crítica*.

No. El liberalismo es una mentira que se cree ella misma verdad, que se sueña como verdad, que, aún más, jura ser la única verdad posible. El liberalismo no tiene necesidad de engañar a nadie porque es el engaño mismo, incluso contra él mismo. Para un liberal no hay nada más natural que alabar la libertad de inversión de una empresa que ha arrasado con decenas de miles de hectáreas de bosque, o destruido a gran escala arrecifes de coral, y formar parte de una ONG ecologista para la protección de la mariposa monarca o la vaquita marina. El liberal puede, sin percibir la menor contradicción en ello, apoyar el bombardeo de un país «incivilizado» en pos de la «democracia» mundial o en defensa de los «derechos humanos», y luego adoptar a los niños huérfanos que ha generado esa misma invasión como un acto de «humanismo» o «filantropía». ¡El humanismo liberal vale incluso en contra de la humanidad a la que busca salvar! No se puede ser liberal sin soñar con el progreso científico, tecnológico y económico del mundo; con la «educación universal», con la «salud universal»; y al mismo tiempo, sin mediación alguna, sin la menor distancia, aplaudir la privatización de geografías enteras que condenan a muerte a millones de sujetos pauperizados. Para que se entienda mejor: el liberal es capaz de ver directamente la cara de la realidad, las migraciones masivas, las hambrunas continentales, la pobreza extrema, la contaminación de los mares, las guerras subsidiarias, la violencia homicida en todas partes del mundo, el narcotráfico, la criminalidad creciente en los países más «atrasados», y sostener que todo ello, que toda esa catástrofe que él mismo ha producido, que esa realidad inmundada que ha generado con sus propias manos, no es más que la consecuencia inevitable de... ¡la falta de más liberalismo!

3. Si se me pidiera nombrar la primera mentira del liberalismo, su mentira fundacional, de la que parte todo el sistema de engaño y manipulación ideológica que lo caracteriza, no me centraría en la ficción del individuo utilitario y egoísta al estilo de Bentham, aquel que busca la felicidad a toda costa, incluso con las redefiniciones gazmoñas que reintrodujo Stuart Mill (en las que la felicidad del individuo incluye el compromiso con los otros como opción vital), ni siquiera en su versión walrasiana más idiota del *homo oeconomicus*, de aquél que funda su racionalidad en las ventajas marginales que puede brindarle la praxis consumista (sólo existente en los manuales universitarios de economía, que, por la sola aceptación de esa idea, deberían tirarse sin miramientos a la basura). No. Si se me pidiera nombrar la mentira por excelencia del liberalismo, la mentira más allá de la cual no habría nada que encontrar, nada más que descubrir, en suma, el *motor inmóvil* de toda esta arquitectura de falacias y embustes, elegiría, entre todas, la de la *libertad*. Ése sería, sin duda, el punto de partida necesario, la causa primera, la *arché* ideológica de primer rango, de la cual depende la otra patraña sobre el individuo utilitario. La idea de que, en esta sociedad, en este sistema, existe algo así como un individuo libre y que ese individuo libre se caracteriza por su capacidad de elegir entre una multiplicidad de opciones de vida y de sentidos de existencia, no sólo es la más elevada sandez que se haya planteado jamás, sino un contrasentido patente que cualquier persona con la menor honestidad imaginable puede confirmar en un recuento somero de su propia historia. Estamos tan acostumbrados a la esclavitud social que creemos que ser libre significa la oportunidad de elegir nuestras propias cadenas; estamos tan integrados a la burda inercia del autosometimiento, que soñamos con el color de nuestros grilletes como la confirmación indiscutible de nuestra capacidad de elegir. No hay nada en esta sociedad (más que, tal vez –y ello resulta improbable–, ciertos aspectos marginales de nuestra experiencia), que podamos elegir, de principio, libremente. Todo es producto de la coacción, de la obligación, del disciplinamiento, de la programación, de la imposición más abyecta. No, no sólo no somos libres: somos los esclavos más perfectos y alegres que hayan existido en toda la Historia universal. El liberalismo es la oda más grande que se haya escrito jamás en defensa de la esclavitud moderna y en contra de la verdadera libertad. El liberal es, en lo más profundo de su ser, un negrero sureño que disfruta dar latigazos en la espalda de aquel ingrato esclavo que se atreve a dudar, aunque sea por un momento, que es incuestionablemente libre.

4. ¿Cómo se podría ejercer libremente la capacidad de elegir nuestra vida, de fundar soberanamente nuestros proyectos presentes y futuros? Si tuviéramos la suficiente disponibilidad de tiempo, medios y condiciones intelectuales para hacerlo; si nuestra formación propiciara las capacidades reflexivas críticas para valorar entre opciones y posibilidades, y las opciones que se abrieran no estuvieran preestablecidas de antemano como las únicas disponibles; si existiera un medio social que promoviera, protegiera y fomentara la afirmación de los individuos como único medio factible para su realización colectiva; si, en fin, el individuo en cuestión tuviera el derecho de experimentar, corregir, modificar, realizar su propia praxis afirmativa para descubrir lo que le conviene y quiere ser, sin que nadie le exigiera ceñirse a determinados parámetros morales o a determinadas reglas unívocas para ejercer el derecho a decidir sobre su propia vida. Ninguna de esas condiciones se cumple en las llamadas sociedades liberales. No hay ninguna elección real o sustancial que el individuo pueda ejercer en ese espacio. La libertad liberal es un mito. Y un mito violento.

5. Lo primero de lo que carece el individuo es de medios. Sin medios disponibles, el ejercicio de la libertad es tan sólo una abstracción. Si deseo ser piloto automovilístico y carezco de vehículo automotor, mi deseo no se puede cumplir. Si quiero sembrar, pero carezco de instrumentos de labranza e incluso de tierra, nunca alcanzaré mi objetivo, así tenga las semillas en la mano. Los medios para realizar una voluntad son múltiples: no sólo se trata de objetos, herramientas, instrumentos, materias primas, instalaciones, sino también de conocimientos técnicos, experiencia, educación, apoyo colectivo, etc. Una voluntad puede hacerse efectiva si se ha entrenado, si se ha preparado para ello, y si dispone de las herramientas y el emplazamiento adecuado para desplegarse a plenitud. No hay idealización en esto. Por supuesto que la experiencia es un proceso, el curso de un aprendizaje constante que implica errores, descubrimientos, modificaciones, etc., pero esa experiencia misma sólo puede desdoblarse si se cuenta con las condiciones mínimas de realización. Es cierto, también, que un individuo no lo puede todo y que su mismo carácter social implica que la mayoría de las cosas que desea dependen, en gran medida, de que existan otras personas que las produzcan y se las compartan. Lo único que se dice es que, en la sociedad idealizada por el liberalismo, la sociedad moderna capitalista, no existen en principio, para la mayoría absoluta de la humanidad, las condiciones mínimas para volver efectiva la idea de una elección libre en casi ningún nivel de la existencia. Y ello es así porque el capitalismo parte fundacionalmente de la expropiación y privatización de los medios de producción colectivos que podrían dar la oportunidad al individuo de contar con las condiciones básicas de ejercicio de su voluntad. El capitalismo enajena esos medios y deja al individuo desprotegido, inerme frente a una realidad que no sólo no se los facilita o presta, sino que, además, lo obliga a alquilar su vida para poder adquirir los elementos necesarios para mantenerla. Olvidemos el obtuso sueño de la libre elección: el individuo no cuenta ni con los mínimos medios para sobrevivir. Se tiene que vender; se tiene que esclavizar *libremente* (porque así lo establece la ficción jurídica). Con ello se le roba una segunda dimensión de su existencia: el tiempo.

6. La vida es tiempo. Literalmente: la vida es el tiempo con el que uno cuenta para definir y afirmar su propia existencia. Pero sucede que en las sociedades liberales no hay esa libertad de elección. Al contrario: estoy obligado a vender mi fuerza de trabajo tan sólo para poder sobrevivir. De otra manera, mi tiempo de vida será, muy pronto, igual a cero. No hay libertad para elegir mi tiempo (o sea, mi vida): tengo obligatoriamente que trabajar, porque carezco de los medios de producción para afirmar soberanamente mi existencia. Así de sencillo. Estoy esclavizado *a priori* a esa situación social. No hay forma de escapar de ella, a menos de que sea un propietario de medios de producción o cuente con recursos financieros casi ilimitados (lo cual implica otro tipo de esclavitud que analizaremos enseguida). Tal vez, si tengo suerte (y sólo si «tengo suerte») puedo elegir la persona, la empresa o la institución a la que me esclavizaré, a la que le cederé el tiempo de mi vida.

Sólo hay dos elecciones genuinas en la sociedad capitalista: o elegir a mi esclavista o morir de hambre. Fuera de ello, no hay nada... Y esto vale también para la ficción del «pequeño propietario» libre. Porque ese pequeño propietario, que de entrada no cuenta con medios de producción ni recursos para iniciar su negocio, tiene que adquirirlos de alguna manera. Tiene que asumir una deuda y comprometerse a cubrirla en un determinado plazo. Se vuelve esclavo de esa deuda y de su acreedor. Y si el dinero que invirtiera fuera el suyo, porque lo ha ahorrado con mucho esfuerzo y sacrificio, se vuelve esclavo del trabajo mismo que tiene que realizar, del mercado, de la inversión y la reinversión, porque de otra manera, si no lo hiciera, perdería todo y quedaría sumido en la más absoluta y terrible miseria... Toda la existencia dentro del capitalismo es una esclavitud al trabajo necesario, ni siquiera a un trabajo afirmativo, que fortalezca, alegre y potencie física y espiritualmente al sujeto, sino a un trabajo sometido al ansia de ganar dinero para sobrevivir o para «vivir mejor». Cualquier actividad recreativa o afirmativa resulta sospechosa para el capitalista liberal. “Considera que el tiempo es dinero”, decía Benjamin Franklin, uno de los padres fundadores de Estados Unidos. *Filosofía del avaro* la denominó Max Weber. Tenía razón; eso es el liberal: un avaro del tiempo, de la vida. Un esclavo del trabajo y del dinero.

7. El capitalista, el propietario de los medios de producción, también es un esclavo en cierta medida. Esta afirmación puede ofender al que carece de recursos económicos, al que no cuenta con los más mínimos medios para realizar su vida, pero no por ello deja de ser menos cierta. “La clase poseedora y la clase proletaria”, sostiene Marx, “representan la misma autoenajenación humana. Pero la primera clase se siente bien y se afirma y confirma en esta autoenajenación, sabe que la enajenación es su *propio poder* y posee en él la *apariencia* de una existencia humana; la segunda, en cambio, se siente destruida en la enajenación, ve en ella su impotencia y la realidad de una existencia inhumana”¹. En otras palabras: mientras que el burgués se siente a sus anchas en el seno de la sociedad liberal-esclavista, el proletario (léase: todos los que no tienen medios de producción, sean de clase baja o «media», la casi totalidad de la humanidad) vive su vida como negación constante. Por supuesto, a Marx no le tocó atestiguar el progreso ideológico de la sociedad capitalista y la producción en masa de modernos esclavos enamorados de sus cadenas, pero es algo que se puede derivar fácilmente de sus teorizaciones sobre el fetichismo, si se las lee con cuidado. Lo que importa aquí, en todo caso, es que el capitalista también es un esclavo, alguien que «enajena su humanidad» (aunque disfruta de hacerlo, incluso en sus facetas más violentas, por su acceso cuasi-ilimitado al mundo entero del consumo y su posición de mando). Pero ¿esclavo de quién? Del capital mismo. ¿Y qué o quién es el capital? El capital no es ni una persona ni una cosa: es una lógica, una lógica social (en medio de una sociedad asocial, agregaría Bertolt Brecht). La lógica del capital es muy sencilla: invertir para obtener más de lo que invierte, y volver a reinvertirlo. Valorizar su valor. Y eso lo logra de dos maneras: por medio de la explotación y por medio de la competencia. El capital tiene que explotar obligatoriamente a la clase obrera (a la práctica totalidad de la humanidad que carece de medios de producción) para extraer un plusvalor, que luego será reinvertido como capital, y competir en el mercado con los otros capitalistas que quieren arrebatarle sus ventajas y nichos económicos. La lógica del capital, la del valor valorizándose, implica una praxis despiadada de opresión, explotación, competencia, sometimiento y división jerárquica del mundo. En esa lógica se afirma y vive como mandamás. Y *no es libre* de hacer otra cosa. Si deja de actuar de esa manera, si, de alguna forma, en lo más hondo de su corazón, y por una causa desconocida, le nace un impulso humanista-*oweniano*, está condenado a perder, a ser derrotado en el mercado, a desaparecer como capitalista. Si el burgués no se somete a la lógica del capital, a su necesidad de reducir costos (fundamentalmente de mano de obra, pero también de locación, de materias primas, de recursos energéticos, de deudas fiscales, etc.), está condenado al más absoluto y completo fracaso económico. Es

¹ Karl Marx y Friedrich Engels, *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, México, Grijalbo, 1967, p. 101.

esclavo del capital y su dinámica incorpórea. Él es, como lo llamaría Lars von Trier, *el jefe de todos*, no el capitalista de carne y hueso; no Tesla, ni Bill Gates ni Slim. Ellos son los títeres del verdadero soberano: el capital.

8. El esclavo moderno, dijimos, vista overol o atuendos de reconocidas marcas, está obligado a alquilar su fuerza de trabajo para poder sobrevivir. Pero también, al igual que el capitalista, está sometido a una lógica implacable, despiadada. No la del capital, sino la del *salario*. El trabajador debe luchar constantemente por el mantenimiento de su salario, el cual intenta ser reducido, en cada oportunidad, por el capitalista. Cuando las condiciones son propicias, puede buscar un incremento. Si existe una organización que lo proteja a través de un contrato colectivo, el incremento puede ser común, pero en las condiciones del capitalismo *posmoderno*, que tanto alaba el *demócrata liberal*, el salario se negocia individualmente, lo que sirve al capitalista para emplear una de las principales herramientas de control laboral: la competencia entre trabajadores. En condiciones de desprotección laboral, que son las que abundan en el mercado neoliberal del empleo «flexible», el trabajador debe competir con sus compañeros por un mayor salario, de tal forma que el otro, su compañero, se convierte en un peligro latente que, en cualquier momento, puede robarle la oportunidad de mejorar su condición económica (lo único que, en verdad, le interesa, ya que ha sacrificado su tiempo vital al trabajo necesario). *Divide et impera*. Confrontados los trabajadores entre sí, aislados y convertidos recíprocamente en enemigos francos, pierden una de las pocas herramientas para combatir las condiciones que los sujetan, cada vez más, a una situación de pobreza y penuria: la alianza política en contra de su opresión. El trabajador, pues, no es sólo esclavo del trabajo necesario para reproducir su vida, sino además de la lógica que lo caracteriza: la de la confrontación, la competencia, la sumisión a las órdenes del capital, que es la que impone la ley de los salarios.

9. En las llamadas sociedades liberales, entonces, el individuo promedio carece de medios, de tiempo y de autonomía política para definir su vida. Todos, incluyendo los propietarios, están sometidos a la lógica despiadada de la competencia, la lucha, la violencia, la sumisión, la disciplina y la fidelidad a la lógica del sistema, ya sea ésta la de la *ganancia* o la del *salario*. Agreguemos ahora algo más: carecen de los conocimientos y las capacidades necesarias para entender el funcionamiento del sistema y dirigirlo o transformarlo; esto es: para ejercer su libertad. La práctica totalidad de individuos que integran el sistema de dominación moderna (incluyendo a los propietarios) son individuos incapacitados, parcializados, fragmentados, ignorantes e impotentes. El sistema vive de producir y reproducir individuos a los que se les han expropiado las facultades intelectuales, técnicas, prácticas y físicas para cambiar las condiciones de su dominación o, en el caso de la realidad burguesa, acoplarlas plenamente a su voluntad. Paradójicamente, la anulación de las capacidades y destrezas individuales marcha al ritmo del desarrollo técnico y científico del sistema mismo. Mientras más desarrollado tecnológicamente sea el sistema; mientras más conocimientos científicos acumule; mientras más saberes se incorporen al quehacer cotidiano y productivo de la realidad económica y social, más ignorante, más impotente, más incapaz será el sujeto que forma parte de ella. Éste es un axioma del desarrollo capitalista.

El desarrollo moderno tiene como sustento técnico un proceso general de racionalización de cada uno de los momentos que constituyen el entramado económico de reproducción social (la producción, la distribución y el consumo de la riqueza material generada). Esa racionalización se fundamenta, a su vez, en el empleo de métodos matemáticos de cálculo y cómputo de las distintas etapas y fases que componen el proceso laboral en su conjunto, con la finalidad de hacerlo más eficiente y menos costoso. El seccionamiento o parcialización, cuantificable y medible, de las distintas fases del proceso laboral es lo que da paso a la

llamada *división técnica del trabajo*, característica esencial del modo de producción capitalista, que entra en escena resquebrajando las formas anteriores, premodernas, de organizar las funciones laborales, en las cuales el campesino o el artesano podían cumplir las tareas necesarias para generar un valor de uso completo. Se trate de un zapato, de una mesa o de una herradura, la producción artesanal precapitalista se fundamentaba en el conocimiento integral que los trabajadores tenían del proceso de producción de un objeto, y que transmitían, de generación en generación, a los aprendices bajo su cargo. Lo que hace el capitalismo cuando entra en escena es romper ese conocimiento integral y seccionarlo en varias fases, con la finalidad de hacerlo más productivo y económico. Así introduce la *especialización laboral* como fundamento de la generación de la riqueza material. Cada obrero se especializa en una función específica del proceso manufacturero. Ya no crea un zapato completo, sino que se vuelve especialista en producir suelas o cordones, o en clavar, pegar, zurcir, etc., y más tarde, cuando se introduce la maquinaria en el seno de la fábrica, se especializa aún más, cumpliendo tareas repetitivas: martillando, moviendo una palanca, apretando un botón, desplazando un objeto de un lugar a otro. Su labor se simplifica, se *destotaliza* y se *parcializa*.

La maquinaria introduce, así, una segunda característica al proceso de descapacitación del obrero en el capitalismo: la *mecanización* de la jornada laboral. De esta manera, no sólo se le roba el conocimiento orgánico de la producción de un valor de uso, sino que se convierte el trabajo en una actividad repetitiva e idiotizante. El obrero no es ya concebido como un sujeto capaz de generar y guiar el proceso laboral, sino como una simple herramienta, instrumento o engranaje del mecanismo fabril automático que lo absorbe y engulle. Con ello se cosifica aún más su praxis y su conciencia (lo cual ya había sucedido, anteriormente, cuando fue reducido a *mercancía fuerza de trabajo*). Así lo expresa Lukács en su clásico análisis en *Historia y conciencia de clase*:

Si seguimos el camino que recorre la evolución del proceso de trabajo desde el artesanado, pasando por la cooperación y la manufactura, hasta el maquinismo industrial, vemos una racionalización siempre creciente, una eliminación cada vez más grande de las propiedades cualitativas, humanas e individuales del trabajador. Por una parte, en efecto, el proceso de trabajo se fragmenta, en proporción siempre creciente en operaciones parciales abstractamente racionales, lo cual disloca la relación entre el trabajador y el producto como totalidad y reduce su trabajo a una función especial que se repite mecánicamente. [...]

En segundo lugar, esa dislocación del objeto de la producción es también, necesariamente, la dislocación de su sujeto. A consecuencia de la racionalización del proceso de trabajo, las propiedades y particularidades humanas del trabajador se convierten cada día más en simples fuentes de errores, frente al funcionamiento, calculado racionalmente por adelantado, del proceso de trabajo conforme a leyes parciales exactas. El hombre no figura, ni objetivamente, ni en su comportamiento ante el proceso de trabajo, como el verdadero portador de ese proceso, sino que queda incorporado como parte mecanizada a un sistema mecánico que él encuentra ante sí, acabado y funcionando con total independencia, y a cuyas leyes debe someterse.²

A la destotalización de la experiencia humana sometida al mecanismo automático de la vorágine maquinico-industrial (repetida en todas las esferas del mundo laboral: en el campo, en la industria, en la burocracia, en el sector servicios, etc.), le sigue el aislamiento, la jerarquización y la individualización de la experiencia, que separa al trabajador de sus colegas y, por el mecanismo de la competencia laboral, los confronta y opone. Cada trabajador, en principio –esto es, en la inercia ideológica del sistema capitalista–, «vela por sus intereses», sin considerar las necesidades y carencias de sus compañeros de trabajo, a los cuales ve como competidores hostiles capaces de «robarle» su puesto (si es que tiene uno superior), o bien que le impiden avanzar en el escalafón jerárquico de su empresa. Esto añade un elemento de presión en la división política

² Georg Lukács, “La cosificación y la conciencia del proletariado”, en *Historia y conciencia de clase*, La Habana, Ed. de Ciencias Sociales, 1970, pp. 114-115.

de la clase obrera, la cual, en su vivencia inmediata (previa a cualquier desarrollo de una conciencia crítica), está lejos de poder concebir su actuación colectiva como método para transformar la realidad económica y social.

La especialización, mecanización y atomización laborales son tres de los mecanismos que acompañan el desarrollo técnico de la modernidad capitalista. Tales mecanismos profundizan la alienación del individuo en las sociedades liberales. Mientras más se desarrollan éstas, más ignorantes e incapaces se vuelven los sujetos que viven en ellas, y, por consiguiente, más sometidos, esclavizados, a su lógica de explotación y trabajo necesario.

10. Ahora bien, se podría pensar que si el conjunto de trabajadores (la mayoría absoluta de la humanidad) sufre un proceso de constante degradación de sus capacidades físicas, mentales y espirituales que los vuelven cada vez más incapaces de afirmar su existencia fuera de las exigencias del sistema, entonces, la totalidad del desarrollo técnico y científico de la humanidad es aprovechada por la clase dominante para controlar y manejar las redes de la realidad económica, política y social a su conveniencia, y que, por lo mismo, nada escapa de sus manos. La realidad, sin embargo, confirma que, a pesar de que, ciertamente, el acceso al conocimiento y a la tecnología más avanzada se encuentra monopolizado por las élites económicas, principalmente de los países centrales o metropolitanos, lo cierto es que ellas mismas (por el tipo de conocimiento técnico y científico que promueven y por la misma realidad estructural de la que parten) son incapaces de controlar a capricho los fenómenos del mundo, y de que, más allá de las teorías conspirativas y paranoicas que invaden las redes sociales, la marcha de los eventos se les escapa de las manos. Esto lo confirma el fenómeno de las *crisis cíclicas*.

El punto de partida y llegada del sistema es la propiedad privada, que, en el capitalismo, significa el monopolio de los medios de producción (incluyendo la tierra) y la subordinación «voluntaria» de la fuerza de trabajo a la égida del capital. Esto quiere decir que, en su totalidad, el sistema tiene como fundamento la desconexión del sistema de necesidades y capacidades sociales, y la incomunicación entre los agentes generadores de la riqueza material. Asimismo, la monopolización de los medios de producción en el capitalismo arroja a la mayoría absoluta de los sujetos sociales al terreno de la incertidumbre reproductiva, justo porque les son arrebatados los medios indispensables para satisfacer sus necesidades. En este sentido, como lo explica Bolívar Echeverría, el sistema mercantil-capitalista está atravesado por dos dimensiones de *crisis estructural*:

a) por un lado, en el nivel puramente mercantil, la escisión entre sistema de necesidades y sistema de capacidades, así como la incomunicación entre los propietarios privados atomizados, pone en vilo la posibilidad de la reproducción social, puesto que nadie sabe con certeza lo que el conjunto social necesita, ni de lo que ya se dispone, ni tampoco lo que se puede producir con los medios disponibles. “La reproducción social en su forma mercantil, o mejor dicho, en su proto-forma privatizada, es en principio imposible. Reproducción social y estado de atomización del sujeto social, de inexistencia del sujeto comunitario, se contradicen mutuamente; en principio, no puede existir una sociedad que al mismo tiempo sea una no-sociedad”³.

b) Por otro lado, en la dimensión capitalista, el sujeto proletarizado es obligado «libremente» a ofrecer su fuerza de trabajo al mercado laboral para recibir un salario a cambio, de otra manera está condenado a morir de hambre. Pero sólo algunos lograrán contratarse y pasarán a formar parte de lo que Marx denominó el *ejército activo* de la clase obrera; los que no lo logran, en cambio, serán los desempleados, los miembros del

³ Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, México, FCE-Itaca, 2017, pp. 192-193.

ejército de reserva. “Sólo un cierto conjunto de capacidades de trabajo va a ser valorado en tal o cual medida; sólo una parte de los portadores de toda esa substancia de valor objetivada como sujeto la verán expresarse, existir sobre el escenario del mercado; sólo una fracción de todo ese tiempo de trabajo privadamente necesario que está hecho cuerpo en cada uno de los trabajadores se convertirá efectivamente en valor de la fuerza de trabajo al recibir un valor de cambio, al ser pagada como una determinada masa de salarios”⁴.

Así, pues, el capitalismo está asentado sobre una doble crisis estructural permanente que afecta la posibilidad de la reproducción colectiva de la base social. Sin embargo, desde el punto de vista del capitalista, que, precisamente, funda su dominación sobre la crisis de los sujetos subordinados, la crisis sólo existe cuando estalla en forma de *crisis cíclica*, eso es, cuando aparece como la imposibilidad de continuar con el ciclo de valorización del valor, de reinversión de las ganancias y de ampliación de su base productiva (incluyendo la contratación de una mayor masa de fuerza de trabajo). Pero esto sucede inevitablemente porque el sistema mismo se fundamenta en la incomunicación de sus partes, en la falta absoluta de planeación económica, que genera desequilibrios entre todas las dimensiones del proceso reproductivo. Paradójicamente, mientras más crece la especialización y el conocimiento detallado de cada una de las fases de los procesos productivos y técnicos de generación de riqueza, más se pierde el punto de vista de la totalidad, y menos planificado es el funcionamiento de la economía en su conjunto. No importa qué tan avanzado esté el conocimiento técnico y científico (tecnocientífico, diría Virilio) del capital: puesto que el fundamento de todo el desarrollo económico es la incomunicación, la desconexión social, la monopolización, la parcialización, la especialización y el aislamiento, las crisis cíclicas estallarán una y otra vez de diversas maneras. Así lo explica, de nuevo, Lukács:

[...] la racionalización de los elementos aislados de la vida, los conjuntos de leyes formales que de ahí surgen, se ordenan inmediatamente, a primera vista, en un sistema unitario de «leyes» generales; sin embargo, en la incoherencia efectiva del sistema de leyes, en el carácter contingente de la relación entre los sistemas parciales, en la autonomía relativamente grande que poseen esos sistemas parciales en relación unos con otros, aparece el desprecio por el elemento concreto en la materia de las leyes, desprecio en que se fundamenta su carácter de ley. Esa incoherencia se manifiesta con toda crudeza en las épocas de crisis, cuya esencia –vista bajo el ángulo de nuestras consideraciones actuales– consiste justamente en que se disloca la continuidad inmediata de] paso de un sistema parcial a otro, y en que la independencia de unos respecto a otros, el carácter contingente de la relación entre ellos, se imponen repentinamente a la conciencia de todos los hombres. [...]

Por otra parte, ese sistema de leyes no sólo tiene que imponerse por encima de los individuos, sino que, además, jamás será entera y adecuadamente cognoscible. Porque el conocimiento completo de lo totalidad aseguraría al sujeto de ese conocimiento una posición tal de monopolio, que con ello quedaría suprimida la economía capitalista.⁵

Conclusión: a pesar del conocimiento y la tecnología monopolizada, la misma clase capitalista es incapaz de controlar a su antojo el curso de los fenómenos económicos, puesto que tiene como punto de partida la ausencia de planificación y comunicación para organizar conscientemente el sistema. Todo es paradójico: a mayor conocimiento y técnica, mayor especialización, mayor desconexión social y mayor posibilidad de estallido de crisis más profundas y severas. Tampoco el capitalista es capaz de controlar nada, en última instancia.

⁴ *Ibid.*, p. 204.

⁵ Lukács, *op. cit.*, pp. 127 y 129.

11. ¿Existe el «afuera»? ¿Existe la posibilidad de escapar a la esclavizadora lógica del productivismo capitalista? En principio, no. Todos estamos sometidos a esa dinámica frenética. En otras épocas, sin embargo, mientras el sistema se iba asentando y adquiriendo un rostro propio, existieron espacios que no estaban plenamente adaptados a la lógica del capital. Cuando, por ejemplo, los artistas de la vieja Europa fueron expulsados de las cortes, en el tránsito del *Ancien Régime* a la fundación de las sociedades liberales, por un momento quedaron desligados de las obligaciones políticas, sociales y culturales a las que los sometían los gobiernos monárquicos, y pudieron disfrutar, aunque fuera por un breve tiempo, de cierta «autonomía» en el ejercicio de sus facultades estéticas. Es esa época que Benjamin caracterizó como el auge de la *bohemia*, y que estuvo atravesada por personajes tan disímiles como el *conspirador*, el *flâneur* o el poeta maldito, todos ellos viviendo en los límites de un sistema con el cual no simpatizaban, pero del cual no podían escapar del todo. El artista maldito, entregado a la bohemia, provenía, en realidad, de los restos de la vieja aristocracia o de la naciente burguesía industrial, pero era un inadaptado a la nueva situación, por lo que vagaba sin rumbo «ejerciendo» su autonomía estética y lanzando invectivas contra el mundo que lo rechazaba. Con el paso del tiempo, sin embargo, las galerías, los museos, la industria teatral, las editoriales los fueron reconduciendo a la lógica mercantil e imponiéndoles las fronteras de lo aceptable e inaceptable (del «buen gusto») en el ámbito artístico. La resistencia se mantuvo en algunos frentes (en los amantes puristas del *art pour l'art* y, más tarde, en las vanguardias del siglo XX), pero tarde o temprano los artistas quedaron envueltos en la vorágine mercantil-capitalista. Por supuesto, el artista se dirá siempre «libre» e «independiente», pero su libertad dura lo que su éxito en el mercado, y es éste último quien define quién puede tener acceso a los recursos para ejercer su profesión con «total libertad» y quién no.

Si se piensa, ahora, en un ámbito más amplio, el que abarca el estado y sus instituciones, se puede constatar que, a pesar de las contradicciones y los conflictos vividos por las sociedades a lo largo de los siglos XIX y XX por la definición de los proyectos nacionales, la soberanía y la autonomía política del estado frente a las exigencias del desarrollo económico (industrial, comercial y financiero) fue tan sólo una pretensión que duró lo mismo que el cambio de un régimen a otro. Ya Wallerstein demostró con suficiencia que, lejos de la doctrina liberal del *laissez faire, laissez passer*, no existe, en ningún momento de su historia, capitalismo sin intervención estatal directa para generar las condiciones necesarias de su implantación y desarrollo. El estado estuvo (y seguirá estando) en todos los momentos esenciales de su evolución: en el financiamiento de los primeros viajes marítimos que «redondearon el globo terrestre»; en la intervención jurídica y militar durante los procesos de acumulación originaria; en las guerras de conquista, colonización y saqueo; en la financiación y construcción de infraestructura básica para la industrialización y urbanización; en la represión de los movimientos obreros y campesinos opositores; en la monopolización de las tierras y los recursos naturales; en el establecimiento de un sistema financiero centralizado; en la creación de un régimen partidista de representación burguesa; en las guerras imperialistas para la definición de fronteras territoriales y la explotación exclusiva de materias primas y energéticas; en el apoyo a proyectos productivos industriales caracterizados como *estratégicos*; en la apertura de todos los espacios públicos para la inversión privada; etc. etc. Esto era tan evidente para comienzos del siglo XX, que el propio Weber no tuvo empacho en declarar que el estado moderno era “una empresa con el mismo título que una fábrica”. Su burocracia y su ejército administrativo funcionan con la misma lógica que una empresa, y tienen como propósito último coadyuvar al «esfuerzo» económico de la nación sin representar ningún obstáculo para la dinámica de la acumulación capitalista.

Por su parte, las comunidades rurales, los campesinos independientes, los artesanos, los pequeños propietarios fueron desplazados, uno tras otro, como núcleos decisivos del desarrollo económico; y si sobrevivieron, fue tan sólo a condición de su sometimiento a la lógica mercantil y a sus exigencias económicas. Cualquier intento de afirmarse fuera de dicha lógica los condena a la extinción. Y aunque no lo quieran, cuando las necesidades del gran capital lo requieren, son aplastados, como moscas, con un solo movimiento de manos.

12. En el denominado “capítulo VI inédito de *El capital*”, Marx profundiza en la diferencia entre la esfera del trabajo productivo y la del trabajo improductivo, tanto en términos transhistóricos como en términos específicamente capitalistas. Esa diferencia, por su parte, se sustenta en otra más básica: la que existe entre trabajo necesario y tiempo libre. En principio, las dos grandes esferas que gobiernan la vida humana tienen que ver con la distribución del tiempo: aquél en que estamos obligados a laborar para sobrevivir (lo queramos o no) y aquél en que tenemos posibilidad de afirmar nuestra existencia con independencia de la presión que ejerce sobre nosotros el llamado a satisfacer nuestras necesidades. Mientras más tiempo no-necesario tengamos a nuestra disposición (y más medios para disfrutarlo), más libres seremos. Al contrario, mientras menos tiempo libre tengamos y más nos veamos obligados a trabajar para sobrevivir, más esclavos somos de nuestra condición biológica y social. Ahora bien, dentro del tiempo de trabajo necesario, no todo es tiempo productivo. En un sentido transhistórico, el trabajo productivo es aquél que tiene como objetivo la generación de bienes de subsistencia y medios de producción fundamentales para la reproducción de la vida, mientras que el improductivo tiene que ver con el despliegue de actividades que no generan ninguno de este tipo de valores de uso, pero que, a pesar de ello, no dejan de ser necesarias para la vida social. *El trabajo improductivo es un trabajo necesario*. En primer lugar, ese trabajo se refiere a ciertos momentos indispensables para completar el proceso de reproducción social: circulación y distribución de valores de uso, conservación y almacenamiento de bienes, servicios para el consumo, etc. Fuera de ese ámbito, el trabajo improductivo se centra en la administración de los recursos y la gestión de requerimientos sociales, en el gobierno de los asuntos públicos, o bien en la formación, capacitación y esparcimiento de los sujetos (educación), así como en su recuperación y cuidado (servicios de salud), etc. Son muchos los ámbitos que abarca el trabajo improductivo, y todos ellos son necesarios para la consecución de la vida social.

Cuando el capital aparece en escena, sin embargo, cambian las valoraciones sobre lo que es productivo y lo que es improductivo: productivo se vuelve solamente aquello que genera plusvalor y ganancia (se ubique en el ámbito que se ubique) e improductivo, lo que no lo hace. Algunas actividades improductivas, como el gobierno del estado, siguen existiendo aunque no generen directamente ganancias porque continúan siendo funciones necesarias para que una sociedad se autorregule, sobreviva y persista. Con el paso del tiempo, el capital fue extendiendo sus tentáculos a todas las esferas sociales imaginables, subsumiendo su lógica a la de la valorización: circulación de mercancías, consumo, educación, salud, entretenimiento, incluso actividades anteriormente exclusivas del estado, como la administración de cárceles y prisiones, etc. La incorporación masiva de las mujeres al proceso de trabajo, especialmente a finales del siglo XIX y a lo largo de la primera mitad del XX, liberó el espacio doméstico a la lógica capitalista, de tal manera que muchos productos caseros, y gran parte de la esfera de autoconsumo en el campo, terminaron siendo sustituidos por mercancías generadas por el capital: productos para el cuidado y la alimentación de los infantes, productos de limpieza, vestimenta, etc.

Toda la esfera del trabajo necesario, tanto productivo como improductivo, pertenece a la lógica del capital, esto es, a la lógica de la ganancia, por lo que no es imaginable concebir un ejercicio de la libertad en esos espacios. Mientras más avanza el capital, más brutal es su dinámica frenética de explotación, subsunción y trabajo enajenado.

13. ¿Y qué pasa con el tiempo libre? Esto es, ¿qué pasa con el tiempo que, fuera de la necesidad y obligatoriedad de las labores productivas e improductivas, el individuo tiene para sí mismo, para su familia y amigos, con independencia de las exigencias del capital? ¿Se puede ejercer, finalmente, la libertad en ese espacio sin presiones de ningún tipo? Se podría afirmar que la historia del capitalismo en el siglo XX, y hasta nuestras fechas, es la historia de la subordinación del tiempo libre a la lógica de la explotación y la ganancia. Desde los inicios de dicha centuria, la humanidad fue testigo del desarrollo de un inmenso aparato industrial

encaminado a la subordinación de todos los ámbitos del arte, la cultura, el deporte, el entretenimiento y la vida cotidiana a la generación de plusvalor y a la manipulación ideológica de las masas. La industria del cine, la radio, la televisión, las competencias deportivas, el turismo, la industria editorial, la información, los museos, las galerías, la música, el erotismo, la computación, internet... No hay tiempo libre que no sea, a la vez, tiempo del capital, tiempo en el que sólo disfrutamos nuestra libertad y nuestra existencia gracias a la mediación de las mercancías y los productos que nos ofrece lo que Adorno y Horkheimer llamaron con tino la *industria cultural*. “La diversión”, sentenciaron en su momento, “es la prolongación del trabajo bajo el capitalismo tardío. Es buscada por quien quiere sustraerse al proceso de trabajo mecanizado para poder estar de nuevo a su altura, en condiciones de afrontarlo”. Su función, sin embargo, no se reduce a generar las condiciones necesarias para el «relajamiento», la recuperación y la reincorporación efectiva al proceso de trabajo cotidiano. También supone la homogeneización de la experiencia colectiva en todos los niveles imaginables.

El objetivo último de la industria cultural no es otro que lo opuesto al supremo ideal liberal: la *desindividualización*. La industria cultural en su conjunto, en todos los niveles, tiene como fin establecer patrones de consumo idénticos en cualquier parte del mundo, así se trate de un café, un libro de ficción, una película, una canción, una noticia o una hamburguesa. Las características idiosincrásicas del individuo no importan: lo que importa son los sujetos sociales concebidos como funciones virtuales que se adaptan al ofrecimiento del mercado para que sus mercancías «culturales» sean realizadas en cualquier lugar del mundo, a cualquier hora del día, sin que los «gustos personales» o las «idiosincrasias nacionales» obstaculicen esa misión. El caso de la industria editorial contemporánea es ejemplar: antes de que cualquier escritor conciba su obra, ya están los anaqueles de las librerías dispuestos para que el libro en cuestión pueda ser clasificado y colocado en el lugar preciso, de tal manera que los consumidores-lectores lo puedan localizar sin problemas. Hay espacio para libros de ficción (misterio, suspenso, ciencia ficción, fantasía, romance, terror, aventuras) y de no ficción (ensayo, crónica, texto académico, texto didáctico, autobiografía, memorias, libros de viajes). Si, para su propio infortunio, el autor resulta demasiado rebelde y no se adapta a las clasificaciones especificadas por el mercado, su libro no llegará ni siquiera a la mesa del editor. No hay libertad para escribir. Lo que debe ser escrito y leído está decidido, de antemano, por el mercado. Sólo un fanático religioso de la ideología liberal como Vargas Llosa puede escandalizarse por la «contradicción» existente entre la «sociedad democrática» y la «civilización de espectáculo» que genera productos de estupidización masiva. Lo cierto es lo contrario: una sociedad *idiot* (ιδιώτης, persona privada), basada en el principio de la propiedad privada, sólo puede producir mercancías idiotas. *Ex nihilo nihil facit*.

14. Llegados a este punto, se vuelve inevitable formular la siguiente pregunta: si la moderna sociedad capitalista le roba al sujeto la libertad, convirtiendo la totalidad de su tiempo de vida en tiempo de explotación, subordinación, enajenación, homogeneización y desindividualización, ¿cómo es posible que se conciba a sí misma como el culmen de la libertad y la democracia, o bien, en su defecto, no genere una oposición abierta y violenta de todos los esclavos modernos contra el sistema que la fundamenta? Ello es así por dos razones: *a)* en primer lugar, precisamente porque los sujetos están sometidos, en todas las dimensiones de su vida, a una dinámica de explotación, descapacitación, violencia, desidentificación y estandarización, se vuelven impotentes para reclamar algo distinto a lo que les ofrece el sistema, al cual miran como la forma natural e insuperable de organizar las relaciones sociales; *b)* en segundo lugar, porque dicha subordinación absoluta es experimentada, desde la perspectiva del sujeto integrado al sistema, como el resultado espontáneo de la libertad y las «decisiones individuales», así como un requisito indispensable para tener acceso al mundo de la «riqueza» material, que, en el capitalismo, se ofrece como ilimitada y accesible a «todo aquél que se esfuerce» por conseguirla. En pocas palabras, el capital puede operar, en términos

generales, sin una oposición abierta que lo obstaculice porque su dominio sólo es factible, en los hechos, como dominio material e *ideológico* simultáneamente. Si su violencia fuera una violencia descarada, sin disfraz ideológico, hace tiempo que la oposición al sistema habría triunfado. Pero la cuestión no es tan sencilla.

Para comprender, sin embargo, lo que se entiende por ideología, es necesario, en primera instancia, desechar la concepción vulgar que reduce la noción de ideología a la de «falsa conciencia» o a la de «manipulación mediática». La ideología no debe ser concebida ni como un error *subjetivo* de la conciencia individual ni como el efecto de una manipulación externa a la convivencia social que genera confusión y desvía la atención de las cuestiones importantes para la vida de los sujetos. La ideología no es ni una cuestión de conciencia ni una cuestión de manipulación. La ideología es una estructura viva que, con independencia de la voluntad y la conciencia de los sujetos, se les impone prácticamente como la única posibilidad de existencia dentro de un conjunto social históricamente determinado. Independientemente de lo que crean o piensen los individuos (así sean sumamente críticos del sistema), la inercia ideológica los obliga a hacer y a realizar ciertas actividades, así como a pensar dentro de ciertos marcos, de las cuales nadie en su «sano juicio» es capaz de separarse. La ideología es una fuerza práctico-estructural (*práctico-inerte*, diría Sartre) que no se puede superar con sólo concebirla, entenderla, explicarla o denunciarla, precisamente porque no depende de la voluntad de nadie, sea éste un sujeto o una empresa, un burgués o un proletario. Todos vivimos presos de la red ideológica, aun cuando seamos capaces de identificarla y denunciarla. No es, entonces, la conciencia la que es ideológica, sino *la realidad misma*. Así lo explica Žižek en *El sublime objeto de la ideología*:

[...] la ideología no es simplemente una «falsa conciencia», una representación ilusoria de la realidad, es más bien esta realidad a la que ya se ha de concebir como «ideológica» —*ideológica*— *es una realidad social cuya existencia implica el no conocimiento de sus participantes en lo que se refiere a su esencia*—, es decir, la efectividad social, cuya misma reproducción implica que los individuos «no sepan lo que están haciendo». «*Ideológica*» no es la «falsa conciencia» de un ser (social) sino *este ser en la medida en que está soportado por la «falsa conciencia»*.⁶

En cierto sentido, no hay realidad social que no tienda a ser ideológica, en gran medida porque la primera dimensión del efecto ideológico es la de concebir la vivencia particular, históricamente determinada, como algo natural y espontáneo, como algo necesario e insuperable. Se acepta lo vivido en la experiencia personal y colectiva como lo único, y no se le cuestiona. “Lo conocido en términos generales”, dice Hegel, “precisamente por ser *conocido*, no es reconocido. Es la ilusión más corriente en que uno incurre y el engaño que se hace a otros al dar por supuesto en el conocimiento algo que es como conocido y conformarse con ello; pese a todo lo que se diga y se hable, esta clase de saber, sin que nos demos cuenta de por qué, no se mueve del sitio”⁷.

En la sociedad mercantil-capitalista, el efecto ideológico, empero, adquiere un cariz paradójico: lo que se presenta a nuestra vista es justo lo contrario de lo que en realidad es. Este efecto, propio del fetiche mercantil, lo tematiza Marx en el capítulo 1 de *El capital* al analizar las peculiaridades del polo equivalente de la mercancía: lo histórico determinado (el valor) aparece como lo natural (el valor de uso); lo puramente abstracto (el trabajo privado), como lo realmente concreto (el trabajo útil); lo privado, como lo social. La máxima inversión ideológica, sin embargo, se genera cuando aparece la relación capital-trabajo, fundamento de la moderna sociedad de explotación. En ese momento, la esclavitud del tiempo del trabajador al proceso de producción de plusvalor se confunde inercialmente con el *simulacro real* o la *ficción jurídica* de la

⁶ Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI, 2012, pp. 46-47.

⁷ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE, 2002, p. 23.

libertad intrínseca al modo de producción capitalista. La esclavitud del tiempo de vida se presenta como su justo contrario: como un ejercicio de la libertad. De nuevo Žižek:

[...] cada Universal ideológico –por ejemplo, libertad, igualdad– es «falso» en la medida que incluye necesariamente un caso específico que rompe su unidad, deja al descubierto su falsedad. Libertad, por ejemplo: una noción universal que abarca una serie de especies (libertad de expresión y de prensa, libertad de conciencia, libertad de comercio, libertad política, etc.), pero también, por medio de una necesidad estructural, una libertad específica (la del obrero a vender libremente su propio trabajo en el mercado) que subvierte esta noción universal. Es decir, esta libertad es lo opuesto mismo de la libertad efectiva; al vender su trabajo «libremente», el obrero *pierde* su libertad, el contenido real de este acto libre de venta es la esclavitud del obrero al capital.⁸

15. A la inversión ideológica básica de la moderna sociedad capitalista, la de la libertad, se le suman dos espejismos ideológicos más: el del *progreso* y el del *ocio*. El mito del progreso está ligado directamente a la evolución tecnológica del sistema, a la forma en la que el modo de producción capitalista afirma su despliegue histórico –sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XVIII– desde la revolución incesante de las fuerzas productivas modernas. Esa revolución –le explica Marx a Stuart Mill al inicio del capítulo XIII de *El capital*– no tiene como objetivo ahorrar al trabajador tiempo de trabajo ni facilitarle su labor dentro de la fábrica o en el lugar de trabajo, sino incrementar la explotación de plusvalor y generar ganancias extraordinarias en beneficio del monopolista de las tecnologías de vanguardia. En realidad, como lo demuestra el mismo Marx en dicho capítulo, la introducción de las técnicas modernas a la fábrica incrementó exponencialmente la explotación, multiplicó el tiempo de trabajo, redujo la actividad del obrero a la de una simple herramienta o engranaje de la maquinaria productiva, disminuyó su salario, creó mayor desempleo, facilitó la utilización de mano de obra femenina e infantil que, a su vez, presionó para una mayor disminución del salario obrero, etc. Sin embargo, la confusión o inversión ideológica fue inevitable: puesto que, efectivamente, la implementación de los avances tecnológicos –primero, en el proceso de producción y, más tarde, en todas las esferas de la reproducción social, de la vida laboral y de la experiencia cotidiana– multiplicaron exponencialmente las capacidades sociales, a tal punto que se rompió la dependencia original del ser humano de los ciclos naturales, se pusieron las bases materiales de la abundancia universal, se transformó para siempre el paisaje social con la emergencia de una arquitectura urbana omnipresente, se vinculó al mundo entero con máquinas, dispositivos, medios, rutas e infraestructuras de comunicación, se revolucionaron los principios de la medicina y se perfeccionaron los servicios de salud e higiene haciendo posible, en principio, la extensión de la vida, etc.; puesto que, en consecuencia, se modificó radicalmente el conjunto de la vida social de la humanidad, en forma y contenido, se produjo la impresión de que el moderno modo de producción capitalista era sinónimo de *progreso*, cuando, en la realidad, dicho «progreso» no fue (y no es) sino el resultado de una dinámica acelerada de explotación y subsunción laborales, lo que se tradujo históricamente en una esclavización creciente de la vida en su conjunto al proceso de trabajo. Sólo las luchas obreras y las revoluciones sociales a lo largo de los siglos permitieron modificar, en cierta escala, el abuso en las relaciones laborales, estableciendo –en gran medida, gracias a una mayor explotación, sustentada en tecnologías de punta– una diferencia entre los países de la metrópoli y los de la periferia. Entre los siglos XIX y XX, surgió lo que el marxismo de entonces llamó la “aristocracia obrera”, que tuvo acceso a mayores beneficios, prestaciones y posibilidades de organización sindical en comparación con los trabajadores de otras regiones. Todo ello, sin embargo, no significó el fin de la esclavitud laboral ni del sometimiento del tiempo vital al proceso de trabajo, sino tan sólo una mejoría económica que, sin embargo, fue vivida (y es vivida) por los sujetos en cuestión como sinónimo de «progreso», y como muestra fehaciente del

⁸ Žižek, *op. cit.*, pp. 47-48.

cumplimiento de la promesa capitalista de la «sociedad opulenta». Por lo demás, la división internacional entre «obreros de primera», «obreros de segunda» y simples desempleados (condenados a la migración perpetua) sirvió para intensificar la competencia entre los trabajadores a escala mundial, y para hacer que los segundos y terceros añoraran la vida de los primeros como sinónimo de bienestar y felicidad.

Por otro lado, como lo describimos más arriba, la cooptación de las esferas de consumo y tiempo libre a la lógica mercantil de la ganancia capitalista expandió, de manera incomparable en relación con cualquier otro tiempo histórico, las posibilidades de esparcimiento, entretenimiento, diversión y ocio, con lo que se produjo la impresión de que se ingresaba a una era de plena afirmación del individuo en todas sus variables. En realidad, dicha «afirmación», como lo explicamos, sólo es viable bajo la dinámica homogeneizante y desindividualizante del mercado, que, lejos de producir «individuos libres», genera sujetos idiotizados y estandarizados, incapaces de valorar la complejidad de una obra artística, y entregados sin reservas a la llamada “civilización del espectáculo”. Nada más lejano de la libertad individual que el *ocio*. El ocio es pura distracción, deseo de alejarse de la realidad, incapacidad para organizar el tiempo libre (el tiempo de libertad) de una manera autónoma, creativa, singular, realmente individual. Al contrario de lo que se piensa en la apología liberal y neoliberal, entregado al ocio estupidizante, el *pseudosujeto* contemporáneo se niega a asumir su individualidad y se entrega a los patrones estandarizados de consumo y entretenimiento, para los cuales lo último que se necesita es un individuo libre y autónomo, con capacidad judicativa y crítica. Afirmar la libertad individual –sin reproducir en ningún momento la falacia liberal del individuo aislado, capaz de todas las maravillas– significa asumir el reto de la autonomía y la creatividad, la originalidad, sin que ello signifique, tampoco, negar los lazos que nos conectan con el mundo y con su pasado, así como con el momento presente, sus preocupaciones e intereses. Es un proceso que no puede predefinirse ni encajonarse en determinados patrones de consumo, sino que requiere de tiempo de evolución y maduración personal, lo que choca con los requerimientos del capital, que impone tiempos específicos y determinados para completar la realización de sus mercancías. No hay por qué dudar al decirlo: en cuanto apología de la presente sociedad mercantil de consumo estandarizado, el liberalismo es la oda más sublime que se haya compuesto jamás a la negación del individuo, su libertad, y su autonomía moral y política.

16. Aun con toda la carga ideológica que hemos descrito hasta el momento, la moderna sociedad capitalista y sus representantes liberales no fueron capaces de ocultar el tamaño de la crisis civilizatoria en la que el mundo en su conjunto se encontró envuelto como consecuencia del despliegue incontenible de la lógica productivista del capital, para la que, en palabras de Heidegger, la naturaleza y el entorno no son más que simples *reservorios* de materias primas y fuentes de energía. Esto se hizo evidente a escala planetaria a partir la segunda mitad del siglo XX, en especial, hacia su último tercio. A partir de ese momento, quedó claro que el uso y abuso de la naturaleza, sometida al proceso abstracto de valorización del valor, estaba dando muestras de agotamiento y produciendo efectos inesperados. La contaminación de aguas dulces y saladas, la deforestación a gran escala, la extinción acelerada de especies animales y vegetales, la polución del aire, el agujero en la capa de ozono, el calentamiento global, el derretimiento de los glaciares en los polos, la erosión de los suelos, etc., fueron síntomas evidentes de que, si se seguía actuando de la manera en que se venía haciendo, las consecuencias para el mundo y la humanidad serían catastróficas. La crisis se hizo presente ya no sólo como crisis estructural o cíclica, sino como *crisis civilizatoria*, lo que encendió las alarmas en todas partes (si bien, no en el mismo momento ni en la misma magnitud). Había que hacer algo. Por supuesto, lo último que cabía esperar era la aceptación de la culpa por parte del capital, de su lógica básica. Eso no podía ocurrir nunca. Por ello, no contenta con haber aniquilado al individuo, con haberlo convertido en un engranaje más de la enorme maquinaria de producción y administración económico-estatal; no conforme con haber sometido todas las posibles esferas de su afirmación autónoma a la dinámica mercantil; no satisfecha con contaminar, degradar y aniquilar la base material de su existencia, la moderna sociedad capitalista no

encontró un mejor culpable de la catástrofe civilizatoria, que ella mismo produjo, ¡que al propio individuo!, el menos culpable de todo lo que ha sucedido en el planeta. Incapacitados para negar la evidente crisis que todo el mundo empezó a experimentar en carne propia, día tras día, con consecuencias trágicas (desertificación de la tierra, destrucción de actividades económicas regionales, migración, nuevas enfermedades, etc.), al capital y a sus traductores liberales no les quedó otra que desplazar la responsabilidad histórica de la debacle.

En el primer gran diagnóstico del siglo XX sobre la destrucción ecológica del planeta, convertido muy pronto en el primer *bestseller* del nuevo género, el llamado *Club de Roma* (1972) concluyó, siguiendo un «estricto» análisis *malthusiano*, que el culpable de la debacle terrestre no era, de ninguna manera, el capital y su economía, sino ¡la población mundial!, que se reproducía en una escala geométrica acelerada, de tal modo que había provocado una presión extrema sobre la Tierra, desgastando los recursos naturales, agotando las fuentes de energía y marcando un límite a las posibilidades de la dinámica económica mundial. Para lograr detener la catástrofe ecológica que se avecinaba, decía el informe, había que dejar de crecer, había que suspender el crecimiento económico hasta alcanzar el nivel del cero absoluto, de tal forma que se acabara la presión sobre los recursos mundiales y se abriera la posibilidad de una recuperación de la naturaleza y del medio ambiente. Pero para acercarse a esa meta, el primer requisito era contener el crecimiento poblacional, la reproducción sexual de los seres humanos. En resumen: ¡el problema era la humanidad, no el capital!

En el fondo, la concepción que subyacía a ese informe no era de ninguna manera científica (aunque estuviera revestida de multitud de datos, gráficos, estadísticas, etc.), sino moral. Se culpaba a la humanidad de algo inevitable en términos generales: del crecimiento, de su reproducción. Lo que no se decía era que la dinámica *histórica específica* de crecimiento poblacional y desarrollo económico estaba lejos de ser un fenómeno natural e inevitable de la vida social humana, sino que era una expresión del desenvolvimiento de la modernidad capitalista, que exige subordinar los ciclos de reproducción de la naturaleza y la humanidad a las exigencias de la valorización y la ganancia abstracta. Al no explicar eso, al no poner los puntos sobre las *íes*, el informe responsabilizaba a la población en su conjunto, y puesto que, por obvias razones, nadie podría detener esa dinámica demográfica acelerada, lo que sucedería sería inevitable y la responsabilidad recaería en cada individuo incapaz de moderar su nivel de consumo o de reprimir su reproducción sexual.

[...] el propósito último (aunque escondido) del informe (del *Club de Roma*) era culpabilizar a la gente de los males del mundo. De esa forma, se aseguraba la continuidad del sistema (que nunca iba a cambiar según los deseos de los autores) y se despertaba en el público general el deseo de hacer algo para «mejorar el mundo». Y esa «mejora», esa «contribución», significaba aprender a contenerse, a disciplinarse, a planear, a cuidar el ambiente, a reciclar, a *vigilar a los otros*...⁹

Es en esa condena moral –que impide situar histórica y conceptualmente el origen de la tragedia ecológica contemporánea–, donde radica, en última instancia, el germen del comportamiento conocido como *políticamente correcto*, y que caracteriza a la ideología liberal actual en su conjunto. El razonamiento que le subyace es muy sencillo: si el individuo es la base de la sociedad democrático-liberal (lo cual, como hemos visto, es absolutamente falso), entonces el individuo es el responsable de su crisis civilizatoria (lo cual, como se deriva, es doblemente falso).

17. Es, de esta manera, como se ha logrado, en el mundo contemporáneo, subordinar formal y realmente la *crítica política* a la modernidad capitalista, transformándola en una parodia de crítica al comportamiento «incorrecto» de los individuos ante la crisis civilizatoria que ha generado el propio sistema. Por supuesto que

⁹ Carlos Herrera de la Fuente, *Consideraciones pandémicas*, México, Fides, 2022, p. 38.

esto no se reduce a un informe o una antigua valoración de los hechos, sino que se traduce en una inercia global del pensamiento y la acción, que obliga a comportarse de determinada manera, a reflexionar de determinada manera, a hablar y vivir de determinada manera. Todo ha sido penetrado por ese virus maligno; es el máximo signo de «progreso y civilidad» en la actualidad. Y no hay nadie que vaya más lejos en ese proceder que las empresas transnacionales. Sin duda alguna, son los agentes contemporáneos de la moral (como era de esperarse ante la ausencia de una hegemonía eclesiástica en nuestra época). No hay bebida embotellada que uno tome que no vaya acompañada de una prédica sobre el uso del agua o sobre el envase reciclado, una prédica que incluye tanto la exhibición de las «avanzadas prácticas ecológicas» por parte de la empresa como un llamado a la «toma de conciencia» dirigido al consumidor para que no contribuya al deterioro del planeta. No hay compañía de automóviles que no promueva sus más recientes vehículos automotores como el último grito tecnológico de ahorro de energía o de uso de energías alternativas. No hay empresa de alimentos o de café que no haga ostentación, en cada empaque, de sus procesos orgánicos de producción o su compromiso con el medio ambiente o su respeto al «comercio justo»... Los mismos que contaminan el mundo, que lo destruyen con sus criminales actos de explotación y degradación de los recursos naturales en todos los niveles imaginables, son los que se presentan como el más elevado índice de conciencia ecológica contemporánea.

Y esa misma inercia ideológica es la que caracteriza a los supuestos-sujetos de la actualidad, a los llamados “individuos”, que no son más que *funciones* dentro de un sistema digitalizado que los activa, en distintos niveles, cuando requiere su intervención «independiente». Cada *persona* (cada máscara) ajusta su propia conducta a los requerimientos del sistema, pensando que se trata de una intervención crítica que contribuye, con su «granito de arena», a superar la crisis ecológica contemporánea vigilando cada paso de lo que hace diariamente en el mundo: cuánto tiempo se baña, cuánta agua gasta, qué tipo de empaque usa para la basura, si recicla o no, si usa bicicleta o transporte automotor, si fuma o no fuma, cuánta energía eléctrica emplea, etc. Y no contento con ese rol autoimpuesto, se vuelve, con apoyo de las redes virtuales, en vigilante de los otros. No sólo de los actos, sino –lo que resulta más importante– de los propios pensamientos. Es preferible actuar mal que decir que se actuó mal o elogiar un «comportamiento inadecuado». La autoconstrucción de la apariencia visual y mediática es un requisito para la «sana convivencia» en el mundo actual, un indispensable pasaporte de ciudadanía. De esta forma, la lógica homogeneizadora de la industria cultural, que describieron con tanto esmero Adorno y Horkheimer, ha quedado anticuada ante la nueva realidad de autocastración y vigilancia mediática digitalmente sustentada. La exterioridad represiva del sistema cultural, su manipulación irreversible, es, en cierto nivel, innecesaria o, si se quiere, ha devenido secundaria ante la activación del dispositivo autorregulado de los individuos-función que autocontrolan y autovigilan sus actos, sus dichos y sus pensamientos. No hay ya un *afuera* sistémico.

18. El efecto más grave, sin embargo, de toda esta maraña ideológica no es la reconversión del supuesto-sujeto cotidiano a la forma individuo-función del dispositivo autorregulado de vigilancia y culpabilización colectivas digitalmente sustentadas,¹⁰ sino la subordinación de la crítica consciente de los sujetos políticos contestatarios, y su adaptación al esquema de prácticas aparentemente «radicales» de condena moral hacia los otros. En este nivel, el escaparate de la denuncia ecológica queda rebasado, y se convierte en una acusación multidimensional contra todo aquello que se aparta de la lógica funcional mediática, una violenta exigencia de subordinación a los parámetros «correctos» de acción contemporánea. ¡Y todo ello bajo la apariencia de la crítica!

¹⁰ Cf. Carlos Herrera de la Fuente, “Autoproyección programada”, en *Kalewche*, sección Nocturlabio, dom. 25 de junio de 2023, disponible en <https://kalewche.com/autoproyeccion-programada>.

Ejemplos hay muchos. No es necesario recorrerlos todos. Se puede pensar, sin embargo, de manera paradigmática, en la condena moral vegana o animalista a todo aquél que no respete los patrones de consumo vegetarianos, y que ha llevado, en el extremo, a comparar la industria de producción de alimentos carnívoros con el exterminio nazi del pueblo judío (Peter Singer). En paralelo, desde otro horizonte, el movimiento feminista contemporáneo *mainstream*, originado en Hollywood, y que ha tenido gran auge en los países latinoamericanos, ha centrado sus esfuerzos militantes más que en la exigencia de creación de mecanismos efectivos para eliminar la violencia hacia la mujer, en la denuncia y exhibición personalizada de los varones acusados de algún tipo de abuso. En este caso, puesto que la exhibición y la denuncia son principalmente mediáticas (a través de redes sociales), pero no jurídicas, la ambigüedad de lo que significa «abuso» es tan grande que se llega a equiparar, por el mismo procedimiento, situaciones tan disímiles e incomparables como la violación y el acoso sexual con un insulto o una simple mirada «inadecuada». Más aún, se ha pretendido imponer al conjunto poblacional nuevas formas de hablar e, incluso, de conjugar verbos o utilizar desinencias, como forma de superar el «machismo» y la «violencia lingüística» contra la mujer. En el fondo, de lo que se trata, como ya se ha señalado, es de imponer parámetros morales que hagan manifiesta una postura, aun cuando en esencia nada haya cambiado, ni nada vaya a cambiar con ese comportamiento. El objetivo es la construcción de la apariencia ideológica, como lo es siempre en el liberalismo, no el cambio sustantivo de las estructuras y las dinámicas sociales, lo cual implicaría trastocar de fondo la lógica sistémica de la acumulación capitalista. Hoy, el presunto «crítico radical de izquierda», en el mejor de los casos, no es más que un simple moralista enamorado del comportamiento *políticamente correcto*; un guardián de las costumbres «democráticas»: un liberal vergonzante.

La reducción de la crítica contestataria de izquierda a simple simulacro no es algo nuevo; lo es la forma y el contenido. En el siglo XX, nadie cumplió mejor el rol de simulación crítica al sistema que el *marxismo oficial* y su polo geopolítico: la Unión Soviética. Ellos convirtieron el discurso y la praxis política subversiva y revolucionaria en gestos previsibles y en posiciones dogmáticas, autoritarias e inamovibles que, a su forma, fueron únicamente la otra cara del mismo sistema. No hubo ni comunismo ni revolución de las estructuras políticas y económicas esenciales del moderno sistema de dominación. Pero la apariencia de transformación fue suficiente para crear el mito occidental del «reino del terror» y atemorizar a todo aquél que quisiera pensar más allá de la realidad inmediata. No obstante, dicho simulacro se mantuvo siempre como un «afuera» constitutivo que amenazaba la seguridad de las «democracias liberales»; como algo *exterior* a ellas. Lo novedoso del simulacro crítico contemporáneo consiste en que parte de un reconocimiento del propio sistema de su crisis civilizatoria multidimensional, pero lo hace reduciendo la posibilidad de transformación a la denuncia moral y a la exhibición y la condena de los sujetos que no se ajustan a las vías establecidas, por lo que, en los hechos, termina potenciando la dinámica sistémica. La novedad del simulacro crítico contemporáneo consiste en que él mismo es promovido por el propio sistema, alimentado de múltiples maneras, y su radicalidad no es más que la máscara más refinada del liberalismo contemporáneo. Mientras más radicales se creen los «sujetos» contestatarios, más funcionales son al sistema. *Quod erat demonstrandum*.

19. En cierto sentido, ya no hay liberales. El liberalismo es sólo la astucia con la que la razón sistémica se burla del anhelo de libertad que aún permanece en el inconsciente colectivo. Ser liberal es sólo un lujo que se permiten escritores galardonados con el premio Nobel, periodistas pudientes de medios monopólicos de comunicación o reconocidos profesores de Harvard. Nadie cree en las promesas del liberalismo, ni en sus métodos, ni en sus consignas más repetidas, ni tampoco en sus valores más elevados. Todo el mundo sabe perfectamente que, en los hechos, todo es una patraña de principio a fin: que la democracia electoral es una farsa que se juega entre políticos que representan intereses particulares y que están aliados con grandes empresas nacionales o transnacionales, incluso con el crimen organizado; que los emporios mediáticos se construyen sobre la base de la corrupción, los fraudes y el sometimiento a los dictámenes del estado; que la

libertad de expresión dura tanto como lo permite la cada vez más sensible «seguridad nacional» o la «defensa de la democracia» acaparada por los medios monopólicos de «información»; que, por más que se trabaje, no habrá forma de superar determinado nivel económico de «bienestar»; que mientras más trabajamos, más nos esforzamos, más nos comprometemos para «salir adelante», menos libres somos, más esclavos de la situación y de la vida que llevamos; que para lograr el «éxito financiero», si ello es posible, es necesario corromperse, someterse, envilecerse, agredir a los otros; que la discriminación racial y el sexismo prevalecen, incluso en las sociedades «avanzadas», por más campañas de #MeToo o de #BlackLivesMatter que se hagan; que las empresas más exitosas son las que más contaminan el ambiente, más destruyen la naturaleza, más corrompen los estados donde se ubican y menos pagan el costo ecológico de su acción desmedida e imprudente; que la ley se aplica desigualmente a ricos y pobres; que los estados centrales siguen luchando por el poder político y económico internacional; y que las guerras, en última instancia, no son más que deleznable actos de conquista, apropiación de recursos, saqueo... Todo el mundo lo sabe.

Sin embargo, el liberalismo es el único lenguaje que tenemos para expresarnos; el único idioma que hablamos y entendemos, y gracias al cual nos comunicamos. No conocemos otra forma. En este sentido, todos somos liberales. Asistimos a votar con el anhelo de que nuestro voto «cuenta» y sirva para cambiar la situación política del país; participamos, a través de redes y otros medios, en la formación de la «opinión pública» para hacer valer nuestro punto de vista; aspiramos a la riqueza y al bienestar por medio del trabajo individual; nos comprometemos con «causas políticas justas» para constatar nuestro repudio a «prácticas discriminatorias del pasado»; exigimos más regulaciones a empresas nacionales y transnacionales para que no dañen el medio ambiente; tratamos de entender y justificar las razones por las que un estado tiene que invadir a otro o, en su caso, esperamos y exigimos que los conflictos se resuelvan por la vía diplomática; etc.

El liberalismo es un dispositivo sistémico que se retroalimenta de nuestras dudas, nuestras debilidades, nuestra desconfianza, nuestro desinterés. Mientras menos creemos en el sistema, más liberales nos volvemos. Esta paradoja es la esencia de la hegemonía liberal, de su persistencia, a pesar de todas las fallas y toda la evidencia de la mendacidad en su nivel discursivo. Incluso los políticos más cínicos del mundo contemporáneo (los Trump, los Bolsonaro, los Johnson, los Milei) no son más que *liberales antiliberales*, precisamente porque descreen de los métodos de los cuales siguen haciendo uso y exacerbando los términos de los que supuestamente reniegan. La salida no debe buscarse nunca en la redefinición, corrección o «radicalización» de los términos o ideas del liberalismo; tampoco en la discusión «racional» de sus postulados, mucho menos en la actualización y mejoría de sus canales de «gestión» de soluciones concretas para problemas concretos. El liberalismo es una trampa sin escape. Mejor abandonar sus términos y sus planteamientos; sus métodos y sus soluciones. Mejor dejar de hablar para siempre del individuo libre, de la libertad de expresión, de la tolerancia, de los derechos humanos, de la democracia electoral, de la representación parlamentaria, de la igualdad jurídica, del multiculturalismo, de los valores occidentales, etc., aunque se nos tache de autoritarios o de enemigos de la civilización. Si, por algún motivo, tenemos que recurrir a esos rancios conceptos, conviene hacerlo sabiendo que mentimos, que manipulamos; que se trata de un engaño o, en su defecto, que los usamos sólo como ejemplos de un lenguaje incorrecto, falso, equivocado de raíz, nocivo para la inteligencia, la crítica y la comprensión de la realidad. El liberalismo ya no merece ninguna consideración histórica. Ha pasado a integrar, desde hace mucho, ese sistema inerte de objetos que paralizan el pensamiento y la acción, que impiden cualquier transformación individual o colectiva. Arranquémonos el *velo de la ignorancia* y no volvamos a considerar esas hipótesis absurdas. Vacíemos de contenido cada uno de sus postulados. Cavemos, desde otra codificación teórica y práctica, su tumba definitiva.