



CUADERNOS DE CIENCIAS POLÍTICAS

N.º 10

Departamento de Gobierno y Ciencias Políticas
Pregrado en Ciencias Políticas

UNIVERSIDAD
EAFIT[®]

Vigilada Mineducación

CUADERNOS DE CIENCIAS POLÍTICAS

N.º 10

Cuadernos de Ciencias Políticas es una publicación anual del Departamento de Gobierno y Ciencias Políticas de la Universidad EAFIT-Medellín. Contribuye a la difusión, entre las jóvenes generaciones de estudiantes de Ciencias Políticas y áreas afines, de trabajos inéditos como artículos, ponencias, revisiones de estado del arte, trabajos producto de prácticas profesionales o investigativas, traducciones y reseñas bibliográficas. Los temas de su política editorial son, fundamentalmente, ciencia política, administración pública, políticas públicas y política comparada, así como filosofía, historia, economía y sociología políticas. El propósito de los *Cuadernos* es servir de foro para la discusión y el intercambio académicos de las teorías que sirven de lentes para evaluar y proyectar rumbos deseables de acción de nuestra política.

Departamento de Gobierno y Ciencias Políticas
Pregrado en Ciencias Políticas



Vigilada Mineducación



Juan Luis Mejía Arango
Rector

Claudia María Zea Restrepo
Vicerrectora de Aprendizaje

Paula Andrea Arango Gutiérrez
Vicerrectora Administrativa y de Proyección Social

Mauricio Perfetti del Corral
Vicerrector de Descubrimiento y Creación

Hugo Alberto Castaño Zapata
Secretario General

Jorge Alberto Giraldo Ramírez
Decano de la Escuela de Humanidades

Mauricio Uribe López
Jefe del Departamento de Gobierno y Ciencias Políticas

Adriana Marcela Ramírez Baracaldo
Jefa del Pregrado en Ciencias Políticas

ISSN: 2389-9840

Portada:

Stilleven met een gouden bokaal (Still Life with Golden Goblet)

Pieter de Ring, 1640 - 1660

Oleo sobre lienzo

Rijksmuseum (Museo Nacional de Ámsterdam)

Diseño, diagramación e impresión

Pregón S.A.S.

Medellín,
Octubre de 2019

CUADERNOS DE CIENCIAS POLÍTICAS

Universidad EAFIT-Departamento de Gobierno y Ciencias Políticas

Pregrado en Ciencias Políticas

Periodicidad anual

Medellín-Colombia

Coordinador

Leonardo García Jaramillo, M.A.

Universidad EAFIT

Consejo Editorial

María Helena Franco Vargas, M.A.

Universidad EAFIT

Julder Gómez, Ph.D.

Universidad EAFIT

Felipe Piedrahíta, M.A.

Universidad de Antioquia

Adriana Marcela Ramírez Baracaldo, Ph.D.

Universidad EAFIT

María Fernanda Ramírez, Ph.D.

Universidad EAFIT

Alejandra Ríos Ramírez, M.A.

Universidad EAFIT

Mauricio Uribe, Ph.D.

Universidad EAFIT

Mauricio Vélez, M.A.

Universidad EAFIT

Corrector de estilo

Andrés Bustamante Londoño

Secretaria

Gloria Elcy Chaverra

El mito humanista de las sociedades modernas*

Andrea Echavarría Areiza**

Resumen

En este ensayo desarrollo una crítica respecto a las narraciones y los valores modernos, a saber: la razón, la libertad y el progreso, los cuales han sido encarnados en tres grandes proyectos occidentales: la democracia liberal, el capitalismo global y la racionalidad neoliberal. Para esto, abordo el concepto de autoridad y la transformación de su sentido desde la Edad Media hasta la Modernidad. Además, problematizo la idea según la cual la Modernidad permitió la superación de todas las formas de dominación medievales al hacer a los hombres plenamente libres y autónomos. Luego, expongo la transformación de las subjetividades modernas a partir de una autoridad racional mucho más opresiva, exacerbada en el neoliberalismo; posteriormente, ahondo en el concepto de neoliberalismo y su incidencia en la producción de subjetividades y modos de vida individuales y sociales, para afirmar que la Modernidad y sus desarrollos no permitieron la plena realización de la libertad y el progreso; por el contrario, la narración de un mundo libre de contradicciones con el desarrollo de la ciencia y la técnica representa, sobre todo, un imaginario cristiano reformado por un discurso secularizado. No se trata de negar los beneficios de la ciencia y la técnica, sino de despertar un espíritu crítico sobre los mismos y advertir los peligros latentes en el uso que el ser humano, poseedor de pulsiones creadoras y destructoras, le dé a tan eminente técnica moderna. Finalmente, cuestiono la idea de la democracia liberal occidental como el

* Este artículo es el resultado de un proceso de reflexión académica a partir de lo estudiado en el curso de Sociedades del espectáculo, orientado por la profesora María Rocío Arango, y el Seminario de Ética y Política, a cargo del profesor Jorge Iván Giraldo Ramírez. Una primera versión fue presentada como ponencia en el Coloquio de estudiantes de Ciencias Políticas (2018-2).

** Estudiante de octavo semestre en el pregrado de Ciencias Políticas de la Universidad EAFIT. Correo electrónico: aechav17@eafit.edu.co.

último y más perfecto sistema político posible y sostengo, más bien, que esta tiene unas contradicciones en sus principios fundamentales que impiden la realización de sus promesas iniciales. Así, concluyo que es necesario retomar la *vita contemplativa* como parte fundamental de la acción humana con el fin de problematizar y concientizar sobre los peligros de una fe obnubilada en las ideas de progreso, razón y libertad.

Palabras clave: Crítica, Modernidad, neoliberalismo, progreso, razón.

Introducción

Con el advenimiento de la Modernidad¹ se construye un discurso entre las distintas esferas sociales, políticas e intelectuales que apela a la necesidad de conducir a la humanidad hacia la cúspide de la prosperidad. Bajo el ideal de la razón y el progreso, las sociedades modernas ven el potencial ascenso hacia un mundo perfecto colmado de recompensas, lo que equivale, en términos hegelianos, a la superación de las contradicciones y antagonismos inherentes al acontecer humano, así como a la consumación de la historia en términos ideológicos con base en el Estado liberal y sus principios ideales tomados de la Revolución francesa. Tal concepción teleológica, así como la fe en el progreso, propia de las sociedades modernas, entraña en sí una contradicción entre las ideas modernas y los hechos y técnicas desarrolladas para alcanzarlas. Esta contradicción tiene unos efectos de cambio que generan inestabilidad y crisis en dos aspectos: uno subjetivo o individual y otro sociopolítico. La naturaleza de esta crisis puede hallarse en el desarrollo de la sociedad del mercado y la fe desmesurada y acrítica en la ciencia y la técnica.

En las siguientes líneas pretendo argumentar, desde una perspectiva crítica, que el ideal humanista,² orientado a una consideración utópica de la libertad y la autonomía del hombre, y de su razón como potencia transformadora y creadora de sí mismo y de la historia es, en esencia, un ideal que, en tanto se intenta realizar, puede tener –y de hecho ha tenido– consecuencias perjudiciales. En este sentido, sostengo que no es posible hablar de un progreso inmanente a las sociedades modernas occidentales en términos científicos, políticos, económicos e individuales, contrario a lo propuesto por Pinker en su libro *En defensa de la ilustración*. Por una parte, los avances tecnológicos, si bien han aumentado un tipo de conocimiento que pretende salvar a millones de vidas –como afirma Pinker (2018)–, incrementan al mismo tiempo la posibilidad de destrucción por parte del ser humano, no solo en términos territoriales y ambientales,

1 Para mayor practicidad, hago referencia solo al período de la Modernidad que comienza a finales del siglo xvi con el apogeo de las ideas humanistas, las cuales establecían la razón como la máxima cualidad del hombre y aquello que debería guiar sus decisiones en la vida pública e individual.

2 Se entiende por humanismo aquella doctrina occidental que afirma la superioridad de la racionalidad humana y, a su vez, concibe la autonomía y la libertad como peculiaridades propias de todos los seres humanos, lo cual les permite llevar a cabo la transformación y el mejoramiento de la historia y la sociedad. En pocas palabras, este paradigma reproduce una visión antropocéntrica de la Modernidad.

sino también en un sentido colectivo y humanitario.³ Reconociendo las virtudes de la ciencia y la técnica modernas, así como sus avances en materia de comunicación, información y reducción de obstáculos espaciotemporales, considero importante resaltar que tales desarrollos pueden también presentarse como una amenaza potencial a la humanidad y a su entorno, por lo que es indispensable adoptar una postura crítica al estudiarlos en lugar de dar por supuesta su bondad absoluta.

Por otra parte, la democracia y la política, absorbidas por las dinámicas del libre mercado y por el desarrollo de las racionalidades neoliberales,⁴ devienen en una crisis social e individual. Esto permite afirmar que el paradigma humanista y su fe en el progreso representan la reconstrucción de los marcos narrativos propios de las estructuras utópicas del cristianismo; es decir, su justificación parte de un discurso teleológico y teológico basado en la superioridad de Dios, en este caso representado por la razón, y al que pretende secularizar agregando los nuevos conceptos de individuo, libertad y autonomía en el escenario de lo mundano.

En un primer momento, es menester partir de las transformaciones conceptuales que la noción de autoridad ha experimentado desde la Edad Media hasta la Modernidad, aproximación conceptual que permitirá evidenciar que la llegada de esta última no significó la superación ni la secularización de las estructuras mentales y discursivas del Medioevo. Luego, será preciso ahondar en los conceptos de ciencia, democracia y mercado, los cuales se posicionaron en la historia de Occidente como las formas expeditas para la consumación de la promesa divina referente a la redención del ser humano. Estos se vieron cobijados posteriormente bajo el manto del neoliberalismo, corriente ideológica que, de la mano de la democracia liberal universal y el capitalismo global, conforman la triada que promete conducir a la humanidad hacia el paraíso y la salvación en el escenario terrenal. En este sentido, se puede advertir en la lógica del neoliberalismo una crisis individual y social que, en el caso del individuo, se manifiesta en la incursión del *sujeto de rendimiento* en la sociedad del mercado descrito por Han (2012) y, en el caso de lo social, se genera por un profundo desconocimiento de los lazos sociales y culturales, lo que incrementa el egoísmo y alimenta el imperativo del superyó. Siguiendo el razonamiento aquí expuesto de modo esquemático, pretendo mostrar que el mito humanista y del progreso es, en efecto, una utopía que ha encontrado su lecho en las sociedades modernas y que tiene su origen en el cristianismo. Así, al adoptar una postura crítica, vislumbro una aguda crisis social, política e individual y, en este sentido, me permito afirmar que tal utopía cultiva un cataclismo latente, símbolo de una aproximación apresurada hacia la autodestrucción.

3 La idea que se sostiene es que, si bien los avances tecnológicos y científicos han disminuido algunos riesgos y mejorado las posibilidades de una vida más segura que en la antigüedad, estos saberes no siempre han estado a favor de la preservación de la vida. Es en este segundo punto donde me quiero enfocar.

4 El concepto de neoliberalismo que es adoptado en este ensayo será explicado y profundizado más adelante.

De la autoridad basada en Dios a una basada en la razón

Comenzaré por exponer las transformaciones del concepto de autoridad, ya que considero que este es de gran importancia para la comprensión de las estructuras cognitivas, subjetivas y colectivas fijadas por las estrategias de poder modernas. Además, estas precisiones permitirán problematizar la idea de libertad moderna como fruto de la secularización y la ruptura de las ataduras medievales que mantenían a los hombres en una condición de “minoría de edad”. Adicionalmente, este concepto es fundamental para la construcción de un saber histórico, pues ha delineado las relaciones de dominación de cada época, las cuales se mantienen gracias a la conquista, por parte de la clase dominante, de la aquiescencia de la masa subordinada. Tal aceptación de la autoridad se hace posible a partir de una transformación de las subjetividades por medio de un sistema de relaciones de clases, la construcción de símbolos sociales y culturales, y el establecimiento de determinados principios morales. En general, las distintas formas de autoridad modelan y configuran el alma como cultura encarnada.

Haciendo un breve recuento histórico, en la Baja Edad Media la clase burguesa estuvo subordinada a la autoridad de los nobles y del rey. En este sentido, las ideas burguesas se manifestaron como una subversión contra el sistema de dominación tradicional. El discurso proferido al interior de dicho estamento se enmarcaba en consignas que promovían la libertad y la igualdad de todos los hombres, así como la supremacía de la razón sobre el mandato de la palabra de Dios, personificada en los miembros de la Iglesia católica. Se trataba de rechazar el discurso de autoridad y de soberanía basado en los preceptos universales divinos; no obstante, estas declaraciones en contra de un determinismo teológico terminaron “con la exaltación de la mera autoridad, como tal, tan vacía de contenido determinado como el concepto de razón” (Horkheimer, 2003, p. 99). Con esto quiere decirse que, con la declaración de un discurso que exaltaba a la propia capacidad humana, se concibió al hombre en la filosofía burguesa como una persona autónoma capaz de manejar sus asuntos personales, y que podía prescindir de la potestad de un ente superior y omnipresente. De esta manera, la autoridad recae en el individuo y en la razón como máxima capacidad de este, permitiendo que se erija la libertad como el imperativo que el hombre debe consumir. La utopía de poder transformar el mundo a partir del obrar humano se sostiene en la creencia de una ausencia de coacciones externas, pues la Modernidad es el escenario en el que el público instruido no se somete a ninguna clase de autoridad y, por el contrario, es supeditado a su propia reflexión y libertad de pensamiento; el individuo es un ser capaz de *autocontrolarse*.

Pensadores como Descartes o Kant permiten identificar cómo a partir de las teorías filosóficas se va imponiendo y justificando la noción de la supremacía de la razón y de la autonomía en la Modernidad. En el *Discurso del método*, Descartes afirma que su propósito es “aplicar [su] vida entera al cultivo de [su] razón y a adelantar cuanto pudiera en el conocimiento de la verdad” (1999, p. 85). En su obra, el autor establece las bases para el cuestionamiento de un orden establecido y fundamentado en la interpretación

trascendental, por tanto, su fin es enaltecer la razón como cualidad esencial para la formación autónoma de los juicios verdaderos. Estas disertaciones son el desarrollo público del imperativo de la autonomía y la razón universal, y gracias a esto, “la sociedad se observa a sí misma, se constata y se vigila: autoconciencia, autoconocimiento de la sociedad” (Jaramillo, 1990, p. 23).

Vista de cerca, la razón no aniquiló la figura autoritaria, por el contrario, es la estrecha relación que hay entre razón y autoridad la que permite ubicar el patrón del desarrollo occidental; “el antagonismo entre razón y autoridad, agudo en un principio, se va suavizando cada vez más por el deseo de fundar esta por medio de aquella” (Horkheimer, 2003, p. 103). Es importante aclarar que la crítica que aquí desarrollo no está dirigida a la razón en sí misma, pues el ejercicio crítico proviene igualmente de ella; más bien, se trata de hacer perceptibles las problemáticas de concebir la razón de manera desmesurada, como un elemento perfecto, completo e impoluto. Uno de los problemas que se presentan al concebir la razón de una manera acrítica tiene que ver con el imperativo del rendimiento individual en el trabajo –teórico y práctico–, pues este se sustenta en la supremacía de la razón y la autonomía, lo que da paso a una autoridad mucho más opresiva y agresiva frente a las personas que aceptaron con docilidad la presencia de esta nueva forma de dominación más efectiva y funcional para los intereses de la clase burguesa que, con el perfeccionamiento de sus técnicas y dispositivos de poder, se erigió en el trono de la autoridad bajo un discurso emancipador y con el báculo de la razón, la autonomía y el progreso. La transformación de un tipo de autoridad específico de la Edad Media significó la incorporación a un sistema de control que ahora ha sido reformado por la línea de la razón y el humanismo.

La subjetividad neoliberal

Es importante destacar la estrecha relación que existe entre la organización política y las estructuras ideológicas de una sociedad y la forma en la cual se configuran las subjetividades de los individuos al interior de ella; esto se debe a que la permanencia constante dentro de un sistema de relaciones de poder y de autoridad establece determinados modos de pensamiento y de comportamiento entre sus miembros. Según esto, cabría afirmar que las diferentes formas de dominación presentes en las sociedades modernas, en principio capitalistas, pasan por una transformación que va desde una forma de poder represivo a un poder productivo, el cual evoluciona hasta ser una autoridad que no es percibida por los sometidos. Esta transformación en poder productivo es señalada por Foucault en la relación de saber-poder, refiriéndose a la reproducción del poder que deviene de las relaciones antagónicas y en tensión expresadas en la sociedad moderna (2007, pp. 63-64).

Antes de ahondar en este asunto, es menester detenerse en el desarrollo y la exacerbación de la ideología o, mejor dicho, la racionalidad neoliberal del siglo xx en las sociedades modernas occidentales, entendiendo esta racionalidad como un elemento de gran relevancia para la consolidación del proyecto moderno. Es importante partir

de una diferenciación entre lo que es el sistema económico capitalista y la lógica o normativa global neoliberal, la cual, si bien jugó un papel importante en la reestructuración de aquel en la segunda mitad del siglo xx, no se reduce a la esfera económica. Una primera aproximación a esto es dada por Atilio Boron (2006) cuando se refiere al neoliberalismo como una filosofía integral y un modelo de organización social, más que como un programa económico y, en ese sentido, se podría identificar como la corriente teórica del capitalismo (2006, p. 46). No obstante, al hacer una lectura más aguda de la naturaleza del neoliberalismo nos damos cuenta de que, sin negar sus implicaciones en las políticas económicas, este concepto representa sobre todo una normatividad práctica global que reproduce un comportamiento, no solo del mercado, sino también del Estado, la sociedad y los individuos.

Ahora bien, con la crisis económica del 2008 se extendió el presagio de que el neoliberalismo—y con él el capitalismo—acabaría pronto debido a su inherente tendencia hacia la destrucción; sin embargo, estas conjeturas ignoraron que el neoliberalismo es también un “productor” de subjetividades. Es decir, teniendo en cuenta que la constitución de la subjetividad moderna se genera a partir del contacto con determinada realidad social y sus estructuras culturales, se entiende que la lógica neoliberal produce una forma de existencia en el mundo que viene acompañada de relaciones sociales, formas de vida, de comportamiento y pensamiento. En este sentido, acuñando el concepto usado por Laval y Dardot (2013), se concibe dicho sistema como una *racionalidad* que organiza las acciones y conductas de los individuos, la economía y la política, siendo de particular importancia la propagación de la competencia como norma principal de comportamiento, y la *empresa* como modelo de subjetivación. *Grosso modo*, “[e]l neoliberalismo se puede definir como el conjunto de los discursos, de las prácticas, de los dispositivos que determinan un nuevo modo de gobierno de los hombres según el principio universal de la competencia” (Laval y Dardot, 2013, p. 15).⁵

Dicho esto, la racionalidad neoliberal hereda dos logros en las sociedades modernas; el primero está relacionado con la domesticación del cuerpo por medio de las disciplinas y el gobierno sobre los otros, y el segundo se refiere a la relación consigo mismo en forma de autogobierno, lo cual es sustentado a partir de los valores de razón y autonomía acuñados por la Modernidad. Lo anterior reproduce unas formas de dominación que requieren del discurso de la libertad y la autonomía que, en palabras de Laval y Dardot, se refiere al ejercicio del gobierno “mediante la libertad, o sea, jugar activamente con el espacio de libertad dejado a los individuos para que acaben sometiéndose por sí mismos” (2013, p. 16). Lo anterior deviene en la construcción de imperativos y estímulos para la competitividad y la autosuperación de obstáculos, y actúa en una dimensión externa e interna, es decir, sobre el cuerpo y la psique del individuo, configurando los

5 Se entenderá el gobierno de los hombres desde el concepto foucaultiano de *gubernamentalidad*: no como una institución, sino como una actividad basada en los procesos o las técnicas de dominación a través de las cuales se dirigen los comportamientos sobre los otros y sobre sí mismo.

deseos, intereses y emociones de los sujetos. Esta conquista evolucionó hasta el punto de desbordar en una demanda del superyó que tiende a la ejecución de las peticiones de la moralidad neoliberal, es decir, un imperativo del hacer que está relacionado con cierta noción de deuda y culpa, *ergo*, a medida que la renuncia del sujeto aumenta, este intenta comportarse de mejor manera; busca desesperadamente estar a la altura del deber e intenta corresponder a ese tribunal de la razón que le exige constantemente y, en esta lógica, se somete en mayor medida a la voracidad del superyó.

Según esto, es preciso afirmar que el poder no es solo una fuerza exógena, sino que emana desde el interior del sujeto y se exagera con la llegada del neoliberalismo, lo que propicia un dominio total del cuerpo y de la mente, de forma tal que en un solo individuo se logre concentrar la voluntad del verdugo y del esclavo y que, de manera parcialmente armoniosa, la relación de ambas voluntades conlleve una perfecta autoimposición de rendimiento, que genera un falso sentimiento de libertad y de goce; este último es percibido al momento de “pagar” la deuda mediante el rendimiento y la hiperactividad. Esta dualidad que exhorta al individuo a actuar de determinada manera no puede ser colmada, o al menos transformada, si no es despertado y alimentado el espíritu crítico, el cual, si bien nace de la razón, es igualmente crítico con ella.⁶

La persona ha sido emplazada en la exigencia de rendir, incluso, más allá de sus posibilidades. De esta manera, el sujeto disciplinado de la fábrica fordista es transformado; el poder, que en un principio actuaba desde la disciplina de su cuerpo, empieza a actuar desde el control de su alma, de modo que cada uno se convierta en el dueño de sí mismo y se gobierne bajo el modelo de la empresa, en el cual la autoridad externa es desplazada por la sociedad racional, libre y autónoma. No obstante, “la supresión de un dominio externo no conduce hacia la libertad; más bien hace que libertad y coacción coincidan” (Han, 2012, p. 31). En este aspecto se encuentra la efectividad de la sociedad capitalista: en el abandono, por parte de la clase dominada, de la ideología y de la consciencia de subordinación, así como de la adopción de un credo que invita a la libre autoexplotación bajo una lógica de modulaciones, la cual, según Deleuze, se concibe bajo la idea de “un molde auto-deformante que cambiaría continuamente, de un momento a otro, o como un tamiz cuya malla cambiaría de un punto al otro” (1996, p. 185), dando la sensación de autonomía disfrazada de un “poder-hacer”. El resultado es la contención del espíritu crítico y de la subversión, ya que, bajo el dominio represivo, la libertad se convierte en un instrumento útil para la dominación.

Esta lógica de autoexplotación, además de generar una crisis individual, exagera una crisis social, la cual se explica por la concepción del individuo egoísta como el único actor social relevante, lo que genera una ruptura de todo tipo de lazos culturales y de las relaciones de reconocimiento hacia la alteridad del *otro*. Esto sucede por la

6 Con esta precisión pretendo dejar claro que no se trata de concebir el “espíritu crítico” como una nueva autoridad desligada de la razón; es más bien una actividad humana que nace de la razón y, al mismo tiempo, la concibe críticamente, es decir, se trata también de una autocrítica.

expansión del imperativo de competitividad que alimenta una lucha económica entre las poblaciones y lleva a justificar las desigualdades; además, se da por la generalización de un sentimiento de control total de la vida humana. En este sentido, la concepción del *individuo libre* es central en el desarrollo teórico e ideológico de las sociedades occidentales modernas, especialmente a partir del siglo XIX. Leibniz y otros autores, cita Horkheimer, entienden el concepto de “individuo” como un centro metafísico separado de la sociedad: es un sujeto que trabaja para sí mismo, “su dicha y su desdicha descansan en la dinámica de su propio interior [...] el individuo debe ser abandonado a sí mismo” (2003, p. 104). La consecuencia inmediata de esta individuación es que el *otro* es percibido como un obstáculo para la realización de la libertad individual, lo que aumenta el egoísmo e imposibilita el asentamiento de lo que Honneth (2009) describe como un tipo de libertad comunicativa, según la cual la autonomía y la libertad se miden a partir de la relación del reconocimiento recíproco, es decir, en la confirmación de las necesidades propias por parte del otro. Este impedimento deviene de las contradicciones del neoliberalismo, pues en él “los sujetos están siendo concebidos de manera errónea como actores aislados entre sí” (2009, p. 232). En este escenario, la confianza, la reciprocidad y la cooperación, como elementos de la acción colectiva, quedan difuminados ante la norma de la individualidad, el egoísmo y la competitividad.

Lo anterior permite cuestionar la afirmación que hace Pinker al sostener que la transición de la Edad Media a la Moderna estableció las bases para que los seres humanos, en un constante progreso, empezaran a privilegiar el bienestar de los otros procurando darles un trato digno y reconociéndolos como fines en sí mismos; no obstante, lo que se ha evidenciado es una profunda crisis de indiferencia frente al sufrimiento y la situación de desfavorabilidad de sectores sociales víctimas de distintas formas de discriminación y de violencia estatal y social. El autor afirma que, a partir de la “revolución humanitaria”, aumentó considerablemente la sensibilidad y el interés por el cuidado del otro, lo que expandió el rechazo hacia toda forma de violencia (Pinker, 2018, p. 31). En este mismo sentido, el autor defiende la idea de un progreso moral que se evidencia con “la abolición de las prácticas bárbaras que habían sido moneda de uso corriente en las distintas civilizaciones durante milenios” (2018, p. 31). No obstante, pareciera que Pinker ignorara que la Alemania nazi y el comunismo soviético en el siglo XX fueron proyectos modernos apoyados en las ideas de la ciencia, el progreso y la razón, los cuales perpetraron los peores crímenes de la humanidad: los gulags y las cámaras de gas fueron producto de la modernidad (Gray, 2008a, p. 25). De la misma manera, la guerra contra el terror promovida por Bush, la cual destrozó y ensangrentó las calles de Irak, se dio bajo el estandarte moderno de la democracia liberal universal (Gray, 2008b, p. 15).

Libertad, progreso y armonía

La sensación de libertad y autonomía, el autosometimiento y el goce, corresponden a la efectiva construcción cognitiva de una idea de la historia teleológica que conlleva el progreso; esto se ve reforzado en el marco de una sociedad que ha exacerbado los paradigmas modernos y promovido el neoliberalismo. En este contexto, el discurso

fundador del mito del progreso ha penetrado las subjetividades individuales con la idea de que la historia humana ha estado dirigida hacia un estado de armonía. Esta narración se corresponde con la promesa cristiana de un paraíso celestial en el cual se logran superar las dificultades terrenales y, a su vez, se relaciona con el proceso de transición por el cual la autoridad sustentada en la razón reemplaza a la autoridad teológica y al fundamentalismo trascendental. Es decir, el ideal de poder alcanzar una vida perfecta en el paraíso después del apocalipsis y el juicio final es trasladado, con el mito de la Modernidad, al ámbito de lo mundano, según el cual dicha promesa puede consumarse por obra y gracia de la ciencia y la razón, y prescindiendo de la voluntad de Dios. De lo expresado, se advierte que el proyecto moderno y sus teorías del progreso representan una reencarnación laica del cristianismo, por tanto, “la fe utópica en un estado de armonía futura es herencia del propio cristianismo, como también lo es la noción moderna de progreso” (Gray, 2008b, p. 38). Así las cosas, no parece descabellado afirmar que el cambio más sustancial que implicó pasar de la Edad Media a la Modernidad fue, en mayor medida, en términos conceptuales: el cielo ha sido reemplazado por el Estado soberano; el Dios hebreo ha sido destronado por La Razón; la Biblia ha sido reemplazada por la ciencia; y la religión que hoy acoge más feligreses es la del progreso. En síntesis, se afirma que la visión cristiana solo fue reformada y actualizada por el pensamiento laico.

Ahora bien, la idealización del avance científico y la creación de nuevas tecnologías han afianzado la falsa creencia de que, con el paso del tiempo, el ser humano ha aumentado y perfeccionado su conocimiento y, en ese sentido, será posible liberarlo de las contingencias y el azar que la vida impone al resto de animales. Sin embargo, la producción de tan eminente maquinaria y tecnología implica, además, en un contexto de globalización, la difusión del conocimiento sobre las nuevas tecnologías, que lo hace cada vez más asequible para las personas y los Estados. El problema de esto reside en la concentración de dicho conocimiento en manos de una especie que tiende a ser destructiva y perniciosa (Gray, 2008a, pp. 24-25). La idea que pretendo esbozar con esto es que, si bien el conocimiento científico y tecnológico que ha adquirido la humanidad ha permitido obtener beneficios en materia de medicina, comunicación o transporte, no puede negarse un hecho determinante: el ser humano puede, e intenta también, destruir todo aquello a su alrededor sirviéndose de dichos avances, pues, como lo expresa Gray, “[s]ólo hay seres humanos movidos por necesidades e ilusiones contradictorias y sujetos a toda clase de trastornos de voluntad y de juicio” (2008a, p. 23), por tanto, en algún momento los descubrimientos científicos y tecnológicos se usarán también para cometer crímenes humanitarios, como es el caso de las guerras modernas.⁷

7 No pretendo afirmar que el hombre es esencialmente pérfido, más bien afirmo que el ser humano no solo se inclina a hacer el bien: también es un ser corrupto y destructivo. Pensar que su razón lo lleva siempre a hacer el bien sería peligroso e impediría hacer conscientes los peligros latentes en el desarrollo de la ciencia y la técnica modernas.

Esto último puede explicarse a partir de lo que Freud denomina *pulsión de muerte*, es decir, aquel instinto que, contrario a la *pulsión de Eros*, tiende a la destrucción de lo vivo. Paulina Corsi (2002) se aproxima al concepto desde la idea de una lucha constante contra la unión o ligazón producida por la *pulsión de Eros*; en este sentido, la *pulsión de muerte* se representa por el instinto humano hacia la destrucción. De igual manera, Corsi explica que ambas pulsiones deben entenderse como parte de la vida humana, representando más una dialéctica que una oposición (2002, pp. 362-363). Según esto, podría decirse que los seres humanos explotan su *pulsión de Eros* o de creación y conservación a partir de la ciencia y la técnica, pero al mismo tiempo estas sirven para detonar la *pulsión de muerte* o de destrucción. Sófocles alude a esta dialéctica cuando, en uno de los coros de *Antígona*, hace referencia a que el ser humano,

[p]oseyendo una habilidad superior a lo que se puede uno imaginar, la destreza para ingeniar recursos, la encamina unas veces al mal, otras veces al bien [...] Desterrado sea aquel que, debido a su osadía, se da a lo que no está bien (*Ant.*, 364-369).

Para muchos, los avances en la ciencia y la tecnología han significado la superación de obstáculos anteriores y han promovido el progreso en la salud, la paz, la democracia, la calidad de vida, etcétera. Sin embargo, las consecuencias negativas de estos avances han sido minimizadas por los efectos inmediatos que satisfacen los deseos de las personas. El abrumador crecimiento demográfico y el aumento de las demandas de bienes y servicios como consecuencia de esta sobrepoblación que, lejos de ser más moral e inteligente, es cada vez más voraz, hace necesario reflexionar sobre la posibilidad de que, bajo las pretensiones y técnicas modernas, el hombre, un animal impulsivo y poco reflexivo, acabe con los recursos y el ecosistema que necesita para su supervivencia. En palabras de Gray: “Los humanos son como cualquier otro animal de plaga. No pueden destruir la Tierra, pero pueden arruinar fácilmente el medio ambiente que los sostiene” (2008a, p. 23). Esto, de la mano con las evidencias de los accidentes tecnológicos, permite cuestionar la idea según la cual la ciencia ha permitido a las sociedades modernas progresar y superar sus defectos y carencias naturales de manera armoniosa.

Ahora bien, la razón por la cual se hace tan difícil percibir estas contradicciones y estos mitos de las sociedades modernas occidentales, se encuentra en la exacerbación de la racionalidad neoliberal, la cual requiere, para su conservación, de la pérdida de lo que Han (2012) denomina capacidad contemplativa. Esta *vita contemplativa* se refiere a cierta voluntad humana y social para detenerse a observar a partir de una actitud crítica las consecuencias inherentes a los desarrollos de la ciencia y los paradigmas modernos. Este concepto debe entenderse como una actividad humana que coexiste con la *vita activa*; en ese sentido, no representa la anulación de esta, sino que es una forma de reflexión y de crítica en torno a la *vita activa*; por tanto, la contemplación es una parte de la acción humana que permite la autorreflexión y, al mismo tiempo, implica una apología a la lentitud como una forma de resistencia al imperativo voraz del sujeto de rendimiento. De entrada, el elogio a la contemplación y a la crítica como su fundamento

esencial, se presenta como una forma de resistencia al imperativo del autogobierno y la hiperactividad de la lógica neoliberal, el cual reproduce sujetos acríticos que celebran con vehemencia las conquistas de la ciencia moderna. *Ergo*, es necesario generar espacios que aviven las reacciones críticas frente a las nuevas tecnologías, que permitan ese proceso de desinteriorización que hace conscientes las contradicciones, contingencias y accidentes engendrados por la ciencia y la Modernidad. No se propone, a diferencia de lo que han juzgado, la retroacción del desarrollo de la ciencia y la tecnología, sino dejar de creer ciegamente en un plan divino suscitado por el pensamiento científico. Dicho esto, la *vita contemplativa* retomada por Han, “está ligada a aquella experiencia del ser, según la cual lo bello y lo perfecto son invariables e imperecederos, y se sustraen de todo acceso humano” (2012, p. 37); es pues, una atención profunda en la que el superyó es cuestionado y problematizado.

Esta crisis contemplativa se manifiesta en la creencia generalizada de una aparente estabilidad de las sociedades occidentales neoliberales y capitalistas, pues genera entre muchos una sensación de armonía y emancipación de los antagonismos “del pasado”. Para muchos entusiastas de la modernidad, las tensiones de clase, raciales o ideológicas han quedado salvadas –dicen– en el seno de una sociedad democrática y universal. Esta creencia en la superación de dichos antagonismos se robustece por medio de una lógica discursiva de *positividad* (Han, 2012), es decir, una lógica de la no-reacción que pretende hacer coexistir todas estas tensiones hasta lograr lo que Han denomina una *sobreabundancia de lo idéntico*, donde no hay lugar ni se reconoce la existencia de un afuera: se trata de la desaparición de la *otredad*. Sobre este proyecto mítico se sustenta el ideal de una sociedad universal, bajo el cual se han legitimado los proyectos occidentales que han buscado llevar la modernidad a Medio Oriente y América Latina con la pretensión de salvarlos de su atraso.

En este sentido, la eficiencia de las sociedades neoliberales se encuentra en la capacidad de contener el impulso crítico y de hacer creer que todos son ciudadanos del mundo; sin embargo, solo es cuestión de detonar estas fuerzas antagónicas para despertar la consciencia de la peligrosidad latente en esta utopía. Es precisamente la verdadera consciencia la que se ha logrado reprimir, que, tal y como la explica Marcuse (1993), surge a parir del interés inmediato que hace parte de la falsa consciencia, y muta hacia el interés real, que solo será manifiesto a partir de la exigencia de un cambio.⁸ En este sentido, es necesario percibir el impulso *totalitario* de las técnicas neoliberales y científicas, siendo totalitario porque permite la “coordinación técnico-económica [...] que opera a través de la manipulación de las necesidades por intereses creados, impidiendo, por tanto, el surgimiento de una oposición efectiva contra el todo” (Marcuse, 1993, p. 33). Estas tecnologías totalizantes impiden descubrir el accidente esencial

8 Marcuse distingue entre el interés inmediato y el real y entre la falsa consciencia y la verdadera. La transición hacia el interés real y la consciencia verdadera dependerá de que los seres humanos experimenten la necesidad de cambiar su forma de vida, negando y rechazando lo positivo, enfrentándose a ese monismo que vende los intereses particulares como si fueran los de todos.

que se encuentra en ellas, y esto se debe a que aumentan las demandas de progreso, de la comunicación y de la globalización. La intensificación de la positividad o, en otras palabras, de la ausencia de otredad y alteridad, sitúa al ser humano en una zona de confort que se mantiene gracias a la estimulación de emociones inmediatas que permiten determinados lapsos de goce y satisfacción que menguan cualquier impulso de subversión.

¿Progreso y democracia?

Finalmente, uno de los grandes estandartes de la Modernidad es la democracia liberal universal. Pinker, estando de acuerdo con Fukuyama, sostiene que la democracia liberal se ha revelado como la mejor forma de gobierno y, en ese sentido, ha permitido el progreso humano. Para este autor, la democracia evita el uso desmedido de la fuerza respecto a los ciudadanos y promueve la seguridad, protege de la anarquía y la tiranía y, además, incrementa la libertad de las personas, el crecimiento económico y disminuye las guerras (2018, pp. 254-255). No obstante, frente a esta defensa acérrima de la democracia liberal universal y del capitalismo democrático global, es importante recordar que el desastre en Irak fue consecuencia de esta pretensión occidental por llevar tal sistema de gobierno a todos los rincones del planeta.

Por otra parte, como lo advierte Bauman (2011), las democracias liberales occidentales apenas cuentan con una masa de votantes que perciben su democracia como efectiva o no, de acuerdo con la celebración periódica de elecciones. Las democracias liberales hace mucho tiempo que dejaron de contar con un pueblo deliberativo y participativo de los asuntos públicos; en este sentido, parece irrisoria la idea de la democracia como el sistema político que ha liberado al pueblo y le ha concedido la soberanía. Más bien, se puede afirmar que la democracia ha abandonado la experiencia personal del ciudadano y basa ahora su legitimidad en criterios cuantitativos que no permiten tener un alcance sustancial del desarrollo de la misma. En este sentido, al toparnos con Estados que se jactan de tener una democracia fuerte y estable, es fácil encontrar una brecha entre sus derechos formales y los reales, es decir, entre la promesa de “la universalidad formal de los derechos democráticos (conferidos a todos los ciudadanos por igual) y la no tan universal capacidad de sus titulares para ejercerla” (Bauman, 2011, p. 23). En resumidas cuentas, el ciudadano que es evocado por la ley no se corresponde con el ciudadano real.

Otra idea aún más absurda es pensar la democracia occidental como consustancial al sistema neoliberal y la planificación del libre mercado. La incongruencia entre estas dos ideas se debe a que el mercado requiere la menor regulación posible, de ahí que se establezcan instituciones nacionales e internacionales *ad hoc* en esta materia. En este sentido, las reglas de una economía capitalista escapan al control y a la deliberación democrática, por tanto, no se puede hablar de democracia y capitalismo como instituciones complementarias, pues “las reglas de juego del mercado deben elevarse más allá de toda posibilidad de revisión mediante alternativas democráticas” (Gray, 2000, p. 31); de ahí el incremento de las desigualdades y la propagación de países muy

ricos con ciudadanos muy pobres, los cuales no tienen herramientas para protegerse de los estragos del capitalismo.

Por otra parte, las democracias liberales occidentales se han enfrentado desde hace ya bastante tiempo a una crisis respecto a uno de sus más importantes ideales: la libertad. Este ha sido uno de los grandes engaños de la Modernidad: promover la libertad como un derecho natural pleno que poseen todos los seres humanos ha generalizado una falsa idea de que cada hombre ha elegido libre y deliberadamente el curso de su vida. En realidad, los seres humanos no son más libres que los animales, están condicionados por su cultura, sus relaciones y modos de vida accidentales (Gray, 2008a, pp. 113-117); en este orden de ideas, afirmar que los hombres son talmente libres⁹ implica afirmar que su carácter y acciones destructivas son racionalmente deliberadas –lo cual es cierto en algunas ocasiones–, sin embargo, esto no permite comprender las acciones humanas perniciosas no deliberadas –lo cual también ocurre frecuentemente–. El punto es que, si bien es posible tomar decisiones libremente, estas no requieren de una libertad absoluta.

En el *Discurso del Gran Inquisidor* escrito por Dostoievski, el inquisidor increpa a Jesucristo por haberle dado a los hombres la libertad por encima del pan, pues estos no desean tal libertad; desean un amo que les dé en la tierra de qué vivir. El inquisidor afirma que los hombres, desesperados, “pondrán su libertad a nuestros pies [...] y nos dirán: «Mejor es que nos esclavicéis, pero dadnos de comer» [...] Se convencerán también de que nunca podrán ser tampoco libres, porque son débiles, viciosos, mezquinos y rebeldes”. Acto seguido le pregunta a Jesús: “¿[P]uede éste [pan celestial] compararse con el de la tierra, a los ojos del débil género humano, eternamente depravado y eternamente ingrato?” (Dostoievski, 1998, pp. 408-409). Como lo afirma el gran inquisidor, las personas nunca han buscado poseer una libertad plena, no la desean; lo paradójico es que esta narrativa ocupe un lugar privilegiado en la Modernidad cuando no se realiza de tal manera.

Es por esta razón que los ciudadanos de las democracias occidentales van aceptando con docilidad las restricciones impuestas por sus gobernantes, usando el pretexto de mantener la paz y la seguridad en un mundo cada vez más peligroso. La democracia no permite la realización de la libertad, no porque sea este régimen en sí mismo el que entorpezca el camino hacia la libertad, sino porque esta sigue siendo un mito moderno y del progreso. Se sostiene que, aunque se pretenda buscar la libertad, esta no es en sí misma deseada por la humanidad, puesto que es poco usual la idea de que “los individuos valoren su libertad por encima de la comodidad que deriva del servilismo” (Gray, 2008a, p. 127). *Grosso modo*, el discurso según el cual la libertad solo puede ser realizada en las democracias liberales es en esencia contradictorio. Por una parte, estos regímenes contienen unas contradicciones irresolubles en materia

9 Es necesario matizar la noción de libertad total que tenemos en Occidente, pues si bien es cierto que podemos tomar decisiones con algún margen de libertad, esta suele estar condicionada; es decir, la carrera que elijo estudiar, el lugar donde decido vivir o la mascota que quiero tener son decisiones que dependen de mi aprobación o rechazo, pero que están condicionadas por determinado contexto o azares inconscientes.

de universalidad de derechos y participación y, por otra, sería absurdo pensar que garantizan la libertad cuando esta es una carga bastante pesada para los hombros de los individuos, por lo cual, prefieren relegar esta tarea en otros. De ahí que se sientan libres al participar de las elecciones presidenciales o legislativas; su libertad, parece ser, es realizada precisamente cuando es cedida.

Conclusión

De lo expuesto con anterioridad, puede decirse que el mito de la Modernidad, amparado por el del progreso, contiene unos efectos adversos que se ven profundizados en el marco del sistema capitalista sustentado por una racionalidad neoliberal. Estos efectos actúan en dos sentidos, el primero es el individual, y se relaciona con la autoexplotación y la ausencia de libertad en términos reales, pues esta suele confundirse con “el poder hacer o poder tener”. Por un lado, el avance de las técnicas de dominación y control impuestas por una racionalidad neoliberal y por la lógica del mercado alcanzan no solo el dominio del cuerpo, sino también el de la mente. En este sentido se puede afirmar que el aparato productivo se sirve de un control totalitario, pues tiene como resultado la determinación, “no solo de las ocupaciones, aptitudes y actitudes socialmente necesarias, sino también de las necesidades y aspiraciones individuales” (Marcuse, 1993, p. 26). Esto es posible gracias a la configuración de las subjetividades y de la formación de un sentimiento de libertad, cierto espacio irrestricto que coincide con la imagen empresarial que se propaga entre las sociedades del mercado, la cual está relacionada con la visión de “ser mi propio jefe” o “tener mi propia empresa”.

En este sentido actúa el segundo efecto, ya que el propósito de tales mecanismos al crear necesidades falsas es la atenuación del impulso de liberación y subversión que, como ha sido planteado, depende de que la sociedad haga consciente las nuevas formas de dependencia y sumisión. La cada vez más alejada voluntad de crítica social es consecuencia de una decadencia en la capacidad contemplativa, producto a su vez de la satisfacción y generalización de un sentimiento de autorrealización que se extiende entre los dominados con las mencionadas formas de imposición y autoridad basadas en la razón, la autonomía y la libertad, lo que trae consigo el anquilosamiento de la crítica y la contemplación.

Adicionalmente, es preciso afirmar que la idolatría occidental a las democracias liberales como el mejor sistema de gobernanza pasa por alto dos obstáculos que le han impedido erigirse como tal en todo el mundo, a saber: la utopía detrás de un proyecto de universalidad y la renuncia voluntaria de los seres humanos a la libertad. Por otra parte, es ilusorio y peligroso creer en la posibilidad de perfeccionar y mejorar completamente a la sociedad por medio de la ciencia: esto impide hacer conscientes los peligros que subyacen a la acción humana y a sus técnicas modernas. Es tan falaz como la noción cristiana de la salvación eterna y la posibilidad de derrotar todos los males. En este sentido, el elogio a la actividad contemplativa y al espíritu crítico –como parte de la actividad humana– se centra en la posibilidad que representan para hacer consciente la amenaza latente que encarnan los proyectos modernos del progreso y la ciencia, los cuales, lejos de significar la salvación y liberación de la humanidad,

representan un potencial autodestructivo, no tanto porque las herramientas sean en sí mismas peligrosas, sino porque se encuentran bajo la agencia de la especie humana, la cual, a pesar de haber desarrollado dichas tecnologías, no ha logrado mejorar en un sentido intelectual ni moral; al contrario, más bien parece condenada a “arruinar el equilibrio de la vida sobre la tierra y, por consiguiente, a ser el agente de su propia destrucción” (Gray, 2008a, p. 28). Así lo han demostrado las grandes guerras modernas, la propagación de las armas de destrucción masiva, los modelos políticos del nazismo y el comunismo soviético, los proyectos eugenésicos y la guerra contra el terror adelantada por Estados Unidos e Inglaterra.

Referencias

- Bauman, Zygmunt (2011). *Daños colaterales*. Barcelona, España: Fondo de Cultura Económica.
- Boron, Atilio A. (2006). Las ciencias sociales en la era neoliberal: entre la academia y el pensamiento crítico. *Tareas*, (122), 45-73. Recuperado de <https://bit.ly/2mBv4em>.
- Corsi, Paulina (2002). Aproximación preliminar al concepto de pulsión de muerte en Freud. *Revista Chilena de Neuro-Psiquiatría*, 40(4), 361-370. doi: <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-92272002000400008>.
- Deleuze, Gilles (1996). Posdata sobre las sociedades de control. *Revista de Teoría del Arte*, (14/15), 183-189. Recuperado de <https://bit.ly/2mJlloXu>.
- Descartes, René (1999). *Discurso del método. Para dirigir bien la razón y buscar la verdad en las ciencias*. Madrid, España: Biblioteca Nueva.
- Dostoievski, Fiodor (1998). *Los hermanos Karamazov*. Madrid, España: Cátedra.
- Foucault, Michel (2007). *La historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- Gray, John (2000). *Falso amanecer. Los engaños del capitalismo global*. Barcelona, España: Paidós.
- Gray, John (2008a). *Perros de paja. Reflexiones sobre los humanos y otros animales*. Barcelona, España: Paidós.
- Gray, John (2008b). *Misa negra*. Barcelona, España: Paidós.
- Han, Byung-Chul (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona, España: Herder.
- Honneth, Alex (2009). *Crítica del agravio moral*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Horkheimer, Max (2003). *Teoría crítica*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Jaramillo, Rubén (1990). Crítica del cientificismo en la inteligencia de la modernidad en los 350 años del *Discurso del Método*. En *Cientifismo, modernidad, educación* (pp. 11-51). Bogotá, Colombia: Fundación Editorial Argumentos.
- Laval, Christian y Dardot, Pierre (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona, España: Gedisa.
- Marcuse, Herbert (1993). *El hombre unidimensional*. Barcelona, España: Planeta-Agostini.
- Pinker, Steven (2018). *En defensa de la ilustración*. Barcelona, España: Paidós.
- Sófocles (1981). *Tragedias: Áyax. Las Traquinias. Antígona. Edipo rey. Electra. Filoctetes. Edipo en Colono* (Assela Alamillo, Trad.). Madrid, España: Gredos.