

CAPÍTULO 2

Génesis de la ideología de la sociedad competitiva

Reconocimiento de la humanidad del hombre y coexistencia de la naturaleza humana que alcanzó su forma perfecta en la antigüedad clásica. El hombre es una totalidad formada por alma y cuerpo, y como destinado a vivir en el mundo y dominarlo. El hombre ocupa un puesto central en la naturaleza y tiene un destino dominador respecto a ella. Reivindicación del valor del placer frente al ascetismo medieval, que niega la superioridad de la vida contemplativa y exalta la dignidad de lo corporal. Reivindicación de la libertad del hombre frente a la obediencia y la fe ciegas, e impulso a una conciencia verdaderamente hu-

La modernidad: el fracaso de un proyecto de transformación social y humana

En principio, sería necesario reconocer el fenómeno de la globalización como uno de los aspectos centrales del cambio sociocultural posmoderno; sobre todo en el nivel de lo económico y en el paso de la sociedad industrial moderna y su visión del mundo, a la posindustrial o posmoderna<sup>1</sup> y a la "ideología de la sociedad competitiva".

Como es sabido, el fenómeno sociocultural de la modernidad, así como sus fuentes ideológicas, surgen en los procesos de cambio social de la Europa de los siglos XV y XVI; esto es, con el movimiento intelectual del humanismo renacentista, cuyo ideario, antiautoritario, naturalista y precedente importante del liberalismo clásico, podría resumirse como sigue:<sup>2</sup>

- Reconocimiento del valor del hombre y la sustantividad de una naturaleza humana que alcanzó su forma perfecta en la antigüedad clásica.
- Reconocimiento del hombre como una totalidad formada por alma y cuerpo, y como destinado a vivir en el mundo y dominarlo. El hombre ocupa un puesto central en la naturaleza y tiene un destino dominador respecto a ella.
- Reivindicación del valor del placer frente al ascetismo medieval, que niega la superioridad de la vida contemplativa y exalta la dignidad de lo corporal.
- Reivindicación de la libertad del hombre frente a la obediencia y la fe ciegas, e impulso a una conciencia verdaderamente hu-

El modelo analítico de Thompson está constituido más bien para el análisis de las situaciones de interacción entre la cultura y para el estudio de campo. Su interés es llegar tanto con los participantes en una comunidad, a desvelar el carácter ideológico del discurso y su función de relación de relaciones simétricas, de poder para transformarse. Mientras que el de Foucault supone estructuras y procesos mentales de análisis simétricos, en muchos sentidos, a los de Habermas. Norman Frenkelon, Language and Power, London, Fontana, 1989. Julia Haidt y Lidia Rodríguez, "Funcionamiento del poder y de la ideología en las prácticas discursivas", en *Comunicación y Poder*, vol. 7, mayo-agosto de 1996. Julia Haidt, "Las materialidades discursivas: un problema metodológico", ponencia presentada en el congreso Medio Milenio del Español en América, La ciudad de Arecibo y Letras de la Universidad de la Habana, diciembre de 1991, publicada en *Actas del congreso*, pp. 10-12. Julia Haidt, "El poder y la magia de la palabra. El campo del análisis del discurso", en *Normas del Río Ligeo*, La producción textual del discurso científico, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2000. Olivier Reboul, *Language & Ideology*, pp. 27-28.

mana, abierta a todas las direcciones, a través del conocimiento histórico-crítico de la tradición clásica.

- Reconocimiento de la historicidad del hombre y condena de la idea de una especie inmutable. El hombre es una construcción histórica que se realiza mediante el progreso y la educación en las fuentes de la cultura clásica. El humanismo intenta imprimir vigor a una obra cultural que se apoya en los clásicos sin repetirlos y se libera de las deformaciones de lo clásico que se añadieron en el medievo.
- Reivindicación de la autonomía de las artes y ensalzamiento del hombre culto. Sin negar la fe, el hombre del renacimiento se opone a la tosquedad y superficialidad de la educación religiosa de la época.

Así, el humanismo renacentista, en tanto que uno de los fenómenos más relevantes de la “cultura urbana” europea de esos siglos, es el punto de arranque de la nueva sociedad moderna. En su visión antiautoritaria y naturalista del mundo, el valor de lo humano equilibra los aspectos espirituales —que tienen que ver con su “alma” y su estatus de “criatura divina”— con su ser natural y su acción.

Junto al humanismo, y quizá igualmente importante en la conformación de la nueva sociedad y la nueva visión del mundo, destaca la Reforma protestante que reivindicaba la autonomía del sujeto y su capacidad para producir un mundo grato a los ojos de Dios a partir del esfuerzo y la renuncia.

Nicola Abbagnano<sup>3</sup> atribuye el cambio a una influencia combinada del movimiento protestante y las transformaciones del judeo-cristianismo en el impulso al humanismo renacentista. Él explica que el judaísmo había perdido mucho terreno durante el imperio romano y el medievo; pero, a partir del siglo XVI, recupera algo de su presencia, ya que se combina con el Renacimiento —ambos fenómenos urbanos—, en la crítica al autoritarismo, el inmovilismo y el dogmatismo medieval cristiano. Esa acción combinada redundó en una transformación profunda de la cultura cristiana. La lleva a abandonar el carácter dogmático-escolástico del pensamiento medieval, y a otorgar un nuevo lugar a sus componentes judaicos, en particular lo que se refiere a la responsabilidad individual y el puritanismo ético.

Sin embargo, como ha dicho Max Weber,<sup>4</sup> ese proceso de cambio tuvo en la ética protestante el factor que impulsó más decisivamente el desarrollo de la sociedad moderna capitalista y sus revoluciones industrial y democrática. Weber considera que el surgimiento de la ética protestante fue un factor definitivo para dejar atrás la autoridad religiosa tradicional y pasar a una autoridad burocrática laica, con la creación de los estados nacionales.

La ética protestante se combinó también con el desarrollo creciente de la ciencia moderna hasta romper la cosmovisión cristiana medieval que, como toda cultura tradicionalista, se apoyaba en un sistema de valores que desalentaba la movilidad social y la acumulación de riqueza como medios para la integración social y el mantenimiento de la paz.

La modernidad aparece entonces, desde un punto de vista estructural, como el resultado del conjunto de transformaciones en la visión del mundo, las instituciones sociales, los sistemas de valores, las técnicas de producción, los estilos de vida y las formas de conocimiento surgidas en la Europa de los siglos XVI y XVII. Como consecuencia de la colonización, estos cambios consiguieron después una amplísima difusión y adaptación en todo el mundo.

Talcott Parsons,<sup>5</sup> desde una perspectiva de análisis particularmente relevante para la interpretación neoliberal de los cambios sociales, explica la modernización social como un proceso de cambio evolutivo que tiene lugar entre los siglos XVIII y XX. El cambio ocurre en lo que Parsons considera los cuatro componentes estructurales básicos del sistema social: economía, personalidad, política y cultura; así, para él, la modernización consistió en:

- Un ascenso en la capacidad de adaptación. Esto es, en la capacidad productiva y de apropiación de los recursos de la naturaleza en beneficio del hombre.
- Un creciente proceso de diferenciación de las unidades sociales, resultante de la especialización de éstas en el cumplimiento de funciones sociales determinadas.
- La creación e inclusión de nuevas unidades sociales.
- Una, también progresiva, generalización de su sistema de valores.

El proceso evolutivo modernizador consiguió elevar la capacidad de la sociedad para la creación de medios de supervivencia al incorporar nuevos recursos naturales y humanos a sus procesos productivos y conseguir que estos recursos ganaran en eficiencia, racionalidad y especialización. Desarrolló así toda una serie de nuevas unidades sociales: nuevas instituciones o mecanismos especializados en el cumplimiento de funciones específicas de relevancia social; nuevas unidades que surgían precisamente del proceso de diferenciación del todo social. En estas unidades descansarían tareas y funciones que antes se encontraban fundidas, o confundidas, en la totalidad originaria no especializada.

Por otra parte, la desagregación de las funciones y procesos, así como el incremento de los contactos entre las comunidades o sociedades, esto es, la creciente integración mundial, condujeron a una progresiva generalización o universalización de los sistemas de valores. La radical reivindicación y primacía de los valores tribales, raciales, étnicos, estamentales o confesionales, como verdad única y revelada, cede su lugar a una visión del mundo basada en el pluralismo ideológico —y por tanto en la tolerancia y el respeto a las visiones del mundo divergentes, aún de las antagónicas—, y al desarrollo de un marco de referencia más amplio, generalmente teórico —abstracto e impersonal— como fuente de las definiciones asumidas colectivamente.

De acuerdo con Nicolás Casullo,<sup>6</sup> la cima de ese proceso de cambio sociocultural es el pensamiento ilustrado francés, cuyo programa —filosófico, político y social—, se proponía “disolver el mundo de la magia e imponer el criterio de la razón”. Cálculo y utilidad son los criterios de la nueva cosmovisión. La nueva visión del mundo tiene a la razón como eje central; ésta se refleja en los distintos ámbitos de la interacción social como: Estado racional, sujeto racional, mercado racional, ejercicio del poder racional, vida cotidiana racional, etcétera.

Para nuestros fines, es necesario enfatizar que la Ilustración concibe que esta tarea de racionalizar el mundo no se consigue sino a través de un proceso educativo, lo que lleva a Eduardo Terrén<sup>7</sup> a pensar el proyecto de cambio de la modernidad como un proyecto ético-político-educativo que busca, a través de la educación —principalmente

en la escuela pública—, institucionalizar un modo de vida que significa el triunfo de la razón. La modernización, una vez que ésta se complete con el triunfo absoluto de la razón, tendrá como producto fundamental “la sociedad educada”.

Sin embargo, ese proceso de cambio entró en una crisis, cada vez más profunda, ya en la segunda mitad del siglo XX y dio inicio a las transformaciones estructurales que reconocemos como la cultura o la sociedad posmoderna. René Villarreal,<sup>8</sup> explica que la evolución de la sociedad moderna en los últimos 200 años, sin tener en cuenta a los estados del llamado “socialismo real” —a los que considera una especie de variante del “Estado benefactor”—, transitó a lo largo de tres modelos de articulación de las relaciones individuo-sociedad-Estado:

1. El liberalismo económico clásico —época del *laissez faire*: siglo XIX.
2. El liberalismo keynesiano y nekeynesiano —*Welfare State* o Estado benefactor: décadas de los cuarenta a los setenta del siglo XX.
3. El liberalismo posmoderno o neoliberalismo —Estado mínimo: década de los ochenta a la actualidad.

El liberalismo clásico —en la concepción de Adam Smith y David Ricardo—, en el que se apoyaron las políticas que rigieron las modernas sociedades desde el siglo XIX y los inicios del XX, entendía que cada individuo, al buscar su propio beneficio en el marco de una economía de libre mercado, automáticamente generaba el equilibrio de pleno empleo y la optimización en la asignación de los recursos, como efecto de un funcionamiento autorregulado, expresión de las tendencias naturales de los sujetos sociales en beneficio de la comunidad. Con una vigencia de casi 100 años sobre los sistemas capitalistas del mundo, esta concepción encontró su límite en la gran crisis económica y social de finales de los años veinte, con efectos devastadores de recesión, desempleo y sobre todo desencanto a escala mundial.

Ante esa situación, no parecía haber otra salida que la intervención del Estado, para regular la actividad económica y controlar los efectos sociales de la libre competencia. La interpretación de la reali-

dad que elaboró John Maynard Keynes en su *Teoría general*,<sup>9</sup> en 1936, parecía ofrecer precisamente esa salida. Desarrolló en su teoría una nueva conceptualización del Estado y de la política social que “suavizaría y acortaría” los efectos críticos de los ciclos económicos. Esta interpretación daría lugar, un tiempo después y con algunos matices, al proyecto ideológico, social y económico del *Welfare State* o “neokeynesiano”, como una propuesta que reformaba el funcionamiento del capitalismo al preconizar un papel regulador del Estado sobre la actividad económica en la búsqueda del bienestar social.

Su éxito fue muy amplio en las décadas de los cuarenta a los setenta. El crecimiento económico registrado en el ámbito internacional en los años de la posguerra, con la consiguiente conformación de un sistema internacional, financiero y comercial estable, favoreció la consolidación del Estado benefactor; pero la crisis de los precios del petróleo en la década de los setenta desencadenó un nuevo escenario en el que se combinaron el estancamiento y la inflación. Estos acontecimientos marcaron los límites teóricos y prácticos del modelo nekeynesiano que no explicaba la nueva situación ni los cambios estructurales en el sistema económico internacional, agravados con el fin de la bipolaridad capitalismo-socialismo; y explicaba, menos aún, los nuevos fenómenos de la globalización y la profundización de la brecha norte-sur.

El inicio de la crisis del Estado benefactor, en la década de los ochenta, sirvió como punto de arranque a la reelaboración —“reinención”— del liberalismo en las tesis de los teóricos neoliberales —Milton Friedman y F. von Hayek, entre otros. Pero, fue la caída del socialismo en la década de los noventa lo que más claramente favoreció la exacerbación de la divisa neoliberal: evitar el intervencionismo estatal y dejar al libre juego de las fuerzas y leyes del mercado, no sólo los procesos económicos, sino todo lo concerniente a la vida social, dando lugar a esa visión de las cosas que aquí denominamos “ideología de la sociedad competitiva”. La nueva interpretación, traducida en políticas públicas, se convirtió en el nuevo “deber ser” de la interacción social, pero también de los procesos educativos.

La nueva ideología se presenta como una crítica contundente de las fallas, limitaciones y deficiencias de los proyectos del Estado benefactor y del llamado socialismo real; y, al mismo tiempo, como una

“reinención”<sup>10</sup> de los diversos aspectos de la totalidad social. Se presentaba como demostración “teórica” y “práctica” de que las formas de la interacción social, sus estructuras e instituciones, y sobre todo la función de gobierno y las políticas públicas que prevalecieron hasta los años setenta, eran un error conceptual y político, la nueva ideología intentaba, a partir de los argumentos y los datos empíricos que ofrecía, ser expresión de las tendencias “necesarias” e “ineludibles” del desarrollo de la economía y la vida social.

Si seguimos a Pedro Montes,<sup>11</sup> puede decirse que esta ideología ha surgido como una estrategia de los nuevos centros de poder económico, para defender un modo de funcionamiento del sistema capitalista que les favorezca en la coyuntura actual de “onda larga recesiva de la crisis” y que se ha difundido a lo largo y ancho del planeta, como, en su momento, ocurrió con la visión del mundo del liberalismo.

Octavio Ianni<sup>12</sup> sostiene que una expresión clara del modo como se ha impuesto en el mundo la nueva ideología competitiva y globalizadora se puede encontrar en las “metáforas-realidad” mediante las cuales se ilustra el tránsito de la modernidad a la globalización posmoderna. En ellas se ha instalado lo que Ianni llama un *pathos* sorprendente y fascinante: la decadencia del individuo “ilustrado” —libertario, comprometido, educado— y el pesimismo del nuevo sujeto, abrumado por las promesas incumplidas de la razón ilustrada, y por el fracaso de la utopía que ofreció la emancipación individual y colectiva, nacional y mundial. De acuerdo con Ianni, frente a la utopía racionalista ilustrada, se levantan las utopías que florecen en la sociedad global para comprenderla y exorcizarla.

Las siguientes son metáforas creadas en el intento de atrapar la huidiza situación creada por los cambios de este final de siglo: “economía-mundo”, “sistema-mundo”, “shopping center global”, “ciudad global”, “tecnocosmos”, “planeta tierra”, “fin de la historia”, “nave espacial” y “nueva Babel”. Comentaremos enseguida algunas de ellas.

En coincidencia con Weber, Ianni critica la paradoja de que siendo el punto de partida un principio de calidad encerrado en el ascetismo y la dedicación, en la visión y misión social burguesa contenida en la ética protestante, su desarrollo lleve inexorablemente a la sustitución de la calidad por la cantidad. Esto es, aunque la matriz ori-

gitaria del capitalismo fue la ética protestante —el ascetismo, la renuncia al hedonismo y la actividad empresarial, incluidas las profesiones, como vocación—; ésta progresivamente se rutiniza y se disuelve en el juego de las fuerzas sociales en el mercado y así poco a poco el consumismo, la calculabilidad y el afán de lucro la sustituyen y se convierten en la esencia de las acciones, las relaciones, las instituciones y las organizaciones sociales, con el consiguiente desencanto —aún dentro de la propia modernidad— de los principios de la racionalidad tecnológica en tanto que las promesas que comporta no alcanzan a realizarse; y el creciente afán de lucro, la preocupación por la efectividad, la competencia por el estatus, el afán de posesión de bienes materiales; se convierte en una jaula de hierro que aprisiona y coarta las posibilidades humanas, no dejando espacio para la autonomía y la autenticidad.

#### *La posmodernidad: desencanto y crisis del relato ilustrado*

El desencanto posmoderno alcanza también a la idea de un papel transformador del conocimiento y plantea el “agotamiento” del proyecto sociocultural, ético-político-educativo y cognoscitivo de la modernidad. En este sentido, Jean François Lyotard<sup>13</sup> ha explicado el paso de la “ideología de la sociedad educada” a la de la “sociedad competitiva”, como una pérdida de la eficacia de la “narrativa ilustrada”.

El relato ilustrado operó como una filosofía de la historia, y proporcionaba la esperanza de un devenir emancipatorio para los hombres y las sociedades. Su base filosófica era la comprensión del hacer humano como un progreso indeclinable hacia la libertad y la justa distribución de la riqueza; tenía como herramienta fundamental la visión laica y científica del mundo promovida por la educación moderna. Según Lyotard el fracaso del relato ilustrado colocó al hombre una vez más en la incertidumbre, en la contingencia y el caos; y de acuerdo con Nicolás Casullo,<sup>14</sup> generó “un lenguaje de desconsuelo frente a la historia”.

Lyotard<sup>15</sup> afirma que la condición posmoderna es el estado de la cultura actual, en el cual se finca la incredulidad acerca de los “grandes relatos” en los que el “sujeto razonante” era el héroe que había de

conseguir el progreso, la paz universal. Ante el decaimiento de esas grandes legitimaciones metafísicas que devienen ahora pura narrativa, el saber ha cambiado de estatuto. La modernidad quiso ver en él un instrumento de libertad y emancipación, mientras que hoy no representa sino una mercancía más.

En la condición posmoderna es previsible una disociación creciente entre el saber y el “sabiente”. El saber y su poseedor no son ya, uno mismo. La adquisición del saber no implica ya al individuo “ilustrado”; y la relación entre el saber y su poseedor es la que se establece entre un consumidor y las mercancías que adquiere en el mercado. El saber ya no será producido por su “valor de uso”, sino como una mercancía.

Aunque la ciencia moderna parece oponerse a la antigua narrativa mítica y teológica, en la medida en que tiene que crear un discurso legitimador del proyecto emancipador que representa, se entronca con ella. La “narrativa del científico”, legitimada por la época de las luces, es la del héroe del saber que trabaja para el buen fin épico-político de la paz universal. Este héroe se distingue de los de otros relatos por ser el “sujeto razonante” moderno que busca la verdad, entendida como regularidades útiles para la paz y la vida productiva.<sup>16</sup>

La filosofía de la historia que representa el gran relato ilustrado coloca en el mismo plano la verdad y la justicia. Presenta a ambas como “sentido” de la historia; y como finalidades cuya presencia o ausencia define la acción de los ciudadanos, y de los intelectuales en particular, clasificándola como “moderna” o “antigua”.

En cambio, lo propio de la posmodernidad es la incredulidad respecto a todos los metarrelatos, incluida la filosofía ilustrada moderna:

La función narrativa pierde sus functores, el gran héroe, los grandes peligros, los grandes periplos y el gran propósito se dispersan en nubes de elementos lingüísticos narrativos.<sup>17</sup>

Se abandona el principio humanista e ilustrado que concebía el saber como indisociable de la formación del espíritu. La nueva relación educativa es entre proveedores y usuarios del conocimiento y, por ende, el saber adquiere progresivamente la forma de una mercancía. Es producido para ser vendido y es consumido para ser valorizado.

El saber se torna una fuerza productiva fundamental —en su forma de mercancía informacional—, por ello los estados pelearán cada vez más la posesión de “acervos informacionales”. La mercantilización del saber debilitará progresivamente el privilegio de los estados modernos de regir la producción y utilización de conocimiento al interior de sus fronteras; como es el caso del Instituto Tecnológico de Massachussets (MIT) y la Universidad de Harvard, instituciones de educación superior que venden su “información” a las compañías japonesas antes que a las estadounidenses, por ser aquéllas mejores postoras.<sup>18</sup> Afirma, Lyotard:

“El Estado empezará a aparecer como un factor de opacidad y de ruido para una ideología de la transparencia comunicacional, la cual va a la par de la comercialización de los saberes”, tanto como de la desaparición de la sociedad si ésta no está hecha de mensajes ricos en informaciones y fáciles de decodificar [...] El conocimiento circulará igual que el dinero, e igual que el dinero, su circulación implicará unos flujos que sirven para decidir y gobernar y otros sólo para adquirir y “pagar la deuda perpetua de cada uno con respecto al lazo social”.<sup>19</sup>

En la modernidad se confrontaron dos visiones del lugar social del conocimiento:

- La parsoniana, que ve a la sociedad como un todo funcional.
- La marxista que la concibe dividida en dos.

Lyotard<sup>20</sup> admite un cierto realismo en la visión parsoniana y la considera “optimista”; en ella se propone la optimización de la relación global de los *input* y los *output*, es decir, su “performatividad”.

En cambio sugiere que la idea marxista de la división de la sociedad en clases, la crítica de la economía política y la crítica de la sociedad alienada:

Se utilizan como elementos de programación del sistema [y que] no se puede ocultar que la base social del principio de la división: la lucha de clases, se difuminó hasta el punto de perder toda radicalidad, encontrándose finalmente expuesta al peligro de perder su estabilidad teórica y reducirse a una utopía, a una esperanza, a una protesta a favor del honor alzado en nombre del hombre o de la razón [...] No se puede decidir que el papel fundamental del saber es ser

un elemento indispensable del funcionamiento de la sociedad [...] más que si se ha decidido que se trata de una máquina enorme [...] si se quiere decidir que el saber es instrumento de lucha, habrá que decidir que la sociedad está dividida y que hay que luchar contra la opresión.<sup>21</sup>

Lyotard plantea que esta oposición ya no corresponde a los modos más vivos del saber posmoderno, donde la manipulación y la regulación de los procesos productivos serán progresivamente cosa de autómatas; mientras que la función principal de los administradores será la de:

...disponer de las informaciones que [...] deberán tener memorizadas con objeto de que se tomen las decisiones adecuadas [...] La clase dirigente es y será cada vez más la de los *decididores*.<sup>22</sup>

En este contexto, los antiguos polos de atracción: el Estado-Nación, la clase, el partido, la profesión y la tradición, ya no provocan entusiasmo: “cada uno se ve remitido a sí mismo. Y cada uno sabe que ese sí mismo es poco”.<sup>23</sup>

Según Lyotard, hubo dos grandes versiones del relato legitimador de la modernidad, es decir, de la “ideología de la sociedad educada”:

- a) *El relato emancipador*, una versión más política, y que tiene por sujeto a la humanidad como héroe de la libertad: que asume que todos los pueblos tienen derecho a la ciencia; y si el sujeto social no es el mismo del saber científico, ello se debe a que lo impiden sacerdotes y tiranos. Así, la modernidad construye la aspiración de divulgación de la ciencia y la confianza en que el saber científico es instrumento de la libertad, base sobre la cual se levantan los sistemas nacionales de educación —básica para el pueblo, y universitaria para la élite modernizadora, según Shils, Parsons y otros.

El fracaso de los “grandes relatos”, es decir, la “falta” de la modernidad, tiene que ver mucho con su incapacidad para cumplir esta promesa. La ciencia no sólo no consiguió ser instrumento de la libertad y del bienestar, sino que ha sido claramente asociada a la “deshumanización” del hombre con-