

margen N° 100 – marzo de 2021

La ensoñación del dogmatismo paradigmático como oscurecimiento conceptual

Examen onto-discursivo a nuestro saber crítico

Por Francisco Ibarra

Francisco Ibarra. Estudiante Doctorado Universidad Nacional de La Plata, Magíster en Filosofía Aplicada Universidad de los Andes, Postítulo en Filosofía Política Contemporánea Universidad Alberto Hurtado, Licenciado en Trabajo Social Universidad Católica del Maule, Chile.

“La verdad es la adecuación original que toda adecuación supone.
El Yo del conocimiento es, en efecto, a la vez el Mismo por excelencia, el acontecimiento mismo de la identificación y el crisol donde todo Otro se trasmuta en Mismo. Es la piedra filosofal de la alquimia filosófica”

Levinas, 2001, p. 91

Introito

El presente trabajo se adentra en los campos de sentido de la crítica y sus posibilidades. En primer lugar se la muestra como actitud ontológico-existencial de aperturidad del ser-ahí, que deviene de la comprensión-interpretativa que posibilita el desocultamiento de la verdad. En segundo lugar, la vinculación que asume en el plano ideológico cuando se coarta su ethos y, se la condiciona solo a una de sus posibilidades no comprendiendo el contexto global de discusión donde se sitúan los contrarios; más aún, cuando se desconoce lo que se critica. En consonancia con aquello, en tercer lugar se aborda la fisonomía que asumió nuestro perorar crítico como disciplina exhibiendo argumentos que delimitan la crítica al amparo y como pertenencia casi exclusiva de un paradigma determinado. Finalmente en cuarto lugar, como horizonte de posibilidad del ethos emancipado que posee la crítica, se tratan los argumentos sobre los que se sustentan los principales equívocos del paradigma en cuestión en sus comienzos; que dicho sea de paso, son la principal fuente discursiva de nuestra disciplina.

El ensayo en el marco global del entramado que propone, es una invitación a dialogar desde la duda y construir desde el disenso. Morin (1992) magistralmente lo circunscribe: “el conocimiento es navegar en un océano de incertidumbres a través de archipiélagos de certezas” (p. 84).

1. La crítica como acontecimiento de comprensión e interpretación

Echeverría (2003) nos dice conforme al lenguaje que: “No sabemos cómo las cosas son. Sólo sabemos cómo las observamos o interpretamos. Vivimos en mundos interpretativos” (p. 40). Diremos en tal sentido junto a Ricoeur (1995) profundizando la sentencia que: “El lenguaje es la

exteriorización gracias a la cual una impresión se trasciende y se convierte en una expresión o, en otras palabras, la transformación de lo psíquico en lo noético” (p. 33). Tal acto intencional para el autor es atravesado en su significación por la particularidad del hablante en el marco de la dialéctica entre acontecimiento y sentido que deviene de la dialéctica entre significado y referencia; en consecuencia sostiene que: “Para lograr una fenomenología objetiva, todo acto intencional sin excepción debe ser descrito desde sus lados noemáticos como correlato de un acto noético correspondiente” (p. 102); o como lo delimitaría Sartre (1972) en el establecimiento del ser: “[...] lo definimos con relación a la conciencia: es el noema en la nóesis, es decir, la inherencia a sí, sin la menor distancia” (p. 34).

Junto a Potestà (2013) argumentaremos en esta trama que: “Un signo no tiene en sí mismo una significación, en sí mismo es insignificante. En cambio, un signo es capaz de reenviar a una significación, y de este modo tiene sentido y valor” (p. 22). Significación en el marco de un texto y contexto que evidencia el vínculo que guarda la realidad y, la verdad en tanto su relación con el ser en el mundo. Heidegger (2014) nos dice por una parte, que “[...] la ‘realidad’ se halla ontológicamente en una determinada relación de fundamentación con el ‘ser ahí’, el mundo y el ‘ser a la mano’” (p. 222). Siguiendo a Levinas (2006) con respecto a la verdad, expresamos que “[...] no proviene de un mecanismo cualquiera del pensamiento que le permita ligar un tal sujeto a tal o cual predicado, sino de la estructura necesaria de su objeto” (p. 46). Heidegger en este sentido deja en claro que el problema de la realidad no radica en su abordaje gnoseológico, sino es su comprensión ontológica. Sartre (1996) en consecuencia, defiende que la verdad se experimenta o vive en nuestras múltiples acciones: “se vive como peligro, esfuerzo, riesgo (incluso la verdad <<científica>>) y, a la recíproca, todo lo que se vive (en la rabia, el miedo, la vergüenza, el amor, la huida, la buena y mala voluntad) manifiesta la verdad” (p. 61).

En la auscultación de la aprehensión fenoménica de un autor como descripción de un acontecimiento particular, el encodificar inicial arriba a la decodificación de un otro que está a una cierta distancia, ya que como lo circunscribe Derrida (1985), acaece que: “El oyente percibe que el que habla exterioriza ciertas vivencias psíquicas y percibe también, por tanto, esas vivencias; pero no las vive, y sólo tiene de ellas una percepción <<externa>>, no <<interna>>” (p. 85). Se da entonces en esta relación de hablante-escucha un análisis de lo descrito por parte de quien decodifica que abre las posibilidades de aceptar o disentir en torno a lo expuesto; antes bien, debemos tener presente junto a Heidegger (2014) en el marco de estas consideraciones que: “Toda interpretación, que haya de acarrear comprensión tiene que haber comprendido ya lo que trate de interpretar” (p. 170). La comprensión viene dada de esta manera como sustrato inicial de una relación circular donde la interpretación se funda existencialmente en aquella, vislumbrando finalmente que: “La interpretación no es tomar conocimiento de lo comprendido, sino el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender” (p. 166).

Ahora bien, la concepción tradicional de la verdad, donde entre otros encontramos a Hessen (1954), expone que se basa en una relación, es decir, la concordancia de la imagen con el objeto. Sartre (1972) en este sentido establecerá que la percepción acontece como la disposición de una forma sobre un fondo: “Ningún objeto, ningún grupo de objetos está especialmente designado para organizarse como fondo o en forma: todo depende de la dirección de mi atención” (p. 49). De esta manera, Foucault (1994) determina que el conocimiento presenta una forma que es capaz de establecer un ethos que nos resulta útil y a su vez puede fabricar conocimiento de los otros. Importante en este punto es hacer una salvedad: “La fuente del conocimiento es ciertamente la experiencia, pero comprendida en el sentido más amplio del término, es decir, como intuición que, además de datos empíricos sensibles, es capaz de ver las esencias y las categorías” (Levinas, 2006, p. 46). Establecimiento conceptual que se exterioriza como lo expresa Foucault (1997) en el

lenguaje que funciona como medianía entre la reflexión y la representación.

Heidegger (2014) en este aserto nos plantea que lo articulable de la interpretación en el comprender da paso al sentido. Es en el enunciado o proposición donde se manifiesta la interpretación comprensora. Como forma propia de sentido derivada de la interpretación, la proposición exhibe tres espacios de significación particular a saber: “indicación”, “predicación”, y “comunicación-manifestación”. El primero se refiere a permitir ver los entes por sí mismos; el segundo alude a los miembros de la articulación predicativa (el sujeto y el predicado) que brotan dentro de la indicación; y, finalmente el tercero, a un co-permitir ver lo indicado en el modo del determinar, dando pie a que el enunciado pueda ser transmitido (pp. 172-4). En su totalidad o completitud por tanto, se entiende que “*la proposición es una indicación determinante comunicativamente*” (p. 175).

Heidegger nos muestra que la proposición es verdadera debido a que permite ver al ente en su “estado de descubierto”, de esta manera su “ser verdadero” se entiende como “ser descubridora”, lo que da pie para comprender que: “La verdad no tiene, pues, en absoluto, la estructura de una concordancia entre el conocer y el objeto, en el sentido de una adecuación de un ente (sujeto) a otro (objeto)” (p. 239). El fundamento original de la verdad es el “ser verdadero” en tanto “ser descubridor” como estructura fundamental del “ser ahí” que ontológicamente tiene su posibilidad sobre la base de “ser en el mundo.” Relación de aperturidad que representa un modo privativo del “ser ahí” que manifiesta de manera elocuente que: “*Los fundamentos ontológico-existenciaros del descubrir son lo que muestra el fenómeno más original de la verdad [...] en cuanto el ‘ser ahí’ es esencialmente su ‘estado de abierto’, y en cuanto abierto abre y descubre, es esencialmente ‘verdadero’*” (p. 241).

Heidegger nos dirá en consecuencia, que el “ser ahí” es “en la verdad”; no es inmiscuido onticamente en ella, sino que su “estado abierto” como constitución existenciaros posibilita su poder ser. La verdad como “estado de descubierto” entonces, debe serle arrebatada a los entes sacándolos de su “estado de ocultos”, “De aquí que el ‘ser ahí’ necesite esencialmente apropiarse en forma expresa lo ya descubierto, defendiéndolo así contra el ‘parecer...’ y la ‘desfiguración’, y asegurarse reiteradamente el ‘estado de descubierto’ de ello” (p. 243). El “ser ahí” se expresa como “ser descubridor” para con los entes en la proposición. Ésta es la que “comunica los entes en el ‘cómo’ de su ‘estado de descubiertos’”. El ‘ser ahí’ que percibe la comunicación se pone a sí mismo, en la percepción, en el descubridor ‘ser relativamente a’ los entes expresados” (p. 244). Lo expresado se transfigura de esta manera en algo “a la mano” que puede ser recogido y repetido.

Toda la verdad es conforme al ser del “ser ahí” como existenciaros. La verdad no la suponemos como algo exterior y superior a nosotros, ya que no somos nosotros que la suponemos, sino que “es *ella* quien hace posible ontológicamente *que seamos de tal manera que ‘supongamos’ algo*. La verdad es quien *hace posible toda ‘suposición’*” (p. 249). Se entiende entonces que: “El ser de la verdad está en una relación original con el ‘ser ahí’. Y solo por ser el ‘ser ahí’ estando constituido por el ‘estado de abierto’ o el comprender, puede comprenderse lo que se llama el ‘ser’, es posible la comprensión del ser” (p. 251). Atendiendo a esto, Heidegger en torno al lenguaje expone que el Dasein escucha porque comprende y, está abierto a la coexistencia donde se da la posibilidad de estar de acuerdo con el otro, o no querer escuchar y oponerse (p. 182). En consecuencia, la hermenéusis que a cada instante realizamos de argumentos y teorías de la alteridad, depura nuestra concepción del mundo consiguiendo con todo, que nos pronunciemos frente a tal o cual suceso adoptando una posición. Cabe consignar que esta situación, acaece en razón de lo que nos plantea Schutz (1974), debido a que nuestro mundo cotidiano es un mundo intersubjetivo de cultura: “Es intersubjetivo porque vivimos en él como hombres entre otros hombres, ligados a ellos por

influencias y trabajos comunes, comprendiendo a otros y siendo un objeto de comprensión para otros” (p. 137).

Como resultado en este ideario, arribamos a una de las principales posibilidades proyectadas en el comprender a partir de la interpretación que nos posiciona y posibilita nuestra aperturidad fáctica ante todo enunciado o proposición: la crítica. Pero en sí, ¿qué es la crítica? “Crítica” etimológicamente proviene del latín “criticus” y, éste a su vez, del griego “κριτικός” “kritikós” (capaz de discernir), del verbo κρίνειν “krínein” (separar, decidir, juzgar), de raíz indoeuropea “krei” (cribar, discriminar, distinguir). Sartre (2004) estipula que: “La Crítica, en efecto, toma su sentido etimológico y nace de la necesidad real de separar lo verdadero de lo falso, de limitar el alcance de las actividades totalizadoras para darles su validez” (p. 196). La crítica no es hacienda ni patrimonio de nadie, es un género y condición intrínseca del ser humano que deviene de la comprensión e interpretación. Se entremezcla y se va formando a la vez, en esa fusión horizontal gadameriana con lo acontecido en la experiencia más lo que han pensado otros, posibilitando reelaboraciones conceptuales de lo esgrimido o, en el escindir, como plantearía Bachelard, a partir del error dando pie a la ciencia.

La crítica como actitud ontológico-existencial resulta des-encubridora y, su condición de aperturidad, posibilita entender lo siguiente:

- a) La “Crítica” es en sí misma emancipada de cualquier paradigma que pretenda apropiársela.
- b) Se concibe como un espacio de discusión, como acontecer de denuncia y refutación, reflejo develador del error y lo falaz.
- c) Es la antítesis por antonomasia, la antesala de la síntesis. (Ibarra, 2012, p. 6).

2. La crítica y la ideología

El último postulado (c) nos sumerge en una serie de problemas. Uno fundamental es concebir la realidad llena de contradicciones y antagonismos. Adorno (1992) nos plantea que para entender el presente, la relación de conceptos contradictorios en tensión recíprocamente negativos no puede disolverse. Su dialéctica negativa carece de síntesis; una finalidad comprendida como negación de la negación abierta a sus posibilidades. Proudhon (1963) por su parte, con la “dialéctica serial” exhibe una antinomia persistente como equilibrio. No hay tres componentes solo dos; por tanto, con respecto a la formulación hegeliana de tesis-antítesis-síntesis nos dirá que: “no constituye una tríada más que por capricho o error del maestro, quien distingue tres términos allí donde sólo existen dos, y no ha visto que la antinomia no se resuelve, sino indica una oscilación o antagonismo susceptible sólo de equilibrio” (p. 35). Posturas ambas, en detrimento de lo planteado inicialmente por la dialéctica idealista y, de igual modo, de la inversión materialista marxiana de la misma. Más allá de hacernos cargo de este complejo problema, lo que me gustaría destacar en este cuadro, es lo que atañe al marco de la “constelación” dialéctica como oposición ya sea en equilibrio o como superación, en tanto a la posición antagónica de los contrarios, en su unidad o relación necesaria para la existencia de su contraparte, ya que cada contrario no existe para sí mismo sin el otro. De allí la importancia de lo que sostiene Colletti (1975), a saber: “[...] si de hecho deseamos conocer lo que es un extremo, debemos al mismo tiempo conocer lo que es el otro, que el primer elemento está negando” (p. 4).

De este modo, la crítica como actitud ontológica-existencial si se precia de tal, debe comprender la amplitud de posibilidades entorno a la “constelación” idearia donde se sitúa la contradicción u oposición de contrarios. Comprender la posición contraria que se critica es menester para desocultar y no caer en el ámbito de las “habladurías” que expone Heidegger (2014), cuando señala que: “Las habladurías son la posibilidad de comprenderlo todo sin previa apropiación de la cosa” (p. 188). Demarca que no solo se limitan al aspecto oral, sino también escrito a modo de “escribidurías” que se nutren “de lo leído en alguna parte”. Esto nos recuerda a Nietzsche (2007) cuando apunta al “saber a medias”, que: “se impone con más facilidad que el saber completo, porque concibe las cosas más sencillas de lo que son y se forma luego una idea de ellas más asequible y convincente” (p. 260). Bajo este prisma, hablaríamos junto a Bourdieu (1999) de doxósofos, “ese técnico de opinión que se cree sabio” (p. 184). En consecuencia, la crítica si no escudriña de forma acabada lo que critica a modo de antítesis, se torna totalitaria, cerrada, ensimismada. De allí se comprende que la crítica en tal caso se difumine de un marco de comprensión general y, asuma una posición apriorística unilateral; se aleja del tejido ideario de denuncia fundada y pasa a habitar el espectro ideológico.

Nos preguntamos entonces a partir de lo dicho ¿qué es la ideología? Horkheimer (1966) señala que bajo la rúbrica de la ideología, se suscita: “cualquier tipo de totalidad de pensamiento: una teoría, una representación en particular o lo intelectual en general” (p. 4). Vattimo por su parte expone que: “La ideología no es sólo el pensamiento falso, que expresa de forma (inconscientemente) enmascarada la verdad que late en el fondo; la ideología disfraza la verdad por ser un pensamiento parcial” (p. 2006). Sumamos a esta frecuencia sesgada de “totalización del conocimiento” y, de “pensamiento parcial” desarrolladas, junto a Bourdieu (1999) la importancia de la ideología puesta a disposición de los intereses del grupo: “Por oposición al mito, producto colectivo y colectivamente apropiado, las ideologías sirven a los intereses particulares que ellas tienden a presentar como intereses universales, comunes al conjunto del grupo” (p. 68). Por lo tanto, se entiende que la ideología desvirtúa nuestra aproximación a la realidad; es una deformación de la misma puesta a disposición de intereses específicos. Larraín (2007) argumenta que desde autores como Maquiavelo en adelante, tales como Bacón, pasando por Holbach, Helvecio, De Tracy, y Napoleón, llegando a Comte y Feuerbach, el fenómeno de ídolo, prejuicio, religión o ideología, fue considerado la mayor de las veces una distorsión psicológica al nivel de conocimiento (p. 31). Ahora bien, estas distorsiones fueron explicadas hasta ese momento al margen de las contradicciones socialmente dadas. Es aquí donde emerge con fuerza la figura de Marx.

El contexto teórico donde emana el concepto de ideología tiene sus albores primeramente para Marx en ciertas formas de distorsiones del pensamiento a modo de “inversiones” (p. 45). Planteó inicialmente la existencia de dos inversiones a saber: “la inversión de la conciencia -ideología- y la inversión de la práctica social objetivada -alienación. La ideología oculta la alienación, es una inversión de la inversión” (p. 49). Para él los problemas de la humanidad no son las ideas falsas, “sino las contradicciones sociales; las ideas falsas (ideología) son una consecuencia, no la causa de las contradicciones” (p. 57). En La Ideología Alemana Marx con metáforas tales como “fantasmas en el cerebro”, “inversión en la retina” nos da a entender la ideología como distorsión en tanto “una ilusión vacía, un engaño de la mente, un mero problema cognitivo por medio del cual la conciencia distorsiona, de modo arbitrario, una realidad que de otra manera puede ser vista claramente en su verdadera dimensión” (p. 55). De este modo Larraín exhibe que para Marx la conciencia no es independiente de las condiciones materiales y, que no es un mero reflejo pasivo de la realidad externa a modo de crítica contra el idealismo y el viejo materialismo respectivamente. Las ideas marxistas como develar de la ideología se presentan en la teoría de base y superestructura;

entendiendo al mismo tiempo que la realidad debe ser considerada como práctica; así también que las ideas dominantes son las de la clase dominante; y, que las ideas deben ser explicadas desde las contradicciones de la vida material (pp. 62-72).

Las condiciones materiales de la vida humana para su reproducción, adquieren para Marx independencia de los individuos que las realizan y, generan ideas equivocadas de las contradicciones generales que sirven a los intereses de la clase dominante. La ideología en este sentido, “es una solución al nivel de la conciencia social de contradicciones que no han sido resueltas en la práctica” (p. 76). Larraín en este punto plantea que la distorsión ideológica no es patrimonio de una clase particular, ya que la misma clase obrera puede producirla, pero delimita que para Marx la ideología sirve solo a los intereses de la clase dominante. Esta conciencia espontánea como consecuencia de prácticas cotidianas del modo de producción capitalista nos presenta un mundo de apariencias fetichizado por la circulación de mercancías. La realidad en el marco de la explotación que ocurre al nivel de la producción, es ocultada en la lógica del mercado y por tanto también las relaciones reales. El “mercado” en tal sentido, genera una tercera inversión que se suma a las de “alienación” e “ideología” como se expresa a continuación:

“*alienación* o inversión básica entre sujeto y objeto por medio de la cual el trabajo vivo es subordinado por el trabajo muerto; el *mercado* y el proceso de circulación que invierten la inversión anterior y la presentan como un proceso natural de objetivación que realiza la libertad y la igualdad; y finalmente la *ideología* que reproduce el nivel de las apariencias mercantiles en la mente, invirtiendo las relaciones reales torcidas” (p. 95).

El capitalismo como reproducción de la lógica del capital enajena al individuo que produce las mercancías; la ideología como resultado sirve a los intereses de la clase dominante, oculta la serie de contradicciones que emanan de la contradicción capital-trabajo. En la apariencia mistificada de libre transacción entre iguales mediada por el contrato de trabajo, se suscita el espejismo de la libertad que no es más que sujeción a la explotación que provee plusvalía al plusvalor. Este intercambio de supuestos equivalentes, se presenta en el ideario tanto de capitalistas como obreros, mostrando un plano de igualdad y libertad, donde se naturalizan las contradicciones, asentando de este modo las bases de la ideología dominante que sirve a los intereses del capital y su reproducción. Larraín expone las cuatro principales contradicciones que considera Marx: “la contradicción entre fuerzas productivas y las relaciones de producción; la contradicción entre valor de uso y valor de cambio en la mercancía; la contradicción entre producción socializada y apropiación privada; y, la contradicción entre capital y trabajo” (p. 108). A partir de esto, la contradicción para Marx “no era un principio metafísico presente en todas las cosas, sino un resultado histórico de ‘un modo de actividad material limitado’ que se objetivaba en relaciones sociales que los seres humanos no controlaban” (p. 147).

La verdad para Marx no espera ser develada, se despliega como verdad histórica en el proceso de edificación del mundo social a través de las prácticas humanas. No hay una verdad absoluta que se busque; no está en la realidad ni en el sujeto, ni tampoco preexiste a ambos: “La verdad está constantemente siendo producida a medida que los sujetos construyen una realidad en la cual ellos mismos son parte importante” (p. 168). Marx por sobre la base de una práctica socialmente limitada por la lógica del capital, expuso la posibilidad de una práctica revolucionaria que modificaría tal situación: “[...] esta práctica revolucionaria era ya una anticipación de la ‘práctica verdadera’ de la sociedad nueva y no compartía todas las limitaciones de la práctica cotidiana que reproducía las relaciones sociales de producción” (p. 170). De esto último y, del marco general abordado, surgen para Larraín tres cosas como problema de la teoría marxista. Primero, aceptando

las contradicciones del capitalismo no existe evidencia de una práctica revolucionaria con la fisonomía que Marx esperaba; no acaeció que la realidad fuese transformada de forma adecuada que se convirtiera en una “realidad verdadera”. Segundo, la evolución del capitalismo en sociedades más desarrolladas moderó las contradicciones y propició la intervención de Estado con políticas redistributivas, lo que atenúo la lucha de clases y el interés por emprender un rumbo de carácter socialista. Tercero, donde se han intentado revoluciones y la consolidación de sociedades comunistas, los resultados a raíz de la imposición de la igualdad han sido desastrosos atentando contra las libertades políticas y, sumado graves problemas económicos (pp. 171-2).

Luego de esta lacónica pero necesaria reseña de la crítica a la ideología en el concierto del ideario marxista, nos preguntamos ¿el pensamiento de Marx puede ser catalogado de ideológico? ¿Y si lo es, en qué momento se torna de aquel modo? Es posible sostener a esta altura de comienzos de la segunda década del siglo XXI y, luego de haber transitado por la mayor parte de las condiciones de posibilidad concerniente a proyectos políticos alrededor del orbe, que no se produjo la síntesis de los postulados que defendía. Al parecer Proudhon no estaba tan equivocado. Quizá solo quede el asedio como “espectro” al porvenir de las continuas contradicciones del capitalismo a modo de crítica como lo plantea Derrida (1998), donde se tenga la esperanza de hacerlo tambalear a fin de alcanzar la síntesis que propuso, “fase necesaria en un trabajo del duelo aún no acabado para Freud” (p. 82). Hoy quizá no se trate de un solo espectro, sino de reencarnaciones constantes en pensadores que de forma anacrónica mantienen postulados obsoletos. Donde dicho espectro apareció con más fuerza y poseyó el poder, se produjeron varias películas de terror. De aquí entiende que: “el comunismo como motivación continúa vigente; como programa, no” (Hobsbawm, citado en: Vattimo, 2006, p. 17). En consecuencia, ¿en base a la evidencia el ideario marxista solo sirve como elemento de permanente crítica unilateral y no de aplicación instrumental? Pareciera ser que sí. La “dialéctica serial” exhibe la fisonomía antitética de aquel discurso que se proclamó en un comienzo como un fantasma que merodeaba un continente y, que cuando se materializó, no pudo edificar su verdad.

Situación que reviste una importancia palmaria para el entramado emprendido en esta faena de examen onto-discursivo a nuestro saber crítico, ya que como lo circunscribe Matus (2017), a pesar de contener la disciplina en sus matrices contemporáneas distinciones con respecto al concepto de crítica, es posible determinar que en el marco global de su noción, “se ha vuelto una constelación, un código, un dispositivo de entrada al presente Trabajo Social” (p. 106). Diremos que se trata de una crítica desde múltiples posiciones, pero tendiente finalmente a criticar lo que se ha atribuido desde discursos espectrales como perverso para con el “neoliberalismo”. Siguiendo a Yáñez (2013) destacamos en este marco la posibilidad de la ruptura enunciativa; de los quiebres para con las narrativas heredadas al margen de la justificación, falacia e ideologización. Escapar del rodeo semántico que inclina al discurso a responderse a sí mismo cayendo en la recursividad, o en el nocivo eufemismo que desfigura el contenido de la verdad. Sobrepasar la barrera de la falacia como sofisma y, de la degradación simbólica que provee la ideologización. Tarea que posibilita una verdadera capacidad crítica y reflexiva (pp. 39-40). Actitud que no nos permite situar en una posición moral de superioridad a un paradigma determinado sin antes escudriñar sus bases onto-gnoseo-epistémicas.

3. El ethos crítico de nuestro discurso disciplinar

¿Qué es eso de “crítica travestida”? Al parecer se trata de posicionar la crítica solo a una de sus posibles posibilidades: la crítica al capital como ídolo entendiendo el porqué no ha logrado terminar con él y, a la que ha atribuido nuevas “inversiones”. Concebimos que desde Marx en

adelante, la prospectiva espectral no ha desaparecido y es muy difícil que desaparezca. Debemos entender que esa crítica nació a partir de las condiciones particulares en un tiempo concreto: la serie de consecuencias que trajo consigo la modernización cultural urbano industrial que redundaron en la cuestión social. Sartre nos dirá en este sentido que: “La verdad de una época es su sentido, su ambiente, etc., en tanto que se viven como descubrimiento del Ser” (p. 67). ¿Mantener las mismas categorías por lo tanto, cuando el devenir en constante cambio ha modificado las relaciones sociales de producción y las clases sociales se han difuminado no es ponerle voluntariamente grilletes, una camisa de fuerza y, una venda en los ojos al pensar? Por sobre interpretaciones críticas postestructuralistas o, postmarxistas al marxismo, debemos preguntarnos más allá de aquella localización geográfica que continúa pese a reelaboraciones y superaciones con una crítica incesante contra el capital y, desde una actitud ontológica-existencial entendiendo el genuino ethos emancipado de la crítica, concebir la importancia de analizar los postulados de autores que defienden la postura liberal yendo directamente a lo que plantean. Asumir por lo menos junto a Nietzsche (2007a) “una abstención prudente” (p. 277) que posibilite una cosmovisión amplia y posicione nuestro discurrir crítico fuera de los “límites de nuestro oído” que nos hace oír “solo aquellas preguntas a las que podemos encontrar respuestas” (Nietzsche 2007b, p. 139). Algo anecdótico por decirlo menos en este contexto, es que nunca en el pregrado o posgrado que me ha tocado cursar de la disciplina, haya aparecido en la bibliografía algún libro fundamental de los pensadores de la Escuela Austriaca. Apenas meras reseñas o caricaturas desde miradas epistémicas marxistas o postmarxistas de aquellos. Esto nos exhorta junto a Nietzsche (2007a), por lo menos a una “desconfianza instintiva” (p. 279) en aras de desentrañar los principales tópicos que dan vida al ideario liberal y analizar con todo, si muchas de las críticas que ha realizado la disciplina son pertinentes.

Antes bien, para esta tarea primeramente nos hacemos cargo de la pregunta que abre este apartado. Matus (2017) siguiendo a Honneth en el marco de las paradojas del capital, plantea que hemos avanzado “confundiéndonos” con lo que la crítica se torna difícil de leer y presentar, dejando ver las supuestas dificultades temporales y espaciales que reviste. Atribuye un efecto retardado e isomorfismo de la misma que pasa a la vereda contraria y la nutre de contenido robusteciéndola: “Frente a un aumento de la crítica, el capitalismo se volvería más reflexivo, permitiéndole considerar las señales que le son enviadas desde la propia crítica, fagocitándola con mecanismos de cálculo, de rearme, de seducción [...]” (p. 97). Señala que el capitalismo se transforma reformulándose y actualizándose desde su propia crítica, ya que como lo expone, “se acerca a su contrario, afinándose, descubriendo la lógica adorniana de la semejanza donde, en vez de plantear diferencias iniciales, se acoge a la afinidad para cautivar y consolidar su propia distinción” (p. 98). Denominador común como estrategia en sus palabras, que le permite atacar con mayor impacto. De aquí la tensión entre una posición “travestida” y “clásica” que invita a repensar la crítica y su devenir. El camino que asumen sus argumentos es que “si el capitalismo captura a la crítica y la transforma en su propio rostro, la crítica tiene que asumir travestidamente los rostros del capitalismo para poder impactarlo sorpresivamente, indirectamente, explosivamente” (ibíd.). Esta vía como lo expresa, imposibilita a mostrar todos sus caminos y a ser reconocida explícitamente. Aunque más adelante presenta que el “abismo” que se desprende de la indeterminación y negatividad de la esencia hegeliana, es una posibilidad de “acceder a una enunciación que pueda llevar la contradicción a la dimensión del reconocimiento, y del reconocimiento que se vuelve crítico, precisamente porque es capaz de contemplar tal tensión” (p. 102).

Argumenta que se producen disonancias en la contemporaneidad de la disciplina, donde la crítica se mueve, respira y cambia. Una impertinencia de la misma que nos hace avanzar por sobre historiografías acabadas y, abre paso a una resignificación del presente en la idea benjaminiana de

expectativas pretéritas no cumplidas que posibilitan dar un salto al futuro (p. 103). En este sentido dirá, que la crítica no constituye en la actualidad un espacio plano en la disciplina; se han generado imágenes dialécticas donde la disputa por la hegemonía se ha transformado en un nuevo estatuto para la crítica. Siguiendo de este modo las ideas de la Escuela de Fráncfort, invita a pensar la disciplina por encima de referentes únicos y responder a exigencias de un pensamiento postmetafísico.

“En este sentido, si bien no es posible tener imágenes dialécticas que contengan un camino único, tampoco es factible recorrer sus caminos sin opciones consistentes. Es evidente que una opción no da lo mismo que otra y que no solo hay diversos mundos posibles de por medio, sino que en sus tramas se alojan dialécticas de vida y muerte, de riqueza y exclusión, de crecimiento y desigualdad” (p. 113).

Concluye esta entrada “laparoscópica” a la noción de crítica, focalizada y dirigida a la imagen que proyecta, con un llamado reflexivo al debate sobre la base disonante y no armónica de la identidad que posee la disciplina. Espacio donde levanta la propuesta cardinal de su trabajo que es “reconocer la posibilidad de una crítica travestida como caballo de Troya ante la ciudad” (p. 114). Estrategia discursiva donde no hay macrosujetos, y se interioriza de una multiplicidad de relatos: “En este sentido es una crítica benjaminiana de la performance, del collage, del arte de montar imágenes como expresiones concretas de la transitoriedad histórica en cada caso” (p. 115). Campo de conflicto en el que entran intereses y posiciones para edificar una crítica renovada. Una crítica que excede a la denuncia de la injusticia y va más allá en busca de las contradicciones preformativas: “La crítica travestida sería la exposición de una inadecuación entre las dimensiones de literalidad del enunciado y la intención presente en el nivel de la enunciación” (p. 116). Una crítica oculta en el caballo que se torna irreverente y sorpresiva, indirecta y mortal que dialoga con la evidencia, la contingencia y las relaciones de complejidad.

Pareciere ser que la discursividad de Matus deja ver que la crítica provenga de la perspectiva que provenga, debe estar enfocada en criticar de alguna u otra manera al capital, o la supuesta serie de consecuencias que devienen de aquel en la actualidad para certificarse como crítica. No hay razón para concebir que esto sea así. Es más, debemos tener presente junto a Yáñez (2013) que en la precisión de nuestros métodos que visibilizan nuestros objetos de investigación/intervención, siempre nos debemos cuidar de la exacerbación de una postura que cosifique y parelele el conocimiento, “lo cual solamente nos desvía de todo aquello cuanto le da sentido a nuestra cosmología disciplinaria, entendida como una complejidad que permanentemente ha de ser construida” (p. 120). Esto nos hace pensar fuera de apriorismos dogmáticos fuente de imperativos morales infundados que más que discutir con la otredad, le imponen una realidad que no es tal. Carácter ideológico que junto a Nietzsche (2007a) nos hace identificar en la “convicción”, el punto de inflexión donde se considera que determinado conocimiento está en posesión absoluta de la verdad: “Esta creencia supone que existen verdades absolutas, que hemos encontrado asimismo los métodos perfectos para llegar a ellas, y por último, que quien tiene convicciones aplica esos métodos perfectos” (p. 275). La crítica por tanto, enfocada a solo una de sus posibilidades modificada y reformulada continuamente contra el capital, travestida o como se le quiera pintorescamente matizar, pasaría a ocupar un lugar privilegiado y selecto como estrategia en la “dialéctica erística” propuesta por Schopenhauer (2015), esa que versa “como el arte de tener siempre la razón”.

Bourdieu (2003) nos dirá que la verdad es concebida como un juego de lucha y poder: “la única verdad es que la verdad es el objetivo de luchas tanto en el mundo científico [...] como en el

mundo social que ese mundo científico toma como objeto [...] y respecto al cual dispone sus luchas de verdad” (p. 197). Una lucha en el campo de la ciencia social interminable, donde la verdad se suscita en sus palabras como “relatividad generalizada de los puntos de vista”, los que están por sobre quienes los constituyen por ser parte de dichos puntos; el emisor se encuentra atrapado en la configuración y campos de sentido del objeto que asume como objeto, y de este modo: “tiene un punto de vista que no coincide ni con el de los demás ni con el punto de vista omnisciente de espectador casi divino que puede alcanzar si satisface las exigencias del campo” (p. 198). Hablaríamos por tanto en este espectro de luchas, de verdades y convicción de las mismas y no reconocimiento de la alteridad. No tiene por qué ser así. Desde Sartre (1996) entendemos lo anterior, “Dado que ciertas sociedades o ciertos hombres se mueven permanentemente en un mismo círculo de tradiciones, el descubrimiento de la verdad está detenido para ellos” (p. 79). En consecuencia, lo importante que debemos rescatar de Bourdieu (2003) en este marco, es ese “centro geométrico de todas perspectivas” donde “los puntos de vista antagonistas se enfrentan según procedimientos regulados y se integran progresivamente, gracias a la confrontación racional” (p. 198). La verdad por lo tanto, siempre en tensión, es una posibilidad, un reconocimiento, cuotas de verdad en la construcción de la misma. Debemos como nos plantea Morin (1992), superar la ilusión y ceguera, comprendiendo que: “[...] un paradigma puede al mismo tiempo dilucidar y cegar, revelar y ocultar. Es en su seno donde se encuentra escondido el problema clave del juego de la verdad y del error” (p. 27).

4. Horizontes de posibilidad de una crítica emancipada

Atendiendo a lo desarrollado hasta aquí, junto a Nubiola (2010) diremos que: “La verdad no se impone, no avasalla, sino que introduce la avenencia y el acuerdo también mediante la suavidad de su forma” (p. 105). Actitud de aperturidad que para efectos del entramado que abordamos, es solícita en pos de develar los capos de sentido del contrario criticado por la disciplina en la mayor parte de sus argumentos: el capitalismo o “neoliberalismo” (el Mefistófeles causa de todos los males en el mundo que levanta como categoría sobresemantizada). Primeramente debemos establecer que la segunda conceptualización es arbitraria y ambigua. Lo que le atribuyen al “neoliberalismo” no responde a la delimitación idearia de tercera vía entre el liberalismo clásico y el socialismo elaborada inicialmente por el socialdemócrata Alexander Rüstow en la década de los 30. Como lo sostiene Axel Kayser, la Escuela Austriaca ni la de Chicago aceptaron dicha asignación identitaria. Lo principal conforme a lo que se quiere dejar en evidencia acá respecto a la primera categoría (“capitalismo” como reproducción de la lógica del capital), es evidenciar que la teoría de la explotación expuesta por Marx como piedra angular y eje fundante de toda su argumentación, es errónea. Preferimos referirnos fuera de cualquier “ismo” totalizante y, en los lindes de la “catalaxia”, dar auge a “mercado” como lo expondría Hayek cuando hace alusión al “cosmos” en detrimento del “taxis”. El mismo Levinas (2006) para graficar la idea, señala que: “El intercambio, la distribución, la forma de igualdad y circulación entre los hombres que el dinero hace posible, constituyen, desde mi punto de vista, un factor de paz y de relaciones sanas” (p. 200).

En este concierto Bawerk (1986) es quien con más fuerza refuta la teoría de la explotación en base al valor trabajo presente en el primer tomo de “El Capital” y, de igual modo las respuestas insuficientes de los siguientes dos volúmenes. Para Schumpeter constituye la crítica por excelencia al sistema marxiano; hasta nuestros días aún no ha sido contrariada la refutación. Marx toma de Ricardo y Smith que el trabajo es la fuente de todo valor: “parte de la tesis de que el valor de toda mercancía se determina exclusivamente por la cantidad de trabajo que cuesta producirla” (p. 429). Teoría del valor situada de esta forma en base a criterios objetivos. Valor objetivamente incluido en

las cosas por medio del trabajo. Idea que respalda con el argumento de Aristóteles en cuanto a que: “el intercambio no puede existir sin igualdad, y que la igualdad no puede existir sin conmensurabilidad” (p. 441). Común denominador que para efectos de su sistema es la cantidad de trabajo incorporado. Fundamento conceptual que sustenta el ideario marxista entorno a la teoría de la explotación, donde la plusvalía es apropiación arbitraria: “según Marx la plusvalía se deriva del hecho de que el capitalista hace al obrero trabajar una parte del día para él sin pagarle nada a cambio” (p. 434). Bawerk demuestra que el valor está en la mente de las personas, en sus preferencias subjetivas que apuntan a satisfacer sus necesidades no en la objetividad del tiempo horario que llevó para realizarlo. Expone los errores de la teoría marxista del valor a saber: 1. Quedan al margen todos los bienes raros que no pueden reproducirse de forma ilimitada, así como las diversas manifestaciones artísticas y, los bienes de la naturaleza escasos que tengan alguna utilidad (los que no incorporan trabajo como un diamante); 2. La misma cantidad de tiempo realizado en labores complejas y otras simples no tienen la misma retribución; 3. El tiempo de trabajo de ciertas labores no alcanza para el sustento mínimo, como es comparar dos o tres jornadas de una costurera frente a una de un obrero textil; 4. Las oscilaciones de la oferta y la demanda desplazan la armonía de cambio entre dos bienes que llevó el mismo tiempo realizarlos. (pp. 450-3).

Huerta de Soto (2010) sanciona que la teoría del valor trabajo para Marx es el resultado de concebir que la información es algo inequívocamente objetivo desde la perspectiva de un observador exterior. El valor nos dirá, está disperso y es inarticulable, por lo tanto se trata de: “una apreciación o proyección de la mente humana sobre las cosas o medios económicos, psicológicamente tanto más intensa conforme el actor crea subjetivamente que más útil le serán dichos medios para alcanzar los fines perseguidos” (p. 184). El mismo Menger (2013) iniciador de la Escuela Autriaca, estipula que en un mercado desarrollado los precios: “son influidos no solo por la valoración subjetiva de los bienes, sino al mismo tiempo por la concurrencia de la demanda y de la oferta de todos los demás sujetos presentes en el mercado” (p. 169). Avanzando en ese lineamiento, Bawerk deja en evidencia el desconocimiento por parte del ideario marxista de la ley de “preferencia temporal” como implicación lógica en torno a lo que reviste a la acción humana; esto es que: “[...] el actor siempre valorará más los fines temporalmente más próximos y sólo estará dispuesto a emprender acciones de mayor duración temporal si es que con ello estima que podrá conseguir fines que para él tienen un mayor valor” (Huerta de Soto, p. 50). Desconocimiento que da pie para uno de los más garrafales errores del marxismo, ya que, lo que principalmente se pretende, es que se le pague más de lo que realmente produce al trabajador, “cuando argumentan que se le haga efectivo, cuando desempeña su trabajo, el valor íntegro de un bien que sólo estará producido después de un período de tiempo más o menos prolongado” (ibíd., p. 185).

Se deduce de esto que el trabajador debiere cobrar cuando el producto esté listo y no de manera anticipada. Lo que hace quien lo emplea por lo tanto, no es adueñarse de su excedente de trabajo, sino más bien adelantarle el pago por el aporte que hace en la fabricación de un bien de consumo antes de que sea terminado y vendido. En este punto Huerta de Soto sanciona para quien no esté de acuerdo, que el trabajador puede hacerse cooperativista y asumir los riesgos e incertidumbres del proceso productivo con todo lo que ello conlleva y, cobrar su producto íntegro una vez finalizado el proceso. Mises (2007) nos dice que en la proporción que crece el capital, se incrementa la productividad del trabajo y su remuneración en valor relativo y absoluto; determina que es el único medio que posibilita multiplicar la cantidad de productos que la sociedad puede consumir anualmente, lo que además posibilita el incentivo de la producción futura. Destaca que es el único medio por el cual se obtiene una mejora substancial y duradera en el nivel de vida del obrero sin perjudicar las subsiguientes generaciones de trabajadores. Este medio en consecuencia, es el único

que realmente posibilita una mejora permanente de las masas (p. 461). Situación que demuestra la evidencia empírica, donde cualquier sistema de libre mercado ha superado la pobreza con creces con respecto a uno de carácter socialista. No es el trabajo por tanto el que le da valor a las cosas, son las cosas lo que le entrega valor al producto o servicio; es el consumidor quien le confiere valor al trabajo y no el trabajo a un producto que llega al consumidor. Mises en este aserto expresará que son los deseos y los fines los que gobiernan la acción y no a la inversa: “Si se estima que la economía ejerce influencia sobre el pensamiento, se invierte el orden de los factores. La economía, como acción racional, depende del pensamiento, no el pensamiento de la economía” (p. 353). Si se considera la situación de diferente modo sobre la base de una ambigua y diluida “conciencia de clase” en el orden de la errónea teoría de la explotación, se estaría aparcando de manera alienada en una verdad absoluta en el puerto de la ideología.

Los alcances hechos al sistema marxista no son resueltos en el tomo 3. Bawerk (1986) exhibe que por sobre argumentos empíricos y psicológicos, Marx asume el camino de un argumento puramente lógico amparado en una deducción dialéctica que se basa en la esencia del cambio. Marx parte reconociendo que por medio de la competencia las cuotas de ganancia de los capitales tienden a nivelarse sobre una cuota de ganancia media. Así mismo reconoce que una cuota igual de ganancia en el marco de la composición de capitales desiguales, es posible en una proporción diferente a su valor determinado por el trabajo:

[...] de tal modo que las mercancías en cuya producción intervienen capitales con un tanto por ciento mayor de capital constante (capitales de “composición orgánica alta”) se cambien por encima de su valor y, por el contrario, las mercancías en cuya producción intervienen capitales con un tanto por ciento menor de capital constante y una participación mayor de capital variable (capitales de “composición orgánica baja”) se cambien por debajo de su valor. Y Marx reconoce, por último, expresamente que en la práctica la formación de los precios sigue realmente este camino. Marx llama precio de producción (III; 136) al precio de la mercancía que, además de cubrir los salarios pagados y los medios de producción desgastados, arroja la ganancia media correspondiente al capital invertido en producción [...] Por consiguiente, en la vida real las mercancías no se cambian con arreglo a sus valores, sino con arreglo a sus precios de producción o, para decirlo con palabras eufemísticas de Marx (II, 176): “los valores se convierten en precios de producción” (p. 458).

Contradicción abierta con lo sostenido en tomo I. En la esencia de él la magnitud del cambio estaba supeditada al trabajo; en el III señala que las mercancías equiparadas por medio del cambio contienen y tienen que contener cantidades desiguales de trabajo. En el tomo I exponía que: “Es cierto que las mercancías pueden venderse a precios que difieran de sus valores, pero esta divergencia se presenta como una infracción de la ley del cambio de mercancías” (p. 459). En el III la ley de cambio de mercancías estaba delimitada por los precios de producción el que difiere de los valores. De esta manera señala Bawerk a saber: “No creemos que el final de un sistema pueda dar un mentís más categórico y enérgico a su principio que aquel con que nos encontramos aquí” (p. 459). El volumen III por tanto marca el comienzo del fin de la teoría valor trabajo marxista. Sin ir más lejos, Bawerk apunta que un investigador marxista serio como Sombart, reconoce sin rodeos que la ley del valor trabajo es insostenible si se contrasta con la realidad empírica. Trata infructuosamente de mantenerla con vida argumentando que se trata de un “recurso de nuestro pensamiento”.

“Según Sombart, el valor marxista no se manifiesta en las relaciones de cambio de las

mercancías producidas en régimen capitalista ni desempeña papel alguno como factor de distribución en el reparto del producto anual de la sociedad, sino que es simplemente un recurso discursivo para poder concebir como magnitudes cuantitativas los bienes de uso que no son conmensurables de suyo por su diferencia cualitativa y hacerlos conmensurables así ante nuestro pensamiento, por cuya razón se le debe conservar con esta función discursiva” (p. 462).

Así mismo Schmidt como dialéctico sagaz no logrará pese a giros hábiles y argumentos cautivadores salvar los escollos y errores presentes en la teoría del valor trabajo de Marx. Parte reconociendo la contradicción y el significado que pierde con respecto al tomo I. Y luego intenta darle una reinterpretación entendiendo que el precio y el tiempo de trabajo son magnitudes conmensurables de las que se desprende una doble relación:

“La regla simple de la coincidencia de los dos factores, que era indispensable sentar a título de orientación provisional, debe modificarse en el sentido de que los precios reales difieren de aquella norma presupuesta conforme a cierta regla susceptible de ser formulada de un modo general [...] Por medio de este rodeo y solamente por medio de él es posible llegar a conocer y a comprender en detalle la relación real existente entre los precios y el tiempo de trabajo y, con ella, el modo real de la explotación que caracteriza el régimen de productos capitalistas” (p. 464).

Bawerk suma otro sin número de argumentos para denotar el carácter de contradicciones que tiene consigo misma la teoría del valor trabajo en Marx y, sobre todo, que sus postulados carecen de bases empíricas. Se pregunta finalmente por qué la teoría de la explotación tiene tanta acogida y adeptos. Nos transmite que esto se suscita debido a que: “ha sabido situar la discusión en un terreno en que no suele hablar solamente la cabeza, sino también el corazón” (p. 477). Apela a un imperativo moral que responde a intereses y aspiraciones que se superponen a cualquier actitud crítica que responda a cánones estrictos de científicidad. En consecuencia, seguirán creyendo y simpatizando con ella “aunque su fundamentación teórica fuese más endeble de lo que en realidad es” (478). Situación que siguiendo a Mises (2011), redundará en una crítica al “polilogismo marxista”, donde la estructura lógica de la mente humana varía según la “clase social” ya que no existiría una lógica de validez universal. En ese respecto: “La mente normalmente sólo produce <<ideologías>>; es decir, con arreglo a la terminología marxista, conjuntos de ideas destinados a disimular y enmascarar los ruines intereses de la propia clase social del pensador” (p. 90). Claramente no existe una definición científica de clase, solo asignaciones arbitrarias. No podemos decir hasta qué punto un trabajador pasa a ser supuestamente proletario o a la inversa. De este modo, los adeptos del marxismo “califican de <<pensador proletario>> a quienquiera defienda sus doctrinas. Quien se oponga a las mismas, en cambio, es inmediatamente tachado de enemigo de la clase o de traidor social” (p. 92).

Mises expone que Marx no apreció la serie de dudas que la teoría clásica del valor generó en el mundo intelectual de su tiempo; traduce el pensamiento de éste como una: “pobre y mutilada versión de la economía ricardiana” (p. 94). A ese respecto, Nietzsche (2007a) nos señala que a pesar de los resultados que la ciencia nos entrega hoy en día, se puede apreciar en las hipótesis que levantan muchos individuos inteligentes falta de espíritu científico, no percibiendo las aberraciones que han echado raíces en el pensamiento que deforma a la ciencia. Con el solo hecho de pronunciar alguna hipótesis amparada en el ideario que defienden, se sienten “inflamados por ella y creen que

ya está dicho todo. Para ellos, tener una opinión significa, así, convertirse en fanáticos de ella y acabar tomándola a pecho a guisa de convicción” (p. 279). De la deformación de la realidad como ideologización que cierra cualquier discusión que se superpone a la ciencia, llegamos de esta manera al campo de la convicción: “La causa de tanta violencia a lo largo de la historia no ha sido la lucha entre opiniones, sino la lucha de la fe en las opiniones, es decir, las convicciones” (p. 276). Bawerk (2003) señala que el marxismo para un amplio número de sus seguidores se ha transformado en un evangelio, “cuando en realidad no es más que una fábula contada por un gran hombre y creída a pies juntillas por una muchedumbre llena de fe” (p. 436). El evangelio marxista que no acepta críticas y, muchos de sus partidarios como fieles apóstoles estuvieron y están dispuestos a dar la vida por él.

Ideario intelectual que ha llegado a nuestros días de diversas maneras cometiendo los mismos errores que su iniciador. Podemos dar cuenta de aquello con lo que nos plantea Harvey (2005) a saber:

“Después de todo, treinta años de libertades neoliberales no sólo han servido para restaurar el poder a una clase capitalista definida en términos reducidos. También han generado inmensas concentraciones de poder corporativo en el campo de la energía, los medios de comunicación, la industria farmacéutica, el transporte e incluso la venta al por menor (por ejemplo, Wal-Mart). La libertad de mercado que Bush proclama como el climax de la aspiración humana resulta que no es más que un medio conveniente para extender el poder monopolista corporativo y la Coca Cola por todo el mundo sin restricciones. Esta clase (con Rupert Murdoch y Fox New a la cabeza), que cuenta con una desorbitada influencia sobre los medios de comunicación y sobre el proceso político, tiene poder e incentivos suficientes para convencernos de que todos estamos mejor bajo el régimen de libertades neoliberales. Efectivamente, a la elite que vive confortablemente en sus guetos dorados, el mundo le debe parecer un lugar mejor. Tal y como Polanyi podría haber observado, el neoliberalismo confiere derechos y libertades a aquellos <<cuya renta, ocio y seguridad no necesitan aumentarse>>, dejando una miseria para el resto de nosotros. ¿Cómo es, entonces, que <<el resto de nosotros>> hemos aceptado con tanta facilidad este estado de cosas? (p. 45).

Después de haber indagado un poco por la ribera de los equívocos marxistas en el marco del valor trabajo como teoría de la explotación donde comienza todo, identificamos los énfasis sesgados y carentes de rigor del argumento de Harvey. En mi caso particular, Walmart me permitió trabajar los fines de semana mientras cursaba el pregrado de Trabajo Social con un sueldo considerable. Estudié con crédito en la Universidad y las condiciones laborales en dicha empresa eran de primer nivel: almuerzo, desayuno, onces, beneficios en diversas materias etc. El supermercado por otra parte, objetivamente tenía los precios más bajos del mercado junto a “Súper Bodega Acuenta” que pertenecía a su Holding. ¿Qué una empresa le vaya bien a nivel mundial y entregue oportunidades que respetan los derechos laborales y la legislación vigente -bajo el argumento de Harvey- indican que estoy alienado? ¿A caso Harvey no toma Coca Cola? ¿Alguien lo obliga a tomar tal gaseosa? ¿Qué Coca Cola esté en el mercado obliga a tomarla y que otras no entren a la competencia? ¿Y si a Harvey no le gusta ningún tipo de gaseosas por qué critica algo que a otros les gusta y prefieren libremente? Harvey en más de uno de sus argumentos de manera tanto explícita como implícita posiciona el elemento ambiguo y nocivo de “clase” en la discusión. En esta cita puntual, habla de los que se benefician generando riqueza excesiva a costa de otros que caen en la miseria. El caso de Chile es elocuente con el sistema de libre mercado: en 1990 el nivel

de pobreza era del 64%, y hasta antes de la pandemia alcanzaba el 8,4 %. Somos menos desiguales que varios países de América Latina en base al índice de Gini. Y así podríamos seguir desmitificando varias consignas carentes de rigor científico propuestas por sectores adherentes al ideario marxista en la idea de Harari (2014), en tanto “relatos de ficción” como “narrativas” que configuran nuestro mundo.

En los países con mayor libertad económica antes de la pandemia, el 10% más pobre ganaba 10 veces más frente a los con menor libertad económica. El mercado genera oportunidades y desarrollo. Grandes corporaciones internacionales siguiendo el relato de Harvey parece que cometen un pecado mortal; ¿acaso CNN no entrega un buen servicio a nivel mundial en el orden de la información clara y pluralista? ¿El mundo sería mejor sin CNN? ¿Televisa con el Chavo del 8 y sus teleseries alienó y configuró una trama de dominación para con el mundo? ¿Qué hayamos reído con el primero y llorado con el drama de las segundas nos envileció? ¿Tanta competencia en el transporte aéreo no permitió poder viajar por el mundo a personas que antes nunca habían podido hacerlo? ¿Habría sido posible antes de que se consolidaran dichas empresas? Podemos continuar de manera interminable en este contexto. Ahora bien, así como antes mencioné el caso de Walmart y el pregrado, cursando un magister trabajé en una bomba de bencina, así como en otras diversas labores consideradas de menor estatus y sin calificación durante otros programas académicos como éste (doctorado), ya que nunca he tenido una beca de ningún tipo. ¿Por qué razono en consecuencia diferente a la idea polilogista de conciencia de clase? En primer lugar como ilustrado, por entender la serie de vicisitudes que hacen que científicamente sea errónea y, estar consciente y no determinado por esa supuesta dominación represiva marcusiana que ocasionaría el “capitalismo”; y, segundo -que considero mucho más importante y vinculado con lo anterior-, como trabajador que ha pasado por diversas áreas de la producción y comercio, porque conozco una pala y una horqueta y sé lo que cuesta generar riqueza. Muchos de los que exacerban el ideario marxista, nunca han generado una factura en el sector privado. Y por cierto, la mayor parte del gremio de nuestra disciplina que trabaja en el sector público, solo sabe repetir y repetir: ¡¡Más Estado!! ¡¡Más impuestos!! Sin mayor análisis e idealizando sociedades con carga impositiva exacerbada, que la evidencia ha demostrado que se empobrecen cada día más. Así se hace fácil exigir y distribuir lo que otros producen en el marco de una santificada pero equívoca “justicia social”, que termina como nos plantea Hayek ocasionando lo inverso de lo que propone.

A modo de colofón, cabe remarcar que este recorrido como ejercicio intelectual de reconocimiento de la otredad no pretendió ser una apología de la Escuela Austriaca, ya que la posibilidad de apertura descubridora de la crítica como actitud ontológica existencial, propicia criticar desde la hermenéutica interpretivo-comprensora cualquier paradigma. Ahora bien, la invitación queda abierta a hacernos cargo como profesión que pretende profesar un saber, de los campos de sentido en el espectro de sus posibilidades de lo que se critica. Reconocer en autores como Bawerk, Mises, Hayek, Rothbard, Huerta de Soto, así como en Schumpeter, Friedaman y tantos otros, que se encuentran numerosas respuestas a las diversas incongruencias del paradigma marxista, tanto en sus espectros y reencarnaciones. En estas líneas apenas quisimos dar cuenta y partir por el principio.

Bibliografía

Adorno, T. (1992), *Dialéctica negativa*, Editorial Taurus, Madrid.

Bawerk, B. (1986) *Capital e interés*, Fondo de cultura económica México, México D.F.

- Bourdieu, P., (2003) *El oficio de científico*, Editorial Anagrama, Barcelona.
- _____ (1999), *Intelectuales, política y poder*, Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Colleti, L. (1975), *El marxismo y la dialéctica*, New Left Review N° 93, september-october.
- Derrida, J. (1998), *Espectros de Marx*, Editorial Trotta, Madrid.
- _____ (1985), *La voz y el fenómeno*, Editorial Pre-Textos, Valencia.
- Echeverría, Rael, 2003, *Ontología del Lenguaje*, Lom Ediciones, Santiago.
- Levinas, E. (2001), *La realidad y su sombra. Libertad y mandato, Trascendencia y altura*, Editorial Trotta, Madrid.
- _____ (2006), *Los Imprevistos de la Historia*, Ediciones Sígueme, Salamanca.
- Foucault, M., 1994, *Hermenéutica del sujeto*, Ediciones de la Piqueta, Madrid.
- _____ 1997, *Las palabras y las cosas*, Siglo veintiuno editores, México D.F.
- Friedman, M.; Friedman, R., (1980) *Libertad de Elegir*, Ediciones Grijalbo, Barcelona.
- Harari, Y, (2014) *Homo Deus*, Editorial Debate, Santiago.
- Hayek, F. (1994) *Derecho, legislación y libertad; volumen I, Normas y orden*, Unión Editorial, Madrid.
- _____ (1998) *Derecho, legislación y libertad; volumen II, El espejismo de la justicia social*, Unión Editorial, Madrid.
- _____ (1997), *Obras completas. Hayek sobre Hayek*, Unión Editorial, Madrid.
- Heidegger, M. (2014) *Ser y tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- Hessen, Johhanes, (1954), *Teoría del Conocimiento*, Editorial Losada, Buenos Aires.
- Horkheimer, M. (1966), *La función de las ideologías*, Taurus Ediciones, Madrid.
- Huerta de Soto, J. (2010) *Socialismo, cálculo económico y función empresarial*, Unión Editorial, Madrid
- Ibarra, F. (2012), *Tensión onto-epistémica en la delimitación y establecimiento de la "Crítica" como categoría de análisis*, ensayo expuesto en el "XX Congreso Latinoamericano de Escuelas de Trabajo Social; desafíos del contexto latinoamericano al Trabajo Social", realizado en la ciudad de Córdoba 2012. Texto no publicado.
- Larraín, J. (2007), *El concepto de ideología. Vol. 1 Calos Marx*, Editorial Lom, Santiago.
- _____ (2009), *El concepto de ideología. Vol. 3 Irracionalismo, historicismo y positivismo: Nietzsche, Mannheim y Durkheim*, Editorial Lom, Santiago.
- _____ (2010), *El concepto de ideología. Vol. 4 Postestructuralismo, Postmodernismo y Postmarxismo*, Editorial Lom, Santiago.

- Marx, K. (2007), *Miseria de la Filosofía*, Editorial Gradifco, Buenos Aires.
- Marcuse, H. (1993), *El hombre unidimensional*, Editorial Planeta Agostini, Barcelona.
- Matus, T. (2017a), *Una crítica travestida para enfrentar al capital*, en: Molina, P. *Las caras del trabajo social en el mundo*, Ril editores, Santiago.
- Menger, C. (2013), *El dinero*, Unión Editorial, Madrid.
- Mises, L. (2007), *El socialismo*, Unión Editorial, Madrid.
- _____ (2011), *La acción humana*, Unión Editorial, Madrid.
- Morin, E. (1992), *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.
- Nietzsche, F. (2007a), *Humano demasiado humano*, Editorial Gradifco, Buenos Aires.
- _____ (2007b), *La gaya ciencia*, Editorial Gradifco, Buenos Aires.
- Nubiola, J. (2010), *Taller de la filosofía*, Ediciones Universidad de Navarra, Navarra.
- Potestà, A. (2013) *El origen del sentido; Husserl, Heidegger, Derrida*, Ediciones metales pesados, Santiago.
- Proudon, P. (1988), *Sobre la justicia en la revolución y en la Iglesia*, Editorial Fayard, Paris.
- Ricouer, P. (1995), *Teoría de la Interpretación discurso y excedente de sentido*, siglo veintiuno editores, Madrid.
- Sartre, J-P. (2004), *Crítica de la razón dialéctica I*, Editorial Losada, Buenos Aires.
- _____ (2004), *Crítica de la razón dialéctica II*, Editorial Losada, Buenos Aires.
- _____ (1972), *El ser y la nada*, Editorial Losada, Buenos Aires.
- _____ (1996), *Verdad y existencia*, Ediciones Paidós, Barcelona.
- Schopenhauer, A. (2015), *El arte de tener siempre la razón*, Libros del Zorzal, Buenos Aires.
- Shutz, A. (1974) *El problema de la realidad social*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- Vattimo, G., Rovatti, P., (2006), *El Pensamiento Débil*, Ediciones Cátedra, Madrid.
- Yañez, V. (2013), *El Trabajo Social en contextos de alta complejidad I*, Espacio Editorial, Buenos Aires.