

Más allá de la conquista de la cultura

Por Luis Sandoval

Profesor Titular del
Departamento de Comunicación
Social de la Universidad
Nacional de la Patagonia San
Juan Bosco. Se ha desempeñado
en proyectos de comunicación en
distintas instituciones públicas y
actualmente coordina el portal
“Nombre Falso. Comunicación y
sociología de la cultura”
www.nombrefalso.com.ar

El presente ensayo tiene origen en reflexiones provocadas (en la amplia polisemia de este término) por algunas ideas de Héctor Schmucler, presentes en sus textos y en su enseñanza. Mi objetivo es poner en funcionamiento algunas categorías del pensamiento de Max Horkheimer y Theodor Adorno, específicamente las que hacen a lo que denominaron desarrollo del pensamiento objetivante o “Dialéctica de la Ilustración”, y confrontarlas con ciertos aspectos de las sociedades de comienzos del tercer milenio, así como con autores y reflexiones que tratan de analizarlas.

En la visión de los frankfurtianos, el Iluminismo, surgido del espanto y el miedo provocados por la sujeción a las fuerzas telúricas, se ha lanzado desde tiempos inmemoriales a una conquista sin fin, buscando el completo dominio de la naturaleza y la sujeción de toda manifestación de autonomía que pudiera implicar una amenaza a su seguridad. El siglo XX era para ellos el punto de llegada de esta larga travesía, con la conquista de la cultura, travestida en industria cultural, y con la explicitación de la irracionalidad subyacente a la razón subjetiva: la regresión del iluminismo a la mitología y la aparición de “un nuevo género de barbarie”.

Las postrimerías del siglo XX, y el inicio del actual, han presentado nuevos desafíos y parecieran mostrar que los campos de conquista del pensa-

miento objetivante aún no se han detenido. A partir de algunas sugerencias vertidas por Schmucler, en este trabajo trato de analizar como nueva etapa la que él denomina “industria de lo humano”, es decir, la conquista de la vida posibilitada por las terapias de modificación genética, así como las conexiones subyacentes con la más general noción de “biopolítica”. En el apartado final, analizo la incorporación de las habilidades comunicativas y lingüísticas de los seres humanos a los actuales modelos de organización de la empresa capitalista. Como se dijo, algunas reflexiones contenidas en los textos y en las clases del profesor Schmucler se encuentran en el punto de partida de mis propias reflexiones, pero los puntos de arriba no siempre son iguales.

1. La conquista de la cultura

En la década del 40, Max Horkheimer y Theodor Adorno (1944) diagnosticaron las causas profundas de la barbarie a la que había arribado la civilización occidental y las establecieron en lo que denominaron “pensamiento objetivante”, realizando una particular relectura del tema weberiano de la racionalización y el desencantamiento del mundo que expandió el ámbito de este proceso, tanto en sentido temporal -al rastrear su inicio en el origen mismo de la especie- como conceptual, y abarcando tanto la actitud objetivante frente a la naturaleza externa como la represión de la naturaleza interna.

En la actitud de dominio de la naturaleza ya se encuentra implícito el punto de vista por el cual el hombre se separa de ella de una manera conflictiva y la redefine en términos instrumentales. Separarse de la naturaleza y ponerla bajo el dominio humano ha sido una aspiración de la especie, explicable desde el espanto y el sufrimiento que ha supuesto en los primeros hombres la sumisión a las fuerzas naturales. Como sostienen estos autores, este proceso ha tenido sus costos: “La humanidad ha debido someterse a un tratamiento espantoso para que na-

ciase y se consolidase el Sí, el carácter idéntico, práctico, viril del hombre, y algo de todo ello se repite en cada infancia. El esfuerzo para mantener unido el yo abarca todos los estadios del yo, y la tentación de perderlo ha estado siempre unida a la ciega decisión de conservarlo”.

Es factible hipotetizar que las pinturas rupestres de los primeros *homo sapiens* ya eran una forma de intentar un dominio de la naturaleza por vía de su adscripción a una mitología. El mito vuelve legible la naturaleza y la ordena, si bien al costo de limitar la acción de dominio a los siempre inseguros medios mágicos. Pero en la perspectiva de Adorno y Horkheimer, los diferentes instrumentos que los hombres han utilizado en esta empresa siempre reprodujeron a su turno las condiciones de partida: “La mitología misma ha puesto en marcha el proceso sin fin del iluminismo, en el que, con necesidad ineluctable, toda concepción teórica determinada cae bajo la acusación destructora de no ser más que una fe, hasta que también los conceptos de espíritu, verdad e incluso iluminismo quedan relegados como magia animista”.

De este modo se entiende que, a renglón seguido, el Iluminismo se haya propuesto como programa “quitar el miedo a los hombres y convertirlos en amos [y, para conseguirlo,] disolver los mitos y confutar la imaginación”. En su expansión, el Iluminismo, el “pensamiento en continuo progreso”, derivará en el imperio siempre creciente de aquello que Horkheimer había llamado “razón subjetiva”, en contraposición a la “razón objetiva” o “razón instrumental”: un modo de pensamiento que sólo puede afirmar la racionalidad de los medios, pero no ya de los fines de la acción humana.

Si bien la razón subjetiva inició su camino como acompañante metódico de las aventuras del Iluminismo -y por lo tanto puede rastrearse hasta los orígenes de la civilización occidental-, es en la Modernidad cuando su hegemonía se volvió tal que pasó a convertirse, sin más, en sinónimo del

comportamiento racional. Se volvió la noción de sentido común de razón, y así Horkheimer pudo empezar *Crítica de la razón instrumental* diciendo que se había llegado a un punto en el que “urgido por dar una respuesta, el hombre medio dirá que, evidentemente, las cosas razonables son las cosas útiles y que todo hombre razonable debe estar en condiciones de discernir lo que es útil” (Horkheimer, 1947).

Pero la misma concepción que sostiene la afirmación del hombre común se encuentra en el núcleo del pensamiento científico y, de hecho, la afinidad entre positivismo y sentido común ha sido señalada en numerosas ocasiones. Ya en su artículo programático “Teoría tradicional y teoría crítica” Horkheimer había apuntado a las limitaciones de la ciencia positivista que hacía hincapié en la sistematicidad de las proposiciones¹, pero desconfiaba profundamente de la búsqueda de principios generales, con lo cual se obturaba la misma posibilidad de dar sentido a su accionar, o como dirá más tarde: “La ciencia misma no sabe por qué ella ordena precisamente en esa dirección los hechos y se concentra en determinados objetos y no en otros” (Horkheimer, 1986).

Ahora bien, en el Horkheimer de los años 30 había una propuesta de construcción de una ciencia social crítica, alternativa al proyecto positivista. Frente al científicismo positivista, Horkheimer (1947) pudo afirmar que “hay un comportamiento humano que tiene por objeto la sociedad misma. No está dirigido solamente a subsanar inconvenientes, pues para él estos dependen más bien de la construcción de la sociedad en su conjunto. Si bien se origina en la estructura social, no está empeñado, ni por su intención conciente ni por su significado objetivo, en que una cosa cualquiera funcione mejor en esa estructura. Las categorías de mejor, útil, adecuado, productivo, valioso, tal como se las entiende en este sistema, son, para tal comportamiento, sospechosas en sí mismas, y de ningún mo-

1 El concepto de ciencia presente en Edmund Husserl, en quien Horkheimer (1947) encuentra “la lógica más avanzada de nuestros días”, es radicalmente limitativo. Para él “ciencia es ‘cierto universo de proposiciones que surge de modo constante de la actividad teórica, y en cuyo orden sistemático un cierto universo de objetos alcanza su determinación’. El que todas las partes, sin excepción y sin contradicciones, estén encadenadas las unas con las otras es la exigencia básica que debe cumplir cualquier sistema teórico. La armonía de las partes, que excluye toda contradicción, así como la ausencia de componentes superfluos, puramente dogmáticos, que nada tienen que ver con los fenómenos observables, son señaladas [...] como condiciones imprescindibles”.

do constituyen supuestos extracientíficos con los cuales él tenga nada que hacer”.

Diez años después, para la época de *Crítica de la razón instrumental*, esta perspectiva propositiva parece haber desaparecido. Hacia fines de la década del 40, Horkheimer se había convencido de la imposibilidad de frenar el avance de la razón subjetiva hacia la sociedad totalmente administrada. Las consecuencias de este deslizamiento desde la razón objetiva a la subjetiva son claramente políticas: si ya no es posible, dado el imperio de la razón subjetiva, sostener ningún fundamento como racional, entonces quedarán también en entredicho -y necesariamente- los principios mismos que han sustentado la democracia. Ideas como la libertad individual, la igualdad ante la ley o el respeto a la vida sólo podrán sostener su validez, argumenta Horkheimer, si demuestran ser los mejores medios para la obtención de un fin ulterior (la paz social, por ejemplo), pero siempre quedarán expuestas a la posibilidad de que otros mecanismos demuestren una eficacia mayor. Como hoy ya no es posible establecer la racionalidad de los fines en función de algún tipo de orden natural o divino, entonces resulta imposible dar cuenta de los motivos últimos de la propia acción. O, incluso, cualquier fin puede volverse legítimo.

Tomando como caso ejemplar la obra del marqués de Sade, como instancia límite en la cual la racionalidad se ponía al servicio de la contracara exacta de los valores de la tradición del cristianismo, Adorno y Horkheimer mostraron cual era el destino del programa iluminista si éste era llevado a su extrema consecuencia: “Sade aceleró la disolución de los vínculos (...): la crítica a la solidaridad con la sociedad, al trabajo, a la familia, hasta proclamar la anarquía. Su obra desenmascara el carácter mitológico de los principios sobre los que -para la religión- descansa la civilización, el decálogo, la autoridad paterna, la propiedad (...) Cada uno de los diez mandamientos recibe la demostración de su nulidad ante el tribunal de la razón formal”.

A juicio de los frankfurtianos, la instauración plena de la racionalidad instrumental desembocaba en el siglo XX en dos experiencias distintas pero íntimamente vinculadas: la producción y consumo de una cultura masiva y el establecimiento del terror totalitario².

1.1 Cultura y pensamiento objetivante

La producción industrial de la cultura abandonará la pretensión que había acompañado siempre a la obra de arte autónoma, esa “promesa de bienestar” (en la afirmación de Stendhal que se cita a menudo en los textos de Adorno y también de Benjamin), para retroceder hasta ocupar un rol privilegiado en el sostenimiento de las estructuras de dominio del capitalismo avanzado.

En el siglo XX, la cultura también se vuelve una cosa razonable, es decir, útil. Su misión es el “entretenimiento” de las masas y para ello el pensamiento objetivante desarrollará sistemas que calcularán los efectos y volverán eficiente la producción industrial de la cultura. La reducción de la complejidad de la vida a un manojito de estereotipos que harán las veces de piezas en las cadenas de montaje de la industria cultural es la muestra más acabada de este proceso.

En el pensamiento cultural de la teoría crítica, la pobreza de la cultura masiva no deriva de las supuestas limitaciones de sus destinatarios³, y tampoco de que constituyan formas desviadas, atrasadas o bárbaras, como la crítica conservadora la ha querido caracterizar. Al contrario, la industria cultural se ubica en el punto más avanzado del imperio de la racionalidad instrumental. Si Kant había asignado al sujeto el papel de deslindar, en la multiplicidad de las formas sensibles, las estructuras subyacentes (que correspondían a los conceptos fundamentales del orden de la razón), la industria permitirá ahorrarle este esfuerzo a su público. Ya no será necesaria la operación del esquematismo, porque el suje-

2 En un aforismo redactado algunos años después, Horkheimer (1976) reafirmaba su convencimiento en esta interconexión: “La democracia, cuyos votantes no son a la vez esclarecidos y humanizados, debe caer víctima finalmente de los propagandistas más inescrupulosos. El desarrollo de los medios de influencia sobre las masas como diarios, radio, televisión, encuestas, ligado a la influencia recíproca con el retroceso de la instrucción, deben llevar necesariamente a la dictadura y al retroceso de la humanidad”.

3 En *Televisión y cultura de masas* (1966) Adorno demostrará que la cultura popular inglesa de los siglos XVII y XVIII, que provee gran parte de las tramas y personajes comunes en las ficciones de la industria cultural, no poseía como característica esta pobreza. Las tramas de Defoe y Richardson eran más imprevisibles y los personajes mostraban cierta ambivalencia psicológica, elementos hoy ausentes.

to se enfrentará a los esquemas mismos, ya depurados de toda singularidad. Los productos estarán predigeridos y conceptualmente los mensajes serán todos iguales y aludirán a los mismos esquemas de producción, por lo que sus diferencias se trasladarán al campo del costo de realización.

Para los autores, “Kant ha anticipado intuitivamente lo que ha sido realizado conscientemente sólo por Hollywood: las imágenes son censuradas en forma anticipada, en el momento mismo en que se las produce, según los módulos del intelecto conforme al cual deberán ser contempladas”. Así, la misión de la industria cultural no se cumplirá sólo por la presencia de un mensaje que refuerza el estado de cosas imperante, aunque éste exista⁴, sino más precisamente por la estructura misma de sus productos, que permite convertir el ámbito del ocio en un espacio de reproducción del sistema de trabajo. “La mecanización ha conquistado tanto poder sobre el hombre durante el tiempo libre y sobre su felicidad, determina tan íntegramente la fabricación de los productos para distraerse, que el hombre no tiene acceso más que a las copias y a las reproducciones del proceso de trabajo mismo. El supuesto contenido no es más que una pálida fachada; lo que se imprime es la sucesión automática de operaciones reguladas. Sólo se puede escapar al proceso de trabajo en la fábrica y en la oficina adecuándose a él en el ocio”.

La apelación que trata de justificar a la industria cultural afirmando que “es lo que la gente quiere” resulta así totalmente falaz, ya que el público es producido, en sus expectativas, actitudes, predisposiciones y deseos, por el mismo sistema. El ansia de dominio del Iluminismo ha sojuzgado la amenaza de autonomía que siempre supuso el arte.

II. La colonización de la vida

El desarrollo del Iluminismo aún no parece haber encontrado su límite. En los últimos años de su

vida Horkheimer (1986) afirmó que “al final, si alguna catástrofe no destruye la vida por completo, habrá una sociedad totalmente administrada”. ¿Cómo continuar el diagnóstico de los frankfurtianos, si asumimos su validez, al menos como hipótesis de trabajo? ¿Qué campo de sujeción invadirá el pensamiento objetivante, el frío cálculo de medios y fines, una vez asegurada la conquista de la cultura?

Héctor Schmucler (2001) sugiere al respecto una línea de consecuencias perturbadoras: “La industria cultural significaba la eliminación de cualquier forma de autonomía de la creación humana. La industria de lo humano, que encuentra en la manipulación genética su expresión más destacada, va más lejos: admite la posibilidad de concluir con la libre apertura al mundo como rasgo indelegable de los seres humanos. Si la cultura no resiste su transformación en puro objeto productivo, la humanidad misma se desvanece cuando se postula la posibilidad de predeterminar el comportamiento de los hombres”.

Si la imaginación distópica de los escritores de ciencia ficción del siglo XX parecía proponer sus pesadillas como alusiones a las tendencias más deshumanizantes de las sociedades contemporáneas, el inicio del siglo XXI está volviendo literales esas metáforas. El biólogo molecular Lee Silver, de la Universidad de Princeton, a partir del reconocimiento de que los costos que suponen tecnologías como la modificación genética hereditaria las harán accesibles sólo a los sectores más ricos de la población, ha llegado a postular un futuro en el que se diferenciarán nítidamente los *GenRich* (ricos en genes) y los *Naturales*: “Todos los aspectos de la economía, la prensa, la industria del entretenimiento y el conocimiento industrial serán controlados por los miembros de la clase GenRich... Los Naturales trabajarán como proveedores de servicios o trabajadores con pagos bajos... [Eventualmente] la clase GenRich y la clase Natural serán especies completamente sepa-

4 “Aunque su objetivo explícito sea la diversión, los productos de la industria cultural no desaprovechan la oportunidad de reforzamiento ideológico, ya sea en su superficie o en aquellos estratos de significación de los que Adorno afirma que son significaciones, antes que inconscientes, “calladas”. Recordemos que la ideología nunca está oculta en sí, sino que se ocultan sus cimientos reales (mostrar un sistema de producción e intercambio como si fuera sólo uno de intercambio)”. La ideología está a la vista de todos: una serie de teorías, imágenes, representaciones y discursos son productos de las relaciones ideológicas que los sujetos contraen con sus propias condiciones de existencia” (Eagleton, 1990).

radas, sin habilidad de poder cruzar las especies entre sí y con el mismo tipo de interés romántico uno en el otro que el que el actual humano tiene por un chimpancé” (CGS, 2005).

Si este futurible es de por sí aterrador, lo es aún más la manera en que Silver justifica la aplicación de estas tecnologías, de las que es claramente consciente de sus resultados. La sociedad norteamericana, argumenta, privilegia el principio de que el destino de las personas está asociado tanto a su libertad personal como a su fortuna personal. De hecho, si los jóvenes provenientes de las clases acomodadas acceden a posibilidades educativas negadas a los pobres, lo que se traducirá más tarde en su inclusión en los círculos dirigentes de la economía y la política del país, entonces el uso de la tecnología de modificación genética vendrá simplemente a prolongar esta racionalidad social fundante. En sus palabras: “En una sociedad que valora la libertad individual sobre todo lo demás es difícil encontrar una base legítima para restringir el uso de reprogenéticas”. En tal sentido, puede citarse también la reflexión del economista del MIT Lester Thurow: “Supongamos que los padres pueden aumentar 30 puntos el coeficiente intelectual de sus hijos, ¿no les gustaría hacerlo? Además, si no lo hicieran, su hijo sería el más estúpido del vecindario” (CGS, 2005).

La eugenesia, como ideología subyacente en las amenazas que suponen los usos extremos de las tecnologías de modificación genética, es la expresión más cabal de una ciencia que no puede dar cuenta de los fines que persigue, preocupación que atravesó longitudinalmente la larga reflexión de la teoría crítica. Abandonada la posibilidad de definir racionalmente los fines, éstos son impuestos por el deseo de dominio o -lo que termina siendo otra forma del mismo- por la lógica irracional del mercado.

Las terapias genéticas para la selección del género previas al embarazo, que ya están empezando

a comercializarse en EE.UU., muestran la trivialidad subyacente a “lo que quiere la gente”, al mismo tiempo que su condición de vanguardia de un modelo social que parece calcado del *Mundo feliz* de Huxley⁵.

Pero ¿cuál es la lógica de esas selecciones? O nuevamente, ¿qué esconde lo que la gente quiere? Los históricos puntos de contacto entre la ciencia eugenésica y las más brutales formas del racismo renacen en los actuales opositores a cualquier forma de control social de las terapias genéticas, y se patentizan aún más claramente en sus visiones del futuro. Como sostiene Schmucler (2001): “Desde una perspectiva eugenésica, la ciencia de la manipulación genética anunciaba su futuro apoyada en una ideología a la que casi nadie ponía obstáculos: el progreso. Las nociones de raza y racismo -difícilmente separables de la eugenesia- tienen un espacio común con la creencia en el progreso que la Modernidad hizo posible”.

El racismo, el eurocentrismo y el darwinismo social se patentizaban en el sostén ideológico de la vieja eugenesia, pero también de la actual. Jurema Werneck, Secretaria Ejecutiva de la Articulación de Mujeres Negras de Brasil, ha señalado las “llamativas coincidencias” existentes en las formulaciones y prácticas eugenésicas, donde las iniciativas se desarrollan en el cuerpo de la mujer y son encabezadas por hombres de grupos raciales o étnicos considerados superiores (blancos occidentales) y provenientes de los países del hemisferio norte, mientras que las mujeres sometidas a intervenciones pertenecen a grupos considerados inferiores y viven en países y regiones sometidos a la pobreza y la explotación económica.

Sostiene Werneck (2005): “Desafiadas por la generación de múltiples vulnerabilidades, [las mujeres negras] nos vemos obligadas a invertir nuestras pautas políticas a fin de dar respuesta a los ambiciosos proyectos de científicos, empresas y consumidores (e incluso algunos sectores del movimiento fe-

5 “Si esta forma de selección se vuelve la norma, no habrá ningún cimientamiento ético ni moral sobre el cual oponerse a futuras selecciones eugenésicas de color de piel, estatura o tipo de musculatura. La selección sexual abre la puerta a un futuro tecno-eugenésico comercializado de bebés diseñados y combinados como accesorios”, (CGS, 2005).

minista) de los países blancos del norte. Esto, al mismo tiempo que estamos inmersas en nuestras propias demandas de justicia y del fin del racismo y la desigualdad de género, de acceso a los bienes sociales, al agua potable, a un ambiente sano, de lucha contra el hambre y la pobreza, de control de la epidemia de VIH/sida, entre otras cosas”⁶.

II.1 Biopolítica, control y la nueva definición de libertad

El pensamiento objetivante no se detiene ante lo sagrado de la vida y convierte a la misma naturaleza humana en objeto de un cálculo racional de medios y fines. Se tratará, entonces, de la producción de la vida humana misma. En un registro algo diferente, pero plenamente coincidente, Michel Foucault se centró en esta problemática al proponer la noción de biopolítica⁷. No es menor que localice ejemplarmente el origen de esta tecnología de poder en el quiebre que suponen las concepciones fisiocráticas frente a las mercantilistas. Las últimas postulaban –en relación con el problema crucial del grano y la escasez– una serie de reglamentaciones tendientes a asegurar un grano abundante y barato, a partir de que los salarios sean lo más bajos posibles.

De esta manera, esperaban contar con un conjunto de mercancías comercializables a bajo costo que, al ser vendidas en el extranjero, permitieran importar grandes cantidades de oro con el objetivo final de fortalecer la riqueza del Estado. Las sucesivas crisis de escasez mostraron la fragilidad del razonamiento, y llevaron a los fisiócratas a una argumentación en todo diferente: la eliminación de las reglamentaciones permitiría un alza del precio del grano, induciendo a los campesinos a ampliar sus cosechas y alentando a los intermediarios a no acapararlo. El precio no subiría de manera indefinida, sino que alcanzaría un nivel óptimo, tanto para su siembra como para su consumo, eliminando el pro-

blema de la escasez y su potencial peligro, la rebelión.

El paso del mercantilismo a los fisiócratas es el pasaje de la aplicación del sentido común (y el deseo del soberano) a la aplicación de los principios racionales de la ciencia o, en términos de Foucault (2004), el paso de los mecanismos de la soberanía y la disciplina a los de la seguridad y el gobierno. “Será preciso manipular, suscitar, facilitar, dejar hacer; en otras palabras, será preciso manejar y ya no reglamentar. El objetivo esencial de esa gestión no será tanto impedir las cosas como procurar que las regulaciones necesarias y naturales actúen, e incluso establecer regulaciones que faciliten las regulaciones naturales”.

Vale decir, la biopolítica nace cuando el dogma queda sustituido por el conocimiento científico de la naturaleza, pero se trata de un conocimiento que no aparece de ningún modo desinteresado, sino que busca poner al servicio del poder, encauzándolos, los procesos naturales. Para lograr esto, es necesario favorecer que estos procesos se desarrollen sin restricciones voluntaristas. Paradójicamente, “un dispositivo de seguridad (...) sólo puede funcionar bien con la condición de que se dé algo que es justamente la libertad”. Así, se está en condiciones de pasar del derecho soberano feudal -que aún cuando proponía su imperio sobre la vida y la muerte, sólo alcanzaba a efectivizarse como derecho de hacer morir o dejar vivir- a un dispositivo totalmente nuevo: *el de hacer vivir y dejar morir*.

“La biopolítica tiene que ver con la población, y ésta como problema político, como problema a la vez científico y político, como problema biológico y problema de poder (...) En los mecanismos introducidos por la biopolítica, el interés estará en principio, desde luego, en las previsiones, las estimaciones estadísticas, las mediciones globales; se tratará, igualmente, no de modificar tal o cual fenómeno en particular, no a tal o cual individuo en tanto que lo es, sino, en esencia, de intervenir en el nivel de

6 Por eso es que resulta tan difícil -cuando nos ubicamos en una posición geográfica, cultural e ideológica muy diferente- compartir las apreciaciones que realiza Robert Nisbet (1991) sobre la noción de progreso: “Por muchas corrupciones que haya experimentado la idea de progreso (...), sigo convencido de que esta idea ha contribuido más que cualquier otra, a lo largo de veinticinco siglos de la historia de Occidente, tanto a fomentar la creatividad en los más diversos campos como a alimentar la esperanza y la confianza de la humanidad y de los individuos en la posibilidad de cambiar y mejorar el mundo”. Es más difícil aún cuando Nisbet cuenta entre estas “corrupciones” la misma confianza en el progreso que exhiben “las naciones que constituyen las más terribles amenazas que pesan sobre la cultura occidental y sus valores espirituales y morales”, un discurso que se ubica a un tris de postular el “Eje del mal”. Es difícil realizar el esfuerzo de salvar la noción de progreso sin sucumbir a una defensa dogmática y conservadora de los “valores de la civilización occidental”, es decir, sin retroceder a un eurocentrismo retrógrado. Nisbet no lo consigue, aunque incluso es dudoso que lo intente. Las alusiones al texto de Thomas Stearns Eliot, *Notas para la definición de la cultura* (1948), y su defensa de la tradición, lo muestran cómodo con posiciones claramente conservadoras, algo un tanto paradójico para un defensor de la idea de “progreso”. Tal vez, justamente, sea aplicable a Nisbet lo que Raymond Williams (1958) dijo de Eliot, hace ya medio siglo: “Lo que es muy claro en el nuevo conservadurismo es que una genuina objeción teórica al principio y los efectos de una sociedad in-

dividualista 'atomizada' se combina y debe combinarse con la adhesión a los principios de un sistema económico fundado precisamente en ese punto de vista individualista 'atomizado'. O, dicho más claramente, "tira la piedra, pero esconde la mano".

7 Si bien pareciera que Foucault sólo muy tardíamente estudió a los frankfurtianos, existen puntos de vinculación más que interesantes. En un artículo sobre estas zonas de contacto, Henri Leroux (2006) señala que "Foucault elogia a Frankfurt por intentar captar el punto exacto; en el que estamos, de nuestra historia, que es -y esa es para él la gran problemática moderna- la que sin artificios hace el balance exacto sobre la razón". Y, de hecho, "puede decirse que el intento de Foucault de reconsiderar su doctrina del poder [presente en sus trabajos finales sobre la hermenéutica del sujeto] corresponde a un deseo de validar la visión 'pesimista' de la evolución [que posee] Frankfurt -la única apta para tomar la medida trágica de la época- pero para plantear el desafío, incluso en esas condiciones extremas, de volver a dar a la razón autónoma su naturaleza propia". Curiosamente, Leroux presenta una versión del filósofo francés mucho menos estructuralista y opresiva que las que circulan corrientemente y que suelen finalizar en la interpelación: "¡Pero entonces usted cree que no es posible salirse del poder!", paso previo al nihilismo político, o al abandono de Foucault como pensador que aporte algún tipo de productividad política.

8 A riesgo de forzamiento, puede echarse mano a la diferenciación que hace Anthony Giddens (1995) entre conciencia discursiva y conciencia práctica: si el encierro disciplinario opera en el nivel de la

las determinaciones de esos fenómenos generales, esos fenómenos en lo que tienen de global (...) No se trata, en absoluto, de conectarse a un cuerpo individual, como lo hace la disciplina. No se trata en modo alguno, por consiguiente, de tomar al individuo en el nivel de detalle sino, al contrario, de actuar mediante mecanismos globales de tal manera que se obtengan estados globales de equilibrio y regularidad; en síntesis, de tomar en cuenta la vida, los procesos biológicos del hombre/especie y asegurar en ellos no una disciplina, sino una regularización" (Foucault, 1997).

En la modernidad, diría Foucault, el poder descubre que su mandato se ejerce no simplemente sobre un grupo humano más o menos numeroso, sino sobre seres vivos regidos o atravesados por leyes biológicas, y que éstos también son ámbitos de ejercicio del poder. Estas tecnologías se concentrarán en la regulación de los aglomerados humanos en forma despersonalizada: el urbanismo, la higiene pública, las políticas encaminadas a modificar las tasas de natalidad o mortalidad, van en esta vía. Ciertamente, las regulaciones biopolíticas actúan sobre los procesos vitales en el nivel de la población, mientras que las técnicas eugenésicas no pueden (aún) prescindir de los cuerpos individuales. Pero esta observación, antes que cuestionar la relación, sugiere que el vínculo entre las tecnologías disciplinarias y las regulaciones poblacionales se vuelve, en las sociedades de comienzos del tercer milenio, aún más íntimo que el que suponía Foucault.

El nuevo modelo social -*sociedades de control* las denomina Gilles Deleuze (1998)- permite la proliferación de la libertad, pero a condición de que ésta se encauce rigurosamente. Ya no se trata de limitar los movimientos por medio del encierro, sino de permitir los desplazamientos, pero en el marco de una grilla ya definida, aunque prácticamente invisible⁸. Si el modelo de las sociedades disciplinarias implicaba retener los cuerpos, ahora se trata de li-

berarlos, incluso de sus limitaciones biológicas⁹ y genéticas, mientras que lo que aparece retenido es el uso/ disfrute de ciertos bienes o servicios. De ahí que el acceso se vuelva una categoría central, tanto de las estrategias del capitalismo global (Rifkin, 2004), como de las mismas reivindicaciones de los trabajadores y -justamente- *excluidos*. Después de todo, los hombres siempre viven las relaciones con sus condiciones de existencia en el marco de la ideología dominante, lo que lleva a que "las masas tienen ahora lo que quieren y reclaman obstinadamente la ideología mediante la cual se las esclaviza" (Horkheimer y Adorno, 1987).

En las sociedades de control, como sostienen Michael Hardt y Antonio Negri (2000): "Los mecanismos de comando se tornan aún más 'democráticos', aún más inmanentes al campo social, distribuidos a través de los cuerpos y las mentes de los ciudadanos. Los comportamientos de inclusión y exclusión social adecuados para gobernar son, por ello, cada vez más interiorizados dentro de los propios sujetos. El poder es ahora ejercido por medio de máquinas que, directamente, organizan las mentes (en sistemas de comunicaciones, redes de información, etc.) y los cuerpos (en sistemas de bienestar, actividades monitoreadas, etc.) hacia un estado de alineación autónoma del sentido de la vida y el deseo de creatividad".

La "apertura al mundo", entonces, continuaría e incluso sería en algún modo potenciada¹⁰, pero lo haría de una manera tan radicalmente redefinida, y tan profundamente funcional a los objetivos del capitalismo transnacional, que vuelve problemática la misma definición de "libertad". ¿Cómo no ver en la ambición eugenésica de producción de cuerpos "perfectos" (en relación a una matriz de presupuestos ideológicos acerca de dicha perfección), o en la modulación de las sociedades de control (siempre dispuestas a ofrecer mayores dosis de libertad a cambio de que las elecciones se den en el sentido querido por el poder), nuevos vectores de desarro-

llo del pensamiento objetivante denunciado por Adorno y Horkheimer? Si la industria de lo humano demuestra que no hay límites evidentes al imperio de la razón subjetiva, del frío cálculo de los mejores medios para alcanzar el fin propuesto (sea éste el que sea), la trama de generación biopolítica explica a su vez la manera profunda en que los sujetos son producidos por el poder¹¹; vale decir, los modos en que el pensamiento objetivante se aplica a definir las sociedades del tercer milenio.

III. El paradójico regreso de la palabra

En el artículo que abre su libro *Memoria de la comunicación* (1997), Héctor Schmucler afirma que una de sus convicciones es que “estamos viviendo una cultura signada por la declinación de la palabra, devaluada hasta el extremo, y que como consecuencia de esa pobreza ha crecido la desolación en el mundo”. En lugar de la palabra, las sociedades tardomodernas propondrían la utopía de la massmediatización generalizada, donde la tecnología se volvería la cifra del futuro posible y deseable. Y termina el artículo con una pregunta/interpelación: “¿Queda tiempo para que la palabra regrese?”.

Aun compartiendo su perspectiva general, creo que las sociedades actuales muestran un modo inquietante de retorno de la palabra exiliada, muy lejano a los deseos de Schmucler, y en el que nuevamente resultan de utilidad para la reflexión algunas intuiciones de la teoría crítica. Lejos de la noción de que el ocio es un tiempo vacío¹², los frankfurtianos habían localizado el papel preciso que cumple en las sociedades de la modernidad tardía: asegurar el cierre del ciclo productivo, tanto desde un punto de vista estrictamente económico como así también ideológico.

Como afirma Blanca Muñoz (1989): “Si antes al esclavo no se le dejaba tiempo más que para producir, ahora, con la tecnificación, el tiempo li-

bre que se le va a conceder será un tiempo ‘ocupado’. La automatización consolidará un modelo que culturalice y organice la población a fin de ‘entretenerla’ durante el tiempo no productivo, pero en cuyo transcurso consuma lo producido. La sociedad postindustrial será entonces una sociedad con la ley determinante de producir mercancías y, esencialmente, necesidades”. De allí que el tiempo del ocio, cuando éste se vuelve sinónimo de consumo de los productos de la industria cultural, adquiera el cariz de continuidad de los procesos productivos.

Sin embargo, en su análisis de la “multitud postfordista”, Paolo Virno (2003) encuentra que esta premisa ha sido invertida: ya no se trata, en las sociedades de inicios del tercer milenio, de que el ocio dé continuidad al momento del trabajo, sino de que éste se apropia del bagaje de recursos y habilidades adquiridos y utilizados en la esfera doméstica y en las relaciones interpersonales, y los transforma en poderosas fuerzas productivas al servicio del capital.

En el postfordismo, el trabajo se vuelve una actividad virtuosa, en el sentido en que este término había sido discutido tanto por Kart Marx como por Hanna Arendt: una actividad que no produce una obra sino que se cumple en sí misma y que exige, para tener lugar, la presencia de los otros. Para Marx, los virtuosos (músicos, bailarines, predicadores, etc.) realizan un trabajo asalariado no productivo, y por lo tanto se asimilan a las tareas serviles (aquéllas donde no se invierte capital, sino que se gasta un rédito); constituyen así un caso interesante desde el punto de vista analítico, pero marginal desde el empírico.

Arendt, por su parte, está interesada en las similitudes que existen entre los artistas virtuosos y la acción política. Asumiendo la división aristotélica de la experiencia humana en Trabajo, Acción Política e Intellecto, encuentra que lo distintivo de la *praxis* es que consiste en una acción que tiene su fin en sí

conciencia discursiva (“a la vista” de los sujetos del mismo), las sociedades de control actúan en el registro de la conciencia práctica, con lo que tornan más difícil volver evidente la existencia de sus dispositivos (aunque la misma, si no explicada, es experimentada por los sujetos).

9 Parte de la misma lógica que estamos comentando es la expansión de las cirugías plásticas, al punto de que se esté hablando de la existencia de adictos a las mismas.

10 Como sucede con las tendencias actuales del *management*, que acentúan la actitud positiva, la motivación, la creatividad y cierta autonomía para la toma de decisiones (*empowerment* o “empoderamiento”, ya sea de los empleados, de los clientes o de los usuarios).

11 El hecho de que la libertad de los sujetos sea un requerimiento interno a las sociedades de control ya fue intuido por los frankfurtianos: “El hecho de ofrecer al público una jerarquía de cualidades en serie sirve sólo para la cuantificación más completa. Cada uno debe comportarse, por así decirlo, espontáneamente, de acuerdo con su *level* determinado en forma anticipada por índices estadísticos, y dirigirse a la categoría de productos de masa que ha sido preparada para su tipo” (Horkheimer y Adorno, 1944).

12 “El ocio es una cantidad de tiempo libre, exento de las exigencias del tiempo de la obligación (el tiempo del trabajo profesional o escolar, y las sujeciones a él anexas, como trasladarse de un lugar a otro, etc.) y del tiempo del compromiso (el tiempo de las obligaciones sociales, administrativas, familiares y domésticas). El ocio no define a priori ningún tipo de actividad, lo que lo caracte-

riza es sólo su forma liberatoria; el ocio se presenta como un puro continente, como una envoltura de tiempo liberado; el ocio no define nada más que un vacío” (Yonet, 1988). En su deseo de adjudicar mayor capacidad de agencia a los sujetos, Paul Yonet se extralimita y acaba por derribar cualquier precaución estructural.

13 Hoy diríamos que es *performativa* (o mejor, para sustituir un neologismo burdo por otro más elegante, *realizativa*, tal como hacen los traductores de John Langshaw Austin).

14 Por supuesto que existen registros que pueden asimilarse al resultado de un proceso productivo estándar: discos, películas, etc. Pero la industria cultural no ofrece un film enlatado, sino la experiencia del cine. Tal vez habría que poner algunos resguardos al uso del sustantivo “consumo” asociado al adjetivo “cultural”.

15 Así lo hace el influyente modelo del filósofo organizacional Francisco Flores, colaborador de los epistemólogos constructivistas Humberto Maturano y Francisco Varela.

misma¹³, y que depende de la presencia de los otros; en este caso en el espacio público, es decir, las mismas características de los artistas virtuosos. Para Arendt, el principal problema era la asimilación de la política a los modos característicos del trabajo, el borramiento de los límites entre ambos en perjuicio de la primera. En un sentido simétricamente opuesto va a argumentar Virno: “Sostengo que en el trabajo contemporáneo se manifiesta la ‘exposición a los ojos de los otros’, la relación con la presencia de los demás, el inicio de procesos inéditos, la constitutiva familiaridad con la contingencia, lo imprevisto y lo posible. Sostengo que el trabajo postfordista, el trabajo que produce plusvalía, el trabajo subordinado, emplea dotes y requisitos humanos que, según la tradición secular, correspondían más bien a la acción política”.

En el pasaje hacia el modelo postfordista la industria cultural cumple un papel clave. Por definición, la industria cultural es una actividad sin obra, es decir “virtuosa”¹⁴, y es en ella en donde empezaron a coincidir el trabajo asalariado, las tecnologías de planificación y organización del capitalismo de escala y las cualidades otrora asignadas a la acción política. Esta combinación, que resultó experimental en los primeros diarios masivos, o en el cine de los grandes estudios de las décadas del 30 y 40, luego se volvió -y ésta es, creo, una de las ideas más sugerentes de Virno- la norma *en todo tipo de producción*.

Cuando este autor alude a que el trabajo ha incorporado las características de la acción política lo que está diciendo es que las facultades humanas genéricas de la comunicación y el lenguaje -que hasta antes del postfordismo quedaban por fuera del espacio productivo- ahora han sido conquistadas por el capitalismo y transformadas en fuerzas productivas centrales. Virno recuerda que desde siempre una de las formas que tuvo la empresa capitalista de incrementar la productividad (y la ganancia) fue la sustracción del saber de los obreros:

cuando éstos encontraban un modo menos fatigoso de hacer el trabajo, éste era incorporado como modificación organizativa. Pero ahora el trabajo del empleado es encontrar formas que mejoren la organización. Se exigen, como competencias habituales, la creatividad, la intuición, la asunción de riesgos, la *comunicación*.

Hoy, por caso, es habitual entender a una organización como una “red de conversaciones”¹⁵, donde la actividad principal de su personal es de tipo comunicativo: recibir pedidos, asumir compromisos, redactar informes, establecer estrategias, etc. Un ejemplo, entre muchos otros posibles, es la reflexión realizada por la especialista chilena Sally Schachner en una entrevista realizada por el diario *La Voz del Interior* en octubre de 2006: “Antes, con el trabajo mecánico, la gente no tenía necesidad de hablar. Ahora, las tareas creativas exigen más comunicación, y en el contexto de la empresa es crucial. [El trabajo mecánico es] la parte más fácil de resolver en una empresa, porque se adapta la tecnología y se diseña lo que se necesita (...) Lo difícil es definir la política de la institución, ponerse de acuerdo, superar las discrepancias, entender al otro y ser capaz de negociar, y para ello la comunicación es indispensable, y por supuesto es lo que define el éxito o fracaso de una empresa”.

Pero por si queda alguna duda acerca de la intencionalidad del capital con esta preocupación por las cuestiones comunicativas y conversacionales, Schachner se sincera: “Guste o no guste, las conversaciones se dan, pero la propuesta es convertir esa conversación en un elemento de la productividad de la empresa, ya que malas conversaciones disminuyen la productividad, en tanto que buenas conversaciones la aumentan”.

Curiosa forma, la del capital, de poner su atención en la palabra; no para restituírle su valor liberador, sino para convertirla en un nuevo -y más poderoso- instrumento de dominio. Si Schmucler se lamentaba porque “el verbo, en su sentido fuerte y

responsable, es un exiliado de los sistemas interactivos de las redes globales”, pareciera, por el contrario, que la capacidad de integración de lo distinto -que Horkheimer y Adorno señalaron como distintiva del capitalismo- lo ha llevado a reparar en este “olvido”, propiciando un retorno de la palabra exiliada, aunque del modo omnímodo que los frankfurtianos sabían consustancial al desarrollo del pensamiento objetivante.

IV. Coda

Dado que el objetivo enunciado para este ensayo era poner en funcionamiento algunas categorías del pensamiento frankfurtiano, el tono apocalíptico que lo atraviesa se vuelve prácticamente inevitable. No considero, sin embargo, que el diagnóstico crítico de nuestro tiempo deba traducirse necesariamente en la apatía o el nihilismo político. Al contrario, creo que relevar minuciosamente el campo delimitado por las estrategias del poder establecido es un requisito para la visualización de los signos de lo nuevo, es el prolegómeno para reconocer “como discurso lo que no era escuchado más que como ruido” (Rancière, 1996); es decir, para dar lugar a la creatividad siempre nueva de la política.

Digámoslo mejor con las palabras de Schmucler (1997): “Justamente porque al desilusionar quitan un velo encubridor, porque admiten percibir la magnitud del peligro, estas ideas alientan, aún, una esperanza”.

Bibliografía

- ADORNO, T.W. *Televisión y cultura de masas*, Eudcor, Córdoba, 1966.
- Centro para la Genética y la Sociedad (CGS). “Las nuevas tecnologías de la modificación genérica humana: un umbral de desafío para la humanidad” en: VILLARREAL, J. y OTROS (eds.) *¿Un mundo patentado? La privatización de la vida y del conocimiento*, Fundación Heinrich Böll, El Salvador, 2005.
- _____ “Construyendo una red, construyendo un movimiento a favor de la justicia genética humana” en VILLARREAL, J. y OTROS (eds.) Op. cit.
- DELEUZE, G. “Postdata sobre las sociedades de control”, en: FERRER, C. *El lenguaje libertario. Antología del pensamiento anarquista contemporáneo*, Altamira, La Plata, 1998.
- EAGLETON, T. *Ideología. Una introducción*, Paidós, Buenos Aires, 1997 (1990).
- ELIOT, T.S. *Notas para la definición de la cultura*, Emecé, Buenos Aires, 1952 (1948).
- FOUCAULT, M. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000 (1997).
- _____ *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006 (2004).
- GIDDENS, A. *La constitución de la sociedad. Bases para una teoría de la estructuración*, Amorrortu, Buenos Aires, 1995.
- HARDT, M. y NEGRI, A. *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2002.
- HORKHEIMER, M. *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires, 1969 (1947).
- _____ *Teoría crítica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974 (1968).
- _____ *Apuntes. 1950-1969*, Monte Ávila, Caracas, 1976.
- _____ *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1986.
- HORKHEIMER, M. y ADORNO, T. W. *Dialéctica del*

iluminismo, Sudamericana, Buenos Aires, 1987 (1944).

- La Voz del Interior, suplemento Economía. "Una organización es una gran red de conversaciones", entrevista realizada a Sally Schachner. Córdoba, 31 de octubre de 2006.

- LEROUX, H. "Foucault y la Escuela de Frankfurt", en BLANC, A. y VINCENT, J.M. *La recepción de la Escuela de Frankfurt*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2006.

- MUÑOZ, B. *Cultura y comunicación. Introducción a las teorías contemporáneas*, Barcanova, Barcelona, 1989.

- NISBET, R. *Historia de la idea de progreso*, Gedisa, Barcelona, 1991.

- RANCIÈRE, J. *El desacuerdo. Política y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1996.

- RIFKIN, J. *La era del acceso. La revolución de la nueva economía*, Paidós, Barcelona, 2004.

- SCHMUCLER, H. *Memoria de la comunicación*, Biblos, Buenos Aires, 1997.

- _____ "La industria de lo humano", en *Artefacto* N° 4, 2001.

- VIRNO, P. *Gramática de la multitud*, Colihue, Buenos Aires, 2003.

- WERNECK, J. "Algunas consideraciones sobre racismo, sexismo y tecnología eugénica", en VILLARREAL, J. y OTROS (eds.) *¿Un mundo patentado? La privatización de la vida y del conocimiento*, Fundación Heinrich Böll, El Salvador, 2005.

- WILLIAMS, R. *Cultura y sociedad. 1750-1950. De Coleridge a Orwell*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2001, (1958).

- YONET, P. *Juegos, modas y masas*, Gedisa, Barcelona, 1988.