

Prehistoria contemporánea. Lógica sacrificial del progreso y sabotaje del destino

Jordi Maiso
Instituto de Filosofía – CSIC

RESUMEN

El presente texto pretende repensar las relaciones entre progreso, civilización y barbarie desde la crisis actual de la civilización capitalista. Apoyándose en los análisis de la teoría crítica, y a la luz del callejón sin salida al que parecen conducir tanto las crecientes dificultades de valorización del capital como la perspectiva de la inminente crisis socio-ecológica, la única noción aún viable de “progreso” parece ser el “sabotaje del destino”; se trata de sondear en qué medida es posible.

PALABRAS CLAVE: Progreso; Barbarie; Crisis; Capitalismo; Regresión; Teoría crítica.

ABSTRACT

Present Prehistory: the sacrificial logic of progress and the sabotage of fate

The aim of this paper is to rethink the relations between progress, civilization and barbarism from the current crisis of capitalistic civilization. Leaning on the analysis of critical theory, and considering that the increasing difficulties of the valorization of value as well as the imminent socio-ecological crisis seem to lead to a dead-end, the sole workable understanding of “progress” today seems to be the “sabotage of fate”; but to what extent is it possible?

KEYWORDS: Progress; Barbarism; Crisis; Capitalism; Regression; Critical theory.

A comienzos de los años 90, el capitalismo globalizado y su programa de modernización parecían haberse impuesto como modelo triunfante y sin alternativas; a eso se referían las consignas de “fin de la historia” y “fin de las ideologías”. Hoy el panorama parece muy distinto. La brutal crisis que atravesamos ha desmentido todas las expectativas de un mundo unificado que garantizara paz y bienestar para todos. Lo que hasta hace poco se estilizaba como el “florecimiento económico” de países como España se revela hoy como una prosperidad a crédito y con pies de barro, que no tenía nada que ver con los milagros económicos de la segunda posguerra. Fenómenos como el hambre, la pobreza, la imposibilidad de integrar a enormes segmentos de población

en el trabajo asalariado, el incremento de los trabajadores pobres y un crecimiento desproporcionado de la exclusión social son hoy moneda corriente en países que creían haberse librado para siempre de la miseria. Con Benjamin, podríamos afirmar que sorprenderse de que semejante regresión sea posible “en pleno siglo XXI” no tiene nada de filosófico; todo lo más revela que la identificación del progreso con el mero avance de la historia ya no se sostiene.

A nadie se le ocultaba que los procesos de desregulación, privatización y capitalización de todas las esferas de la vida, que han tenido lugar en las últimas décadas, iban a recrudecer las relaciones sociales. Puede que la crisis socio-ecológica (climática y energética) que se abre ante nosotros sea una ver-

dad incómoda, pero lo cierto es que el escenario es sobradamente conocido. El hecho de que, con todo, la consigna siga siendo el *business as usual* da cuenta de una situación de impotencia sin precedentes. La esperanza en una transformación de las relaciones sociales parece haberse desvanecido. ¿Qué queda entonces de la confianza en que el progresivo sofisticamiento de la sociedad y de sus modos de satisfacer las necesidades lleve a un incremento generalizado del bienestar? En el horizonte de la actual crisis y ante el bloqueo de una praxis transformadora, ¿en qué constelaciones se presentan las relaciones entre progreso, civilización y barbarie?

A comienzos del siglo XX se formuló la dicotomía “socialismo o barbarie”. El lado del que se inclinó la balanza estuvo claro aún antes de que el lema *better dead than red* adquiriera fama internacional: Auschwitz fue la recaída en la barbarie; este nombre designa una cesura para nuestra concepción del progreso civilizatorio por detrás de la cual ya no es posible volver. Mientras persistan las condiciones que hicieron Auschwitz posible, la barbarie persiste como un elemento más de nuestra cotidianeidad: «Desde Hitler, los hombres cuentan con que todo es posible, y al mismo tiempo no quieren creerlo. Eso les lleva a tolerar lo que se inflige a otros y les caracteriza como ciudadanos de nuestra era de barbarie» (Dahmer, 2009, p. 167). Hemos llegado a acostumbrarnos a convivir con la barbarie y el fin de la “era de las catástrofes” (Hobsbawm) no supuso ninguna ruptura en este sentido; desde entonces, la desproporción entre poder social e impotencia individual ha seguido agudizándose. Hoy, la barbarie es parte del *business as usual* porque se prueba más eficiente que la civilización. El “breve siglo XX” comenzó en 1915 con el genocidio armenio y llegó a su fin con Srebrenica y Ruanda; en su transcurso se robusteció la tolerancia hacia las atrocidades (Hullot-Kentor, 2008). Hoy, apenas cabe imaginar que un asunto como el caso Dreyfus pudiera desatar un escándalo internacional. Las imágenes cotidianas de guerra, hambre, miseria, masacres y catástrofes de la primera y la segunda naturaleza revelan la amenaza latente que cada cual tiene que

interiorizar en una civilización global en la que coexisten paraísos terrenales e infiernos terrestres. El miedo atenaza y atomiza a los individuos, arrojándoles a una lucha por la supervivencia que es entendida exclusivamente en clave individual.

¿Qué significa eso para la teoría crítica? Esta intenta pensar la sociedad desde el punto de vista de su transformación. Su divisa sigue siendo el imperativo categórico que formulara el joven Marx: «Derribar todas las relaciones sociales en las que el hombre es una criatura degradada, esclavizada, desamparada y despreciada» (Marx, 1981, p. 385). Pero, para que este imperativo pueda preservar su carácter vinculante, hay que actualizar su impulso para ponerlo a la altura de la fase socio-histórica en curso. Eso es lo que intentó Adorno cuando, en la segunda mitad del siglo XX, constataba que las perspectivas de la emancipación habían cambiado: «Hitler ha legado a los seres humanos en su estado de no-libertad un nuevo imperativo categórico: orientar el pensamiento y la acción de modo que Auschwitz no se repita, que no ocurra nada semejante» (Adorno, 2003, p. 385). El paso de un imperativo a otro revela el curso catastrófico de la modernidad y el debilitamiento de la posición de la crítica. Para Adorno, la meta de la revolución era la eliminación del miedo; pero Auschwitz denota un grado de universalización del miedo con el que ninguna revolución por sí sola puede romper ya. «Con Auschwitz la prehistoria alcanza el límite hasta el que llegaba la teoría emancipatoria precedente. Después de Auschwitz la prehistoria persiste, pero entre el antes y el después de Auschwitz hay una línea de demarcación que separa dos épocas» (Claussen, 1988, p. 19). Por ello, la memoria de Auschwitz debe «aguzar la vista para lo que viene después: la historia de la liberación malograda» (Claussen, 2005, p. 39).

En nuestra fase actual de la prehistoria, podemos constatar que la universalización del miedo no solo no ha cesado, sino que resulta cada vez más patente. En la sociedad actual cada vez más seres humanos son declarados “superfluos” para el proceso social –no logran acceder a los únicos modos de integración socialmente reconocidos, el

trabajo y el dinero— y, por tanto, se les excluye. Eso no solo prueba la irrelevancia social de cada uno como individuo —lo cual pone en cuestión el propio concepto de individualidad—, sino la nulidad real de su existencia. La posibilidad de ser declarado “superfluo”, en un modelo social cuya capacidad de inclusión mengua como una piel de zapa, atormenta a cada vez más individuos. La creciente precariedad de la integración que ofrece el capitalismo actual puede comprobarse en algunos de sus productos recientes, como los guetos en ciudades antaño industriales como Detroit o Baltimore o la intolerable situación de los trabajadores temporales de empresas como Amazon¹. Lo cierto es que el nexo entre utilidad social y derecho a la existencia nunca ha llegado a desaparecer del discurso público, ni siquiera durante la edad de oro del capitalismo fordista. Hoy el grado de violencia que puede caer sobre aquellos que son declarados “sobrantes” puede apreciarse, por ejemplo, en las brutales condiciones que imperan en los Centros de Internamiento de Extranjeros en España y la U.E. (Zamora, 2013).

En esta situación languidece incluso la conciencia desdichada, como revela el destino de conceptos como dominio, regresión, fetichismo, cosificación, o incluso prehistoria y barbarie. Estos conceptos, que una vez pusieron el dedo en la llaga de las relaciones sociales, parecen haber enmudecido. Para quienes viven en una sociedad atravesada de sufrimiento evitable e injusticias brutales, estos vocablos son meras cáscaras vacías, residuos de una retórica que hoy parece trasnochada, con un ardor fuera de lugar en los contextos políticos y académicos actuales. Quizá nuestra época pueda caracterizarse como posthistoria, pero solo en la medida en que se trata de una prehistoria incapaz de concebir alternativa alguna a su propio modelo (Schmieder, 2011).

Lo cierto es que ni el estado de la conciencia subjetiva ni la realidad objetiva del capitalismo global, permiten esperar una

transformación emancipadora de la sociedad actual. Si algo amenaza hoy la persistencia del modelo social vigente no es la acción consciente de unos sujetos que hubieran decidido poner fin a los sacrificios inútiles que exige la persistencia del capitalismo, sino la “muerte de éxito” del capitalismo globalizado; este se habría impuesto sin alternativas, pero su modelo de valorización del valor se toparía con límites internos (crisis del trabajo abstracto) y externos (crisis energética y climática), que ponen obstáculos cada vez más serios a su funcionamiento. El problema es que este posible final del capitalismo no traería la emancipación, sino las ruinas (Jappe, 2012; Kurz, 2013). Precisamente en el momento en que el modelo de socialización capitalista comienza a resquebrajarse, la idea de un modelo distinto permanece inalcanzable. Ante esta situación, ¿cabe seguir confiando en alguna forma de “progreso” o más bien augurar que, pese a todos los avances técnicos y científicos recientes, nos acercamos a una nueva y oscura fase de la prehistoria?

Hablar del presente como “prehistoria” remite a la persistencia de problemas históricos irresueltos. Se trata también de una provocación contra la concepción —más o menos secularizada— de la historia como teodicea, que, en buena medida, permanece intacta. Ante el estado actual de no-libertad, la referencia de Marx a la “prehistoria de la sociedad humana” (Marx, 1990, p. 9) sigue siendo absolutamente actual; pero su confianza en el inminente final de la prehistoria se revela un producto del incorregible optimismo del siglo XIX. En el más lúgubre siglo XX, Adorno y Benjamin señalaron que algunos sectores de la sociedad sin duda progresan —sobre todo las aptitudes y conocimientos—, pero que la sociedad como tal aún no ha conocido el progreso. La historia no fue aún nunca la de una humanidad consciente capaz de disponer de su destino, sino que ha tenido lugar como un proceso inconsciente, pura “historia natural”, marcada por

¹ Cfr. por ejemplo *Ausgeliefert!*, producido por la ARD y realizado por D. Löbl y P. Onneken: <http://programm.ard.de/TV/daserste/ausgeliefert-leiharbeiter-bei-amazon/aid_281069485704849?list=now> (consultado el 14/06/2014).

el devorar y ser devorado. El capitalismo permitió un enorme desarrollo de las fuerzas productivas que logró una autonomía sin precedentes respecto a los rigores de la naturaleza, pero no rompió con la esfera de la coacción natural, sino que dio lugar a una segunda naturaleza. La autonomización de la economía, que se separó del resto de actividades sociales y las sometió a los dictados de la valorización del valor, convirtió a los seres humanos en «objetos, y no sujetos, del proceso social que, sin embargo, se mantienen en funcionamiento como sujetos» (Adorno, 1968, p. 358).

Esta autonomización de la esfera económica en el capitalismo se basa en un *quid pro quo* entre medios y fines, entre producción y satisfacción de necesidades, que degrada la vida a mera supervivencia. Incluso en sociedades caracterizadas por la abundancia y por un alto grado de sofisticación en la satisfacción de necesidades –como sigue siendo el caso en los centros del capitalismo–, «las necesidades y la conciencia humana quedaron fijadas en el aseguramiento de la subsistencia. El estado alienado en que los hombres, como dice Marx, solo viven cuando no trabajan y trabajan cuando no viven solo se ha exacerbado» (Krahl, 2008, p. 345). Hoy, después del lapso en el que el bienestar y la paz social parecían una conquista duradera, en un momento en que cada vez más seres humanos son declarados “superfluos” y la destrucción irreversible del planeta se revela de modo incontrovertible, la cuestión de la supervivencia y el miedo pasan de nuevo al primer plano. Cuando los imperativos de entidades anónimas y objetivadas de la economía separada (“los mercados”) se imponen con una violencia sin ambages en todas las esferas de la vida, el embrutecimiento salvaje de la prehistoria adquiere una nueva dimensión.

La cuestión de si el capitalismo logrará sobreponerse a esta crisis y, en caso de hacerlo, a qué precio, permanece incierta; pero está claro que su destructividad se revela cada vez más abrumadora e inútil. La pro-

puesta del capitalismo hispánico para hacer frente a las consecuencias de dos décadas de burbuja inmobiliaria y capitalismo de casino era construir el complejo de Euro-Vegas. La consigna está clara: persistir con el mismo modelo que nos ha traído hasta aquí, hasta que no quede nada que valorizar o con lo que crear nuevas burbujas; el que esto implique un incremento de la vulnerabilidad de la población, nueva pobreza, trabajo en condiciones de *working poor* o nuevas olas de desahucios y población sin techo parece el “precio inevitable” de un horizonte de posible “recuperación”. Y es que hoy ya nadie se atreve a afirmar seriamente que el capitalismo pueda garantizar progreso y bienestar para todos; nadie se lo creería. El capitalismo contemporáneo ya no precisa siquiera de un discurso de legitimación, porque sabe que se ha impuesto sin alternativas: le basta el mero “seguir-así”, literalmente a toda costa.

La propia referencia habitual a la “sostenibilidad”, aunque haya sido degradada a mera consigna de negocio, revela el secreto que tácitamente todos sabemos: el modelo social en el que vivimos es insostenible. No son guerras o accidentes tecnológicos lo que amenazan las condiciones de vida en el planeta, sino el modelo de producción y reproducción social a escala mundial (Schmieder, 2011). Pensemos, por ejemplo, en el agotamiento de los recursos energéticos: el pico del petróleo convencional ha tenido lugar en 2006, y eso significa que el volumen de extracción de petróleo se ha estancado de modo irreversible y ya solo puede reducirse e incrementar su coste. El 96% del transporte mundial depende del petróleo y, hasta ahora, ninguna de las llamadas “alternativas” (biocombustibles, energías renovables o fracking) puede aspirar a cubrir –ni siquiera de lejos– el consumo actual de energía². Sin un incremento del consumo de energía no puede haber crecimiento económico y, sin crecimiento económico e incremento de la productividad, el capitalismo no puede mantenerse.

² Tanto por su baja tasa de retorno energético como por su menor densidad energética. Aquí me apoyo en los trabajos de E. Santiago Muñío (2014) y de Antonio Turiel (<<http://crashoil.blogspot.com.es/>> [consultado 14/06/2014]).

Ya no cabe confiar en una “astucia de la razón”, y estamos ante una sociedad a la que apenas se puede comprender ya según su propia *ratio*, «porque entre tanto se ha deshecho de ella como chatarra y la ha sustituido por la disposición inmediata» (Adorno, 1961a, p. 284). Ante «un estado natural altamente civilizado» en el que «la ciega ley natural y la voluntad socialmente organizada» se revelan idénticas (Clausen, 1988, p. 23), no parece exagerado hablar de “prehistoria contemporánea”. Más bien parece insostenible seguir pensando que la actual crisis se debe a “patologías”, “desviaciones”, “excesos” o “accidentes en la autopista de la modernización”; es inútil pensar que la solución vendrá con la vuelta al “cauce normal de las cosas”. La ideología de la prehistoria contemporánea es su pretensión de persistir obcecadamente en su lógica pese a la evidencia de que esta nos lleva a estrellarnos contra una pared, de que la catástrofe será irreversible y de que el camino hasta ella costará cada vez más sacrificios. La socialización del mercado se descompone y, si el capitalismo sobrevive, probablemente será gracias a despojarse de su envoltura democrática; su funcionamiento se verá cada vez más marcado por la “disposición inmediata”, acompañada de una violencia cada vez más endémica: tanto por los intentos de defender el *status quo*, cuando los modelos de reproducción social ya no garanticen la supervivencia de grandes capas de población, como por la lucha por los despojos de los últimos restos de la riqueza capitalista (Jappe, 2012). Si la historia sigue su curso “lógico”, nos llevará a una prehistoria cada vez más salvaje. En este sentido, había afirmado Adorno que, si cabe hablar aún de progreso, sería en la medida en que se dirigiera a evitar la catástrofe total y más extrema (Adorno, 1962a, p. 618). En palabras de Ulrich Sonnemann, se trata de ver si es posible salvaguardar la perspectiva de un “sabotaje del destino”.

Ya en el planteamiento de Marx el fin de la prehistoria no respondía a un automatismo. Lo que su teoría podía fundamentar lógicamente eran las contradicciones internas que llevarían a la lógica del capital al colapso, pero no que hubiera un sujeto histórico

que pusiera fin a esa lógica. La crítica de Marx suponía por tanto el sujeto revolucionario; si este no entraba en escena, lo que se produciría sería el hundimiento en la barbarie. Ante un tal escenario, está claro que el sabotaje de esa “lógica histórica” sería lo único razonable. Pero aquí tal vez sea útil recordar una afirmación de Horkheimer: «La experiencia más desagradable a la que lleva el materialismo es que la razón solo existe mientras pueda apoyarse en un sujeto natural. Puede contar con ese sujeto en la medida en que quiera hacer uso de ella. Pero la razón también puede extraviarse sin que quepa echar la culpa de ello al sujeto» (Horkheimer, 1995, p. 235).

Todo depende de algo tan frágil y quebradizo como ese “sujeto natural”, menesteroso. La crítica necesita de sujetos que no se plieguen al sobrio realismo de las relaciones de fuerzas, porque vive del impulso de no querer resignarse a relaciones sociales que reprimen, explotan, maltratan o dejan morir a seres humanos; sujetos solidarios con los “cuerpos torturables” (Brecht). Pero la existencia de estos sujetos tampoco garantiza el sabotaje del destino: las constelaciones subjetivas del deseo y el miedo dependen de las relaciones de fuerza en el proceso social, y, hoy, la avasalladora prepotencia de las relaciones sociales se impone de forma incontestable a la economía libidinal. Los sujetos vivientes están en una situación de indefensión cada vez mayor, y dependen cada vez más de un poder social concentrado que monopoliza las condiciones necesarias para su subsistencia. La amenaza de caer desterrado en el “extranjero intra-social” (el desempleo, la mendicidad, la ausencia de casa) es cada vez más concreta para amplios estratos de población que hasta hace poco se consideraban “clase media”. La universalización del miedo atenaza las fuerzas libidinales de la crítica y da lugar a un malestar difuso, que en el mejor de los casos se articula como protesta. Pero esta protesta ya no surge porque los sacrificios que este modelo social exige sean intolerables, sino por el miedo —preconsciente o inconsciente— a quedar excluido de una sociedad cuya capacidad de integración disminuye a ojos vista y por el deseo de seguir formando parte de ella, de

poder seguir disfrutando de los beneficios del consumo y el bienestar. De acuerdo con ello, esta protesta estaría movida por necesidades fundamentalmente regresivas, que evidencian una debilidad y una dependencia de los sujetos sin precedentes.

Por otra parte, el sentimiento de tener que pasar por situaciones cada vez más insoportables –por ejemplo para acceder al empleo o para conservarlo– sin poder reaccionar de ninguna manera puede llevar a un malestar sordo que se sirva de cualquier pretexto para descargar la presión comprimida en los individuos. Cuando, en una sociedad que sigue produciendo un enorme margen de abundancia, capas enteras de población se ven expulsadas del acceso al consumo y al trabajo, los sentimientos de ansiedad, miedo, rabia e impotencia constituyen un potencial de regresión que no puede ser subestimado, y que no espera sino a una movilización eficaz.

La intuición de Adorno de que la integración total de la sociedad coincide con su desintegración parece confirmarse. La vía hacia el progreso, no ya como incremento del bienestar, sino como sabotaje de un destino que nos lleva hacia una nueva barbarie, parece estrecharse cada vez más. Porque con el capitalismo no solo se va a pique un modelo productivo, sino toda una forma de civilización que da lugar a las formas de objetividad y subjetividad realmente existentes: el riesgo es hundirnos con este modelo de civilización, porque somos carne de su carne. Pero también somos algo más que eso: en los individuos socializados, en sus necesidades y heridas, persisten elementos de los que el modelo de socialización no puede apropiarse completamente: «La opresión extrema podrá tal vez forzar lo irreconciliado [en los individuos] al silencio, pero no extinguirá la tensión almacenada en el interior» (Adorno, 1961b, p. 237). Con este elemento no reconciliado tiene que enlazar una teoría crítica del presente, antes de que las heridas que producen las formas de socialización –y de exclusión– contemporáneas se coagulen y den lugar a nuevas lógicas de resentimiento y a necesidades de autoafirmación y de descarga de la frustración acumulada. Solo enlazando con esas necesidades y heridas

pueden construirse nuevas formas de subjetividad y de relación con el mundo que puedan romper con la lógica del “progreso” que ha dominado hasta ahora y abran formas de socialidad no completamente sometidas a la lógica del capitalismo. Puede que, ante los peligros que se avecinan, esto sepa más bien a poco; pero no parece que dispongamos de otros recursos. «Para la contemplación es demasiado tarde» (Adorno, 1962b, p. 469).

REFERENCIAS

- ADORNO, Th. W. (1961a). Versuch, das Endspiel zu Verstehen. En *Gesammelte Schriften 11*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003, pp. 281-321.
- ADORNO, Th. W. (1961b). Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien. En *Gesammelte Schriften 8*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003, pp. 217-237.
- ADORNO, Th. W. (1962a). Fortschritt. En *Gesammelte Schriften 10.2*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003, pp. 617-638.
- ADORNO, Th. W. (1962b). Wozu noch Philosophie. En *Gesammelte Schriften 10.2*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2009, pp. 459-473.
- ADORNO, Th. W. (1968). Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft? En *Gesammelte Schriften 8*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003, pp. 354-370.
- ADORNO, Th. W. (2003). *Negative Dialektik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- CLAUSSEN, D. (1988). *Abschied von Gestern. Kritische Theorie heute*. Bremen: Wassmann.
- CLAUSSEN, D. (2005). *Grenzen der Aufklärung*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- DAHMER, H. (2009). *Divergenzen*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- HORKHEIMER, M. (1995). *Briefwechsel, 1937-1940*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- HULLOT-KENTOR, R. (2008). A New Type of Human Being and Who We Really Are. *Brooklyn Rail*, November 2008. <<http://www.brooklynrail.org/2008/11/art/a-new-type-of-human-being-and-who-we-really-are>>. (Consultado el 14/06/2014).
- JAPPE, A. (2012). *Crédito a muerte*. Logroño: Pepitas de calabaza.
- KRAHL, H. J. (2008). *Konstitution und Klassenkampf*. Frankfurt a. M.: Neue Kritik.
- KURZ, R. (2013). *Weltkrise und Ignoranz*. Berlin: Tiamat.

- MARX, K. (1981). Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. En *Marx-Engels Werke 1*. Berlín: Dietz, pp. 378-391.
- MARX, K. (1990). *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. En *Marx-Engels Werke 13*. Berlín: Dietz, pp. 7-160.
- SANTIAGO MUIÑO, E. (2014). *Límites externos a la acumulación del capital*. Madrid: La oveja roja (próxima publicación).
- SCHMIEDER, F. (2011). Überleben. Geschichte und Aktualität eines Grundbegriffs. En Schmieder, F. *Überleben*. Munich: Fink, pp. 9-29.
- ZAMORA, J. A. (2013). Políticas migratorias y Centros de Internamiento de Extranjeros: la quiebra de los Estados de Derecho en Europa. *Anais do XIII Simposio Ibero-Americano de Filosofia Política*. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora.