OXÍMORA
Revista Internacional de Ética y Política
ISSN 2014-7708

8

Nº 8 primavera 2016

Robert Capa /International Center of Photography/Magnum Photos

LA HOSPITALITAT KANTIANA I LA CRISI DELS REFUGIATS

Susana Aparicio Aroca

Universitat de Barcelona

saparicio@ub.edu

Resum:

Davant situacions de crisis (siguin aquestes de caire personal, social o polític) els humans acostumem a cercar referents que ens ajudin a transitar-les i, a ser possible, a superar-les. Sovint, aquestes referències no resulten suficientment útils per a superar la situació de crisi viscuda, però si més no (ni que sigui per permetre albirar una solució alternativa) acostumen a ser un ancoratge on recolzar les nostres decisions.

És en aquest sentit que, la recuperació del tractat de Kant sobre La pau perpètua adquireix plena actualitat. La greu crisi humanitària que està vivint Europa en els darrers mesos, amb milers de persones que fugen de l'horror de la guerra als seus països i que truquen a la porta del vell continent a la recerca de la oportunitat d'una vida millor, o de vegades senzillament d'una vida, està posant de manifest la incapacitat (o el que és més greu, la indiferència) dels governs europeus. Aquella Europa, bressol de la democràcia, del naixement i reconeixement de drets i llibertats civils i polítiques afronta la gestió de la crisi dels refugiats amb una clara i flagrant vulneració dels drets humans d'aquestes persones.

Paraules clau:

Hospitalitat, Kant, refugiats, drets humans.

Abstract:

In crisis situations (these are personal in nature, social or political) humans tend to look for references that will help us to manage them. Often these references are not useful enough to overcome the crisis experienced, but usually help us to support on our decisions.

It is in this sense that the recovery on the Treaty of Perpetual Peace Kant becomes necessary. The dire humanitarian crisis being experienced by Europe in recent months, thousands of people fleeing the horrors of the war in their country and who knock at the door of the old continent in search of the opportunity for a better life, or sometimes simply a life, is putting the inability (or what is worse, indifference) of the European governments. That Europe cradle of democracy, the Europe where took place the birth and recognition of rights and civil and political liberties faces

refugee crisis management with a clear and flagrant violation of human rights.

Key words:

Hospitality, Kant, Refugee, Human Rights.

Recibido: 25/02/2016

Aceptado: 11/04/2016

INTRODUCCIÓ

En els darrers mesos estem assistint a una de les més greus crisis humanitàries d'Europa: com donar resposta a l'allau de persones que fugen de la guerra a Síria. La flagrant vulneració dels drets humans d'aquestes persones no es pot circumscriure exclusivament a una qüestió d'hospitalitat, segons és entesa per Kant, com el dret d'un estranger a no ser tractat hostilment per haver arribat al territori d'un altre, sinó que el drama va més enllà en el sentit de que es vulneren el seus drets d'asil, una obligació jurídica i moral que la Unió Europea (UE) incompleix sistemàticament.[1]

Tanmateix, tornar la mirada sobre el que Kant va escriure fa més de dos-cents anys resulta obligat. El cosmopolitisme kantià del segle XVIII, és evident que necessita d'una relectura o actualització a la situació del món avui en dia però, malgrat això, moltes de les seves aportacions ens poden ser d'utilitat per a gestionar les complexes relacions internacionals en l'era de la globalització en la qual vivim.

El dret a la hospitalitat es basa, segons la conceptualització kantiana, en "l'existència d'una identitat humana comuna" (Padgen, 2000:25). El projecte filosòfic-polític expressat en el seu opuscle *La pau perpètua* (1785) pretén indagar en els requisits imprescindibles per a assolir tal fita. Fins aleshores les teories contractualistes clàssiques (Hobbes, Locke) s'havien centrat en la relació legal entre l'Estat i els seus ciutadans. Kant dona un pas més en centrar-se en els drets i obligacions entre els estats i els ciutadans que no són membres del propi estat (Loewe, 2010: 559).

> [...] Kant muestra especial interés en conceder al ciudadano un ámbito político donde pueda desenvolverse como un sujeto libre e igual, pero advirtiendo que tal objetivo no puede alcanzarse –y en esto estriba la originalidad de su aportación– si no se adopta un punto de vista cosmopolita (Velasco, 1997: 95-96).

[1] Amnistia Internacional demana, en aquest sentit, que la UE garanteixi el respecte als drets humans i el dret d'asil i que es posi fi a les devolucions il·legals, així com a la violació dels drets humans, inclosos els maltractaments i l´ús excessiu i innecessari de la força. Veure: https://www.es.amnesty.org/paises/siria/noticias-relacionadas/noticia/articulo/las-personas-refugiadas-no-pueden-esperar-europa-cumple/

El tractat sobre *La pau perpètua* està estructurat en dues seccions: la primera està formada per sis articles preliminars, i la segona per tres de definitius. Consta, finalment, de dos annexos (1. *Sobre la discrepància entre moral i política des de la perspectiva de la pau perpètua* i 2. *De l'harmonia de la política amb la moral segons el concepte transcendental del dret públic)*.

En el present treball només abordarem un d'aquests articles; en concret el tercer article definitiu on, Kant, defineix el concepte d'hospitalitat sota el qual hi fa recaure les condicions mínimes per a l'existència d'un dret cosmopolita. L'objectiu d'aquest treball, doncs, seria fer una breu reflexió a la llum de les aportacions de Kant sobre la hospitalitat humana des de l'òptica d'un fet de malaurada actualitat: la crisi dels refugiats.

La hospitalitat Kantiana. Concepte actual o obsolet?

En el tercer article definitiu, Kant diu: El dret cosmopolita ha de limitar-se a les condicions d'una hospitalitat universal.

Kant puntualitza que la hospitalitat significa el dret d'un estranger a no ser tractat hostilment per haver arribat a un altre territori, no té a veure amb la hospitalitat des d'un punt de vista filantròpic (virtut que s'exerceix amb els peregrins o els desvalguts) sinó que es parla des del punt de vista estrictament jurídic i que es fonamenta en el dret de propietat en comú de la superfície de la terra de tots els homes (Moratiel, 2004:21).

Per tant, tal i com entenia Kant aquest dret d'hospitalitat, que assenyala com a condició per a la pau, és un dret de visita. En paraules del propi Kant:

> [...] derecho a presentarse a la sociedad que tienen todos los hombres en virtud del derecho de propiedad en común de la superficie de la tierra, sobre la que los hombres no pueden extenderse hasta el infinito, por ser una superficie esférica, teniendo que soportarse unos juntos a otros y no teniendo nadie originariamente más derecho que otro a estar en un determinado lugar de la tierra (Kant, 2012: 64).

Cal entendre aquest dret, tal i com el va formular Kant, en el seu context històric i en aquest sentit el seu plantejament representava el rebuig cap el sotmetiment entre pobles propis del colonialisme de l'època.

> L'article ve a dir que els europeus tenen dret a anar a les colònies, en virtut del lliure intercanvi, com també el tindrien individus d'altres pobles si vinguessin a Europa; però només a efectes comercials i no com a imperialistes o com a ocupants militars. El "dret de visita" s'oposa, doncs, al "fet" de l'ocupació militar colonial (Alcoberro, s.p.i.).

Com ens diu Virgina Moratiel, el dret de visita és, avui en dia, un concepte antiquat i que no pot servir com a base per a regular les relacions entre Estats en una societat complexa i globalitzada com la nostra.

> La hospitalidad es un concepto que actualmente carece de contenido jurídico y, así, en una federación, como por ejemplo es la Unión Europea, lo que más se le asemeja es la libre circulación de bienes y personas, lo cual tiene unos efectos que trascienden con mucho el simple

> derecho de presentación ante una sociedad y apuntan a la inserción de capitales y trabajadores en el mercado. [...] El derecho de visita es una formulación anticuada que hoy resulta muy abstracta y, por tanto, no puede servir de base para regir las relaciones interestatales en una sociedad tan compleja como la globalizada (Moratiel, 2004: 22).

Tanmateix, com diu Habermas, el dret de visita i la hospitalitat universal kantiana mantenen una certa validesa actual. Si bé caldria, efectivament, reformular el dret de visita com una llibertat de moviment al llarg de tot el planeta i també caldria reconèixer "la subjectivitat internacional de l'individu, fins ara només reservada als Estats i als seus representants oficials" (Velasco, 1997:113). És a dir, el dret de visita l'entendríem actualment com un dret a la lliure circulació,[2] i caldria una interpretació menys restrictiva de la doctrina cosmopolita kantiana que ha dipositat en els Estats el reconeixement d'aquest dret a les persones. Insistirem en aquest darrer punt més tard, i intentarem justificar perquè en realitat no es correspon a la idea kantiana subjacent al seu dret de visita.

Malgrat tot, no hi ha cap dubte que la noció actual de drets humans, recollida a la Declaració Universal dels Drets Humans de 1948, es deutora de la formulació kantiana. Com alguns autors han assenyalat, estaríem davant una *versió millorada* del dret cosmopolita kantià.[3]

És cert, que per Kant el dret de visita no és un dret il·limitat o un dret de permanència, no es pot entendre com un dret a immigrar, sinó com un dret a no ser tractat hostilment en arribar a un Estat diferent del propi. Aquesta diferenciació ha tingut un correlat en l'actual dret internacional, en el sentit que: mentre el dret a la emigració es reconeix com un dret humà, en canvi, el dret a la immigració no (Loewe, 2010: 555).

Segons això, la idea kantiana de hospitalitat universal:

> [...] que se toma como un primer referente histórico de la ciudadanía universal, es entendida como garantía para el comercio y no como una garantía para la persona; lo que protege es la posibilidad de tráfico comercial entre propietarios de distintos estados (Ayala, 2013: 164).

---

[2] Dret a la lliure circulació: La creació d'un espai de llibertat, seguretat i justícia dins la Unió Europea té com a objectiu permetre la lliure circulació de persones i garantir, alhora, una protecció dels ciutadans. Es desenvolupa a partir de diversos tractats, com ara: Tampere (1999-2004), La Haya (2004-2009) i Estocolm (2010-2014), i emana del Títol V del Tractat de Funcionament de la Unió Europea, disponible a: http://eurlex.europa.eu/summary-/chapter/justice_freedom_security.html?locale=es&root_default=SUM_1_CODED%3D23%2CSUM_2_CODED%3D2301.

[3] En el seu article: "What does Kant understand by cosmopolitan right and how closely is the idea Connected to today's notion of human rights?", Naomi Ruth Weir assenyala l'estreta relació entre el concepte kantià del dret cosmopolita i la noció actual de drets humans, posada de manifest sobretot en els articles 13 i 14 de la Declaració dels Drets Humans. Tanmateix, també n'assenyala les diferències, en el sentit de considerar que la Declaració del 1948 cobreix un major espectre de qüestions (educació, matrimoni, llibertat d'expressió...) que amplia els drets de les persones respecte el plantejament kantià.

Com ha afectat això al dret d'asil? Per què el dret d'asil no és un dret subjectiu de les persones? Abans d'intentar donar-hi una possible resposta, caldria fer esment a com es conceptualitza actualment el dret d'asil. Repassem, breument, què s'entén per refugiat (figura que donaria accés al dret d'asil) i el desplegament legal del mateix en el marc de l'actual dret internacional.

Van ser, precisament, els moviments massius de refugiats després de la segona guerra mundial els que van portar a la comunitat internacional a plantejar la necessitat de disposar d'uns instruments jurídics internacionals per a gestionar-los. A l'actualitat, el més important instrument internacional del que disposem és la Convenció sobre l'Estatut dels Refugiats (CRG, d'ara en endavant), que es va signar a Ginebra l'any 1951 (modificat posteriorment, l'any 1967, amb un nou protocol).

La CRG comença el seu articulat amb la definició de refugiat:

> El término "refugiado" se aplicará a toda persona que: [...] "debido a un temor fundado de persecución en razón de su raza, religión, nacionalidad, pertenencia a un grupo social particular o en razón de su convicción política, se encuentra fuera del país cuya nacionalidad posee, y que no pueda demandar la protección de éste o en razón de esos temores fundados no la quiera demandar" (CRG, 1967).

A aquesta definició, no exempta de certa vaguetat interpretativa, se li afegeixen un seguit de disposicions que "están formuladas como obligaciones de los estados y no como derechos subjetivos de los refugiados que, en cuanto tales, podrían reclamar" (Loewe, 2010: 562). La porta a la seva vulneració, quan es deixa com a simple obligació dels Estats, resta oberta.

Per què s'ha deixat en mans dels Estats en comptes de conceptualitzar-lo com un dret subjectiu de les persones?

Crec que per poder entendre-ho cal retrotreure's en el temps. A Grècia, bressol de la nostra cultura, la llei de hospitalitat tenia un caràcter sagrat i, era un costum inviolable. Es basada en la idea que tots (estrangers i pobres) estaven sota la protecció divina (Zeus); per tant, qui violava aquesta llei estava cometent sacrilegi.[4]

Aquest costum grec experimenta un gir important amb l'aportació del teòleg espanyol Francisco de Vitoria. Per Vitoria l'antic dret d'hospitalitat deixa de ser un mer costum per a convertir-se en un dret de la llei natural. Vitoria apel·la al dret natural a la comunicació i l'associació (*naturalis societas et communicationis)*. Considera que aquest dret és un dret natural que ha sobreviscut a la divisió de la propietat entre els humans quan es varen associar per a construir la societat civil.

> Vitoria se estaba apoyando para hacer estos comentarios en una venerable tradición humanista que asociaba el comercio con el intercambio de bienes, expresión de una humanidad compartida. El comercio era, según la frase de Filón de Alejandría, *la expresión de un deseo natural de mantener una relación social* (Padgen, 2000:26).

[4] *La Sagrada ley de hospitalidad griega*. Disponible en: http://culturaclasicaieslerma.blogspot.com.es/2009/11/la-sagrada-ley-de-hospitalidad-griega.html

Les tesis de Vitòria, no varen triomfar perquè "era un perill evident per les concepcions contemporànies de la seguretat nacional" (Padgen, 2000:27).

> [...] conviene recordar que la seguridad era la preocupación prioritaria de gran parte del pensamiento político europeo desde Bodino a Hobbes y Grocio. [...] la cuestión que todos estos escritores trataban de resolver era la de cómo ofrecer un argumento que reforzara el Estado [...] esto fue resuelto por Grocio, Hobbes y Locke apelando a un mismo derecho natural de autoprotección: el llamado *poder ejecutivo de la ley natural*. [...] Grocio sugiere que los hombres tienen ciertas obligaciones hacia sus vecinos, éstas se expresan solo en términos de un deber de no agresión (Padgen, 2000:27).

Tornem als nostres dies, a quin dret apel·len els Estats per a no complir amb les obligacions (que ells mateixos es varen comprometre a complir) de donar asil als milers de refugiats que ens arriben a Europa? L'autoprotecció (altrament dita, la seguretat nacional). Estem assistint aquests dies a notícies preocupants en el sentit del progressiu (esperem que no irreversible) replegament de certs drets civils i llibertats polítiques que no només afecten a aquells que truquen a la porta d'Europa, fugint de la desesperança, la gana o la por de prendre la vida; sinó que també (i per raons de seguretat i autoprotecció) els europeus veiem com se'ns retallen drets que creiem consolidats.[5] Així doncs, un dret que no s'atorga a les persones sinó que es deixa a l'arbitri dels Estats fàcilment pot degenerar en una vulneració de drets donat que aquests Estats preocupats (com també ho varen estar en el moment de la seva constitució) per la seguretat interna accepten o rebutgen peticions d'asil en base a criteris que poden ser legítims (una de les obligacions dels Estats és vetllar per la seguretat dels seus ciutadans) però que deixen desprotegits a aquells que no són ciutadans del seu país perquè no hi ha una conceptualització dels drets que es pugui associar a una vertadera ciutadania universal, com pretenia Kant. I és que malgrat la necessitat d'actualitzar el dret de visita tal i com el va formular Kant per adaptar-lo als nostres dies, tanmateix, estic d'acord amb Loewe quan afirma que s'ha fet una parcial interpretació del dret cosmopolita de Kant; ja que, si bé és cert que:

> [...] el Derecho Cosmopolita de hospitalidad, no es una gracia otorgada al refugiado. No obstant [...] de acuerdo a Kant, es una parte del derecho público. [...] el derecho de hospitalidad [...] pertenece a la Doctrina del Derecho, en el cual el arbitrio de cada cual debe ser reunido con el arbitrio de los otros de acuerdo a una norma universal. [...] en forma contraria a la interpretación usual del derecho de asilo, éste debe ser entendido como un derecho subjetivo que debe ser respetado por los otros, y no como una obligación de los estados sin un derecho correspondiente (Loewe, 2010: 564).

Loewe assenyala diversos punts que posarien de relleu que s'ha fet una interpretació molt estreta del dret cosmopolita kantià, "éste es un derecho subjetivo [...] el Derecho cosmopolita (kantiano) se aplica a los seres humanos cuanto tales y no en cuanto a ciudadanos de un estado (Loewe, 2010: 564).

[5] *Suspensió espai Shengen*. Veure: http://internacional.elpais.com/internacional/2015/12/04/-actualidad/1449219592_367280.html

Per tant, caldria ampliar el "focus" interpretatiu del dret cosmopolita tal i com el va conceptualitzar Kant, això facilitaria un major i millor reconeixement de l'estatus de refugiat:

> [...] si el derecho a hospitalidad es efectivo [...] los estados no podrían dificultar innecesariamente los procesos de solicitud del estatus de refugiado [...] ni tampoco mantener a refugiados potenciales en condiciones administrativas que los privan de libertad. [...] La aceptación de este Derecho cosmopolita remediaría [...] la tendencia a desconocer el derecho de asilo, considerándolo algo sobre lo cual pueden disponer libremente en sus jurisdicciones (Loewe, 2010: 566).

Conclusions

Davant situacions de crisis (siguin aquestes de caire personal, social o polític) els humans acostumen a cercar referents que els ajudin a transitar-les i, a ser possible, a superar-les. Sovint, aquestes referències no resulten suficientment útils per a superar la situació de crisi viscuda, però si més no (ni que sigui per permetre albirar una solució alternativa) acostumen a ser un *ancoratge* on recolzar les nostres decisions.

És en aquest sentit que, la recuperació del tractat de Kant sobre *La pau perpètua* adquireix plena actualitat. La greu crisi humanitària que està vivint Europa en els darrers mesos, amb milers de persones que fugen de l'horror de la guerra als seus països i que *truquen a la porta* del vell continent a la recerca de la oportunitat d'una vida millor, o de vegades senzillament d'una vida, està posant de manifest la incapacitat (o el que és més greu, la indiferència) dels governs europeus. Aquella Europa, bressol de la democràcia, del naixement i reconeixement de drets i llibertats civils i polítiques afronta la gestió de la crisi dels refugiats amb una clara i flagrant vulneració dels drets humans d'aquestes persones.

És cert que aquesta vulneració de drets no es pot circumscriure exclusivament a una qüestió d'hospitalitat, segons és entesa per Kant, com el dret d'un estranger a no ser tractat hostilment per haver arribat al territori d'un altre, cal, doncs, una readaptació a un llenguatge actual on aquella obligació d'hospitalitat (dret de visita) s'estengui a una terminologia més d'acord amb els nostres dies. Parlaríem de drets de circulació, de drets d'asil... en definitiva de drets humans. I és que el lligam entre la concepció kantiana del dret cosmopolita i la noció de drets humans recollida a la Declaració Universal del drets humans, és inqüestionable. La idea kantiana de ciutadania mundial, trobaria el seu correlat en la proclamació de la igualtat de drets de tots els éssers humans (independentment de raça, religió, nacionalitat…) recollits als articles 1 i 2 de dita Declaració i el mateix dret d'hospitalitat, que es pot veure reflectit (amb matisacions com ja hem assenyalat) en els articles 13 i 14 (dret de lliure circulació i dret d'asil).[6]

[6] Sobre la idea Kantiana de ciutadania universal i el seu correlat amb drets reconeguts a la Declaració Universal dels Drets Humans es pot consultar "What does Kant understand by cosmopolitan right and how closely is the idea connected to today's notion of human rights?" (Weir, 2011).

Tanmateix, malgrat l'obsolescència de la terminologia això no resta valor a la concepció de fons. La ciutadania universal, tal i com va ser entesa per Kant adquireix plena actualitat, tenint en compte que mai no ha estat assolida. Tal i com diu Loewe, una reinterpretació del dret cosmopolita kantià permetria una aplicació més acurada del mateix, ja que aquest (tal i com el va concebre Kant) és un dret subjectiu de les persones, un dret que s'aplica als éssers humans, en tant éssers humans i no ciutadans d'un determinat país. L'atribució de la potestat als Estats a l'hora de reconèixer certs drets com el dret d'asil, obre la porta a l'arbitrarietat i a la vergonyosa batalla de quotes de refugiats a la que assistim (sovint massa impassibles) entre els diferents països de la Unió Europea.

BIBLIOGRAFIA

ALCOBERRO PERICAY , Ramon. "La pau perpètua". Consultat el 10 de desembre de 2015, en: www.alcoberro.info/planes/kant15.htm

AYALA, Alvaro (2013). "Ciudadanía universal: hacia la construcción de una ciudadanía de la emancipación". *Via Iuris, 15,* pp. 157-177.

KANT, Immanuel (2012). *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Alianza Editorial.

LOEWE, Daniel (2010). "Los náufragos de nuestro tiempo: el caso de los refugiados". *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura, 744,* pp. 555-570.

MORATIEL, Virgina (2004). *La concepción kantiana de sociedad cosmopolita ante la globalización*. Consultat el 15 de desembre de 2015, en*:* www.virginia-moratiel.com

PADGEN, Anthony (2000). "El ideal cosmopolita, la aristocracia y el triste sino del universalismo europeo". *Ideales políticos de la humanidad*, 15, pp. 21-41.

VELASCO ARROYO, Juan Carlos (1997). "Ayer y hoy del cosmopolitismo kantiano". *Isegoría,* 16, pp. 91-117.

WEIR, Naomi Ruth (2011). "What does Kant understand by cosmopolitan right and how closely is the idea connected to today's notion of human rights?" Consultat el 11 de gener 2016, en http://www.academia.edu/2068461/Kant_The_Cosmopolitan_Right_and_Todays_Notion_of_Human_Rights

THE USEFULNESS OF THE LEGAL CONCEPT OF HUMAN DIGNITY IN THE HUMAN RIGHTS DISCOURSE: LITERATURE REVIEW

Borja Fernández Burgueño

Universidad Rey Juan Carlos

borjabur@gmail.com

Abstract:

This paper will evaluate the convenience of using the legal concept of human dignity in the human rights discourse and its effectiveness to address injustice in a twenty-first century democratic society. This article will argue that the difficulty of defining human dignity does not diminish its merits and allows it to be both solid and adaptable to new challenges. Then, this paper will argue that human dignity is a powerful concept due to its capacity to bring change and modernise society and will conclude that there is a strong relationship between time, human dignity, human rights and democracy.

Key Words:

Dignity, Human rights, Democracy.

Resumen:

Este artículo evaluará la conveniencia de utilizar el concepto legal de la dignidad humana en el discurso de los derechos humanos y su efectividad para luchar contra la injusticia en una sociedad democrática del siglo XXI. Se expondrá que la dificultad de definirla no menoscababa su valor y le permite ser un concepto sólido y adaptable a nuevos desafíos. Se argumentará que la dignidad humana es un concepto poderoso debido a su capacidad para cambiar y modernizar la sociedad y se concluirá que existe un fuerte vínculo entre el tiempo, la dignidad humana, los derechos humanos y la democracia.

Palabras clave:

Dignidad, derechos humanos, democracia.

Enviado: 29/03/2016

Aceptado: 22/04/2016

Introduction

World War II (1939-1945) was the deadliest military conflict in history. Seventy million people died, including six million Jews exterminated in concentration camps and more than forty million civilians killed. Europe and the world witnessed the most egregious violations of human rights and crimes against humanity. In 1948, dignity was included in the Universal Declaration of Human Rights[1] as bulwark against the major threats to humanity, recognising the intrinsic worth of everyone merely by being a human and bringing hope back to humanity.

Since then, the concept of human dignity has been incorporated in a wide range of human rights treaties, including the International Convention on the Elimination of all Forms of Racial Discrimination (1965), the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights (1966), the International Covenant on Civil and Political Rights (1966), the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women (1979), the Convention against Torture and other Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment (1984), the Convention on the Rights of the Child (1989), the International Convention on the Protection of the Rights of All Migrant Workers and Members of Their Families (1990), the Charter of Fundamental Rights of the European Union (2000), and the Convention on the Rights of Persons with Disabilities (2006), among others. Furthermore, the concept of human dignity has also been added to many constitutions (see e.g. in article 10 of the Spanish Constitution, article 41 of the Italian Constitution or article 1 of the German Basic Law) and other domestic legal texts. Additionally, courts are increasingly referring to human dignity concerns to rationalise their rulings. This vast variety of differing approaches to human dignity have rendered it one of the most difficult legal terms to define.

Human dignity has been characterised with an endless list of definitions, to which academics have significantly contributed to enlarge. Some of them describe dignity as: a constitutional principle (Barroso, 2012: 354; O'Mahony, 2012: 556); the heart and soul of the human race (Dupré and Jones, 2013: 173); a useless concept (Macklin, 2003: 1419); a useful capacity for upholding one's principles (Killmister, 2010: 160); a stupid, relative, fungible and harmful concept (Pinker, 2008); a loose cannon (Brownsword et al., 1998: 662); an amorphous idea (Rao, 2008: 203); an empty shell (McCrudden, 2008: 698); a two edge sword (Feldman, 1999: 682); a vacuous concept (Bagaric, 2006: 257); the moral source of human rights (Habermas, 2010); a freestanding human right (Shaoping, 2009); a dependent human right part of a triangulate interpretation of fundamental rights (Baer, 2009); a counterproductive concept in the context of human rights (Schroeder, 2012); an exclusive human characteristic (Marín Casán, 2007); a spiritual human value (Mora, 2000: 257); an inviolable right (Carmi, 2011: 9); the pillar of democracy (Häberle, 2009); a threat (Rao, 2008: 255); a honour-related concept (Bayefsky, 2013: 809); a rank (Waldron, 2012) and an idea linked to concept of status (Waldron, 2013: 8).

[1] Although we can trace back dignity as a legal concept to the 1789 French Revolution, the 1948 UDHR and the 1949 German Basic Law are the key milestones in our current understanding of it.

Taking into account the number of different approaches to human dignity in both the legal realm and in the academic discussion, this paper will consider whether the concept of human dignity is still relevant and useful on the legal discourse on human rights or whether it has become just a sweet-sounding legal placeholder empty of substantial meaning.

This paper will first argue that the difficulty of defining it has allowed the concept of human dignity to be adaptable to changing ideas and new challenges. Then, it will evaluate the merits of dignity as a legal term, finding that dignity is one of the most powerful and needed concepts for twenty-first century human rights due to its capacity to bring change and modernise society. Finally, this paper will analyse the connections between human dignity and the three generations of human rights, finding that there is a strong relationship between time, human dignity, human rights and democracy. This article will conclude that human dignity is not only the most needed concept in the twenty-first century human rights law, but it is, and it will be, the most critical and fundamental legal principle for all democratic societies.

Defining human dignity in legal terms: Addressing the complexity of human rights

Some authors have attempted –and failed– to find a universally accepted legal definition of human dignity. McCrudden (2008: 723), after a detailed analysis of the international judicial interpretation of dignity, claimed that no one jurisdiction has a coherent judicial interpreted conception of dignity across the rage of rights, and no clear conception of dignity emerges transnationally. He found that, beyond a minimum core, there is no consensus whatsoever on the concept of dignity. Rao (2013: 35-36) goes one step further affirming that there is no singular universal conception of dignity and, should the different interpretations were irreconcilable, states must choose the concept of dignity that respect the most their traditional constitutional values, regardless of its interpretation elsewhere. Notwithstanding the fact that the definition of dignity is explicitly enshrined in some domestic legal texts, this paper agrees with McCrudden and Rao that there is no universally accepted definition of it. However, as it will be argued later on this paper, this fact does not diminish its merit.

Other academics have tried to describe dignity without limiting their research to finding a universal understanding thereof. Macklin (2003: 1419) asserts that dignity is a useless concept because it is no more than the respect for autonomy and a slogan that can be used to support contradictory claims. Schroeder (2008: 231-254) answers Macklin affirming that there are four concepts of dignity –Kantian dignity, aristocracy dignity, comportment dignity and meritorious dignity–[2] and each one reflects a different conflicting perspective. However, as Killmister (2010: 164) points out, Macklin

[2] Kantian dignity: "Dignity is an inviolable property of all human beings, which gives the possessor the right never to be treated simply as a means, but always at the same time as an end". Aristocracy dignity: "Dignity is the outwardly displayed quality of a human being who acts in accordance with her superior rank and position". Comportment dignity: "Dignity is the outwardly displayed quality of a human being who acts in accordance with society's expectations

fails to connect those four concepts. Barroso (2012: 392) attempted to reconcile the complexity of dignity by claiming that there are three core elements: intrinsic value, autonomy and community value. He affirms that these three elements can explain the most complex human rights issues. However, his approach, rather than being an objective analysis, answers to his personal liberal agenda: pro-abortion, pro-same-sex marriage and pro-assisted suicide (Barroso, 380-391). Paradoxically, Barroso (2012: 332) gave merits to this critique by stating that "human dignity as a legal concept frequently functions merely as a mirror onto which each person projects his or her own moral values". Deleuze and Guattari (1994: 6) claimed that "concepts are nothing without their creator's signature" and therefore one could argue that dignity should be part of the philosophical discussions and not of the legal discourse. Otherwise, goes this argument, states would use dignity arguments to impose their moral views upon all the population. Pinker (2008: 1) claims that "dignity imposes a Catholic agenda on a secular society", upholding that the concept of dignity is too full of religious connotations and moral values. In order to address this issue, this paper, agreeing with Dupré (2013: 113-122), claims that the legal definition of dignity, rather than being a source of definitive answers, should be a tool to openly discuss complex human rights issues. Therefore, following Dupré's reasoning (2012: 265; 2013: 113-122), this paper argues that the difficulty of defining the concept of dignity, instead of undermining its legal applicability, gives judges, law-makers and academics a unique tool that allows them to enrich and redefine democracy.

Some scholars have been more explicit in relating (or dissociating) human rights and human dignity. Schroeder (2012: 328) argues that human rights can be understood better without the concept of human dignity because of three reasons: "the justification paradox" –the concept of dignity does not explain the source of human rights–; "the Kantian cul-de-sac" (Schroeder, 2012: 329) –human rights will lose their universal validity if dignity is limited to those individuals with capacity to reason–; and "the hazard by association" (Schroeder, 2012:. 331) –human dignity is more controversial than the concept of human rights–. However, this paper states that human rights and human dignity cannot be dissociated because human dignity, notwithstanding its controversy, gives coherence to the, otherwise unconnected, list of human rights. Habermas (2010: 464), gave merit to this argument stating that "human dignity is the key to the logical interconnection between the different categories of human rights". Unlike Habermas, Gan (2009: 370-384) claims that human dignity is one of the human rights, rather than being the foundation of them. However, this paper argues that Gan underestimates the complexity of both human rights and human dignity by reducing the latter to a freestanding right. Baer (2009), on the other hand, affirms that dignity has to be interpreted under the light of equality and liberty. Those three rights, she claims, have distinct meanings, nevertheless they have to be interpreted relating to one another. Following Baer and Gan reasoning, since human dignity is just a right and not a principle, a serious breach of it will leave an individual without dignity. However, agreeing with Carmi (2011: 10), this paper disagrees with Baer and Gan and believes that dignity is inherent, inalienable and inviolable and even the most serious violations of

of well-mannered demeanor and bearing". Meritorious dignity: "Dignity is a virtue, which subsumes the four cardinal virtues and one's sense of self-worth".

human rights cannot alter one's dignity. Therefore, this paper argues that the recognition of the dignity of an individual presupposes the effective respect of his human rights and not vice versa. Sandkühler (2009: 15) and Castán (2007: 3) claim that human dignity is what make human beings humans and consequently dignity should be respected and protected against anything that de-humanises society.

Supporting Sandkühler and Marín Castán's reasoning that dignity stands up against the de-humanisation of society, the next section will focus on the power of the concept of dignity to bring change in our society after acts or periods that de-humanise it, reinforcing the statement that the difficulties of defining dignity in legal terms have not diminished its merit and asserting that human dignity is the most needed concept for human rights law in the twenty-first century.

Human dignity as a tool to bring change: The merits of human dignity

This section will argue that dignity is a powerful tool to bring change, focusing on the merits of human dignity as an instrument to break with the past in America and in Europe.[3]

In the US, dignity is a relatively new concept and its merits have been questioned by many American authors. Neier (2013: 60) affirms that the American liberty-based approach to fundamental rights and the European dignity-centered one can be complementary. However, he states that when they come into conflict, states must choose the most favourable approach. Rao (2008: 201-256) goes even further by asserting that the modern European conception of human dignity will undermine the freedom-based American constitutional protection of individual rights. Rao and Neier are cautious at accepting the concept of dignity due to its novelty in the American legal system. However, they both suggest that dignity is a powerful legal notion that can effectively change the human rights protection in the US. Although Neier and Rao point out that the concept human dignity does not appear in the American Constitution, Barroso (2012: 337) claims that "all constitutions bear values and ideas that inspire and underline their provisions without express textual inclusion". Therefore, this paper dismisses the "formal argument" against the inclusion of dignity in the legal discourse in the US and affirms that human dignity can modernise and enhance the protection of human rights in America. Currently, human rights are often disregarded in the US in order to achieve "greater" state purposes.[4] Hence, dignity is arguably the most needed concepts for twenty-first century human rights law in America due to its capacity to further the effective protection of human rights.

In Europe, dignity has played, and still plays in the twenty-first century, a more explicit role in human rights law and has effectively reshaped European democracies. In 1789, the concept of dignity was used in France to break with the past and to give

[3] Dignity has been used in other parts of the world to bring change. See Art 10 South African Interim Constitution (1993) in which dignity is used to break with the apartheid.

[4] E.g.: Guantanamo, surveillance programs, racial discrimination or access to healthcare.

rise to a better future.[5] After the atrocities and crimes against humanity in WWII, dignity was again the most needed concept for human rights law to give back hope to humanity (Dupré, 2012). Dupré (2012: 265) argues that "it is only after the advent of non-democratic regimes, notably the Nazi Germany, that dignity became a fully constitutional concept". In Europe, the most significant example was the constitutional inclusion of dignity in the 1949 German Basic Law. In other European countries, dignity has been used to break with undemocratic regimes. In Hungary, unlike Germany in which the concept of dignity relates the individual with the state, dignity stands up against the state-power and adopts a more individualistic approach in order to move from its communist background towards a new democracy (Dupré, 2003: 105-127). In the twentieth century, dignity played an important role at giving hope to Europe (Dupré, 2012). Hope was materialised in the creation of democracies in which the protection of human rights is a core objective. In the twenty-first century, dignity is still the most needed concept for human rights law to ensure that society keeps moving forward.

Nowadays, in Europe, there is a thick definition of human dignity enshrined by Title I of the European Charter[6] and supported by the complex and effective system of protection of human rights, shaped by domestic constitutional courts, the ECHR and the ECJ. Dupré (2012: 265) explains that the role of the ECtHR[7] as an effective instrument to break with the past can be clearly perceived in article 15.2 ECHR (which establishes that states cannot derogate from the prohibition of unlawful killing,[8] torture,[9] slavery,[10] and punishment without law[11]) and in the doctrine of the *living instrument* (which allows the ECHR to increase the level of protection of human rights by interpreting the convention under present-day conditions[12]). The ECJ used the concept of dignity for the first time in 2004 in the *Omega* case[13]. In this case, the ECJ held that "games with the object of firing on human targets"[14] were in breach of human dignity. The *Omega* case is a clear example of how dignity was used in Germany to break with its WWII background. Since the entrance into force of the European Charter in 2009, the ECJ has now a complex definition of human dignity and it will be interesting to

[5] 1789 French Declaration of the Rights of Man.

[6] Article 1 (see also articles 2, 3, 4 and 5) Charter of Fundamental Rights of the European Union (2009).

[7] Note that there is no express reference to dignity in the actual wording of the ECHR.

[8] Art 2 European Convention on Human Rights (ECHR) See also: Protocol No. 6 and Protocol No. 13.

[9] Art 3 ECHR.

[10] Art 4.1 ECHR.

[11] Art 7 ECHR.

[12] See e.g. in Tyrer v UK (1978) 2 EHRR 1; Selmouni v France (1999) 29 EHRR 403.

[13] Omega Spielhallen-und Automatenaustellungs GmbH v Oberbürgermeisterin der Bundesstadt Bonn ECJ [2004] C-36/02.

[14] Omega case at 9614.

see the outcomes of the judicial dialogue between the ECJ and ECHR on dignity. At a domestic level, the interpretation of dignity varies between jurisdictions. For instance, in Germany dignity is an absolute right (Barroso, 2012: 354), in France dignity is not a supreme principle and it can be violated (Barroso, 2012: 354) and in Spain dignity is an invulnerable individual spiritual value (Mora, 2012: 257). Nonetheless, the different approaches to human dignity and the difficulty of defining it in legal terms, far from diminishing its merit, have enriched its content and stimulated legal discussion and judicial dialogue by giving a common ground on which to discuss complex human rights issues.

This section has suggested that democracy, human rights and dignity are inter-related. The next section will further the analysis of this relationship, finding that the difficulties of defining dignity in legal terms are partly due to the role of a fourth element: time.

Time, democracy, dignity and human rights: Bringing human rights together

Dignity and democracy are strongly related and the role of dignity is fundamental at ensuring the protection of human rights. Häberle (2009), Sandkühler (2009: 14) and Dupré (2011; 2012a: 265; Dupré and Yeh, 2013: 45), supporting the former statement, argue that there is a direct connection between dignity, democracy and human rights. Sandkühler (2009: 14) adds to this statement that dignity is an intrinsic condition of democracy and not a concept that can be used only when convenient. Häberle (2009) supports Sandkühler's reasoning and affirms that dignity is not only a condition of democracy, but that democracy is the "organisational consequence of human dignity". Dupré (Dupré and Jones, 2013: 175-176), following Häberle's argument, affirms that democracies should place the individual at the heart of their activities. Habermas (2010: 464) explains the actual materialisation of the concept of dignity in a democracy stating that "human dignity is designed to be spelled out in concrete terms through democratic legislation, to be specified from case to case in adjudication and to be enforced in case of violations". Finally, Dupré (2012a: 273), focusing on the use of the concept of dignity in case law,[15] claims that "when dignity is deployed in the

[15] E.g. R (Limbuela) v. Secretary of State for the Home Department, R (Tesema) v Same and R (Adam) v Same [2005] UKHIL 66 and Ghaidan v Mendoza [2004] UKHIL 22, [2004] 2 AC 557 cited in C Dupré, 'Dignity, Democracy and Civilisation' [2012] 33 Liverpool Law Review; see also Queen v East Sussex County Council [2003] EWHC 167 CO/4843/2001, Ghaidan v Godin-Mendoza (FC) [2004] UKHL 30 and R v Secretary of the State for home department [2005] UKHL 66 cited in C Dupré, 'What does dignity_mean_in_a_legal_context?' (The_Guardian_2011)<http://www.theguardian.com/commentisfree/libertycentral/2011/mar/24/dignity-uk-europe-human-rights> accessed 18 March 2014.

(majority) reasoning, the applicants' claim is successful". Nonetheless, this paper disagrees with Dupré and affirms that dignity has also been rightly utilised when ruling against applicants' claims in order to protect society against acts that de-humanise it.[16]

By adding the concept of time to the dignity and democracy binomial, the three generations of human rights come together. Harbermas (2010) explains that human rights are indivisible and human dignity connects the different categories of human rights. By using the concept of dignity, Barroso (2012: 371) relates the first and second generation of human rights and states that there is an "existential minimum of well-being without which autonomy is a mere fiction". Baer (2009: 425), gives merit to Barroso's statement by saying that "poverty is a global threat not only to individuals but also to communities and societies". However, both academics fail to include the third generation of human rights in their arguments. Dupré (Dupré and Yeh, 2013), by introducing the concept of time in the discussion, successfully relates the three generations of human rights. She explains that dignity plays a fundamental role in democratic societies, not only at breaking with the past and providing an effective system of protection of human rights in the present, but also at constructing a better future (Dupré, 2012a). The construction of a better future, Dupré clarifies, is related with the concept of hope and only when the society has hope to build a better future through human dignity, the rights of the next generations can be protected. However, the complexity of the time-dimension of dignity has furthered the difficulty of defining it in legal terms. Nonetheless, it is only thanks to this time-dimension that the concept of human dignity is both solid and, at the same time, sensible to changes. Therefore, this paper asserts that the difficulties of defining it in legal terms have not diminished its merit.

Conclusion

Dignity, as Castán (2007: 3) affirms, is the fundamental value of human rights law and therefore it should always play a core role in human rights discussions. The time-related nature of the concept of dignity at the heart of human rights render it not only the most needed concept for twenty-first century human rights law, but also the most fundamental human rights principle regardless of the time framework.

This paper has reasoned that the different approaches to human dignity render the concept of human dignity flexible to new challenges. However, the development towards a better an effective system of protection of human rights is now facing new challenges. The EU's management of the economic crisis threatened the concept of dignity enshrined by the European Charter by prioritising economic necessities over individuals' needs (Dupré, 2014). Recently, the EU-Turkey Migrant Agreement[17] for

[16] See e.g. Omega case (Omega Spielhallen-und Automatenaustellungs GmbH v Oberbürgermeisterin der Bundesstadt Bonn ECJ [2004] C-36/02) and Dwarf-tossing case (Manuel Wackenheim v. France, Communication No 854/1999, U.N. Doc. CPR/C/75/D/854/1999 (2002)).

[17] EU-Turkey statement, 18 March 2016. EU Press release 144/16. Accessed on 4th April 2016, EU International Summit, available online at http://www.consilium.europa.eu/press-releases-pdf/2016/3/40802210113_en_635939208600000000.pdf

sending refugees back to Turkey is challenging the universality of the concept of dignity. Furthermore, the actual effectiveness of the European Court of Human Rights at ensuring the protection of human rights in Europe is undermined by some 70,000 cases[18] pending before the court.

To address the above-mentioned challenges, this paper argues that the concept of human dignity has to play a critical role in order to ensure a coherent, democratic and effective response which could help humanity to keep moving toward a higher standard of protection of human right by recognising the individual worth and dignity of everyone regardless of nationality, background and race concerns. Therefore, this paper concludes that, despite the difficulty to define it, dignity has played a central role at shaping democracies and furthering the protection of human rights.

List of references

BAGARIC, M. and ALLEN, J. (2006). "The vacuous concept of dignity". *Journal of Human Rights*, 5, pp. 256-270.

BARROSO, L. R. (2012). "Here, there and everywhere: human dignity in contemporary law and in the transnational discourse". *Boston College International & Comparative Law Rev*, 35 (2), pp. 331-393.

BAYEFSKY, R. (2013). "Dignity, Honour and human rights: Kant's perspective". *Political Theory*, 41 (6), pp. 809-837.

BROWNSWORD, R. and BEYLEVELD, D. (1998). "Human dignity, human rights and human genetics". *Modern Law Review*, 5, pp. 661-680.

CARMI, A. (2011). "La Dignité Humaine et les Droits de l'Homme" in UNESCO (ed.), *Recueil de cas sur la Dignité Humaine et les Droits de l'Homme*. Paris: Organisation des Nations Unies pour l'Éducation, la Science et la Culture.

DELEUZE, G. and GUATTARI, F. (1994). *What is Philosophy?* New York: Columbia University Press.

DUPRÉ, C. (2003). "Instrumentalising the model" in C. Dupré (ed.), *Importing the law in post-communist transitions: the Hungarian Constitutional Court and the right to human dignity* Oxford: Hart Publishing.

— (2011). "What does dignity mean in a legal context?". Accessed the 18 March 2016 in *The Guardian*. Available online at <http://www.theguardian.com/commentisfree/libertycentral/2011/mar/24/dignity-uk-europe-human-rights>.

— (2012a). "Dignity, Democracy and Civilisation". *Liverpool Law Review*, 33(3), pp. 263-280.

[18] Total number of pending applications: 69,900. European Court of Human Rights applications pending before a judicial formation 31/12/2014.

Available at http://www.echr.coe.int/Documents/Stats_pending_2014_ENG.pdf

— (2012b). "Hungary's fundamental law challenges the EU's democratic ideals". Accessed the 19 March 2016 in *The Guardian*. Available online at <http://www.theguardian.com/commentisfree/libertycentral/2012/mar/13/hungary-fundamental-law-eu>.

— (2013). "Constructing the meaning of human dignity: four questions". In MCCRUDDEN, C. (ed.) *Understanding Human Dignity*. Oxford: The British Academy by Oxford University Press.

— (2014). "Dignity". In HERXEY, T., PEARS, S., KENNER, J., and WERD, A. (eds.). *A commentary on the EU Charter of Fundamental Rights*. Oxford: Hart Publishing.

DUPRÉ, C. and JONES, J. (2013). "Introduction to the special issue on dignity" *Liverpool Law Rev*, 33, pp. 173-176.

DUPRÉ, C. and YEH, J. (2013). "Constitutions and legitimacy over time" in TUSHNET, M., FLEINER, T., and SAUNDERS, C. (eds). *Routledge handbook of constitutional law* Oxford/New York: Routledge.

FELDMAN, D. (1999). "Human dignity as a legal value, part 1". *Public Law*, Winter, pp. 682-702.

GAN, S. (2009). "Human dignity as a right" *Frontiers of Philosophy in China*, 4(3), pp. 370-384.

HABERMAS, J. (2010). "The concept of human dignity and the realistic utopia of human rights". *Metaphilosophy LLC*, 41, pp. 464-480.

HÄBERLE, P. (2009). *Europaïsche Verfassungslehre* .6th ed. Baden: Baden Nomos.

KILLMISTER, S. (2010). "Dignity not such a useless concept". *J Med Ethics*, 36 (3), pp. 160-164.

MACKLIN, R. (2003). "Dignity is a useless concept". *BMJ*, 327, pp. 1419-1420.

MARÍN CASTÁN, M. L. (2007). "La Dignidad Humana, los Derechos Humanos y los Derechos Constitucionales". *Revista de Bioética y Derecho*, 9, pp. 1-8.

MCCRUDDEN, C. (2008). "Human Dignity and judicial Interpretation of human Rights". *European Journal of International Law*, 19(4), pp. 655-724.

MORA, J. E. (2000). "La Dignidad de la persona Humana en la Jurisprudencia Constitucional Española". *Cuadernos de Bioética*, 42, pp. 257-272.

NEIER, A. (2013). "Between Dignity and Human Rights". *Dissent - University of Pennsylvania Press*, 60 (2), pp. 60-65.

O'MAHONY, C. (2012). "There is no such thing as a right to dignity". *Int J Constitutional Law Oxford University Press and New York University School of Law*, 10, pp 551–574.

PINKER, S. (2008), "The stupidity of dignity". *The New Republic*. Accessed 20/03/2016. Available online at https://newrepublic.com/article/64674/the-stupidity-dignity

RAO, N, (2013), "The Trouble with Dignity and Rights of Recognition". *Virginia Law Review Online George Mason Law & Economics Research Paper*, 99, pp. 29-38.

— (2008). "On the Use and Abuse of Dignity in Constitutional Law". *Columbia Journal of European law*, 14, pp. 201-256.

SANDKÜHLER, H. J. (2009). "La Dignité Humaine et la Transformation des Droits Moraux en Droit Positif". In POULAIN, J., SANDKÜHLER, H. J., and TRIKI, F. (eds). *La dignité humaine Perspectives transculturelles*. Frankfurt: Peter Lang.

SCHROEDER, D. (2012). "Human Rights and Human Dignity: An Appeal to Separate the Conjoined Twins". *Ethic Theory Moral Practice*, 15, pp. 323-335.

— (2008). "Dignity: Two Riddles and Four Concepts". *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 17 (2). pp. 230-238.

WALDRON, J. (2012). *Dignity, Rank and Rights.* UK: Oxford University Press.

— (2013). "Is Dignity the Foundation of Human Rights?". *New York University Public Law and Legal Theory Working Papers*. Paper 374, pp. 1-29.

Case law:

(1985) - Sentencia del Tribunal Constitucional 53/1985, de 11 de abril de 1985.

(1978) - Tyrer v United Kingdom, Merits, App No 5856/72, A/26, [1978] ECHR 2, (1980) 2 EHRR 1, IHRL 17 (ECHR 1978), 25th April 1978, European Court of Human Rights [ECtHR].

(1999) - *Selmouni and Netherlands (intervening) v France*, Admissibility, merits and just satisfaction, App no 25803/94, Case No 100/1995/606/694, ECHR 1999-V, [1999] ECHR 66, 29 EHRR 403, 7 BHRC 1, IHRL 3247 (ECHR 1999), 28th July 1999, European Court of Human Rights [ECtHR, Grand Chamber].

(1999) - *Manuel Wackenheim v. France,* Communication No 854/1999 [2002] U.N. Doc. CPR/C/75/D/854/1999.

(2001) - *Queen v East Sussex County Council* [2003] EWHC 167 CO/4843/2001.

(2004) - *Omega Spielhallen-und Automatenaustellungs GmbH v Oberbürgermeisterin der Bundesstadt Bonn ECJ* [2004] C-36/02.

(2004) - *Ghaidan v Godin-Mendoza* (FC) [2004] UKHL 30 and R v Secretary of the State for home department [2005] UKHL 66.

(2005) - *R (Limbuela) v. Secretary of State for the Home Department, R (Tesema) v Same and R (Adam) v Same* [2005] UKHIL.

PODER Y SUBJETIVIDAD EN MICHEL FOUCAULT: TRASLACIONES, MODIFICACIONES, AMBIVALENCIAS

Lorena Acosta Iglesias

Universidad Complutense de Madrid

lorena.acosta.iglesias@gmail.com

Resumen:

El presente artículo tiene como propósito medir las traslaciones, modificaciones y ambivalencias de la relación entre poder y subjetividad entre dos hitos de la producción filosófica de Michel Foucault: *Vigilar y castigar* (1975) y *El nacimiento de la biopolítica* (1978-79). De esta manera, intentaremos extraer del procedimiento foucaultiano algunas pistas materialistas para un acercamiento actual de dicha relación en un momento de máxima disolución social.

Palabras clave:

Foucault, disciplina, biopolítica, relaciones de poder, subjetividad.

Abstract:

The goal of this article is to measure the translations, modifications and ambivalences of the relationship between power and subjectivity in two landmarks of the philosophical production of Michel Foucault: *Discipline and punish* (1975) and *The birth of biopolitics* (1978-79). In this way, we will try to extract the foucaultian procedure some clues to a current materialistic approach of this relation at a time of maximum social dissolution.

Key words:

Foucault, Discipline, Biopolitics, Power relations, Subjetivity.

Enviado: 28/03/2016

Aceptado: 20/04/2016

El punto de partida: la disciplina como ejercicio del poder y la formación del sujeto jurídico moderno

En primer lugar, quisiéramos tomar como punto de partida, a la hora de transitar el mencionado recorrido contrapesando la relación foucaultiana entre poder y subjetividad, la definición que da el propio Foucault del modo de ejercicio del poder de la disciplina para acometer posteriormente los distintos mecanismos de los que se sirve y el tipo de individualidad que produce:

> La "disciplina" no puede identificarse ni con una institución ni con un aparato. Es un tipo de poder, una modalidad para ejercerlo, implicando todo un conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimientos, de niveles de aplicación, de metas; es una "física" o una "anatomía" del poder, una tecnología (Foucault, 2009: 218).

Ciertamente, el ejercicio de las relaciones de poder en la disciplina no puede ser reabsorbido por una única instancia totalitaria que se proyecte estrictamente *desde arriba*, sino que se cristaliza en distintas instituciones que aprovechan sus mecanismos para reforzar su propio funcionamiento. Tampoco significa esto que Foucault niegue la obviedad de que el Estado haga valer en gran parte su funcionamiento debido a su control exhaustivo en pos de la perpetuación de los mecanismo disciplinarios —a ello responde, de hecho, la institución de la policía, pero ésta no respondería tanto a la forma magnánima de gobierno de la que hace gala el Estado en su totalidad,[1] sino más bien a una infrapolítica: "es lo infinitamente pequeño del poder político" (Foucault, 2009: 217)—. Por tanto, poco tiene que ver este funcionamiento de la policía, en tanto que nacionalización de los mecanismos de disciplina, con aquella policía centralizada como "expresión más directa del absolutismo monárquico" (Foucault, 2009: 216) que funcionaba, ya *in nuce*, a través de mecanismos de control de población y control permanente del comportamiento de los individuos. El principal mecanismo del que se servía eran las *lettres-de-cachet*, específicamente en Francia, cuando en pleno S.XIX se estaba procediendo a una estatalización progresiva a través de un desplazamiento de las instancias de control donde la detentación del poder pasaba, aparentemente, de las manos de la burguesía a un sistema para-judicial como mecanismo del mismo. Las *lettres-de-cachet* "no eran una ley o un decreto, sino una orden del rey referida a una persona a título individual, por la que se le obligaba a hacer alguna cosa. […] Por medio de una *lettre-de-cachet* se podía arrestar a una persona, privarla de alguna función, etcétera, por lo que también puede decirse que era uno de los grandes instrumentos de poder de la monarquía absoluta". (Foucault, 2011: 113). Sin embargo, la labor de archivo de Foucault pudo determinar que la gran mayoría de las *lettres-de-cachet*, a pesar de estar enviadas personalmente por el rey, no significaba que este fuera el que había decidido otorgarlas, sino que procedían de la propia capa de la población, sin llevar a cabo una indagación[2] a la hora de poder certificar la veracidad de aquello de lo que se le acusaba a determinado individuo.

[1] "Pero si bien la policía como institución ha sido realmente organizada bajo la forma de un aparato del Estado, y si ha sido realmente incorporada de manera directa al centro de la soberanía política, el tipo de poder que ejerce, los mecanismo que pone en juego y los elementos a que los aplica son específicos. Es un aparato que debe ser coextensivo al cuerpo social entero y no sólo por los límites externos que alcanza, sino por la minucia de los detalles de que se ocupa. El poder policiaco debe actuar 'sobre todo'; no es en absoluto, sin embargo, la totalidad del Estado ni del reino, como cuerpo visible e invisible del monarca; es el polvo de los acontecimientos, de las acciones, de las conductas, de las opiniones — 'Todo lo que pasa'" (Foucault, 2009: 216 y 217).

[2] Este fue un procedimiento utilizado en el Imperio carolingio como modelo extrajudicial para compensar el existente modelo intra-jurídico que operaba en el antiguo derecho germánico: el delito flagrante, mediante el cual se sorprendía al infractor cometiendo un crimen. Sin embargo, la indagación [*inquisitio*] supone toda una reforma judicial, en tanto que se abandonaba el litigio entre individuos propio del derecho romano y germánico, para pasar a la consideración de un representante que llamaba a declarar a distintas personas incumbidas en el crimen, se les hacía jurar la verdad, y se les disponía al diálogo. Después de esta deliberación había que dar con la solución final. Por tanto, "podríamos decir que la indagación no es en absoluto un contenido, sino una forma de saber, situada en la conjunción de un tipo de poder y ciertos contenidos de conocimiento" (Foucault, 2011: 92).

> La *lettre-de-cachet* era por consiguiente una forma de reglamentar la moralidad cotidiana de la vida social, una manera que tenían los grupos —familiares, religiosos, parroquiales, regionales, locales— de asegurar su propio mecanismo policial y su propio orden (Foucault, 2011: 115).

Por tanto, aunque aparentemente estas *lettres-de-cachet* suponían una prolongación de la forma de gobierno de la razón de Estado, en realidad ya se estaba fraguando en ellas, nunca mejor dicho, *avant la lettre*, la operación que llevaría a cabo la forma de gobierno propia de la disciplina.[3] El surgimiento de esta se fraguará al hilo de la emergencia del capitalismo, en tanto que busca la apropiación completa de los cuerpos como cuerpos dóciles, esto es, analizables y manipulables con el fin de extraer de ellos toda la utilidad posible de sus movimientos, estando éstos sometidos a un principio de economía que asegure su máxima eficacia. Esto se lleva a cabo principalmente por dos tipos de sujeciones a través del espacio y del tiempo, estando estos totalmente asimilados como espacio y tiempo de producción:

> El desarrollo, en la época clásica, de una nueva técnica para ocuparse el tiempo de las existencias singulares; para regir las relaciones del tiempo, de los cuerpos y de las fuerzas; para asegurar una acumulación de la duración, y para invertir en provecho o en utilidad siempre acrecentados el movimiento del tiempo que pasa. ¿Cómo capitalizar el tiempo de los individuos, acumularlo en cada uno de ellos, en sus cuerpos, en sus fuerzas o sus capacidades y de una manera que sea susceptible de utilización y de control? ¿Cómo organizar duraciones provechosas? Las disciplinas, que analizan el espacio, que descomponen y recomponen actividades, deben ser también comprendidas como aparatos para sumar y capitalizar el tiempo (Foucault, 2009: 161).

Por tanto, ya no se trata se reconducir mediante la coacción los signos del cuerpo, sino sus propias fuerzas, las cuales se tratan de economizar a través de mecanismos que disponen reticularmente sus movimientos en el tiempo y el espacio. Como se puede ver, no se trata de una relación de apropiación de los cuerpos tal como ocurre en las formas de dominación en la esclavitud, sino que la disciplina, al intentar economizar dicha relación subordinada, la hace menos costosa y, al mismo tiempo, menos violenta. En este punto estriba la insistencia de Foucault sobre la faceta productiva del poder: no relegando este a mera coacción, sino que siendo capaz de modular un tipo de subjetividad, reforma las virtualidades del individuo, aumentando al mismo tiempo las fuerzas del cuerpo en términos de utilidad y corrigiendo su relación con su propio cuerpo, consiguiendo un efecto de obediencia, y justamente en este sentido, ese doble plano entre economía del mismo y su reducción de la violencia ritualizada llevada a cabo en los suplicios.

Esta microfísica del poder, tal y como opera la disciplina, se construye principalmente, como hemos dicho, a través de una distribución de los espacios y series en el tiempo. El espacio tiende a ser hermético, cerrado sobre sí mismo, lo que promulga, a través a la repetición del ejercicio,[4] la monotonía propia de la disciplina. A ello contribuye también

[3] "El control de los individuos, esa suerte de control penal punitivo sobre sus virtualidades no puede ser efectuado por la justicia, sino por una serie de poderes laterales al margen de la justicia, tales como la policía y toda una red de instituciones de vigilancia y corrección: la policía para la vigilancia; la instituciones psicológicas, psiquiátricas, criminológicas, médicas y pedagógicas para la corrección. […] Esta red de un poder que no es judicial debe desempeñar una de las funciones que se atribuye la justicia a sí misma en esta etapa: función que no es ya de castigar las infracciones de los individuos, sino de corregir sus virtualidades" (Foucault, 2011: 102 y 103).

[4] "El ejercicio es la técnica por la cual se imponen a los cuerpos tareas a la vez repetitivas y diferentes, pero siempre graduadas. Influyendo en el comportamiento en un sentido que disponga hacia un estado terminal, el ejercicio permite una perpetua caracterización del individuo ya sea en relación con ese término, en relación con los demás individuos, o en relación con un tipo de

la distribución espacial estanca de los individuos, en la que a cada uno le corresponde un lugar. De esta manera, mediante un mecanismo de vigilancia que se perpetúa desde arriba, se consigue sancionar en cada momento la conducta y determinar la presencia de los individuos en orden a producir mayor eficacia en las comunicaciones, con el fin de crear con ello un espacio analítico y útil al mismo tiempo. El individuo se define, por tanto, dentro del sistema de relaciones dispuesto por la distribución del espacio: no tiene sustancia propia sino que se adhiere a un rol, un rango que los individualiza como cuerpos dentro de una localización determinada precedida por el establecimiento de cuadros.[5]

Como hemos comentado anteriormente, la distribución del tiempo en series con ocupaciones determinadas, ritmos determinados y ciclos de repetición, es otra de las formas que adquiere el ejercicio del poder en la disciplina con el fin de asimilar la totalidad del tiempo como tiempo de producción, lo que promueve a su vez una economía del gesto a la hora de conseguir mayor exactitud y aplicación, así como regularidad, rasgos que plagan el tiempo disciplinario.

Esta economía del gesto, de hecho, intenta adaptar el cuerpo al ritmo del tiempo disciplinario. Henry Ford nos parece el ejemplo más adecuado para ilustrar este punto, ya que no se trata de una exigencia exterior que coarte al propio cuerpo, sino que se trata de un imperativo que controla desde el interior del individuo las fases en las que se desarrollará el gesto para su mayor eficacia. De esta manera, como correlato a la economía del gesto se establecerá "una especie de esquema anatomo-cronológico del comportamiento" (Foucault, 2009: 156), ya que el cuerpo disciplinado en su totalidad es la mejor forma de asegurar la economía del gesto. Por su parte, el gesto no puede realizarse en su mayor eficacia si no es teniendo como apéndice la propia máquina, o en su defecto, objeto. En esta correlación del cuerpo-máquina se procede a una utilización exhaustiva de sus fuerzas productivas en una asimilación total del tiempo como tiempo de producción, no permitiendo la ociosidad y considerando el tiempo en sí mismo como si fuera inagotable y la rapidez como si en sí misma fuera una virtud.

Foucault, por su parte, cuando habla de control "desde arriba", como hemos anticipado, no se refiere en ningún caso a la función Estatal, sino a un tipo de vigilancia jerárquica que empieza a formar parte integrante del propio proceso de producción como juego de la mirada que controla la presencia[6] constante del individuo como *engranaje* especializado, y que a su vez, es capaz de un *control interior* del propio individuo presionado por dicha presencia ausente de una mirada que controla, pero que no es susceptible de ser

trayecto. Así, garantiza, en la forma de la continuidad y de la coerción, un crecimiento, una observación, una calificación" (Foucault, 2009: 165).

[5] "El cuadro, en el siglo XVIII, es a la vez una técnica de poder y un procedimiento de saber. Se trata de organizar lo múltiple, de procurarse un instrumento para recorrerlo y dominarlo; se trata de imponerle un 'orden'" (Foucault, 2009:152). Tal como la *mathesis universalis*, la disciplina consigue, sin embargo, operar aún más concretamente, trata de imponerle un "orden" a lo múltiple con el fin de obtener de ello mayor rentabilidad de su eficacia a la hora de maximizar su utilidad. Por lo tanto, no anula estrictamente la posición del individuo frente a la multiplicidad, sino que mediante su funcionalización le otorga sustancia al individuo como ordenación en dicha multiplicidad. Esto es, la sociedad disciplinaria, que no responde en ningún caso a la disposición de los mecanismos de la disciplina por parte del Estado, sino a la ampliación de mecanismos disciplinarios a todo el tejido social, consigue una distribución del poder discreta o celular, en la que al singular le es imposible reconocerse como tal sino es como nódulo de las intersecciones de poder.

[6] "La vigilancia pasa a ser un operador económico decisivo, en la medida en que es a la vez una pieza interna en el aparato de producción y un engranaje especificado del poder disciplinario" (Foucault, 2009: 180).

controlada. Esta inspección jerarquizada, sin embargo, no tendría ningún efecto si no es por la distribución *espacial* de las series *temporales* en las que están dispuestas las *funciones especializadas* de cada individuo, las cuales le otorgan su propio rango dentro de cada mecanismo operativo tanto en las escuelas, hospitales, fábricas o ejércitos.[7] Esto no solo se consigue mediante la vigilancia jerarquizada, sino que esta necesita de un mecanismo de micropenalidad, por el cual se pueda corregir todo tipo de acciones que desvíen al individuo de su función, que lo estandariza en una norma. De esto trata la sanción normalizadora, en tanto que corrige todas las desviaciones del individuo que no se ajustan a dicha norma bien determinada mediante cálculo exhaustivo de la máxima utilidad. De esta manera, todos los individuos se deben ajustar a dicha norma como un modelo de comportamiento basado en la docilidad, tal y como hemos comenzado este apartado. Sin embargo, no se trata tanto de un poder que tenga su foco en lo corporal sino en lo físico, ya que mediante la norma no solo sanciona lo anormal, sino que produce un tipo de subjetividad modelo que requiere de un control interior a la adaptación.

Por último, nos gustaría hacer referencia al procedimiento del examen operativo en la disciplina como ejercicio del poder. En este dispositivo es donde mejor se reúnen las relaciones de saber-poder, estando en continua comunión con la noción de docilidad, ya que, mediante el examen, los individuos se vuelven a analizables a la hora de producir norma en la misma subjetividad y, a su vez, consigue estar en disposición de sancionar los desvíos. Además de este conocimiento individualizante, también permite un conocimiento comparativo de los individuos y su consideración en la distribución de la población. En este punto, podemos vislumbrar *in nuce* el desplazamiento del ejercicio del poder de la disciplina a la gubernamentalidad que operará posteriormente en la obra de Foucault y que nosotros abordaremos en el siguiente apartado.

Para concluir esta sección, quisiéramos hacer referencia a la correlación de la aparición del individuo disciplinado con respecto al sujeto jurídico moderno. A pesar de la siguiente afirmación de Foucault recogida en la entrevista *Las relaciones de poder penetran en los cuerpos*, creemos poder cifrar, en este punto, una continuidad entre *La verdad y las formas jurídicas* y el culmen de su planteamiento en *Vigilar y castigar*:

> El caso de la penalidad me convenció de que el análisis no debía hacerse en términos de derecho precisamente, sino en términos de tecnología, en términos de táctica y de estrategia, y es esta sustitución de un esquema jurídico y negativo por otro técnico y estratégico lo que he intentado elaborar en Vigilar y castigar utilizar después en la Historia de la sexualidad (Foucault, 1979: 154).

Efectivamente, en *Vigilar y castigar* se da ese dislocamiento en la concepción del poder en tanto que, si bien está conectado el ejercicio del mismo con las estructuras jurídico políticas de una sociedad, esta conexión no está basada ni en una dependencia inmediata con la misma ni en una prolongación (Foucault, 2009: 224). Creemos, por tanto, que esta conexión entre las estructuras jurídico políticas modernas y la modalidad panóptica del poder se deja leer en términos de una relación dialéctica. Específicamente, esta se encontraría cifrada entre la disposición discreta del poder disciplinario en correlato con su

[7] El más claro ejemplo de esto es el *panoptismo*, siendo este la ampliación del esquema panóptico del poder a todo el cuerpo social, tal y como pretendía el más que un mero sueño de Bentham: "De ahí el efecto mayor del Panóptico: inducir en el detenido un estado consciente y permanente de visibilidad que garantiza el funcionamiento automático del poder. Hacer que la vigilancia sea permanente en sus efectos, incluso si es discontinua en su acción. Que la perfección del poder tienda a volver inútil la actualidad de su ejercicio; que este aparato arquitectónico sea una máquina de crear y sostener una relación de poder independiente de aquel que lo ejerce; en suma, que los detenidos se hallen insertos en una situación de poder de la que ellos mismos son los portadores" (Foucault, 2009: 204).

producción de subjetividad gris con respecto al reconocimiento ideológico del sujeto jurídico moderno. Este, en efecto, no tiene como origen el propio régimen representativo al que hace referencia como voluntad de todos ni responde como tal a la instancia fundamental de la soberanía, sino que responde esencialmente de forma ideológica a la operación que transita de fondo su surgimiento, esto es, "las disciplinas reales y corporales han constituido el subsuelo de las libertades formales y jurídicas" (Foucault, 2009: 225).

> En apariencia, las disciplinas no constituyen otra cosa más que un *infraderecho*. Parecen prolongar hasta el nivel infinitesimal de las existencias singulares, las formas generales definidas por el derecho; o también aparecen como maneras de aprendizaje que permite a los individuos integrarse a estas exigencias generales […] Es preciso más bien ver en las disciplinas una especie de *contra-derecho*. Desempeñan el papel preciso de introducir unas disimetrías insuperables y de excluir reciprocidades" (Foucault, 2009: 225, cursiva nuestra).

Es decir, el vínculo disciplinario entre individuos es diametralmente opuesto al vínculo contractual puesto en juego por la filosofía política moderna. El primero se traza sobre un vínculo entre individuos mediante su alienación en tanto producidos unilateralmente como tal en una red de relaciones de poder. Se trata, por tanto, de un vínculo privado, del que no está en su base ninguna supuesta autonomía del sujeto que necesita el contractualismo, piedra angular, asimismo, de la teoría del derecho moderno. Sin embargo, la igualdad promulgada por la misma, en calidad de derechos inalienables, está anidada, en su reverso materialista, en una condición de igualación bajo la subordinación de dichos procedimientos disciplinarios.[8] El sujeto jurídico moderno *es* el sujeto disciplinario. A pesar de la dialéctica mencionada entre derecho y contraderecho —función atribuida a la disciplina—, esta en el fondo solo refuerza, mediante las estrategias de poder, la perpetuación de dicha igualdad abstracta que, como abanderada de una libertad emancipadora, no hace más que sufragar las estrategias de poder de la disciplina subrepticiamente.

> Históricamente, el proceso por el cual la burguesía ha llegado a ser en el curso del siglo XVIII la clase políticamente dominante se ha puesto a cubierto tras la instalación de un marco jurídico explícito, codificado, formalmente igualitario, y a través de la organización de un régimen de tipo parlamentario y representativo. Pero el desarrollo y la generalización de los dispositivos han constituido la otra vertiente, oscura, de estos procesos. Bajo la forma jurídica general que garantizaba un sistema de derechos en principio igualitarios estaban, subyacentes, estos mecanismos menudos, cotidianos y físicos, todos esos sistemas de micropoder esencialmente iniguialitarios y disimétricos que constituyen las disciplinas. Y si, de manera formal, el régimen representativo permite que directa o indirectamente, con o sin enlaces, la voluntad de todos forme la instancia fundamental de la soberanía, las disciplinas dan, en la base, garantía de la sumisión de las fuerzas y de los cuerpos. Las disciplinas reales y corporales han constituido el subsuelo de las libertades formales y jurídicas. El contrato podía bien ser imaginado como fundamento ideal del derecho y del poder político; el panoptismo construía el procedimiento técnico, universalmente difundido, de la coerción. No ha cesado de trabajar en profundidad las estructuras jurídicas de la sociedad para hacer funcionar los mecanismos efectivos del poder en oposición a los marcos formales que se había procurado. Las Luces,

[8] "El derecho se invierte y pasa al exterior de sí mismo, y […] el contraderecho se vuelve el contenido efectivo e institucionalizado de las formas jurídicas. Lo que generaliza entonces el poder de castigar no es la consciencia universal de la ley en cada uno de los sujetos de derecho, es la extensión regular, es la trama infinitamente tupida de los procedimientos panópticos. […] *Todo mecanismo de objetivación puede valer como instrumento de sometimiento"* (Foucault, 2009: 226 y 227, cursiva nuestra).

> que han descubierto las libertades, inventaron también las disciplinas (Foucault, 2009: 224 y 225).

De cara a introducir la siguiente sección, queremos inducir el desplazamiento que sufrirá el pensamiento de Foucault en su última etapa, centrando el foco de las relaciones de poder ya no como mecanismos de disciplina, sino como *biopolítica* en el liberalismo y en el neoliberalismo mediante el concepto de *gubernamentalidad*. En efecto, las relaciones de poder se definen como "un modo de acción que no actúa directa e inmediatamente sobre los otros, sino que actúa sobre su propia acción. Una acción sobre la acción, sobre acciones eventuales o concretas, futuras o presentes", y en este sentido, "gobernar es estructurar el campo de acción eventual de otros" (Dreyfus y Rabinow, 1988: 3 y 4). En este sentido, se empieza a considerar una pieza clave para el modo de ejercicio del gobierno que en el *modus operandi* de la disciplina no tenía lugar, esto es, la libertad de los hombres[9] como contrapunto del ejercicio del poder.[10]

Por tanto, ante la muerte del Estado-providencia o el Estado-omnivigilante[11] cuyo mecanismo principal es la disciplina, empieza a surgir una nueva racionalidad del poder que trata de invertir el *motto* que hacía valer la razón de Estado, anteriormente comentada, como *hacer morir o dejar vivir*. Efectivamente, la biopolítica trata de un poder de *hacer vivir y dejar morir*. Esta opera de una manera diametralmente opuesta a la *anatomopolítica* propia de la sociedad disciplinaria, ya que esta última se dirige al cuerpo individual, mientras que la biopolítica se dirige al hombre como especie. Mientras que la primera trata de organizar y atravesar de orden y vigilancia la multiplicidad de los hombres con el fin de adiestrarlos y aumentar así su utilidad productiva; la biopolítica toma la multiplicidad de los hombres, ya no como resumen de cuerpos individuales a adiestrar, sino como volumen de *población* afectada por los avatares de la vida, tales como la muerte, el nacimiento, la producción, la enfermedad, etcétera (Foucault, 2003: 220). Efectivamente, surge un nuevo objeto del poder: la población. Este será el cuerpo al que se dirigirá el

[9] "Cuando se define el ejercicio del poder como un modo de acción sobre las acciones de los otros, cuando se le caracteriza como el 'gobierno' de unos hombres sobres otros —en el sentido más amplio de esta palabra— se debe incluir siempre un elemento importante: la libertad. El poder sólo se ejerce sobre 'sujetos libres' y mientras que son 'libres'" (Dreyfus y Rabinow, 1988: 4).

[10] Tenemos que especificar en este punto que hablar de "el Poder" se trata de una mera economía de palabras, ya que "no hay algo como 'el Poder' que pudiera existir globalmente, en bloque o difusamente, concentrado o distribuido: sólo existe le poder que ejercer 'unos' sobre 'otros'. El poder existe únicamente en acto, incluso si éste se inscribe en un campo de posibilidad disperso que se apoya en estructuras permanentes" (Dreyfus y Rabinow, 1988: 3). En este sentido, este último Foucault diferencia las relaciones de poder, cuya definición ya hemos recordado, de las relaciones de dominación: "La dominación es una estructura global de poder cuyas ramificaciones y consecuencias se pueden encontrar hasta en los más sutiles nexos de la sociedad. Pero al mismo tiempo es una situación estratégica más o menos adquirida y consolidada de un enfrentamiento de amplia duración entre adversarios" (Dreyfus y Rabinow, 1988: 7). Por ello, parece que Foucault en última instancia persiste en la idea de que la libertad sólo subsiste como contrapunto del poder, en tanto que ninguna relación de poder puede pervivir sin tener algún punto de insumisión que se le escape, siendo, sin embargo, más impotentes estos puntos insurrectos respecto de las relaciones de dominación.

[11] "Creo, de todas formas, que hay una cosa muy cierta, y es que tal como ha funcionado el Estado hasta ahora, es un Estado que no tiene ya posibilidades ni se siente capaz de gestionar, dominar y controlar toda la serie de problemas, de conflictos, de luchas, tanto de orden económico como social, a las que pueden conducir esta situación de energía clara. Dicho de otro modo: hasta ahora el Estado ha funcionado como una especie de Estado-providencia y, en la situación económica actual, ya no puede serlo" (Foucault, 1985: 164).

poder, esto es, el cuerpo social y los fenómenos colectivos; y no tanto a la relación del individuo con su propio cuerpo, tal y como operaba la disciplina.

La muerte por éxito del *homo œconomicus* en la gubernamentalidad neoliberal: la libertad como contrapunto del poder

Por otro lado, los mecanismos que operan en la disciplina y la biopolítica no son excluyentes en tanto que no se comportan como fases históricas del desarrollo del poder, sino que pueden articularse como relaciones de poder que operan en distintos niveles de manera que sea posible conjugarlos para aumentar su fuerza.

> Por otra parte, esos dos conjuntos de mecanismos, uno disciplinario y el otro regularizador, no son del mismo nivel. Lo cual les permite, precisamente, no excluirse y poder articularse uno sobre el otro. Inclusive, podemos decir que, en la mayoría de los casos, los mecanismos disciplinarios del poder y los mecanismos regularizadores de poder, los primeros sobre el cuerpo y los segundos sobre la población, están articulados unos sobre otros" (Foucault, 2003: 227).

De hecho, en *Vigilar y castigar* ya se vislumbra el incipiente procedimiento regulador del que se valdrá la biopolítica a la hora de ejercer el poder mediante el mecanismo del *examen*. Efectivamente, este no solo permite tratar al individuo como exhaustivamente analizable, sino que también permite el conocimiento exhaustivo de otros individuos mediante la comparación entre los mismos y con ello, conocer su posición en la *población*.

También existe una articulación de este tipo entre disciplina y biopolítica en la forma de gubernamentalidad del liberalismo (Arribas, Cano, y Ugarte, coords., 2010: 39-61). En este opera una autolimitación de la razón gubernamental en la que se basaba la razón de Estado que trata de reducir los ámbitos de acción del gobierno. Se trata, de esta manera, de un desbordamiento interior de la forma de gobierno de la razón de Estado hacia la biopolítica, en tanto que la sociedad civil se separó del Estado como síntoma del surgimiento del capitalismo conservando su propio campo de acción.

> De hecho la idea de una oposición entre sociedad civil y Estado ha sido formulada en un contexto determinado respondiendo a una intención concreta: los economistas liberales han propuesto dicha oposición a finales del siglo XVIII con el fin de limitar la esfera de acción del Estado, concibiendo a la sociedad civil como el lugar de un proceso económico autónomo (Foucault, 1985: 218).

Con ello, se acogerá el funcionamiento de un Estado mínimo que deje espacio a la libre articulación de los intereses privados de los individuos, resultando esta, de suyo, el beneficio general de los mismos. El funcionamiento del *laissez faire*, como hemos indicado anteriormente, acaba con la función paternalista del Estado-providencia, y de esta manera se ampliará a la capa social el principio de utilidad e interés enrocado en la preeminencia del reconocimiento de una nueva subjetividad como agente libre: el *homo œconomicus*. Este no tiene más remedio que acoger como principio racional que rige la capa social la propia maximización de los beneficios mediante el principio de utilidad y de interés.

Por tanto, esta nueva forma de gobierno, al no tomar como objeto el cuerpo del individuo, sino el campo de acción de todos los individuos, en tanto que se ejercita mediante tecnologías reguladoras de sus propias acciones, "no pretende anular la iniciativa de los gobernados —es decir, de su práctica de libertad— imponiéndole un estándar [tal y como ocurría en la sociedad disciplinaria mediante la sanción normalizadora], sino *emplearla a su favor*" (Ugarte, ed., 2005: 75, cursiva nuestra). En este sentido, ciframos la libertad como contrapunto del ejercicio del poder, ya que necesita de la misma para efectuarse, manteniendo así una relación entre ambos de *agonismo*, de correferencialidad que mantiene la tensión mediante la que ambos se definen, y no de mero *antagonismo*

como ocurría en la disciplina, en tanto que el fin de esta era el adiestramiento del individuo, intentando asumir con ello todos los espacios posibles de resistencia (aunque por su propia definición, esto es, el poder como acción de unos individuos sobre otros, siempre obtuviera puntos ciegos que indujeran a la posibilidad de resistencia).

Esta libertad que se reconoce en el individuo, sin embargo, está artificialmente producida para que se puedan desarrollar sus intereses privados posibilitados por un mecanismo de control que tiene como fin asegurar esa misma libertad, que ha de consumirse a cada instante mediante la consumación del interés privado. En este punto, Foucault asume esta libertad como *limitación* de la misma, en tanto que resulta artificialmente producida mediante *mecanismos disciplinarios* que se prolongan en la gubernamentalidad liberal y que tienen como único fin salvaguardar dicha libertad como estrictamente agotada en la iniciativa privada, la cual rige al mismo tiempo el mercado como espacio de *veridicción*.

Existe un último tránsito que opera de la gubernamentalidad liberal a la gubernamentalidad neoliberal. Mientras que en la primera se trataba de una autolimitación de la razón de Estado para liberar espacios de mercado mediante el conocido *laissez faire*; la segunda toma al Estado como mero efecto óptico a partir de la liberación del espacio económico con el fin únicamente de salvaguardar la propia libertad mercantil, ampliándose, por el contrario, la racionalidad de mercado a ámbitos en los que el dominio no es económico, esto es, colonizando todos los espacios de la vida mediante la teoría del capital humano puesta en marcha por los economistas norteamericanos Gary S. Becker y Theodore Schultz.

Con la teoría del capital humano en la mano, los economistas neoliberales se ven en condiciones de realizar una crítica a la manera en que la economía clásica interpretó el concepto de trabajo meramente como elemento objetivo dentro del sistema de producción, por lo que "jamás analizó el trabajo mismo, o mejor dicho, se dedicó a neutralizarlo sin cesar, y lo neutralizó mediante su reducción exclusiva al factor tiempo" (Foucault, 2012: 256). Efectivamente, para los economistas liberales como Ricardo, Keynes o Smith —e incluso por el bando contrario, Karl Marx—, el trabajo era un factor de producción y, por lo tanto, se trataba de un elemento pasivo dentro del sistema económico en su dependencia de una alta tasa de inversión.

Por tanto, los objetos de estudio pertenecientes al liberalismo clásico para los neoliberales se resumían en los mecanismos del sistema de producción, de intercambio y su interrelación con el consumo dentro de la sociedad, mientras que los neoliberales trataban de penetrar en el comportamiento humano cifrado en las *decisiones* que toman los individuos en la apropiación de determinados medios escasos para fines que se excluyen entre sí.

> La economía, por lo tanto, ya no es el análisis de procesos, es el análisis de una actividad. Y ya no es entonces el análisis de la lógica histórica de procesos, sino el análisis de la racionalidad interna, de la programación estratégica de la actividad de los individuos (Foucault, 2012: 261).

De esta manera, los economistas neoliberales pretenden corregir la consideración liberal del trabajo como mero engranaje de la producción, introduciendo un concepto de trabajo que toma la *perspectiva del trabajador* para conocer las decisiones que toma según los recursos de los que dispone. De esta manera, se podrá captar el concepto de trabajo ya no como un elemento objetivo dentro del análisis económico, sino como un sujeto económico activo.

Como consecuencia, si tomamos el concepto de salario desde la perspectiva del trabajador ya no responderá al precio de la venta de su fuerza de trabajo, como ocurría en

el liberalismo económico, sino que el trabajador lo percibirá como un ingreso, y como ingreso supone la renta de un capital. Esta es la clave para entender la teoría del capital humano: el trabajo comporta una idoneidad del trabajador, indisociable de sí mismo como máquina de trabajo que conforma sus aptitudes físicas y psicológicas que poseen una vida útil, esta es su capital humano.

Como se puede ver, la gubernamentalidad neoliberal está basada, de nuevo, en la preeminencia de la libertad individual entendida, esta vez no en la consumación de la iniciativa privada, sino en la toma de decisiones que implica contemplar las propias acciones como inversiones de capital. Sin embargo, mientras que el liberalismo surge del desbordamiento interior de la problemática de la soberanía en la razón de Estado, el neoliberalismo surge de la muerte por éxito del *homo œconomicus* liberal que tiene como correlato el desplazamiento del concepto de trabajo que hemos indicado someramente.

Efectivamente, el neoliberalismo deja de considerar el *homo œconomicus* como mero socio del intercambio. De hecho, profundiza de tal manera en su consideración como agente activo que toma decisiones en torno a la utilidad que guía sus comportamientos, que acaba desplazando totalmente la problemática de las necesidades. El *homo œconomicus* se ha convertido en el "empresario de sí". En efecto, este invierte sobre su propio capital humano y obtiene de él su propia fuente de ingresos. En este sentido, incluso el consumo adquiere el imperativo de producir *satisfacción,* y el consumo por tanto, deja de considerarse pasivo.

Mediante la teoría del capital humano y la conversión del *homo œconomicus* en empresario de sí como forma de producción de subjetividad propia del neoliberalismo, se consigue ampliar la racionalidad económica a dominios que no son propiamente económicos, tal y como ocurre en la *Gesellschaftpolitik*, mediante la asimilación total de la forma empresa por parte de todo el tejido social. De esta manera, la forma empresa acaba siendo asimilada no sólo por la totalidad del tejido social, sino que acaba siendo reproducida en esa subjetividad específicamente neoliberal como es el "empresario de sí", en tanto que asume su propia vida como empresa y sus propias acciones como inversiones que conllevan un riesgo y una responsabilidad.[12]

De esta manera, se podría concebir la forma de subjetivación del "empresario de sí" como una forma de pseudosubjetividad o subjetividad abstracta, mediante la cual, en esencia, se reproduce una prolongación de los mecanismos disciplinarios que operan en una remasterización de los mismos en el dispositivo neoliberal, pero que conservan como fin el adiestramiento del individuo.

Por otro lado, a pesar de que Foucault asegura, como hemos comentado, la posibilidad de articulación de los procedimientos disciplinarios y procedimientos reguladores tal y como funciona en el liberalismo;[13] a la hora de poder diagnosticar la remasterización de

[12] Se trata, por tanto, de "generalizar efectivamente la forma 'empresa' dentro del cuerpo o el tejido social; quiero decir retomar ese tejido social y procurar que pueda repartirse, dividirse, multiplicarse no según la textura de los individuos, sino según la textura de la empresa. Es preciso que la vida del individuo no se inscriba como individual dentro de un marco de gran empresa como sería la compañía o, en última instancia, el Estado, sino que pueda inscribirse en el marco de una multiplicidad de empresas diversas encajadas unas en otros y entrelazadas. […] Y por último, es necesario que la vida misma el individuo —incluida la relación, por ejemplo, con su propiedad privada, su familia, su pareja, la relación con sus seguros, su jubilación— lo convierta en una suerte de empresa permanente y múltiple" (Foucault, 2012: 277).

[13] "El conjunto constituido por una economía de tipo capitalista e instituciones políticas ajustadas a la ley tenía por correlato una tecnología del comportamiento humano, una 'gubernamentalidad' individualizadora que entrañaba: la cuadrícula disciplinaria, la reglamentación indefinida, la

unos nuevos procedimientos disciplinarios operativos en la gubernamentalidad neoliberal, niega *de iure* esta posibilidad, como si, efectivamente, no existiera ninguna limitación en el concepto de libertad de acción concebida como inversión y responsabilidad, como hacerse cargo del riesgo que conlleva dicha inversión.

> Lo que aparece en el horizonte de un análisis como este no es de ningún modo el ideal o el proyecto de una sociedad exhaustivamente disciplinaria en la que la red legal que aprisiona a los individuos sea relevada y prolongada desde adentro por mecanismos, digamos, normativos. No es tampoco una sociedad en la que se exija el mecanismo de la normalización general y la exclusión de lo no normalizable. En el horizonte de este análisis tenemos, por el contrario, la imagen, la idea o el tema-programa de una sociedad en la que haya una optimización de los sistemas de diferencia, en la que se deje el campo libre a los procesos oscilatorios, en la que se conceda tolerancia a los individuos y a las prácticas minoritarias, en la que haya una acción no sobre los participantes del juego, sino sobre las reglas del juego, y, para terminar, en la que haya una intervención que no sea del tipo de la sujeción interna de los individuos, sino de tipo ambiental (Foucault, 2012: 302 y 303).

Efectivamente, Foucault —tal vez marcado por el "entusiasmo" que radiaban los años 80 con la emergencia de la posmodernidad— no solo no fue capaz de diagnosticar en las nuevas formas de gubernamentalidad neoliberal una remasterización de los mecanismos disciplinarios que se reproducían a escala individual mediante la forma del "empresario de sí", sino que además de ello, como se puede observar en la anterior cita, advierte en dicho reconocimiento de la libertad —para nosotros, desde el S.XXI, obviamente sesgado— una práctica de liberación de los procesos normalizadores que permitan el surgimiento incipiente de las diferencias sociales en una convivencia tolerante.

¿De la gestión de sí mismo al cuidado de sí? Consideraciones materialistas para seguir leyendo a Foucault como herramienta en el presente.

Por muy sorprendente que parezca, en el momento en que escribía el filósofo francés, se vislumbraba en la forma de gubernamentalidad neoliberal una de las posibilidades para materializar la emancipación social. Sin embargo, nosotros, ciudadanos del siglo XXI, que hemos sufrido la radicalización del neoliberalismo más voraz, hemos experimentado la falsificación de aquella utopía capitalista y estamos en condiciones de señalar las prolongaciones de mecanismos disciplinarios operativos en la gubernamentalidad neoliberal. Efectivamente, esta prolongación se produce a través del desplazamiento que existe entre el liberalismo clásico, que reacciona ante el intervencionismo estatal liberando los espacios mercantiles de su jurisprudencia, y el neoliberalismo, que se declara específicamente intervencionista, si bien es cierto que acoge otros puntos de aplicación para el mismo. Mediante la asimilación de la "forma empresa" a todo el espesor de la trama social, la gubernamentalidad neoliberal tiene por objeto de su intervención la propia sociedad, ya no para someterla a la forma mercancía, sino para someterla artificialmente a una estructura de competitividad entre los individuos como mecanismo, aparentemente espontáneo, de regulación económica del mecanismo de los precios. Por tanto, en vez de actuar como la gubernamentalidad liberal, esto es, intentando ajustar un espacio concreto en donde la libertad podría actualizarse en condiciones competitivas *naturales;* el neoliberalismo interviene constantemente en el espesor mismo de la sociedad —consistiendo en esto la mencionada *Gesellschaftpolitik* y la *Vitalpolitik*—, para producir *artificialmente,* mediante mecanismos de *vigilancia perpetua*, unas condiciones de

subordinación/clasificación, la norma. Tomada en su conjunto, la gubernamentalidad liberal era a la vez legalista y normalizadora, y la reglamentación disciplinaria era el intercambiador entre los dos aspectos" (Foucault, 2012: 303).

competitividad que se cristalizan, como veremos, en los procesos de subjetivación neoliberales tales como el "empresario de sí".

> El neoliberalismo, entonces, no va a situarse bajo el signo del laissez-faire sino, por el contrario, bajo el signo de una vigilancia, una actividad, una intervención constante. […] ¿Qué quiere decir esto: introducir la regulación del mercado como principio regulador de la sociedad? ¿Significa la instauración de una sociedad mercantil, es decir, de una sociedad de mercancías, de consumo, en la que el valor de cambio constituya, a la vez, la medida y el criterio general de los elementos, el principio de comunicación de los individuos entre sí, el principio de circulación de las cosas? En otras palabras, ¿la cuestión, en ese arte neoliberal de gobierno, pasa por la normalización y el disciplinamiento de la sociedad a partir del valor y de las formas mercantiles? […] No creo, en verdad. La sociedad regulada según el mercado en la que piensan los neoliberales es una sociedad en la cual el principio regulador no debe ser tanto el intercambio de mercancías como los mecanismos de competencia. Estos mecanismos deben tener la mayor superficie y espesor posibles y también ocupar el mayor volumen posible en la sociedad. Es decir que lo que se procura obtener no es una sociedad sometida al efecto mercancía, sino una sociedad *sometida* a la dinámica competitiva**.** No una sociedad supermercado: una sociedad empresa. El *homo œconomicus* que se intenta reconstruir no es el hombre del intercambio, no es el hombre consumidor, es el hombre de la empresa y la producción (Foucault, 2012: 158, 181 y 182).

Esta continua intervención con el fin de producir condiciones de competitividad, la cual le otorga el nombre de "liberalismo positivo", se actualiza mediante dos tipos de acciones que evitan por todos los medios una legislación monopolística. La primera de ellas son acciones reguladoras, que tienen por fin la estabilización de precios y control de la inflación sin llegar a adoptar forma de planificación económica propia del intervencionismo estatal. Por otra parte, existen las acciones ordenadoras que definen el marco en el que existe el mercado actuando sobre la sociedad misma, alterando mediante el mecanismo de competitividad los intereses y necesidades de los individuos. Uno de los efectos que tiene esta combinación de acciones reguladoras y acciones ordenadoras es la política social privatizada, en la que ya no existe una cobertura social de los riesgos que corren los individuos, sino que se encarga de asegurar al individuo la posibilidad de afrontar dichos riesgos dentro de un espacio económico, regido, de nuevo, por la competitividad (Arribas, Cano y Ugarte, coords., 2010: 10).

Foucault habla de este dispositivo de producción de competitividad como acción reguladora del espacio económico —habiendo fagocitado este todos los ámbitos de la vida— en términos de "tecnología ambiental" que trata de "modificar la manera de repartir las cartas en el juego, no la mentalidad de los jugadores" (Foucault, 2012: 304) y que, por tanto, no se trataría de ningún mecanismo de normalización propio de la disciplina. Es más, Foucault incluso opina que, a pesar de que la propia condición de la existencia es concebida como empresa, el *homo œconomicus* no significa en ningún caso una homogeneización del individuo en la producción de subjetividad operativa en el neo-

liberalismo,[14] ni mucho menos que el concepto de trabajo que manejan sea alienante para el trabajador.[15]

Sin embargo, los mecanismos de disciplina ya no funcionan en el neoliberalismo mediante la vigilancia directa de los empleados a la hora de controlar su fuerza de trabajo, sino que pone en marcha una sutil forma de dominación: construye identidades laborales mediante la promoción de determinadas actitudes que aumenten su capital humano. Esto es, la forma de dominación específicamente neoliberal deja de ser tecnológica para pasar a ser *ontológica*, es decir, productora de subjetividad.

Por tanto, a pesar de que la sujeción que se lleva a cabo en el neoliberalismo no pretende ser una sujeción interna de los individuos —tal y como ocurría en la disciplina— de manera que sustituye esta por una supuesta "tecnología ambiental"; sin embargo, por otro lado, sigue uniendo obediencia, verdad del sujeto y procesos de individuación debido a una combinación de las prácticas de gobierno hetero y autoformativas, en las que se unen las tecnologías de gobierno con las tecnologías del yo en los procesos de subjetivación que dan lugar al mencionado "empresario de sí". Este es un tipo de subjetividad que, como hemos dicho, concibe su propia existencia como inversión en la forma empresa que adquiere su propio proyecto de vida. De esta manera, estamos presenciando inevitablemente una mutación epistemológica del concepto de trabajo estable —entendido como base para el proyecto de vida— hacia el concepto de empleabilidad del trabajador, que incluye —en un modo de prolongación de los mecanismos clásicamente disciplinarios— un procedimiento de examen continuo de las aptitudes y capacidades de esa idoneidad-máquina en la que se ha convertido el trabajador, consiguiendo así que le releguen a un proceso constante de actualización y formación a la hora de adaptarse al mercado laboral. El individuo se debe de hacer cargo de un imperativo de flexibilidad exhaustivo a la hora de adaptarse continuamente a las exigencias del mercado, y dar cuenta con ello de una autonomía responsable que ligue el éxito personal a la propia iniciativa, la creatividad, la polivalencia que conllevan el ideario de los valores de compromiso con la propia mentalidad ganadora. De esta manera, los trabajadores sólo consiguen relacionarse con los otros mediante una atomización que es construida por dichos conceptos que producen un esquematismo en el sujeto, empobreciendo sus relaciones sociales atravesadas por el filtro de la competitividad artificialmente producida por el intervencionismo exhaustivo que lleva a cabo el neoliberalismo. Con ello, se estigmatiza cualquier tipo de relación social que esté guiada por intereses colectivos debido al ensalzamiento de la cultura privada que promueve el éxito personal, y que por tanto, impide cualquier tipo de respuesta colectiva ante el desmantelamiento de los derechos laborales en nombre de la citada empleabilidad.

Sin embargo, este ideario del trabajador cualificado, que no percibe el trabajo como medio de subsistencia económica, sino como forma de vida en la que uno se realiza personalmente, en esencia responde a la ideología propia de la época neoliberal. Para

[14] "Solo se toma al sujeto en cuanto *homo œconomicus,* lo cual no quiere decir que se lo considere totalmente así. En otras palabras, el abordaje del sujeto como *homo œconomicus* no implica una asimilación antropológica de cualquier comportamiento a un comportamiento económico. Quiere decir, *simplemente,* que la grilla de inteligibilidad que va a proponerse sobre el comportamiento de un nuevo individuo es ésa" (Foucault, 2012: 292, cursiva nuestra).

[15] "En otras palabras, la idoneidad del trabajador es en verdad una máquina, pero una máquina que no se puede separar del trabajador mismo, lo cual no quiere decir exactamente, como lo decía por tradición la crítica económica, sociológica o psicológica, que el capitalismo transforme al trabajador en máquina, y por consiguiente, lo aliene. Es menester considerar que la idoneidad que se hace carne con el trabajador es, de alguna manera, el aspecto en que este es una máquina, pero una máquina entendida en el sentido positivo, pues va a producir ingresos" (Foucault, 2012: 263).

aducir un ejemplo muy evidente, podríamos acudir al discurso de Steve Jobs en la Universidad de Stanford en 2005 en el que se hace apología del DWYL [*Do what you love and love what you do*] o "Haz lo que amas y ama lo que haces", en el que se retrata el trabajo como realización del amor individual eludiendo el carácter intrínsecamente coactivo del trabajo como compensación económica a cambio de la venta de la fuerza de trabajo (Tokumitsu y Mag, 2014). Tal y como apunta el artículo mencionado, el DWYL es la ideología perfecta en el capitalismo postliberal. Disfraza la devaluación de las condiciones materiales en las que se ha de desarrollar el trabajo precarizado y el desmantelamiento de derechos laborales bajo el embrujo que hechiza el trabajo como una realización de amor propio, en la que la figura clave es la del emprendedor entusiasta que no reclama una compensación material por el trabajo realizado, en tanto que él trabaja por amor a lo que hace —se ha conseguido, de esta manera, malversar de la idea de vocación con el fin de conducir a los individuos a un comportamiento determinado, sin necesidad de dominarlos desde el exterior como tal—. Mediante esta ideología DWYL el tiempo del trabajo se apropia de todos los ámbitos de la vida, ya que nunca es suficiente la determinación y entusiasmo con los que el trabajador se realiza en aquello que ama. El trabajo no está localizado en un tiempo y espacio determinado, sino que ha de agotar todos los esfuerzos del individuo por ser el mejor y acumular méritos continuamente para engordar cuantitativamente un *curriculum* que avale al yo como apto para poder realizar cualquier tarea que consiga de nuevo revertir al yo los éxitos personales mediante una contribución que, en esencia, revierte al mercado mientras devalúa al individuo desprotegido socialmente y atomizado en su propio egotismo. En este sentido, se vuelve imposible articular los intereses comunes de los trabajadores en tanto que no existen un espacio y un tiempo común en el que se desenvuelva el trabajo.

De la misma manera, en el neoliberalismo, a pesar de las trasmutaciones que haya podido sufrir el capitalismo, obtiene su quicio entre los mecanismos de regulación y la prolongación de los mecanismos disciplinarios gracias a la claudicación del individuo que se reafirma como funcional para el mercado, y donde el imperativo de la adaptación adquiere el tono de la flexibilidad en la iniciativa emprendedora.

El sesgo que impregna transversalmente el funcionamiento de la gubernamentalidad neoliberal, es efectivamente, el *dejar morir* de aquella ecuación que definía la biopolítica como *hacer vivir y dejar morir*. En este "dejar morir" opera el individualismo metodológico que recoge la preeminencia del reconocimiento del individuo en su "libertad", el cual recorre enteramente la forma de gobierno neoliberal. Con él, la claudicación del individuo se da como autorresponsabilidad del mismo en cada una de sus acciones en abstracto, esto es, como si no formaran parte de decisiones tomadas en unas condiciones muy específicas y ajustadas dentro del marco de la sociedad y las posibilidades materiales que ofrece. Nos preguntamos entonces, cómo para Foucault esta práctica del neoliberalismo no solo no le parece represiva para con el individuo, sino que es más, incluso le parece liberadora, tal y como sugiere en la entrevista *La ética del cuidado de sí como práctica de libertad* del año 1984 (Foucault, 2010: 1027-1046).

Efectivamente, al parecer, Foucault ve en la gubernamentalidad neoliberal una forma de relacionarse consigo mismo cifrada en el "empresario de sí" como autorresponsabilidad de la administración de los propios recursos, que otorgaría posibilidades de realización a la ética del cuidado de sí como reactivación del imperativo socrático "ocúpate de ti mismo", para en efecto, posteriormente ocuparse de los demás. En este sentido, hay un desplazamiento para Foucault de la *anatomopolítica* que operaba en la disciplina a la

consecuente *etopolítica* a la que otorga posibilidades, según parece, la forma de gubernamentalidad neoliberal.[16]

El filósofo francés parece que no solo olvida sino que definitivamente abandona su característica práctica del archivo, la cual hubiera hecho las veces de denuncia de la represión de las formas de dominación neoliberales dándole voz a lo particular, y que en consecuencia, le otorgaría el adecuado acercamiento materialista a los fenómenos que trata al final de su vida. Por otro lado, parece abandonar asimismo su especial interés sobre el lugar en el que queda el cuerpo en cada forma de gobierno, y de esta manera, en el neoliberalismo podría haber dado con la exhaustiva medicalización de la sociedad civil a través del consumo de antidepresivos y estimulantes a la hora de seguir el ritmo de producción, esta vez ya no marcado por la cadena de montaje fordista, sino por la autorresponsabilidad cifrada en la continua flexibilidad. En su última etapa, muy sospechosamente, prácticamente se dedica a transcribir los escritos de los neoliberales casi en un modo apologético, esperemos que tan sólo ensimismado por su forma tan sutil de gobierno obnubilado en la fascinación de su objeto de estudio.

Bibliografía

BOLOGNA, Sergio (2006). *Crisis de la clase media y postfordismo*. Madrid: Akal.

FOUCAULT, Michel (2012). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.

— (2011). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.

— (2009). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Madrid: S.XXI.

— (2010). *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós

— (1979). *Microfísica del poder*. Madrid: La piqueta.

— (2003). *Hay que defender la sociedad: curso del Collège de France (1975-1976)*. Madrid: Akal.

— (2012). *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Madrid: Akal.

— (1985). *Saber y poder*. Madrid: La piqueta.

— (1995). "¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]". *Daimon. Revista de filosofía*, 11, pp. 5-25.

— (1988). "Cómo se ejerce el poder", en DREYFUS, H. L., y RABINOW, P., *Michel Foucault, más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. México: UNA.

[16] "Digo que la gubernamentalidad implica la relación de uno consigo mismo, lo que significa exactamente que, en esta noción de gubernamentalidad, apunto al conjunto de prácticas mediante las cuales se pueden constituir, definir, organizar e instrumentalizar las estrategias que los individuos, en su libertad, pueden tener los unos respecto de los otros. Son individuos libres quienes intentan controlar, determinar y delimitar la libertad de los otros y, para hacerlo, disponen de ciertos instrumentos para gobernarlos. Sin duda eso se basa, por tanto, en la libertad, en la relación de uno consigo mismo y la relación con el otro. Mientras que, si se intenta analizar el poder no a partir de la libertad, de las estrategias y de la gubernamentalidad, sino a partir de la institución política, solo es posible considerar al sujeto como sujeto de derecho. […] En cambio, la noción de gubernamentalidad permite, eso creo, hacer valer la libertad del sujeto y la relación con los otros, es decir, lo que constituye la materia misma de la ética" (Foucault, 1999: 414).

LÓPEZ, Pablo (2010). "Biopolítica, liberalismo y neoliberalismo: acción política y gestión de la vida en el último Foucault", en: ARRIBAS, Sonia, CANO, Germán, y UGARTE, Javier, (coords.). *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*. Madrid: CSIC/La catarata.

VÁZQUEZ, Francisco (2005). "Empresarios de nosotros mismos. Biopolítica, mercado y soberanía en la gubernamentalidad neoliberal", en: UGARTE, Javier, (ed.). *La administración de la vida. Estudios biopolíticos*. Barcelona: Anthropos.

Fuentes electrónicas

TOKUMITSU, Miya y MAG, Jacobin (2014). "En el nombre del amor". *Periódico Diagonal*. Consultado el 13 de mayo de 2015 en https://www.diagonalperiodico.net/la-plaza/22753-nada-lubrica-mejor-la-explotacion-convencer-trabajadores-estan-haciendo-lo-aman.html

El CUIDADO EN LA TEORÍA DEL RECONOCIMIENTO DE HONNETH. REPERCUSIONES EN LAS PERSONAS CON DIVERSIDAD FUNCIONAL

Manuel Aparicio Payá

IES Aljada, Puente Tocinos, Murcia

maparici2@yahoo.es

Resumen:

En la teoría de la justicia como reconocimiento de Honneth encontramos una conexión entre cuidado y justicia. En este artículo abordamos dicha conexión y estudiamos las repercusiones que tiene en las personas con diversidad funcional. Mientras Honneth limita el reconocimiento afectivo al campo de las relaciones primarias, en este trabajo defendemos una ampliación de su radio de acción, incluyendo también al voluntariado y a las profesiones de asistencia.

Palabras clave:

Justicia, cuidado, reconocimiento, diversidad funcional, Honneth.

Abstract:

In the theory of justice as recognition, by Honneth, we find a connection between care and justice. The aim of this article is to study this connection and the repercusion of this theory for people with functional diversity. This article presents the afective recognition in the primary relationship as it is exposed by Honneth. Furthermore, this article defends to extend it, considering the volunteers and assistant professionals.

Keywords:

Justice, Care, Recognition, Functional diversity, Honneth.

Recibido: 31/03/2016

Aceptado: 27/04/2016

Introducción

Desde que Carol Gilligan, en su obra *In a Different Voice* (1985), identificara la voz del cuidado como una voz complementaria a la de la justicia, ha habido diferentes planteamientos éticos universalistas que han abordado la relación entre ambas formas de entender la ética. Así, por ejemplo, el universalismo interactivo que defiende Benhabib (2006: 212-215) considera que la justicia ha de compaginarse con las obligaciones de cuidado, de forma que aquella constituye el marco en el que este debe desenvolverse. Por su parte, Nussbaum afirma que el enfoque de las capacidades, en tanto que marco universalista de justicia, no es incompatible con el cuidado, en la medida en que sirve de guía para orientar el cuidado que ha de ofrecerse y para juzgarlo críticamente (Nussbaum, 2002: 324). También la ética cordial de Cortina ve necesario conciliar la perspectiva universal de la justicia con el cuidado compasivo (Cortina, 2009: 149-151). La justicia —los bienes que deben ser garantizados por la comunidad política— constituye para Cortina el suelo de una vida digna. Pero también están los "bienes de gratuidad" que, aunque no puedan ser exigidos, son necesarios para tener una vida buena. El cuidado que aportan tales bienes sobrepasa la justicia y se satisface desde la abundancia del corazón. Ambos son necesarios para una vida digna de ser vivida (Cortina, 2009: 216). El universalismo ético-político de Honneth no constituye, pues, una excepción. En este sentido, tanto en su concepción amplia del punto de vista moral (Honneth, 1997b) como en su concepción plural de la justicia (Honneth, 2006) encontramos la presencia de ambas voces. En este artículo nos ocupamos, en primer lugar, de analizar brevemente la relación existente entre justicia y cuidado en el giro del reconocimiento de Honneth. Posteriormente, realizamos una aplicación de su concepción del cuidado a la problemática social de las personas con diversidad funcional. Entendemos que, aunque las personas con diversidad funcional y quienes les apoyan reivindican un trato desde el punto de vista de la justicia, es decir, un trato igualitario que respete sus derechos y promocione su autonomía (Palacios, 2008), no por ello deja de ser relevante, como en cualquier otra persona, el cuidado afectivo. Finalmente, proponemos una ampliación del radio de acción de la esfera de reconocimiento afectivo planteada por Honneth, al considerar que cabe entender que el cuidado afectivo sobrepasa el ámbito de las relaciones primarias, al que Honneth parece ceñirse en exclusividad (Honneth, 2014).

Cuidado e Igualdad jurídica en la Teoría de la justicia como reconocimiento de A. Honneth

Tanto en su concepción moral como en su teoría de la justicia, plantea Honneth una conexión entre cuidado y justicia. La *moral del reconocimiento* constituye para Honneth un mecanismo formado por un "conjunto de actitudes que estamos obligados a adoptar recíprocamente para asegurar en común las condiciones de nuestra identidad personal" (Honneth, 1997b: 247). La moral constituye un mecanismo social protector de la identidad, dirigido al logro de la autorrealización. Honneth relaciona los diferentes tipos de obligaciones morales con cada una de las esferas de reconocimiento (afectividad, derechos, solidaridad). A su vez, remite las obligaciones presentes en cada esfera a una tradición moral distinta (Honneth, 1997b:

248-249): a) en la esfera del reconocimiento afectivo sitúa aquellas obligaciones relacionadas con la *entrega incondicional* propia del cuidado amoroso (pareja, hijos, amigos, etc.), las cuales relaciona con la ética del cuidado; b) en la esfera del reconocimiento jurídico coloca aquellas obligaciones que tienen que ver con el *respeto moral* a los individuos, en tanto que personas que tienen igual responsabilidad moral y son merecedoras de un trato universalmente igualitario, tal y como defiende la tradición ética kantiana; c) en la esfera del reconocimiento solidario existen una serie de obligaciones relacionadas con la *valoración social* de las capacidades particulares de los individuos, que Honneth relaciona con el comunitarismo. Esta concepción amplia del *punto de vista moral* conlleva que puedan darse conflictos entre los diferentes tipos de obligaciones, aunque Honneth resuelve este problema recurriendo a la restricción normativa del *respeto a la autonomía*, procedente de la ética kantiana (Honneth, 1997b: 251).

Por otra parte, la concepción ético-política de la justicia formulada por Honneth parte de la atención a diferentes formas negativas de relación intersubjetiva: el menosprecio a la integridad corporal, el menosprecio a los derechos y el menosprecio al valor del modo de vida propio. En todas estas formas de menosprecio se encuentra una falla en el reconocimiento que debe producirse en la relación intersubjetiva, si es que ha de construirse una identidad subjetiva sin daño. A partir de este acercamiento a las formas variadas de injusticia, indaga Honneth en las diferentes esferas normativas de reconocimiento: el reconocimiento afectivo (cuidado), el reconocimiento jurídico (autonomía jurídica, derechos) y el reconocimiento solidario (valoración social) (Honneth, 1997a). Una vez identificados los tipos de reconocimiento emergentes en la sociedad burguesa-capitalista esboza Honneth una teoría tripolar de la justicia (Honneth, 2006: 141-143). Entiende los principios de la justicia (necesidad, igualdad jurídica y mérito) como principios ético-políticos de reconocimiento. Y concibe la justicia como el logro de una igualdad situada en un nivel superior: debe darse un trato igualitario a todos los individuos, en el sentido de que todos los individuos merecen por igual el reconocimiento de su necesidad, de su igualdad jurídica y de su mérito. La primacía la tiene el principio de igualdad jurídica que, según Honneth, se expande en las otras esferas de reconocimiento:

> los procesos de legalización —expansión del principio de igualdad jurídica de trato— tienen el potencial intrínseco de intervenir en sentido correctivo en otras esferas de reconocimiento, garantizando la protección de las precondiciones mínimas de la identidad [...]. Dado que el principio de respeto mutuo entre personas autónomas tiene un carácter incondicional intrínseco, los afectados pueden apelar a él en cuanto vean que las condiciones de la autonomía individual ya no están lo bastante protegidas en otras esferas (Fraser y Honneth, 2006: 147).

Así, pues, tanto en el plano moral como en el plano ético-político, el cuidado afectivo queda subordinado al trato igualitario. La conexión entre ambos queda establecida a través de la noción —que Honneth toma de Hegel— de *reconocimiento*. Estamos ante diferentes formas normativas con las que los sujetos esperan *ser reconocidos* por otros (Ricoeur, 2005: 161). Los sujetos han de poder experimentarlas en las relaciones intersubjetivas para poder configurar de forma intacta su identidad, desarrollar su autonomía personal y lograr la "realización espontánea de los objetivos

existenciales elegidos por uno mismo" (Honneth, 2009). Este es el *para qué* de la igualdad superior propia de la justicia (Honneth, 2006: 138) a la que se orientan tanto el cuidado como la igualdad jurídica. Dado que la identidad subjetiva se forma intersubjetivamente, el trato justo tiene que ver con la calidad de las relaciones sociales, tanto en lo referido a las relaciones primarias como en lo que respecta a las relaciones jurídicas (un tercer elemento lo constituyen las relaciones solidarias). La conexión entre cuidado e igualdad jurídica en Honneth se establece en el *orden del reconocimiento* surgido en la sociedad occidental: el reconocimiento afectivo (cuidado), centrado en las necesidades de los otros concretos y el reconocimiento de la igualdad jurídica con los otros generalizados (respeto jurídico-moral) son —junto al reconocimiento solidario— ingredientes complementarios necesarios para el trato justo o trato igualitario de nivel superior, tal y como es entendido en la actual sociedad occidental. Constituyen presupuestos intersubjetivos para que los sujetos vean protegidas su integridad y su dignidad (Honneth, 2009: 30). Las personas únicamente pueden desarrollar una relación sin distorsión consigo mismas a partir de interacciones sociales de calidad. En tal sentido, el reconocimiento afectivo aporta autoconfianza, el reconocimiento jurídico autorrespeto y el reconocimiento solidario proporciona autoestima (Honneth, 1997a, 114-159). Cuidado y respeto jurídico quedan entrelazados en la construcción teórica de Honneth en tanto que ambos son garantías sociales que protegen a los individuos de la injusticia, permitiendo la configuración de sentimientos positivos hacia uno mismo, necesarios para una vida lograda (Honneth, 1997a, 207-210). Por eso mismo, si la injusticia tiene que ver con las distintas formas de menosprecio y humillación, la justicia o trato igualitario superior significa darle a todo individuo su valor como ser humano digno de amor, de respeto y de solidaridad (Honneth, 2011: 175-178).

El cuidado afectivo de las personas con diversidad funcional

Con la aparición histórica de esta esfera de reconocimiento *afectivo,* los sujetos aprenden a comprenderse (Honneth, 2006: 113) como individuos con sus propias necesidades. Honneth liga esta forma de reconocimiento a la corporalidad de los sujetos concretos, de la cual se derivan las necesidades que estos esperan ver satisfechas y las emociones. La relación afectiva, mediante la cual el *otro concreto* contribuye a dicha satisfacción, es la que permite al sujeto ganar confianza en la exteriorización de sus necesidades y emociones. Tal relación de reconocimiento está basada en el principio de la "atención amorosa al bienestar del otro a la luz de sus necesidades individuales" (Honneth, 2006: 111). Es una relación basada en los sentimientos, en la que se da un *cuidado incondicional* del otro en las necesidades que manifiesta (Honneth, 1997b: 248). Esta forma de reconocimiento se experimenta en la familia, la amistad o la pareja.

Honneth actualiza a Hegel, recurriendo para ello a los estudios empíricos de René Spitz, John Bowlby o H. F. Harlow, y a la teoría psicoanalítica de la relación de objeto de Winnicott, por sus aportaciones al conocimiento del proceso de interacción madre-niño. Para Winnicott, el desarrollo ideal de este proceso de interacción, que llevará a la construcción de una personalidad psíquicamente sana por parte del niño, transita desde una primera etapa simbiótica a un momento final en el que ambos aprenden a amarse como personas autónomas, independientes. Dicho desarrollo requiere de una

fase intermedia, en la que el niño recurre a la relación lúdica con los *objetos de transición*, que le abren una experiencia situada entre la fusión con la madre y la separación de ella, vivida con dolor. Sumergido en el juego, el niño ganará confianza en sí mismo al saberse reconocido (Honneth, 1997a: 128) por el cuidado amoroso duradero de una madre independiente, frente a la cual él siente amor. En suma, en la vivencia lograda del cuidado amoroso se alcanza un nivel superior de intersubjetividad: ahora habría una relación en la que ambos se saben dependientes del amor del otro, ganando cada uno, a su vez, su independencia. De ahí que Honneth considere que en las relaciones primarias maduras, también bajo el modelo de interacción madre-hijo, hay un "equilibrio precario entre autonomía y conexión" (Honneth, 1997a: 118). Desde la óptica de Honneth, el cuidado, en su concreción ideal, ha de conducir a una *interdependencia* en la que cada uno de los polos de la relación intersubjetiva gane su propia autonomía. Así pues, frente a una concepción liberal de la autonomía, en la que se subraya la autosuficiencia individual, Honneth sostiene una concepción intersubjetiva de la autonomía, basada en la existencia de una huella, constitutiva y permanente, dejada en la persona por el cuidado de los otros concretos con los que se relaciona. Otra huella es la que dejan en el individuo las relaciones de reconocimiento jurídico, gracias a las cuales el individuo gana su autorrespeto al experimentar el respeto de los otros a sus derechos y a su autonomía, ahora en calidad de sujetos iguales. Honneth considera que el sujeto puede apelar al respeto cuando su autonomía individual no queda protegida suficientemente por el cuidado afectivo (Honneth, 2006: 147).

A continuación vamos a explorar el reconocimiento afectivo en el ámbito de la diversidad funcional, de las personas cuyos cuerpos funcionan de modo diferente.

El cuidado afectivo en la familia

Por cuidado *informal* se entiende aquel cuidado que se presta en la esfera de las relaciones personales (familia, amigos, vecinos, etc.) y que se caracteriza por los siguientes rasgos: a) se produce en un grupo de tamaño reducido, b) es dispensado de manera altruista, c) existe afectividad en la relación y d) tiene un compromiso de cierta permanencia temporal. Este tipo de cuidado es proporcionado fundamentalmente por los familiares. En su *reconstrucción normativa* de la esfera familiar, Honneth formula una definición general de familia basada en su constitutiva triangularidad (Honneth, 2014: 204-205): la *familia* es una estructura intersubjetiva en la que convive la relación conyugal entre dos adultos con la relación de estos con un tercero (hijo o hijos), siendo su función esencial la socialización de los niños, a los que los cónyuges transmiten el amor que sienten entre sí. Honneth remonta el origen histórico de la familia moderna occidental dos siglos y medio atrás, cuando empieza a producirse una doble transformación: por un lado, la aparición del matrimonio *burgués* y, por otro, la delimitación de la infancia como un período vital que requiere de una protección especial (Honneth, 2006: 110). Señala también que, a partir de la segunda mitad del siglo XX, se producen una serie de cambios en la estructura familiar (Honneth, 2014: 208ss), que son fruto de las luchas por el reconocimiento: a) Se produce la incorporación de la mujer al mercado laboral, con el consiguiente aumento de su prestigio social, desligado ahora del estatus del marido; b) tiene lugar la redefinición de los roles de cada miembro de la pareja, apareciendo una serie de

obligaciones ligadas a los mismos: madre trabajadora (adquiere la obligación, hasta ahora exclusiva del varón, de generar ingresos para la familia fuera del hogar) y padre comprometido en el cuidado de los hijos (deja de ser el único que aporta ingresos por el trabajo en el exterior y se siente obligado también a participar en el trabajo doméstico y en la educación de los hijos); c) hay una pérdida creciente de funciones de la familia (delegación de tareas educativas y de cuidado en los organismos sociales: escuela y Estado social), lo que ha favorecido una mayor atención, en su seno, a la personalidad individual y al cuidado emocional de los hijos, con el objetivo de que estos alcancen su autonomía; d) empiezan a aparecer estilos educativos basados en la discursividad y la igualdad intersubjetiva, que incorporan a los hijos como seres autónomos con "voz propia" en las negociaciones familiares; e) hay un aumento de la esperanza de vida, que dilata el tiempo de contacto entre padres e hijos. Este hecho ha favorecido la extensión y profundización de las relaciones emocionales entre padres e hijos. Por otra parte, emerge la necesidad de reciprocidad en el cuidado de padres e hijos, cuyas obligaciones solidarias se sustentan en la mayor intensidad de la vinculación emocional.

Todos los cambios estructurales que han ido afectando a la familia occidental han alterado las relaciones de reconocimiento en su seno. Como resultado de los mismos, Honneth entiende que la familia actual, en condiciones favorables, se ha transformado en una "comunidad de solidaridad para superar juntos los desafíos existenciales de una vida amenazada por peligros continuos" (Honneth, 2014: 219). Los cambios históricos han abierto la posibilidad de una cooperación basada en la igualdad de derechos y obligaciones, en la que surgen obligaciones solidarias de ayuda y cuidado, dependientes de los sentimientos mutuos. En su opinión, este basamento, que viene a sustituir a las convenciones sociales tradicionales y a los roles impuestos, contiene, a la vez, la fuerza y la fragilidad de la institución familiar.

Aunque Honneth no trate específicamente la cuestión, podemos decir que el reforzamiento de la cohesión interna en la familia ha repercutido en la mejora cuantitativa y cualitativa del cuidado familiar de las personas con diversidad funcional. Así, por ejemplo, Nussbaum expresa esta idea señalando que en

> otra época, [...] habrían muerto probablemente en la infancia; si hubieran sobrevivido, habrían sido internados en instituciones donde apenas recibirían los cuidados básicos, y nunca habrían tenido ocasión de desarrollar su capacidad para el amor, la alegría y, en el caso de Jamie, unos logros intelectuales considerables, y probablemente una ciudadanía activa. Hace quince años, antes de que el síndrome de Asperger fuera reconocido como una enfermedad, Arthur habría sido tratado como un chico inteligente con problemas emocionales por culpa de los padres. Es probable que hubiera terminado internado en una institución (Nussbaum, 2007: 111)

La nueva familia se caracteriza por el aumento en la intensidad y por la extensión temporal de la atención cercana a la corporalidad y a la vulnerabilidad (Honneth, 2014: 224-226). El *nosotros* de la comunidad primaria triangular pasa ahora a girar en torno a la relación padres-hijos, en la que se da una interacción física entre las generaciones. En un primer momento, los padres son los que tienen la responsabilidad común en la atención física y el cuidado de los hijos, orientada hacia el desarrollo de

su autonomía potencial. Este cuidado aporta al niño confianza en la relación intersubjetiva y en la autorrelación práctica consigo mismo. Posteriormente, como consecuencia del aumento de la esperanza de vida, cuando surja la vulnerabilidad en los padres, se invertirán los roles generacionales del cuidado: serán los hijos quienes asumirán las obligaciones solidarias de ayuda y cuidado, basadas también en los vínculos afectivos que se hayan ido tejiendo. En definitiva, es en esta nueva estructura familiar en donde se atiende afectivamente a las necesidades que presentan sus miembros con dependencia.[1] En la denominada *familia discapacitada*, definida como aquella en la que alguno de sus miembros tiene algún impedimento, se redefinen las tareas de todos sus miembros para atender solidariamente las necesidades atípicas que han surgido en ella. No es extraño, pues, que las personas con diversidad funcional —como, por lo demás, cualquier otra persona— encuentren en la solidaridad aportada por la familia, como grupo identitario más firme, una fuente insustituible de identidad positiva.

El fin perseguido en el cuidado afectivo es el desarrollo o el mantenimiento de la autonomía, su crecimiento o sostenimiento como persona. Además de ser un fin, la autonomía se despliega progresivamente. La persona cuidada irá ganando la capacidad de tomar sus propias decisiones o recibirá el apoyo cuando su autonomía quede mermada. En la medida en que el cuidado es un encuentro entre sujetos autónomos, necesita del diálogo para resolver los conflictos que puedan surgir entre ellos. En ese sentido, la mayor discursividad que caracteriza a la familia actual facilitaría la interacción en el cuidado y el desarrollo de la autonomía. En todo caso, aún cuando las circunstancias corporales no hagan posible el diálogo, la persona cuidadora sigue estando obligada a respetar la dignidad e identidad de la persona cuidada, a evitar dañarle y a promover su bienestar. A su vez, el desarrollo de la autonomía del niño con diversidad funcional (o, si se trata de un adulto, su mantenimiento) requiere de su *inclusión* en el ámbito familiar y social, evitando así su marginación. La *inclusión familiar y social* constituye, por tanto, una obligación propia del cuidado informal:

> la familia es el primer ámbito de convivencia de cualquier niño. Si el niño no está incluido dentro de su propia familia, en sus actividades diarias en casa, de ocio, si no comparte vivencias significativas con sus padres y hermanos, difícilmente va a alcanzar la inclusión social en el futuro. Además, es desde la familia, de donde todos salimos hacia otros ámbitos donde podemos aprender cosas nuevas y encontrarnos con otras personas: la escuela, el parque, el deporte, la cultura (Alonso, 2010: 272)

De acuerdo con las finalidades señaladas de autonomía e inclusión social que conlleva el cuidado informal, este no debe ser reducido a un conjunto de actividades meramente asistenciales ni debe quedar circunscrito al espacio familiar. En primer lugar, porque el desarrollo integral de la persona cuidada exige que no sean atendidas únicamente las necesidades físicas o psicológicas que tiene; también tiene ne-

[1] En ninguno de los diferentes modelos europeos de Cuidados de Larga Duración (nórdico, anglosajón, continental y mediterráneo) el Estado sustituye a la familia. La familia sigue siendo el núcleo de referencia de este tipo de políticas públicas de bienestar (Rodríguez Cabrero, 2011).

cesidades sociales, culturales, etc., que, al menos de acuerdo con unos mínimos decentes, han de ser satisfechas. En segundo lugar, porque el ejercicio de la autonomía requiere, en cualquier persona, de la inclusión en otros espacios (formativos, sociales, políticos, económicos, culturales, etc.) diferentes al espacio familiar. El modelo social de la discapacidad (Palacios, 2008) ha supuesto la adopción de una visión amplia del cuidado, orientado a la satisfacción del amplio abanico de necesidades que presenta la persona con diversidad funcional, no centradas exclusivamente en las necesidades médicas o en la asistencia para la realización de tareas cotidianas en el hogar familiar. De acuerdo con esta concepción, el cuidado informal ha de ser orientado —hasta donde sea posible— al logro y sostenimiento de la autonomía personal de la persona cuidada y ha de favorecer su inclusión en los mismos espacios sociales en los que se desenvuelven los demás miembros de la sociedad —hasta donde lleguen las posibilidades de la persona cuidada y con las adaptaciones que resulten necesarias.

Hay que tener en cuenta, no obstante, que la institución familiar presenta ciertas limitaciones (Etxeberria, 2005: 47-49): a) Un reparto discriminatorio de los roles de la pareja, de forma que el cuidado de las personas dependientes recaiga obligatoria y exclusivamente —o, al menos, en una gran proporción— en las mujeres de la familia. La solución a esta problemática de la *feminización* del cuidado informal viene de un reparto equitativo, sin privilegios, de las labores de atención y cuidado, lo que requiere de un mayor compromiso y dedicación por parte de los varones. b) El cuidado informal puede suponer costes elevados en recursos y dedicación, por lo que es necesaria la combinación de las labores de cuidado en la familia con la intervención de instituciones públicas que, desde la justicia, también los asuman. La familia también puede promover o integrarse en organizaciones de ayuda a las personas con diversidad funcional, que complementen su labor de cuidado y permitan a los cuidadores principales disponer de más posibilidades para su autorrealización.

Por otra parte, no podemos contemplar a la familia como una institución privada, al margen de la política o del entorno socioeconómico. En ese sentido, Honneth reconoce que la institución familiar no resulta adecuadamente interpretada cuando se considera únicamente el reconocimiento afectivo; en la familia moderna se necesita tener en cuenta también el reconocimiento jurídico (Honneth, 2006: 115-116). En las relaciones intersubjetivas dadas en la familia se conjugan el cuidado afectivo, bajo el principio de necesidad, y la reglamentación legal, en la cual resulta prioritario el principio de igualdad. Los derechos surgidos en las luchas por el reconocimiento penetran en el ámbito de la vida familiar, reconociendo así que todos sus componentes son miembros iguales de la sociedad. Este reconocimiento jurídico ha abierto la posibilidad, todavía hoy insuficientemente implementada, de proteger a las personas con diversidad funcional y potenciar su cuidado en el seno familiar, en tanto que son considerados miembros de la sociedad con iguales derechos. En ese sentido, el artículo 23.3 de la Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad establece la igualdad de derechos de los niños con diversidad funcional en el ámbito familiar y demanda de los Estados firmantes el apoyo general tanto al niño como a la familia que le proporciona el cuidado:

> Los Estados Partes asegurarán que los niños y las niñas con discapacidad tengan los mismos derechos *con respecto a la vida en familia. Para hacer efectivos estos derechos, y a fin de prevenir la ocultación, el* abandono, la negligencia y la segregación de los niños y las niñas con discapacidad, los Estados Partes velarán por que se proporcione con anticipación información, servicios y apoyo generales a los menores con discapacidad y a sus familias (Etxeberria, 2008: 72).

El cuidado que la familia ha de proporcionar a la persona con diversidad funcional requiere de orientación, de conocimientos, de una variedad de recursos y de condiciones sociales (políticas de conciliación, flexibilidad laboral, etc.) que faciliten la dedicación, los cuales habitualmente no están al alcance de los padres o de otros cuidadores familiares. Debe ser el Estado quien se corresponsabilice de la co-laboración con el medio familiar, implementando un conjunto de políticas sociales que pongan en práctica los derechos reconocidos a las personas con diversidad funcional. De este modo, el reconocimiento jurídico viene a complementar al afecto que proporciona la familia, en tanto que esta no siempre dispone de condiciones adecuadas para afrontar todas las necesidades atípicas. La *corresponsabilidad del Estado* contribuye a hacer frente a las diferencias económicas, sociales y culturales existentes en el seno de las familias. Algunas de ellas se traducen en no poder proporcionar el cuidado necesario para que el niño tenga un desarrollo psicobiológico y social adecuado a sus circunstancias. Cuando la familia no puede proporcionar un cuidado suficiente, debido a las dificultades atravesadas y a la falta de medios a su alcance, puede haber repercusiones negativas en la vida del niño, arrastradas el resto de su vida. Cuando esto es evitable, se estaría produciendo una injusticia. Una situación similar de lastre de la dignidad se produce cuando se trata de una persona adulta. De acuerdo con Honneth, se trata de tener en cuenta la repercusión de la igualdad jurídica en la familia, de acuerdo con el mecanismo universalizador subyacente al derecho, complementando de este modo el cuidado familiar, para propiciar que la vida de la persona con diversidad funcional se ajuste a unos mínimos de dignidad.

Voluntariado de acción social como cuidado altruista y empático

En el cuidado informal de las personas con diversidad funcional se incluyen también, por extensión, aquellos apoyos prestados por personas que realizan una *acción social* de forma voluntaria y desinteresada. La *persona voluntaria* en el ámbito de la acción social está sensibilizada por las necesidades que encuentra en su comunidad o por la discriminación y la exclusión de ciertos colectivos y participa, de manera altruista y solidaria, bien en proyectos de una *organización de voluntariado*[2] o bien en labores

[2] Para Luis A. Aranguren (2002: 89-93), sus finalidades van más allá de lo asistencial, ya que buscan la justicia social: a) el conocimiento de la realidad social del entorno, b) la denuncia de aquellas situaciones que vulneran los derechos humanos, c) el diálogo con los agentes sociales y las administraciones y d) la intervención directa, a través de proyectos, en la realidad injusta detectada. No obstante, Ángel Zurdo (2011) critica la despolitización actual del voluntariado —en el sentido de pérdida del activismo que reclamaba la eliminación de la base estructural de la exclusión social— llevada a cabo por el Estado, por las entidades y por los propios voluntarios. Considera que este fenómeno viene ocurriendo en los últimos años, con

voluntarias realizadas espontáneamente en su entorno. Desde un punto de vista normativo, las labores de voluntariado exigen entrega, una actitud empática hacia las personas de las que se ocupa solidariamente el voluntario y una adecuada capacitación para la realización de las tareas. Los procesos formativos que requiere dicha capacitación, referidos al ámbito de la problemática social de las personas con diversidad funcional, han de incidir en una triple dimensión (González, 2011: 185-186): a) *Saber*: se trata de acceder a distintas perspectivas sobre las causas estructurales que subyacen a dicha problemática, de forma que la voluntad de acción sea complementada con el conocimiento de su realidad social; también es necesario contar con un conocimiento adecuado de las características bio-psicológicas y biográficas de las personas atendidas, necesario para las labores de cuidado; b) *Saber hacer*: adquirir habilidades y destrezas para el desarrollo de la acción (hábitos de participación; de trabajo en equipo; destreza para el uso de los medios de que se dispone, apropiados a la peculiaridad de dicho colectivo, etc.) y c) *Ser*: se trata de complementar la formación técnica con la formación ética, consiguiendo que el voluntario cultive valores y actitudes (respeto a la dignidad, justicia, solidaridad, diálogo, cordialidad, etc.) que permitan un crecimiento personal e integral para realizar adecuadamente la acción de acompañamiento. En la medida en que el voluntariado, adquiriendo esta formación, acompañe bien a las personas con diversidad funcional y colabore –en la medida de sus posibilidades y fuerzas— en la lucha por el reconocimiento que busca la transformación social, la acción social tendrá *calidad ética* (Cortina, 2005: 246).

Este acompañamiento, complementario del cuidado familiar (por ejemplo, programas de atención domiciliaria, programas de ocio, teleasistencia, estancias temporales para situaciones de urgencia, etc.), constituye un *servicio a las personas* que, además de un valor de uso, aporta *bienes relacionales*, producidos en el interior de una comunidad humana por la interacción entre las personas (García Roca, 1996: 21-22). Son bienes construidos desde el ejercicio de la solidaridad y el reconocimiento de la igual dignidad de las personas. Este tipo de bienes, tejidos en las redes sociales de apoyo, reflejan la interdependencia humana y están orientados al reforzamiento de la autonomía personal y de la inclusión social. Por eso, el voluntariado ha de ser visto desde la óptica de la relación intersubjetiva en la que se produce el reconocimiento del otro en la diversidad que lo caracteriza. Aunque la labor del voluntariado puede estar mediada por una organización, la persona voluntaria "se reafirma en el valor de la relación personal, rostro a rostro, que es capaz de suscitar sentimientos de amor y acogida" (Aranguren, 2011: 154). Se ha comprobado empíricamente (Chacón y otros, 2011: 142) que las personas que realizan labores de voluntariado durante más tiempo, asumiendo el rol de voluntario, reconocen el *intercambio* que este conlleva: el voluntario ofrece altruistamente habilidades, esfuerzo y tiempo y, a cambio, recibe beneficios psicosociales (estatus,

el debilitamiento del Estado de Bienestar. Zurdo critica que el Estado impulse el tercer sector al tiempo que disminuyen las políticas sociales por efecto de la crisis. A su juicio, se produce una intensa politización del voluntariado —ahora en el sentido de quedar a expensas de la agenda del Estado—, lo que lleva a dichas entidades a entrar en el espacio de la *generación eficiente de servicios* y a la pérdida de la potencialidad transformadora del voluntariado.

reducción del malestar, bienestar, etc.). Por ello, puede decirse de la relación vivida en el voluntariado lo que Honneth señala en relación a otras relaciones personales: "uno puede ver en el otro la oportunidad y la condición de su autorrealización" (Honneth, 2014: 175). El acompañamiento voluntario no es, pues, unidireccional, sino que es un mutuo acompañamiento. Es un "*nosotros* nos acompañamos", en el que se produce una autorrealización mutua. En el acompañamiento del voluntariado se trata de

> compartir, desde la abundancia del corazón, aquellos bienes sin los que la vida humana no puede ser feliz: esperanza, consuelo, sentido, ilusión, ánimo, gozo. Esos bienes que no pueden exigirse en justicia ni distribuirse como un deber, pero son necesidades tan profundas que difícilmente sin ellas la vida humana es digna de ser vivida (Cortina, 2002).

Desde la concepción de Honneth, el voluntariado con personas con diversidad funcional podría interpretarse como una relación de reconocimiento social, en la medida en que, con esta forma de interacción solidaria, se aprecian las diversas capacidades y formas de vida que tienen dichas personas y, en segundo lugar, porque está basado en la existencia de afectividad empática. Por otra parte, también confluye en él el reconocimiento afectivo, dirigido al cuidado afectivo y a la atención a las necesidades de tales personas. Fascioli (2013) recuerda que Honneth aborda ambos desde la perspectiva del *otro concreto,* y considera que la solidaridad podría ser entendida como una extensión del cuidado, dada la afectividad que conlleva. La diferencia estriba en el círculo de personas al que va dirigido: en el reconocimiento afectivo el círculo es pequeño y hay más proximidad; en el reconocimiento social el círculo se expande y hay más lejanía.

El cuidado empático en las profesiones de asistencia

El cuidado *formal* de las personas con diversidad funcional, a diferencia del informal, es aportado por profesionales de los servicios sociales, de los servicios sanitarios o por asistentes personales. Se caracteriza, pues, por ser un cuidado derivado de una relación de carácter contractual, dada en el seno de instituciones. Es un cuidado mediado por el reconocimiento jurídico, ya que responde a la existencia de derechos sociales. Aunque Honneth se ciñe al cuidado familiar, hay varias razones que justifican que consideremos el *cuidado formal* también desde la óptica del reconocimiento afectivo. En primer lugar, puede ocurrir que ambos sean complementarios, coexistiendo, total o parcialmente, en el tiempo y en el espacio familiar. Es, además, un cuidado que está bajo la supervisión de la familia. Una segunda razón la aporta el rasgo compartido: aunque el cuidado profesional no exige una entrega *incondicional* como la que caracteriza al cuidado informal, sigue compartiendo con él el carácter de *cuidado* o atención a las necesidades del otro. En el cuidado profesional es necesaria también la presencia de una adecuada afectividad. Por eso mismo, desde un punto de vista normativo, no puede entenderse el trato cuidadoso y afectivo como un rasgo superfluo de las profesiones dedicadas a la asistencia de las personas con diversidad funcional. Tampoco como un rasgo aplicable únicamente a este colectivo de personas. Puede ser entendido, a nuestro juicio, como una

característica inherente y común al conjunto de las *profesiones de asistencia*,[3] que cobra especial relevancia en un colectivo tradicionalmente excluido de la sociedad y que cuenta, en numerosas ocasiones, con una gran cantidad de necesidades y con escasez de recursos.

No podemos olvidar que una profesión (Cortina, 2005: 149-153) es una actividad humana de carácter social mediante la cual se presta un servicio especial a la sociedad y se presta de forma institucionalizada. La actividad profesional es una actividad socialmente regulada, mediante la cual quienes la practican (los profesionales) aportan un cierto bien (salud, formación, cuidado profesional, etc.) que favorece a los miembros de la comunidad. Aunque Honneth la contempla desde la óptica externa de la lucha por el reconocimiento solidario, bajo el principio del éxito (Honneth, 2006: 111-112), en el marco de la división social del trabajo, la profesión puede entenderse también desde el punto de vista de su finalidad interna: teniendo en cuenta los bienes internos (MacIntyre, 1987: 233-238) que cada una aporta a la comunidad. Al ser común a todas ellas la consecución de algún bien interno, es una característica normativa común la búsqueda de la excelencia, con vistas al cumplimiento del compromiso fundamental que tienen: aquel que liga al profesional "a las personas concretas, a las personas de carne y hueso" (Cortina, 2005: 161). El profesional excelente (Martínez, 2010: 62) es aquel que aúna en el ejercicio de su profesión la capacidad técnica requerida para ser competente con la capacidad moral necesaria para convertirse en un profesional íntegro. En esta capacidad moral se incluye el cultivo de sentimientos morales como la empatía, el coraje, el cuidado amoroso, etc. El logro de la excelencia profesional permite cumplir un doble compromiso ético con los ciudadanos (Martínez, 2014): por un lado, ofrecer un servicio diligente que proporcione ayuda cuidadosa y afectiva a los usuarios, y, por otro, luchar contra la exclusión social, respetar los derechos humanos y denunciar las injusticias que se cometan con los usuarios de tales servicios.

El compromiso —auténtica médula de la profesión— que liga al profesional con el ciudadano que accede al servicio de las profesiones asistenciales, responde a la *tensión* (Honneth, 1997b: 251) existente entre distintas formas de relación inter-subjetiva: por un lado, el reconocimiento jurídico (respeto a la autonomía, trato igualitario basado en derechos); por otro, el reconocimiento afectivo (ayuda cuidadosa y afectiva), al que ha de responder el usuario con actitudes de *cooperación*, para que pueda alcanzarse el bien interno perseguido. Por eso, aunque prima el primer tipo de reconocimiento, no se excluye el segundo; aunque el marco lo proporcionan las obligaciones contractuales, las obligaciones de cuidado afectivo han de integrarse en él. Por eso, aunque Honneth —influido por Hegel— restringe el reconocimiento afectivo (al que atribuye las obligaciones del cuidado) al campo de las relaciones primarias, en diferentes profesiones asistenciales se ha abierto camino una visión normativa que incluye prácticas morales de cuidado afectivo, extendiendo formas adecuadas de afectividad a ámbitos diferentes a la pareja, la amistad o la

[3] Las profesiones de asistencia (sanitarias, enseñanza, trabajo social, asistencia personal, etc.) son aquellas en que se necesita la cooperación entre el profesional y el ayudado, para la consecución del bien interno a la profesión (Martínez, 2010: 148-149).

familia. Podemos ver esta concepción en algunas profesiones que atienden a las personas con diversidad funcional:

a) En la profesión docente (Martínez, 2010), aún cuando se asume la igual dignidad del alumno, el respeto a su autonomía y a sus derechos, se entiende que éste no es un mero receptor de la enseñanza, sino que es alguien que participa activamente en su proceso de aprendizaje, asumiendo progresivamente sus responsabilidades y derechos. La labor del profesor, en ese marco de reconocimiento jurídico, es actuar para que el alumno vaya asumiendo esas metas. Tal labor ha de centrarse en una atención individualizada al alumno, desarrollando actitudes de acogida y empatía con él, sin las cuales difícilmente conseguirá este un aprendizaje adecuado y la madurez personal.

b) La práctica profesional médica se ha venido basando, en las últimas décadas, en la concepción *liberal* (Gracia, 2004: 284-287; Piperberg, 2013: 243-245), sustentada en el derecho al consentimiento informado. Desde esta concepción, la relación médico-paciente se concibe como una relación entre individuos autónomos: el médico tiene el deber de informar al paciente, correspondiendo a este tomar la decisión. Tal concepción supuso un avance sobre la tradicional concepción paternalista, aunque es insuficiente porque deja fuera el cuidado y los valores del paciente. Para evitar tales lagunas, la práctica médica empieza a caminar hacia el modelo profesional *deliberativo* (Gracia, 2004: 284-287; Piperberg, 2013: 246-252). Dicho modelo respeta también los derechos y la autonomía del paciente, pero los complementa con el cuidado y el apoyo emocional, recurriendo al diálogo colaborativo. En este modelo, el médico tiene un compromiso con el paciente en su particularidad, le transmite información, le cuida y le da apoyo emocional.

c) En el terreno de las profesiones sociales (García Roca, 2000) se ha cuestionado el *positivismo técnico-terapeútico*, que reduce la ayuda al excluido a una mera cuestión técnica o burocrática, separándola del mundo de los afectos. Desde esta concepción, la excelencia en las profesiones sociales requiere tanto de los conocimientos y de la información como de la dimensión ética (respeto, afectividad, coraje para salir adelante en medio de las dificultades, etc.). La solución a la problemática de la persona excluida se elabora en la relación entre esta, el profesional y los demás intervinientes del entorno. Esa solución no es pasiva, sino que trata de activar la participación de los intervinientes en su medio social, con el objetivo de reinstaurar los vínculos sociales.

d) Los profesionales que atiendan a la persona con diversidad funcional han de tener (Etxeberría, 2005: 49-50) una *competencia rigurosa*, basada en una formación con una constante reactualización, y un *grado adecuado de empatía*, sin la cual no deben dedicarse a su labor. Estas características se aplican también a la figura de la *asistencia personal*, contratada para que la persona pueda llevar una vida autónoma en el contexto que haya elegido. La estrecha relación personal que conlleva esta labor exige del profesional una actitud ética basada en el respeto a la dignidad e intimidad de la persona asistida, en la empatía y en la generación de confianza.

Cabe señalar algunas implicaciones normativas sobre un cuidado profesional de las personas con diversidad funcional que proporcione reconocimiento afectivo (a la

par que reconocimiento jurídico): 1) Es necesario que los profesionales adquirieran una información adecuada y suficiente acerca de aquellas características individuales de las personas atendidas que sean relevantes para el servicio profesional que han de prestarle; 2) Se ha de procurar un acercamiento humano, cuidadoso y afectivo, a la realidad de cada persona atendida, con el objetivo de eliminar los mitos, los estereotipos y las etiquetas culturales existentes sobre la misma, los cuales generan prejuicios que pueden interponerse en la calidad del servicio ofrecido; 3) El profesional debe adquirir habilidades, desarrollar estrategias y cultivar valores y actitudes que permitan que los usuarios alcancen —hasta dónde sea razonablemente posible— los bienes internos de la profesión; 4) El profesional ha de ser respetuoso con el grado de autonomía de cada persona, colaborando en su mantenimiento y potenciación; 5) En la prestación del servicio no debe producirse un trato discriminatorio, excusándose en el desconocimiento de aquello que es inhabitual, en el mayor tiempo de dedicación requerido, en el mayor esfuerzo o en cualquier otro motivo aducido. Por contra, debe facilitarse el acceso al servicio profesional en igualdad de condiciones, lo que conlleva el cumplimiento de las medidas necesarias (accesibilidad, diseño universal, etc.) para garantizar su participación y abordar sus necesidades; 6) Los profesionales han de ser respetuosos con los derechos humanos establecidos en la Convención sobre los derechos de las personas con discapacidad de 2006; 7) Los profesionales tendrán en cuenta las dificultades económicas del usuario, en la medida en que éstas puedan impedirle el acceso al servicio profesional que necesita; 8) Es necesario colaborar, a través del ejercicio profesional, a difundir a otros profesionales y al conjunto de la sociedad una imagen positiva y ajustada a la realidad de los diferentes colectivos de personas con diversidad funcional, como ayuda a la lucha contra las injusticias que sufren y contra su exclusión social.

Conclusiones

Consideramos que la aplicación de la teoría del reconocimiento de Honneth ayuda a evitar ciertos equívocos en relación a la cuestión del cuidado de personas con diversidad funcional: a) En el planteamiento de Honneth encontramos una concepción extensa de la experiencia de cuidado afectivo: es una experiencia que, aunque abierta al fracaso, constituye una forma necesaria de interacción, presente, de un modo u otro, en las diferentes etapas de la vida, con independencia de que se trate o no de una persona con diversidad funcional. Se trata de un tipo de reconocimiento diferente, aunque complementario, al de la igualdad jurídica y al de la solidaridad que, en conjunto, constituyen lo que Honneth entiende por justicia. b) Desde la óptica honnetiana, no cabría entender el cuidado en un sentido exclusivamente unidireccional, considerando únicamente aquel polo de la relación (el cuidador) que aporta más. Aunque no haya plena reciprocidad ni simetría, en la relación lograda de cuidado se mantiene invariable la bidireccionalidad afectiva. La variabilidad que encontramos en ella haría referencia a las necesidades corporales diferentes de cada uno de los participantes en la interacción. c) La aplicación de la *justicia como reconocimiento* de Honneth al ámbito de la diversidad funcional permite una visión de las personas con diversidad funcional como sujetos de iguales derechos y de solidaridad, aunque también como sujetos a los que cabe aportar cuidados. Su recurso a formas diferenciadas de reconocimiento permite un enfoque

teórico de la justicia irreductible al ámbito meramente asistencial, sin excluir, por ello, la cuestión del cuidado como fuente de reconocimiento y de autonomía. d) Además del reconocimiento afectivo en el ámbito de las relaciones primarias, al que se ciñe la concepción de la justicia de Honneth, entendemos que cabría ampliar el cuidado afectivo y empático de las personas con diversidad funcional al ámbito del cuidado formal, del voluntariado y de las profesiones de asistencia, aunque tengan que darse y ajustarse en el marco de la igualdad de derechos.

Bibliografía

ALONSO, Mª José (2010). "Aportaciones jurídicas para la inclusión social del menor con discapacidad en España". En L. CAYO (dir.), *Discapacidad, Tercer Sector e inclusión social. Estudios en homenaje a Paulino Azúa Berra*. Madrid: CERMI/Cinca.

ARANGUREN, Luis A. (2002). *Para comprender el código ético de organizaciones de voluntariado.* Madrid: Plataforma para la promoción del voluntariado en España.

— (2011). "Las nuevas pertenencias: entre espectadores y protagonistas". *Documentación social. Revista de estudios sociales y de sociología aplicada*, nº 160, pp 149-169.

BENHABIB, Seyla (2006). *El Ser y el Otro en la ética contemporánea*. Barcelona: Gedisa.

CHACÓN, F., PÉREZ VECINA, M. L. (2011). "Motivaciones del voluntariado: factores para la permanencia y vinculación del voluntariado". *Documentación social. Revista de estudios sociales y de sociología aplicada*, nº 160 , pp. 131-148.

CORTINA, Adela (2002). Prólogo a Luis A. Aranguren, *Para comprender el código ético de organizaciones de voluntariado,* Madrid: Plataforma para la promoción del voluntariado en España.

— (2005). *Ciudadanos del mundo*. Madrid: Alianza Editorial.

— (2009). *Ética de la razón cordial*. Oviedo: Ediciones Nobel.

ETXEBERRIA, Xabier (2005). *Aproximación ética a la discapacidad*. Bilbao: Universidad de Deusto.

— (2008). *La condición de ciudadanía de las personas con discapacidad intelectual*. Bilbao: Universidad de Deusto.

FASCIOLI, Ana (2015). *Honneth frente a Habermas: confrontaciones sobre la renovación de la Teoría Crítica. Alcance y aporte del concepto de reconocimiento en la teoría de Axel Honneth*. Tesis doctoral, Universidad de Valencia. Disponible en: http://roderic.uv.es/handle/10550/30472.

GARCÍA ROCA, Joaquín (1996). "El Tercer Sector". *Documentación social. Revista de estudios sociales y de sociología aplicada*, nº 103, pp. 11-35.

— (2000). "Trabajo social". En CORTINA, Adela y CONILL, Jesús (dirs.). *10 palabras clave en ética de las profesiones*, Estella: EVD.

GONZÁLEZ, A. (2011). "El papel del voluntariado en la lucha contra la exclusión social: el valor del acompañamiento". *Documentación social. Revista de estudios sociales y de sociología aplicada*, nº 160, pp. 171-188.

GRACIA, Diego (2004). *Como arqueros al blanco. Estudios de Bioética*, Madrid: Triacastela.

GILLIGAN, Carol (1985). *La moral y la teoría*. México: FCE.

HONNETH, Axel (1997a*). La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.

— (1997b). "Reconocimiento y obligación moral". *Areté*, vol. IX, nº 2, pp. 235-252.

— (2009). *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de la teoría social*. Madrid: Katz.

— (2006). "Redistribución como reconocimiento". En FRASER, Nancy y HONNETH, Axel (2006). *¿Redistribución o reconocimiento?*. Madrid: Morata.

— (2011). *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta.

— (2014). *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Madrid: Katz.

MACINTYRE, Alasdair (1987). *Tras la Virtud*. Barcelona: Crítica.

MARTÍNEZ, Emilio (2010). *Ética profesional de los profesores*, Bilbao: Desclée de Brouwer.

— (2014). "El compromiso ético y político del ejercicio profesional: servicio diligente y denuncia de la injusticia". En I. Luján, C. Cabrera y S. Díaz (eds.), *Pensamiento crítico y diálogo fe-cultura. Homenaje a Pepe Alonso*, Univ. de las Palmas de Gran Canaria, pp. 311-323.

NUSSBAUM, Martha C. (2002). *Las mujeres y el desarrollo humano*. Barcelona: Herder.

— (2007) *Las fronteras de la justicia*. Barcelona: Paidós.

PALACIOS, Agustina (2008). *El modelo social de la discapacidad: orígenes, caracterización y plasmación en la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad*, Madrid: Ediciones Cinca.

PIPERBERG, Michelle (2013). "Modelos de relación médico-paciente: el papel de la autonomía, la vulnerabilidad y las relaciones interpersonales". En BOLADERAS, Margarita (ed.). *Bioética: justicia y vulnerabilidad*, Barcelona: Proteus.

RICOEUR, Paul (2005). *Caminos del reconocimiento*. Madrid: Trotta.

RODRÍGUEZ, Gregorio (2011). "Políticas sociales de atención a la dependencia en los Regímenes de Bienestar de la Unión Europea". *Cuadernos de Relaciones Laborales*, Vol. 29, Núm. 1, pp. 13-42.

SANMARTÍN, José (2000). *La violencia y sus claves*, Barcelona: Ariel.

ZURDO, Ángel (2011). "El voluntariado en la encrucijada: consideraciones sobre los límites de la participación social en un contexto de individualización, despolitización e instrumentalización creciente". *Documentación social. Revista de estudios sociales y de sociología aplicada*, nº 160, pp. 91-129.

CONTRA LA PRECARIEDAD, CON LA PRECARIEDAD; CUIDADOS Y FEMINISMO

Tomeu Sales Gelabert[*]

Universidad de las Islas Baleares

tomeu.sales@uib.es

Resumen:

El presente texto aborda la discusión sobre la precariedad desde la dimensión de los cuidados y la crítica feminista. Por un lado, se ha señalado que la precariedad es fruto de la aplicación de políticas neoliberales y, por el otro, que la precariedad es un elemento constitutivo de la existencia humana. Se muestra que los dos sentidos básicos de la precariedad no entran en contradicción, sino que son dos momentos diferentes que se posicionan contra los mecanismos de producción masiva de precarización: las políticas neoliberales y el patriarcalismo. Así, partiendo de la precariedad, nos situamos críticamente contra la feminización de la precarización, proponiendo una política del cuidado, democrática y feminista.

Palabras clave:

Precariedad, cuidados, neoliberalismo, política del cuidado, feminismo.

Abstract:

This paper addresses the discussion on precariousness from the dimension of care and feminist criticism. On one hand it noted that job insecurity is the result of the application of neoliberal policies and on the other that precariousness is a constitutive element of human life. It is shown that these two basic forms of precariousness are not contradictory, but they are two different elements that are positioned against the mechanisms of mass production of precariousness: neoliberal policies and patriarchy. Thus, from insecurity, we stand critically against the feminisation of precarious employment, proposing a care policy which is also, democratic and feminist

Keywords:

Precariousness, Care, Neoliberalism, Care policy, Feminism.

[*] Este trabajo se ha desarrollado dentro del proyecto de investigación titulado: *La Europa de las mujeres. Construcción política y nuevas formas de ciudadanía*. Proyecto financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad con referencia FFI2012-33557.

Recibido: 08/03/2016
Aceptado: 20/04/2016

Ambivalencias de la precariedad; precariedad y precarización

El discurso de la precariedad ha penetrado en los últimos años en la reflexión tanto de la filosofía política como de las ciencias sociales críticas con la intención de comprender las consecuencias sociales de la aplicación de las políticas neoliberales. La neoliberalización del Estado y de la sociedad, tanto material como simbólicamente, han cambiado el panorama social, produciendo una sociedad más dual, polarizada y excluyente. Exclusión de derechos de ciudadanía básicos y universales como: el de la asistencia sanitaria a los inmigrantes o a los ciudadanos "no contributivos", restricción de prestaciones por desempleo y toda una pléyade de servicios públicos que o bien han desaparecido o bien han cambiado su naturaleza (pasando de ser universales a ser condicionados). Esta aplicación de las políticas neoliberales que han traído no solo la remercantilización y privatización de ciertas áreas de interacción sociales antes desmercantilizadas, sino también las políticas de ajuste y de austeridad impuestas por la TROIKA (Fondo Monetario internacional, la Comisión Europea y el Banco Central Europeo), han agudizado los procesos de precarización de la sociedad.

De entrada podemos entender la precariedad como "el conjunto de *condiciones, materiales y simbólicas*, que determinan una incertidumbre acerca del acceso *sostenido* a los recursos esenciales para el pleno desarrollo de la vida de un sujeto" (Precarias a la Deriva, 2004: 28). El concepto de precariedad remite a inestabilidad, incertidumbre; incapacidad por falta de condiciones materiales y simbólicas de generar un proyecto de vida a largo plazo. Situación que afecta cada vez más a un amplio grupo social, incapaz de vislumbrar un horizonte futuro a partir de las condiciones materiales y simbólicas actuales. Según Guy Standing dicho grupo comprende una cuarta parte de los individuos adultos a nivel global (Standing, 2013: 51). En este sentido, Standing sostiene la idea controvertida de que el precariado se ha convertido en una "clase social global" (Standing, 2013: 51).

Señalar dos aspectos anunciados, para que no pasen desapercibidos. En primer lugar la precariedad puede entenderse tanto como un estado como un proceso. En cuanto estado, hace referencia a una condición existencial, en cuanto proceso, hace referencia a procesos de producción y distribución diferencial de precariedad. En segundo lugar, debemos entender tanto la precariedad como la precarización condicionadas por elementos materiales como simbólicos; es decir, situaciones de producción o reproducción materiales combinadas con discursos ideológicos, que son producto y al mismo refuerzan la dimensión productiva/reproductiva material.

En cuanto estado, la precariedad puede ser concebida como *condición existencial*. En este sentido, desde el feminismo de la "tercera ola" post-estructuralista de los años 90 (Lauretis, T., Butler, J.) se ha insistido en la dimensión subversiva de dicha concepción. La precariedad de la existencia muestra que nuestras vidas son un producto, tanto simbólico como material. No es algo dado, natural e inmutable. Al contrario, la "existencia humana", que algunas insisten en llamar "vida humana"

(Butler, 2010: 14) se presenta como un producto social. Heteronormatividad que crea una jerarquía de poder, al normalizar y aceptar formas de existencia, al mismo tiempo que criminaliza y excluye otras (Butler, 2006: 29; 309). Dichas formas de existencia catalogadas como extrañas, antisociales, perversas o malas, no permiten a dichos individuos poder llevar una "vida habitable"; una vida digna (Butler, 2010: 57). Por tanto, una vida incapaz de ser reconocida como tal. El momento subversivo se halla en el distanciamiento crítico frente a los patrones socio-culturales. Se propuso el "pastiche" y el "drag queen" como forma de subversión. Una forma de acción política basada en el ámbito simbólico y como tal criticada, al presuponer que todos los individuos disponemos de las mismas posibilidades materiales para poder generar subversión simbólica. Dicha acción subversiva adolece de cierto idealismo acrítico. No obstante, deja abierta la puerta, teorizada y revisada posteriormente por J. Butler[1] sobre la precariedad como estado existencial; lo que ella llama "vida precaria".

Conceptualizando la vida como precaria, la vida aparece como vulnerable; puede ser dañada. Daño y precariedad que muestran la dependencia y necesidad de los otros para hacer de nuestras vidas unas vidas habitables. El cuidado y las relaciones de responsabilidad mutua se convierten en centrales. Una vida habitable es aquella que se cuida, cuida y es cuidada; es decir, dispone, produce y mantiene tanto hacia sí misma como hacia los otros, mecanismos de dependencia que permiten la autonomización de la vida. Vida precaria se convierte en sinónimo de vida inter-dependiente y el cuidado tanto de sí como de los otros se transforma en central (Butler, 2010: 74). La centralidad del cuidado no debe entenderse como una forma de naturalización de los roles y estereotipos del género femeninos tradicionales. Debe leerse en clave feminista, como la necesidad de poner sobre la mesa la dimensión reproductiva de la existencia como condición previa de la autonomía individual. En este sentido, el cuidado se transforma en una herramienta crítica, tanto deconstructiva como constructiva; es decir, crítica con las formas de invisibilización y subordinación de los cuidados tradicionales y patriarcales, y propositiva en el sentido que intenta construir formas alternativas, democrático-feministas de cuidar y ser cuidado. Volveremos más adelante al tema del cuidado.

En otro orden de cosas, Guy Standing ha abierto un debate muy interesante entorno a los procesos de precarización de los individuos a nivel mundial. Habla de "precariado" y sostiene la idea de que este se ha convertido en una nueva clase social. Una clase social que califica de peligrosa, en referencia a sus posibles y diversas formas de reacción política. De entrada señalar que Standing se refiere a la precarización en el ámbito laboral. Sin embargo, insiste en que dicho proceso tiene consecuencias sociales, políticas y psicológicas. La precarización sería un efecto de la aplicación de las políticas neoliberales que han generado una combinación de inseguridad laboral y existencial a nivel global. Por ello, se habla de que constituye

[1] Posteriormente, Butler se distancia de esta forma de acción política que entiende la "parodia y el pastiche" como formas críticas y deconstructivas de los patrones socio-culturales de representación de género, apostando por "una teoría y práctica democrático-radical" (Butler, 2006: 317).

una nueva clase social global[2] (Standing, 2013: 27). El problema radica según Standing en que dicha clase social aún no tiene consciencia de sí, con lo cual se halla desorientada a la hora de producir un nuevo proyecto político. Para Standing, el precariado es un hecho inevitable, una realidad. A partir de ahí, se trata de forjar nuevas formas para apaciguar dicha precariedad, posibilitando a los individuos precarizados existencias más sólidas y capaces de generar proyectos vitales a largo plazo. Precariedad como situación irrevertible, frente a la cual se deben generar formar de adaptación y contención ante las consecuencias negativas de la misma. Standing basa su análisis del precariado en la dimensión productiva.[3] Aunque en un momento determinado habla de la precarización laboral femenina y de la "triple carga" de trabajo de las mismas (Standing, 2013: 108).

Así, a la hora de pensar la precariedad desde la perspectiva feminista y de los cuidados debemos tener presente críticamente las ambivalencias de los discursos

[2] Esta es una de las principales tesis que sostiene Standing, la que por otro lado ha sido fuertemente criticada. Para Standing con la aparición de la globalización económica, la flexibilización del mercado de trabajo y la erosión de las "fuentes clásicas" de seguridad social, ha aparecido una estructura social global compuesta por siete clases sociales: la élite, el salariado, los profi-técnicos, el proletariado clásico, el precariado, los desempleados y los fracasados sociales e inadaptados. Standing se centra en analizar el precariado como grupo social en fase de formación de clase. Para él, el precariado mantiene unas relaciones de producción (condiciones de trabajo y empleo inseguras y flexibles), unas relaciones de distribución (sus ingresos sociales básicamente se derivan de los ingresos monetarios salariales) y unas relaciones con el Estado que lo exponen a unas condiciones objetivas radicalmente diferentes a las que tienen los proletarios. Esta propuesta de "clasificación/estratificación" de la estructura social ha sido fuertemente criticada, tanto por los teóricos de la estratificación social de raíz marxista como de raíz weberiana. Básicamente, por la inconcreción del grupo que designa como "precariado", por no desarrollar cuáles son las condiciones objetivas de las "otras clases sociales" (la élite, el salariado, los profi-técnicos, el proletariado, los desempleados y los fracasados sociales), no indicar qué tipo de relación mantienen las diferentes clases sociales, por identificar una dinámica global que tiene matices y concreciones diferentes en cada Estado, por no ser la precarización (entendida como inseguridad y flexibilidad de las condiciones de trabajo) privativa del precariado, etc. Llegando el caso, como Jan Breman, que califica el término de "precariado" como "espurio" (Breman, 2014).

[3] El tratamiento que hace Standing de los trabajos de reproducción social es curioso y ambiguo. Por un lado, insiste en que el movimiento del precariado que él asocia al Euromayday mantiene una relación instrumental respecto al empleo, ya que sufre "frustración de estatus" (nivel de credenciales y habilidades muy por encima de los requeridos para desarrollar el trabajo que realizan) que les impide generar una "identidad laboral" (Standing, 2013: 30). Así, el precariado defiende, según Standing, la necesidad de reconsiderar otras formas de trabajo no remuneradas, pero necesarias socialmente. Además, al hablar de la comprensión del tiempo y del espacio propias de la fase actual del mercado de trabajo que llama "terciarización o tiempo terciario" insiste en que los cambios tecnológicos y las formas de flexibilidad de las relaciones laborales han generado la imposibilidad de separar ni el lugar de trabajo del hogar, ni el tiempo de empleo del tiempo de no empleo (Standing, 2013: 185). Pero por otro lado, sostiene la centralidad del mercado de trabajo como generador de la flexibilidad y la inseguridad laboral que proporciona las bases objetivas de este nuevo "grupo social" o "clase social" que él llama precariado.

sobre la precariedad y la necesidad de organizarlo y reestructurarlo. En este sentido propongo combinar la idea de la vida precaria de Butler, entendida como condición existencial que muestra y valora el cuidado como praxis relacional central y previa a la autonomía moral y política de los sujetos, y al mismo tiempo, intentar identificar los mecanismos de producción de precariedad o procesos de precarización. De esta manera, dispondremos de herramientas conceptuales y análisis críticos capaces de producir formas de acción política alternativas a las políticas neoliberales precarizantes.

Mecanismos de producción de precarización

La producción y distribución diferencial de la precariedad se ha intensificado en las últimas décadas, básicamente debido a dos factores: la hegemonía de las políticas neoliberales y la reafirmación de la estructura patriarcal del modo de producción capitalista. Para abordar el análisis de la producción de la precarización debemos partir de la reconceptualización de los mecanismos de subordinación que produce el modo de producción capitalista. El capitalismo genera una determinada sociedad u orden social; la sociedad capitalista. Una dinámica de acumulación privada y ampliada del capital basada en la explotación de la fuerza de trabajo, pero también en la lógica de la expropiación o desposesión. Ya Marx aventuró dicha forma de acumulación del capital, aunque la limitó a la acumulación originaria o primitiva de capital. No obstante, desde una perspectiva feminista, hemos de entender que la acumulación privada de capital se basa en la dinámica de la explotación que se da en el ámbito productivo y la expropiación de fuerza de trabajo, utilizada pero no remunerada, del ámbito reproductivo. Se trata dar un giro epistémico en el análisis del capitalismo, que sea capaz de abarcar las diferentes formas de apropiación de la lógica del capital. D. Harvey y N. Fraser han insistido en considerar la interrelación entre producción y reproducción a la hora de analizar la lógica de acumulación ampliada y privada del capital (Fraser, 2014: 69 Harvey, 2005: 175). Aparte de considerar interrelacionada la lógica de la producción y la reproducción, debemos partir de la idea de que el capitalismo es un sistema de producción material que requiere de formas de justificación ideológica para perdurar. Formas simbólicas que han ido cambiando a medida que han surgido crisis y cuestionamientos del mismo modo de producción.

Así, el neoliberalismo como economía política ha puesto en marcha una serie de políticas que han intensificado tanto la precarización en el ámbito productivo, como en el ámbito reproductivo. Propuestas que se han concretado en políticas de reestructuración de las formas de trabajo fordistas, basadas en cierta seguridad en el empleo. Se han perdido formas de protección laboral tales como: la seguridad del mercado de trabajo, seguridad en el empleo, seguridad en el puesto de trabajo, seguridad en el trabajo, seguridad en la reproducción de las habilidades, seguridad en los ingresos, seguridad en la representación (Standing, 2013: 31). La pérdida de dichas seguridades ha generado un incremento de inseguridad laboral. Inseguridad laboral que se ha traducido en una inseguridad del mercado laboral para absorber la demanda de trabajo, la inseguridad en el empleo con la reducción de las protecciones frente al despido, inseguridad para mantener el propio puesto de trabajo frente a la movilidad horizontal, inseguridad en las medidas de protección de los trabajadores

frente a accidentes y enfermedades, inseguridad a la hora de reproducir/actualizar/adquirir habilidades necesarias de su puesto de trabajo, inseguridad en los ingresos e inseguridad en los mecanismos de representación laboral.

Si a esta inseguridad laboral, producto de las re-regulaciones de cariz neoliberal del mercado de trabajo, añadimos la articulación de gran parte de los derechos sociales de ciudadanía al ámbito laboral, encontramos que ha aparecido un grupo social heterogéneo compuesto por inmigrantes, trabajadoras a tiempo parcial, trabajadoras a tiempo discontinuo, becarios y trabajadores contratados por servicios externalizados, que son residentes, pero que no pueden gozar de todos los derechos de ciudadanía. El precariado se ve excluido de la ciudadanía plena. Así, según Standing, aquello que caracteriza al precariado "no es su nivel salarial o de ingresos monetarios recibidos en determinado momento, sino la falta de apoyo comunitario en tiempos de necesidad, la carencia de subsidios empresariales o estatales asegurados, y la carencia de beneficios privados que complementen las ganancias monetarias obtenidas" (Standing, 2013: 34). La "ciudadanía laboral" propia de la etapa de construcción de los Estados de Bienestar, que liga los derechos de ciudadanía a la realización de un trabajo formal estándar, impide que el precariado pueda gozar de derechos sanitarios, de desempleo, educativos y de seguridad social. Por tanto, aquello que define el precariado, según Standing, no es tanto su inseguridad laboral ni su inestabilidad en los ingresos que pueda obtener de sus trabajos parciales y/o temporales, sino el no poseer una red de protección social que impida que la inseguridad laboral se convierta en inseguridad vital. Inseguridad vital que produce lo que llama "las cuatro aes": aversión, anomia, ansiedad y alienación (Standing, 2013: 44).

Las políticas neoliberales que han producido y distribuido diferencialmente dicha precariedad, entendida como inseguridad laboral, pueden sintetizarse en cuatro tipos de políticas: la privatización y mercantilización, la financiarización, la gestión y manipulación de las crisis del propio capital y las redistribuciones estatales (Harvey, 2005: 175-179). Mercantilización de activos y áreas anteriormente desmercan-tilizadas (bien fuesen estatales, bien fuesen comunales). Financiarización a partir de la desregulación del sistema financiero internacional, que ha permitido que el sistema financiero se convierta en una de las áreas de más actividad de producción de capital a partir de prácticas especulativas y depredadoras (apalancamientos, OPAS, etc.); sin producir ningún tipo de "valor de uso". La gestión y manipulación de la crisis ha permitido a partir de la "trampa de la deuda", una redistribución de riqueza desde los países endeudados hacia países ricos. En cuanto a las redistribuciones estatales, han permitido la redistribución de la riqueza y la renta desde las clases trabajadoras a las clases ricas (inversión de la distribución).

Esta precarización producida por las políticas neoliberales ensombrece la precariedad previa que ya sufrían de forma diferencial ciertos grupos sociales frente a otros. Es el caso de aquellos grupos centrados en la *reproducción social*: trabajadoras domésticas y trabajadoras de cuidados. Trabajos generizados, en el sentido que dicha producción ha sido desarrollada principalmente por mujeres, infravalorados y no considerados como trabajos. Dichos trabajos al no ser trabajos formales, tampoco generaron derechos de ciudadanía. La exclusión de gran parte de las mujeres de

dichos derechos se halla precisamente en esta asociación tramposa entre trabajo formal-remunerado y ciudadanía social; lo que se ha llamado "ciudadanía laboral". Por tanto, la exclusión de la ciudadanía o de los derechos de esta por parte del precariado, como insiste G. Standing, no es una novedad. Standing sostiene que "la ciudadanía se está convirtiendo en un edificio de derechos de muchos pisos, en el que cada vez menos gente los tiene todos" (Standing, 2013: 13), sin advertir que esto no es una novedad. La "ciudadanía laboral" que liga trabajo remunerado-formal a derechos de ciudadanía, ya no permitió que grandes grupos de mujeres pudieran disfrutar de una ciudadanía plena, equiparable a sus compañeros varones. Solo así se explican fenómenos como las bajas pensiones de las mujeres españolas en relación a la de los varones.

Mientras que en el ámbito de la producción las políticas neoliberales han creado una flexibilización del mercado de trabajo y de las condiciones laborales que han conducido a un aumento de la inseguridad laboral, y por tanto a una precarización de los trabajadores, en el ámbito de la reproducción se ha mantenido una *lógica de apropiación por desposesión patriarcal*. La asignación del trabajo doméstico y de cuidados a las mujeres de forma naturalizada ha sido funcional a la propia lógica del capitalismo neoliberal. Se ha reproducido y sostenido de forma gratuita y sin generar ningún tipo de derecho la fuerza de trabajo en condiciones para entrar en el mercado de trabajo, con las habilidades y capacidades necesarias para poner en marca el sistema productivo. Dicha provisión de socialización y cuidado ha sido suministrada de forma invisibilizada y gratuita, sin generar ningún tipo de derecho de ciudadanía. En este sentido, la precarización generada por las políticas neoliberales no solo se circunscribe al ámbito productivo, sino también al reproductivo. Supone o parte de la idea de que los trabajadores ya nacen socializados, habilitados y capacitados para trabajar y ser funcionales a las necesidades del sistema productivo. Así, se refuerza la precarización del trabajo doméstico y de los cuidados.

Por tanto, las políticas neoliberales con mecanismos de mercantilización /desmercantilización (ámbitos no rentables que han vuelto a ser asumidos o bien por el Estado, bien por las familias o bien por ciertos individuos, generalmente mujeres), de desregulación/re-regulación, flexibilización y financiarización, han intensificado la precariedad, tanto a nivel laboral-formal, como a nivel informal; es decir, trabajo remunerado-público, y trabajo no remunerado, doméstico y de cuidados. Dicha precarización no es horizontal, sino que se distribuye de forma diferencial, afectando sobre todo a clases trabajadoras, mujeres, inmigrantes, estudiantes y becarios. En este sentido, las políticas neoliberales han reforzado las estructuras patriarcales a nivel social, en tanto que se han convertido en funcionales a las mismas. Por ello, se puede afirmar que la neoliberalización y el patriarcalismo[4] han reforzado la precarización social, destacando el fenómeno de la feminización de la misma.

[4] Se introduce el término "patriarcalismo" para indicar el conjunto de creencias e ideología que sustenta y reproduce el patriarcado. Patriarcado, entendido como la estructura de poder que subordina las mujeres a los hombres. Siguiendo a Pateman, el feminismo debe recuperar el concepto de patriarcado, aunque sus contornos no sean fácilmente delimitables, debido a que introduce y refuerza la idea de que las relaciones entre los hombres y mujeres son relaciones de poder; como tales, relaciones socialmente instituidas. Se desnaturaliza así el

Políticas del cuidar; el cuidado, la precariedad y acción

Esta distribución diferencial de la precariedad debe dar paso a formas de acción políticas alternativas capaces de subvertirlas y/o superarlas. En términos de Standing, el precariado "necesita 'una política de paraíso' que responda a sus temores, inseguridades y aspiraciones" (Standing, 2013: 52). El problema radica en que el precariado o el grupo social altamente precarizado es heterogéneo. Así, es fácil caer en la trampa de acusar a ciertos sectores sociales del mismo precariado, por ejemplo los inmigrantes, las mujeres solteras, las prostitutas, etc., de las inseguridades y temores de otros segmentos sociales que constituyen el grupo de los precarizados. La xenofobia, el racismo y el sexismo pueden ser los hijos bastardos del populismo que se alza contra las inseguridades del precariado. Así, se requiere de un proyecto político emancipador capaz de hacer frente a las formas dominantes de precarización laboral, existencial y de feminización de la precariedad. Un proyecto que haga frente por un lado a las políticas neoliberales y patriarcales, y por el otro al subproducto simbólico de la hegemonía neoliberal; el individualismo competitivo y meritocrático (Jones, 2013: 20; Standing, 2013: 211). Se está imponiendo a nivel ideológico-simbólico una especie de darwinismo social, reforzando el poder de clase y de género, al mismo tiempo que produce y reproduce precarización.

En la perspectiva de embridar dicho proyecto crítico-emancipador, debemos partir de la concepción de la existencia como una existencia precaria. Una existencia cuya autonomización es creada y sustentada a partir de procesos de cuidado y relaciones de responsabilidad (Butler, 2010: 57-58). La ficción ideológica fundante de la doctrina neoliberal del individualismo competitivo y posesivo debe dar paso a una concepción más interdependiente y contingente de la existencia humana (Rendueles, 2013: 146). Una existencia precaria que requiere de mecanismos de solidaridad social que permitan una cierta individualización y autonomización de los sujetos. Mecanismos de solidaridad permanentes a lo largo de la vida de los individuos. No solo presentes en las primeras y últimas fases de la existencia, o en las fases de enfermedad (Rendueles, 2013: 143). El cuidado y la responsabilidad mutua que permite el trabajo de cuidados no se reduce solo a la provisión de cuidar, sino también a la preocupación, atención y responsabilidad frente al otro (Toronto, 2004: 234). Se requieren nuevas formas de cohesión y solidaridad capaces de generar y sustentar a los individuos; para que accedan con todas sus capacidades y habilidades en el mercado de trabajo, pero también para que puedan generar un proyecto de vida a largo plazo más allá de la identidad que puedan adquirir en el ámbito laboral. Siguiendo a Standing, "necesitamos resucitar una ética de la solidaridad social y universalismo" (Standing, 2013: 245). Un nuevo *ethos* que rompa con los valores simbólicos e ideológicos de

debate. No obstante, el concepto adolece de definición y abre una serie de debates (la historicidad o ahistoricidad del patriarcado) que debe hacer frente. Pateman insiste en caracterizar la sociedad moderna como una sociedad patriarcal, aunque en principio se presente como post-patriarcal. Así, "patriarcado" hace referencia a la estructura de poder que reproduce la subordinación de las mujeres frente a los varones, "patriarcal" la forma de adjetivar dicha sociedad, proceso o interacción, y el "patriarcalismo" es la ideología que encubre la sociedad moderna y permite su reproducción como sociedad patriarcal (Pateman, 1995: 32).

neoliberalismo. Esta solidaridad, que supere la fragmentación social de la sociedad individualizada neoliberal, demanda formas de corresponsabilidad e interdependencia simétricas. Dichas solidaridades pueden emerger de las comunidades de cuidado, democrático-feministas.

El cuidado no reducido a la provisión del cuidar ni a una concepción unidireccional del mismo debe democratizarse, rompiendo con las formas tradicionales y patriarcales del cuidar. Como toda relación social, implica ciertas relaciones de poder; dichas relaciones se dan en una determinada comunidad del cuidar. Tradicionalmente dichas comunidades del cuidar se han identificado bien con la familia, bien con el Estado; y la lógica de poder que ha imperado en ellas ha sido una lógica patriarcal. La mujer ha aparecido como el sujeto cuidante y "descuidado", a partir de justificaciones naturalistas de la identidad y naturaleza femenina. Superadas dichas justificaciones, por interesadas, irracionales e injustas, debemos repensar la necesidad de crear nuevas formas de reciprocidad, responsabilidad y cuidados, simétricas y democráticas.

Centralizando el cuidado como solidaridad intersubjetiva y apostando por la emancipación de las formas de provisión patriarcales, aparece la necesidad de repensar las formas que pueden articular dichas comunidades de cuidado. Estas han de ser democráticas y feministas, no circunscritas exclusivamente ni a la familia ni al Estado. Formas de solidaridad comunal, vecinal, entre amigos, laboral, etc., como sustento del individuo precario, capacitándolo y empoderándolo frente a la inseguridad creciente. Necesitamos *políticas del cuidar* que politicen el cuidado y muestren la centralidad del mismo como proyecto capaz de forjar nuevas solidaridades frente a la precariedad existencial. Útiles como sustento, tanto material como simbólico, capaz de revertir la inseguridad y temores crecientes de las sociedades neoliberales actuales. Por ello es necesario partir de la crítica a la precariedad, las fuentes sociales de precarización masiva y diferencial, pero al mismo tiempo, armado con un concepto humilde de la existencial humana; una concepción precaria de la existencia. Precaria, no sólo en cuanto que contingente, sino también en cuanto determinada social y políticamente por normas que permiten a ciertos individuos gozar de una "vida habitable", mientras que otros no lo pueden conseguir. En este sentido necesitamos posicionarnos contra la precarización desde la precariedad.

Bibliografía

BREMAN, Jan (2014). "Un concepto espurio". *New Left Review,* 84(1), pp. 143-152.

BUTLER, Judith (2006). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.

— (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Barcelona: Paidós.

FRASER, Nancy (2014). "Tras la morada oculta de Marx. Por una concepción ampliada del capitalismo". *New Left Review*, 86 (3), pp. 57-76.

GÁLVEZ, Lina y TORRES, Juan (2010). *Desiguales. Mujeres y hombres en la crisis financiera*. Barcelona: Icaria.

HARVEY, David (2005). *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Akal.

JONES, Owen (2013). *Chavs. La demonización de la clase obrera*. Madrid: Capitán Swing.

PATEMAN, Carol (1995). *El contrato sexual*. Madrid: Anthropos.

PRECARIAS A LA DERIVA (2004). *A la deriva por los circuitos de la precariedad femenina*. Madrid: Traficantes de sueños.

RENDUELES, César (2013). *Sociofobia. El cambio político en la era de la utopía digital*. Madrid: Capitán Swing.

STANDING, Guy (2013). *El precariado. Una nueva clase social*. Barcelona: Pasado & Presente.

— (2014). *Precariado. Una carta de derechos*. Madrid: Capitán Swing.

TRONTO, Joan (2004). "Cuando la ciudadanía se cuida: una paradoja neoliberal del bienestar y la desigualdad" en Instituto Vasco de la Mujer (Ed.) (2004). *Congreso Internacional Sare 2003: "Cuidar cuesta: costes y beneficios del cuidado.* País Vasco: Instituto Vasco de la Mujer, pp. 232-253.

CRÍTICA RADICAL FEMINISTA A LA CULTURA

Gemma del Olmo Campillo

Universidad de Zaragoza

gdelolmo@unizar.es

Resumen:

Una de las críticas más persistentes hacia la cultura y las injusticias que esta legitima son las desarrolladas por las teorías y las prácticas feministas. Mencionaré algunas autoras particularmente relevantes y con presencia en los discursos feministas actuales. Me centraré sobre todo en el feminismo que propone la necesidad de cambiar el sistema y la cultura de forma radical como única forma de construir una sociedad más justa. Esa propuesta comienza por transformar completamente las vidas de quienes integran este movimiento feminista.

Palabras clave:

Feminismo, crítica cultural, violencia estructural, discursos deslegitimadores.

Abstract:

Some of the most persistent criticisms of culture and its legitimised injustices are the theories and practises developed within feminist thought. This text will draw attention to some particularly relevant authors who are present in current feminst discourse. The text will focus primarily on feminist calls for a radical transformation of the system and culture as the only mode of constructing a more just society. For the authors mentioned this proposition begins with a complete transformation of their own lives.

Key words:

Feminism, Cultural criticism, Structural violence, Delegitimised discourses.

Recibido: 01/04/2016

Aceptado: 04/05/2016

Una de las situaciones de injusticia social más clara y continua en el tiempo ha sido la discriminación de las mujeres. Gracias a las reflexiones feministas, es hoy evidente que la opresión a la que a lo largo de la historia se ha sometido a las mujeres les ha llevado a tener vidas mucho más duras y difíciles que las de los hombres. Las distintas sociedades han elaborado un sinfín de discursos que intentaban legitimar esta subordinación para encontrar así pocas resistencias, de manera que las formas en que se justificaba y argumentaba dicha sujeción variaban según la época, la raza, la clase social, la edad, etc., lo que supone una sorprendente capacidad de adaptación de los discursos a las necesidades últimas de los mismos, que en este caso era el convencer a las mujeres de que obedecieran su rol social de subordinación sobre el que debía asentarse el poder y los privilegios masculinos.

Es evidente que hay una expectativa social muy influyente que determina en gran medida las ilusiones y esperanzas de las mujeres. Es una presión muy clara con la que se consigue que muchas cumplan con lo que se espera de ellas. Pero estas coerciones no siempre han obtenido resultados perfectos, de modo que a lo largo de las distintas épocas y culturas ha habido un número relevante de mujeres que se han resistido y han intentado cambiar la situación, cada cual utilizando los medios que tenía a su alcance y confiando en elementos muy diversos entre sí como impulsores de la transformación necesaria. Así, unas reivindicaban una educación igualitaria para hombres y mujeres, otras confiaban en que las transformaciones necesarias llegarían cuando las mujeres tuvieran derecho al voto, también había quienes apostaban por desobedecer las normas y costumbres sociales, y quienes querían hacer un cambio completo y profundo del sistema, porque para ellas, esa era la única forma de conseguir una sociedad más justa y equitativa. Por supuesto, en muchas ocasiones un mismo grupo defendía varios de estos objetivos.

Se trataba de reclamaciones que no solían ser bien acogidas, molestaban y resultaban desagradables para los representantes del poder. Pero gracias a la perseverancia y coraje de muchas de ellas han sido posibles numerosas transformaciones sociales de las que hoy disfrutamos hombres y mujeres.

Los logros sociales obtenidos gracias a su impulso renovador han sido enormes, y me gustaría detenerme en algunos de los análisis y críticas que, en mi opinión, suponen una interpelación incluso en la actualidad porque, aunque la sociedad haya cambiado mucho desde la época a la que me voy a referir (la década de 1970), lo cierto es que no se han conseguido las transformaciones necesarias y volver a estos análisis puede ser útil para ver en qué medida están aún vigentes, cosa que precisamente hacen algunos de los feminismos más activos hoy.

Me voy a centrar en unas pocas autoras, especialmente en aquellas que apostaron por un cambio radical en la cultura como un paso imprescindible para conseguir una sociedad más justa y equitativa, aunque para ello primero me parece necesario mencionar antes otro feminismo, el llamado liberal, del que recogeré algunas aportaciones de la importante obra de Betty Friedan, pues ciertas afirmaciones suyas supusieron el inicio del debate que se estableció con el feminismo radical y, en este sentido, forman parte de sus comienzos, lo que puede ayudar a comprender el motivo por el que surgieron estas propuestas tan críticas con la cultura.

Betty Friedan y su apuesta por el reformismo en la sociedad estadounidense

En 1963 Betty Friedan publica *La mística de la feminidad*, una obra que da un nuevo impulso al movimiento feminista de Estados Unidos. En dicho texto, Friedan expone algunos de los mecanismos por los que a las mujeres estadounidenses de los años 50 del siglo XX se las convencía para que pensaran que su meta principal tenía que ser únicamente la de ser buenas esposas y madres, nada más. Mostró el alcance y magnitud del aparato ideológico dirigido principalmente hacia las mujeres blancas, jóvenes, de clase media y heterosexuales, que las persuadía de que su máxima aspiración debía ser exclusivamente servir a su marido y a su familia, eso era todo.

Ese aparato ideológico tenía éxito y, en efecto, muchas de ellas se esforzaban en adaptarse a lo que la sociedad reclamaba de ellas, pero ese esfuerzo conllevaba anular todo deseo que no fuera el designado por la sociedad. Toda aspiración que no tuviera que ver con el matrimonio o la maternidad debía quedar abandonado y desplazado, con el consiguiente coste emocional y personal. La renuncia a los propios deseos y a la propia personalidad para adaptarse al "modelo" de mujer fomentado desde la estructura social fueron demoledores para la psique de muchas mujeres, como pone de relieve Friedan. Las mujeres entrevistadas en esta obra sabían que había algo que no funcionaba bien, no se percataban exactamente en qué consistía, pero sabían que algo iba mal, era lo que Friedan llamó "el problema que no tiene nombre". Ese problema en realidad era algo que viene ocurriendo en la sociedad desde la antigüedad: a las mujeres se les dice lo que tienen que hacer y ser, de una manera mucho más restrictiva que a los hombres. No se les deja espacio de libertad y de desarrollo personal, su vida debe estar en función de la de los demás, al servicio de sus familias y maridos, sin más aspiraciones posibles. En esos años, a las mujeres se les dificultaba socialmente toda pretensión de trabajo o de educación. A pesar de que podían estudiar en las universidades y que ya podían votar, la comunidad se esforzaba por obstaculizar cualquier desarrollo de las capacidades de las mujeres que no fuera el de estar al servicio de la familia.

Los recursos para convencer a las mujeres eran múltiples, desde el menosprecio de sus habilidades intelectuales o físicas, hasta la idealización de su papel como madres y esposas (Friedan, 1965: 269). Los distintos mecanismos sociales: publicidad, sistema educativo, películas, revistas, creencias, etc., apoyaban la ideología que obstaculizaba cualquier intento por parte de las mujeres de desarrollar sus aptitudes o buscar su felicidad y libertad fuera de los cauces establecidos. Una de las mujeres entrevistadas por Friedan señalaba que las expectativas sociales hacia las mujeres anulaban su personalidad (Friedan, 1965: 35). Las posibilidades de tener una imagen de sí lejos de las labores de esposa o de madre quedaban entorpecidas y dificultadas de manera muy evidente.

> Reiterativamente, las novelas de las revistas femeninas insisten en que la mujer solo puede sentirse en la plenitud de su feminidad en el momento de traer un hijo al mundo. Consideran nulos los años en que ya no puede tener la esperanza de engendrar, aunque siga practicando regularmente el acto carnal. De acuerdo con la mística de la feminidad, la mujer no tiene otra forma de crear y de soñar en el futuro. No puede considerarse a sí

> misma bajo ningún otro aspecto que no sea el de madre de sus hijos o esposa de su marido (Friedan, 1965: 78).

No se trata de algo inocente, antes bien, esta ideología supone una enorme violencia hacia las mujeres porque al tratar de adaptarse a las expectativas sociales anulan la posibilidad de su propio crecimiento.

> He visto a las mujeres norteamericanas tratando durante quince años de conformarse a él. Pero ya no me es posible negar por más tiempo mi conocimiento de sus tremendas complicaciones. No es un modelo inofensivo. Puede que no existan términos sicológicos para expresar el daño que está haciendo. ¿Pero qué sucede cuando las mujeres tratan de vivir según un modelo que las obliga a negar su propia mente? ¿Qué sucede cuando las mujeres forman su mentalidad de acuerdo con un modelo que les hace negar la realidad de este mundo cambiante? (Friedan, 1965: 82).

Friedan, en el libro *La mística de la feminidad*, pensaba que para cambiar esta situación era suficiente con mostrarla. Que poner nombre al problema de la mística de la feminidad y mostrar sus demoledoras consecuencias para las mujeres era suficiente para que estas no se dejaran convencer por dicha mística y buscaran el desarrollo de sus aptitudes y de su libertad, pero no era tan fácil. En una obra posterior, Friedan se percata de que el cambio tiene que ser mayor de lo que pensaba y escribe:

> La nueva experiencia de la mujer tiene que conducir a nuevas preguntas, con el fin de crear nuevos modelos, tanto en casa como en el trabajo, que permitan llevar una vida más humana y completa, no solo para ellas mismas, sino también para los hombres (Friedan, 1983: 77).

Friedan se dio cuenta de la necesidad de nuevos modelos sociales, pero serán otras autoras más radicales (a partir de los trabajos de Friedan aunque en discrepancia con ella) las que afirmen e insistan en que la inferiorización de la mujer está introducida hasta tal punto en la cultura que afecta a todos los niveles y aspectos de nuestra vida, y unos pequeños cambios en los roles no conseguirán modificar sustancialmente la situación.

Feminismo radical estadounidense

El debate entre el feminismo liberal y el feminismo radical surgió al considerar que unas pequeñas reformas, como el derecho al voto o al aborto, así como el acceso a la educación o al trabajo, no cambiaba prácticamente en nada la situación de la mujer en la sociedad. Así, Kate Millett afirma:

> Cuando la personalidad tropieza con imágenes tan denigrantes de sí misma en la ideología, la tradición y las creencias sociales, resulta inevitable que sufra un grave deterioro. Teniendo en cuenta, además, el descrédito sutil pero constante que suponen cotidianamente para la mujer sus relaciones personales, las impresiones que recoge de los medios de información y la discriminación que padece en lo tocante a la conducta, al trabajo y la educación, no cabe extrañarse de que desarrolle ciertos rasgos de grupo característicos de los individuos que, en virtud de su posición minoritaria, llevan una vida marginada en la sociedad (Millett, 2010: 119).

Las mujeres no son un grupo minoritario en cuanto a número, todo lo contrario, pero sí lo son en cuanto al poder. Los puestos de poder ocupados por las mujeres son, en efecto, muy minoritarios, de manera que la cultura, la sociedad, las ideologías, las empresas, el capital, la política de los partidos, etc., son entidades dirigidas por hombres. Las mujeres son relegadas a llevar una vida con muchas menos oportunidades y el menosprecio hacia lo femenino es tal en la sociedad que muchas creen que es "justo" y "natural" que las mujeres ocupen lugares de subordinación y marginación.

La capacidad de las mujeres para corregir esta situación dirigiendo las reformas desde los puestos de poder es mínima, y los hombres desde luego no se mostraban muy interesados a la hora de llevar a cabo los cambios que ellas reclamaban. Y, sin embargo, era necesario modificar las cosas. ¿Qué se puede hacer?

El feminismo radical tuvo claro que las transformaciones tendrían que ser realizadas por las mujeres, por los sujetos que precisan de ellas, si de verdad querían llevar a cabo las modificaciones necesarias, y no solo pequeñas reformas que solo lograrían suavizar alguna situación de opresión. Dado que las mujeres no estaban en los puestos de poder y que la ordenación a través de relaciones jerárquicas había mostrado ser la fuente de muchas injusticias, la renovación debía realizarse lejos de estas estructuras, y desde abajo, por ellas mismas. Comenzando por sus propias vidas. Su propuesta consistió en grupos de trabajo, formados sobre todo por mujeres, en los que hablar de sus propias experiencias, de lo que de verdad les preocupaba, de lo que realmente querían en sus vidas y sentían la necesidad de cambiar, de lo que les hacía feliz y de sus relaciones afectivas.

Estos grupos de mujeres servirían para tomar conciencia de la situación en la que estaban y de las dificultades que la sociedad ponía a la libertad de las mujeres. A dichas reuniones se les dio el nombre de grupos de autoconciencia (*consciousness-raising*) (Sarachild, 1970: 78-80), y empezaron a surgir a finales de los años 60. En ellos no solo se tomaba conciencia de la situación a la que las mujeres eran inducidas por la sociedad, sino que también se intentaba que cada cual encontrara aquello que le hacía sentirse bien, esto es, que lejos de las convenciones y dictámenes sociales, se fomentaba que cada mujer buscara el camino de su libertad y crecimiento personal.

Pronto se dieron cuenta de las posibilidades abiertas por estos grupos. Querían crear una forma de organización completamente distinta de las que habitualmente habían sido realizadas por los hombres, de manera que empezaron a surgir centenares de organizaciones feministas sin líderes y sin jerarquías que luchaban por la libertad de hombres y de mujeres, bajo el convencimiento de que la lucha obrera y sindical solo había favorecido a los varones (Millett, 2010: 169).

Si querían hacer una transformación radical en la que no estuvieran excluidos los intereses y deseos de las mujeres, había que empezar por hacer las cosas de otra manera, con las mujeres como protagonistas, sin jerarquías y dando la oportunidad a todas de hablar y expresarse. Dar voz a las mujeres era el primer paso para saber lo que querían. A continuación también tendrían que ver la manera en que podían llevarlo a cabo, pero lo primero era dar forma a sus deseos sin que estos fueran determinados por la cultura ni por los roles sociales.

Feminismo radical en Italia

En Europa también surgieron estos grupos, y me gustaría detenerme en uno de los más interesantes e influyentes de la época: Rivolta Femminile, con Carla Lonzi como principal autora. En una carta dirigida a dos revistas feministas alemanas, con petición de publicación, el grupo de Carla Lonzi, Rivolta Femminile, firma el texto que traduzco a continuación.

> Somos un grupo de feministas radicales nacido en julio de 1970 con la publicación de un Manifiesto. La necesidad de expresarse fue acogida por nosotras como sinónimo mismo de liberación. Rivolta Femminile nunca ha tenido líder, ni ha tenido organización ni estructura jerárquica, no tiene contactos con partidos políticos, no elabora ni se adhiere a ideologías, no participa en iniciativas reformistas, ni ve una vía de salvación en los mitos de la emancipación, y desde el principio ha comprendido la importancia de reunirse solo entre mujeres (Rivolta Femminile, 1978: 176-177, traducción mía).

Rivolta Femminile es el grupo feminista fundado en Milán por Carla Lonzi y Carla Accardi en 1970. Tuvo una intensa actividad, promovida principalmente por Carla Lonzi, que daba mucha importancia al trabajo realizado dentro de los grupos de autoconciencia. A partir del grupo de Milán surgieron otros grupos en Turín, Génova y Florencia (Lonzi y Jaquinta, 1985: 29).

Una de las características de este colectivo, y de Carla Lonzi en particular, es la confianza en las posibilidades de transformación social de estos grupos de autoconciencia. La mejor forma de darse cuenta de lo que supone la cultura y la sociedad para las mujeres es poner en común la reflexión sobre las experiencias significativas vividas, y analizar la propia situación, con ayuda de las demás integrantes del grupo. Esta es la mejor forma de que surja la conciencia de ser un sujeto político que puede hacer más de lo que cree para transformar su realidad y, con ello, hacer la aportación que le corresponde a cada cual para que sea posible una nueva sociedad más justa.

> La conciencia de mí como sujeto político nace en el grupo, de la realidad que ha podido recoger una experiencia colectiva no ideológica. Haber logrado hacer existir este tipo de grupo nos ha dado la medida de nuestra capacidad de salir fuera de las estructuras y de los esquemas masculinos, de liberarnos de su poder de opresión, de comenzar a existir por lo que somos. No es más que un paso, pero de naturaleza política. Nos ha hecho entender qué es estar juntas potenciando ser sí mismas en lugar de traicionarse, nos ha permitido vivir un sentido de completud que históricamente nos faltaba como criaturas perennemente gregarias (Lonzi, 1978: 151).

Al igual que en Estados Unidos, los grupos europeos también mostraron su preocupación y reticencias respecto a la defensa de las libertades e intereses de las mujeres por parte de los movimientos de izquierda. La obra *Escupamos sobre Hegel*, de Carla Lonzi, es una clara muestra de ello.

> Escupamos sobre Hegel lo he escrito porque me perturbaba el constatar que casi la totalidad de las feministas italianas daba más crédito a la lucha de clases y a la cultura marxista que a su propia opresión. Hoy ya no es así, pero es necesario recordar que me refiero a cuatro años atrás (Lonzi, 1975: 10).

En los años 70, en Italia, el movimiento feminista se vio muy influido por la ideología de izquierda y los intelectuales de las revueltas de 1968, pero pronto se vio que estos movimientos no tenían apenas interés por un cambio estructural y profundo de la situación de las mujeres. Para Carla Lonzi el motivo era muy claro: en toda ideología hay una clara jerarquía de los sexos (Lonzi, 1975: 17). De manera que ni en las ideologías revolucionarias ni en las conservadoras, ni en ninguna que sea producida por la cultura actual hecha por y para los hombres, hay lugar para una mujer libre. Únicamente fuera de esta cultura es posible que las mujeres puedan desarrollar su libertad, por lo que solo hay una posibilidad: acabar con la cultura actual. Y para ello, hay que iniciar un proceso de desculturación (Lonzi, 1975: 45).

> La humanidad masculina se ha adueñado de este mecanismo cuya justificación ha sido la cultura. Desmentir la cultura significa desmentir la valoración de los hechos que constituyen la base del poder (Lonzi, 1975: 46).

A pesar de que la libertad que proponían estas feministas era una libertad para hombres y para mujeres, pronto se dieron cuenta de la gran cantidad de trabas (más o menos visibles) a las que tendrían que ir haciendo frente. Así, en un texto publicado por Carla Lonzi, titulado *Vai pure*, se puede leer la siguiente afirmación hecha por Pietro Consagra, compañero de Carla Lonzi:

> De cualquier manera, tú quieres ser destructiva, destructiva también con lo que yo me nutro que es justo el objeto social o bien el objeto del poder o el objeto representativo o el objeto que me permite sobrevivir. Por eso en ocasiones yo siento que tú eres mi enemiga y tú sientes que yo soy tu enemigo (Lonzi, 2011: 112, traducción mía).

La puesta en cuestión de la cultura supone criticar muchas de las ideas de quienes habitan y sostienen esa cultura, supone que muchas personas que están alrededor se sientan interpeladas y atacadas en sus ideas, y por lo tanto, se pueden tomar las afirmaciones de estas feministas como un ataque a concepciones sociales que han hecho suyas. De manera que la propuesta de desculturación hecha por Carla Lonzi y por el grupo de Rivolta Femminile, y que podría ser en parte suscrita por otras feministas de la época, es un desafío lleno de dificultades porque critica la neutralidad, justicia e imparcialidad de los productos culturales, lo cual supone una desautorización de su idoneidad. Y esto no solo afecta a la propia vida de quienes forman parte del movimiento feminista, sino que también concierne a quienes están a su alrededor: familia, amistades, relaciones de trabajo, etc. Este cuestionamiento en muchas ocasiones puede ser interpretado como una traición a un código común. Un código compartido que puede ser injusto e inviable para muchas vidas, pero que en gran medida es compartido y forma parte de los lugares comunes de una sociedad. Es decir, para muchas feministas las amistades se podían transformar en rivalidades, y los vínculos afectivos podían volverse relaciones difíciles, con la consiguiente sensación de aislamiento. Y esto es lo que ocurrió en algunos casos. Así, de nuevo

Pietro Consagra, avisa a Carla Lonzi de que se está creando enemigos a su alrededor y le advierte: "¿Pero tú te das cuenta de que no resuelves nada, no ayudas nada, no participas en nada, solamente eres destructiva, y esto por qué? ¿Hacer un harakiri por qué motivo?" (Lonzi, 2011: 110, traducción mía).

La propuesta de estas mujeres por el cambio radical supuso una apuesta que alteró enormemente sus vidas, con las consecuentes pérdidas dolorosas que conlleva toda transformación. Se puede afirmar que, en general, los distintos feminismos han encontrado siempre muchas reticencias en la recepción de sus planteamientos que, por otra parte, iban encaminados a conseguir una convivencia más justa. Las resistencias hacia sus propuestas, además, no solo se producían entre los sujetos que tienen que renunciar a alguno de sus privilegios, sino que dichas reservas también se daban entre quienes en teoría verían mejorada su situación, de modo que no resulta fácil encontrar un reconocimiento explícito a la importante labor del feminismo, que ha formulado y persistido en la necesidad de cambios sociales para hacer un mundo más habitable. Así, Pietro Consagra afirma:

> Nadie reconoce gratis a otro, ¿entiendes? Cada uno guarda para sí el reconocimiento. Uno no tiene ganas, si no le es arrancado de la boca, si no le conviene hacerlo… a ninguno le va el reconocer a otro (Lonzi, 2011: 40, traducción mía).

Probablemente, el reconocimiento de la importancia del feminismo y de las feministas es una tarea pendiente. Es evidente que hay un cierto rechazo social.[1] En ocasiones se considera que la crítica es demasiado cruda, poco comprensiva hacia una sociedad a la que le cuesta cambiar, pero, por otra parte, como afirma Audre Lorde, "los opresores siempre esperan que los oprimidos los traten con una comprensión de la que ellos adolecen" (2003: 51). Se espera del feminismo una suavidad en la expresión de las ideas que no se concibe en otros ámbitos. Así, Lonzi escribe:

> ¿Tal vez en otros campos es habitual reservar tratamientos blandos a quien debe tomar conciencia de prevaricar? ¿Por qué los ataques directos se mantienen suspendidos hasta que no se haya encontrado la forma de ajustarlos entre dos citas de Marx? ¿Por qué acercarse a los hombres como si fueran niños que necesitan recitar las propias verdades adoptando el lenguaje de sus libros de lectura? ¿Por qué esta gravedad, esta aflicción? Para hacerles entender, es decir, para no perder la conexión cultural. ¿Entonces cuál es la práctica que deteriora la Política (y las mayúsculas en general)? ¿La de "hacer preguntas que molestan al poder-saber constituido", o bien hacer todos los gestos de expresión de sí y de reconocimiento de la otra que abran las puertas del limbo en el que las

[1] Un ejemplo de este rechazo lo podemos encontrar en la noticia titulada: "Acosan a jugadoras de rugby al grito de 'feminazis, idos a limpiar'". Los insultos y agresiones venían de jugadores del equipo masculino de rugby que estaban molestos porque las mujeres también jugaran ese deporte. La noticia es del 11 de marzo de 2016. http://www.europa-press.es/madrid/noticia-empujan-insultan-jugadoras-rugby-ucm-grito-feminazis-idos-limpiar-20160311132842.html [Consultado el 22 de marzo de 2016].

> mujeres buscan, sin encontrarla, una encarnación real? (Lonzi, 1978: 141-2, traducción mía).

De modo que parece pertinente volver sobre los análisis realizados por estas autoras radicales toda vez que las políticas reformistas se han mostrado insuficientes. Si el problema es de índole estructural, como dicen ellas, que está en los mismos fundamentos de la cultura y, por tanto, se trata de elementos muy enraizados en ella, entonces parece sensato que, a la hora de hacer un análisis de la realidad social y proponer cambios satisfactorios, haya que contar con los análisis ya hechos en este sentido. En mi opinión, esto se hace ya en algunos debates actuales, y creo que tiene mucho interés saber cuáles fueron sus orígenes, pues ello nos permitirá conferir un sentido más adecuado a las propuestas actuales.

VIGENCIA DE LAS PROPUESTAS RADICALES

Las críticas feministas son análisis que resultan molestos porque ponen en evidencia nuestra complicidad en muchos de los comportamientos injustos que denuncian, y lo es mucho más cuando la propuesta que hacen las autoras pasa por una modificación radical de nuestra vida y de nuestras ideas, de los sistemas de valores y de la cultura en general. La resistencia a renunciar a los espacios de privilegio es indudable, incluso aunque de alguna manera seamos conscientes de que no son privilegios lícitos. Nos mostramos muy reticentes a la hora de reconocer la persistencia de prejuicios que considerados antiguos y ya superados, además de que se pone en evidencia que la sociedad occidental no es tan modélica en cuestión de derechos y libertades. Si a eso le añadimos una crítica profunda de la cultura en la que hemos nacido (que en muchos aspectos hemos hecho propia y defendemos), nos podemos hacer una idea de las dificultades a las que tuvieron que hacer frente las feministas radicales en la década de 1970, con su propuesta de la construcción de otra sociedad con valoraciones más justas y respetuosas hacia las personas, algo que, lamentablemente, sigue sin haberse logrado. El rechazo a los feminismos es demasiado generalizado, y en muchos casos visceral. Se trata de una animadversión que no se detiene a debatir si las propuestas son justas o no, o en qué medida afectaría a la población en su conjunto o si suponen demasiados cambios. Es un repudio que no pretende entrar en diálogo sino que desprecia toda crítica que contenga algún elemento feminista.[2] Por supuesto, el desdén es mayor cuanto más profunda sea la crítica o más aspectos pretenda modificar.

Con todo, a pesar de las dificultades con las que se encuentran estos discursos, en mi opinión, se trata de críticas a la cultura muy interesantes y significativas que, aún hoy, aunque con algunas diferencias, siguen señalando problemas que continúan presentes. Considero, por tanto, muy revelador que las críticas que estas mujeres

[2] Las dificultades con las que se encuentran las mujeres que realizan análisis feministas sobre la sociedad y sus costumbres es aún muy frecuente. El machismo no es algo superado, sigue siendo estructural, y se muestra en toda su crudeza ya sea por internet o a través de ataques directos. Ver http://lab.eldiario.es/diadelamujer/acoso/ y http://www.eldiario.es/desalambre-/llaman-radicales-exageradas-defender-derechos_0_492051515.html [Consultado el 26 de marzo de 2016].

hicieron a la sociedad de los años 70 todavía formen parte de los debates feministas actuales. Me refiero, por ejemplo, a la importancia de la sexualidad como espacio político, el compromiso de efectuar las transformaciones en la propia vida y no solo reclamar la responsabilidad del Estado para la mejora social, la crítica y sospecha permanente hacia el aparato ideológico del Estado porque es un sistema que en realidad no vela por la justicia o la libertad de la ciudadanía, sino que su función principal es mantener el estado de cosas, con la consiguiente defensa de los intereses de quienes son los sujetos privilegiados, etc. La cultura continúa legitimando y justificando que se privilegie a unas personas en detrimento de otras.

El desarrollo y la problematicidad de alguno de los elementos descritos están, de modo significativo, en la obra de Judith Butler. Esta autora no propone, en rigor, otra cultura, al modo particular del feminismo radical, pero sí se ocupa de mostrar los daños causados, y avalados por la sociedad, a determinados sujetos y corporalidades, de manera que toda la cultura se pone en cuestión bajo la permanente sospecha de haber infringido importantes agravios a personas no privilegiadas, así como de respaldar situaciones de injusticia. Esta perspectiva crítica la lleva a cabo desde el inicio de sus reflexiones, en *El género en disputa*, hasta sus últimas obras. Por ejemplo, en *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, afirma:

> Pero me parece que, actualmente, está ocurriendo algo más fundamental, a saber, la creencia de que las libertades se basan en una cultura hegemónica, una cultura que se llama "modernidad", que se basa, a su vez, en un número de libertades en constante progresión. Este ámbito no crítico de "cultura", que funciona como precondición de la libertad liberal, se convierte asimismo en base cultural para sancionar formas de odio y abyección de índole cultural y religiosa (Butler, 2010: 156).

Y no solo se pueden apreciar estos análisis que surgieron en el feminismo radical en las obras de Butler, sino que también se pueden encontrar otras alusiones a los planteamientos hechos por este feminismo en numerosas autoras, igualmente presentes en los debates feministas actuales, por ejemplo en Luisa Muraro:

> Me refiero a la práctica de reunirse entre mujeres y de hablar de nosotras tal y como se nos ocurría, independientemente de cualquier discurso ya hecho. En ese punto dejó de funcionar una enorme máquina discursiva del poder que actuaba dentro de nosotras y a nuestra costa. Hemos llamado a esa práctica autoconciencia (Muraro, 2011: 39, traducción mía).

Luisa Muraro en este fragmento muestra la gran capacidad transformadora de los grupos de autoconciencia así como de los pequeños gestos tales como dejar de dar crédito a la lógica del poder, esto es, romper con esa lógica, no contar con ella y comenzar a pensar de otra manera. De esta forma, considera Luisa Muraro, es posible acabar con el sometimiento que supone aceptar lugares comunes del pensamiento, ya que muchos de ellos impiden que nos hagamos cargo de la responsabilidad que tenemos cuando nos inhibimos o aceptamos ideas que legitiman situaciones de desigualdad.

El feminismo radical fue un movimiento de la década de los años 70 del siglo XX, pero muchos de sus análisis forman parte, aunque con importantes diferencias, del

debate actual de las reflexiones feministas. Es cierto que este feminismo llevó a cabo observaciones muy críticas, pero también lo es que para hacer los cambios necesarios hay que ser conscientes de lo que funciona mal y de lo que es necesario corregir, incluso si se trata de modificaciones estructurales profundas de la cultura a la que pertenecemos.

Bibliografía

BOCCIA, Maria Luisa (1990). *L'io in rivolta. Vissuto e pensiero di Carla Lonzi*. Milán: La Tartaruga.

— (2014). *Con Carla Lonzi. La mia opera è la mia vita*. Roma: Ediesse.

BUTLER, Judith (2010), *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Madrid: Paidós Ibérica.

— (2011). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Madrid: Paidós.

CHINESE, Maria Grazia, LONZI, Carla, LONZI, Marta y JAQUINTA, Anna (1977). *È già politica*. Milán: Scritti di Rivolta Femminile.

CONTE, Lara, FIORINO, Vinzia y MARTINI, Vanessa (ed.) (2011). *Carla Lonzi: la duplice radicalità. Dalla critica militante al Femminismo di* Rivolta. Florencia: Edizioni ETS.

FRIEDAN, Betty. (1965). *La mística de la feminidad*. Barcelona: Sagitario.

— (1983). *La segunda fase*. Barcelona: Plaza y Janes.

LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN (2004). *No creas tener derechos. La generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo*. Madrid: Horas y horas.

— (2006). *La cultura patas arriba. Selección de la Revista* Sottosopra *(1973-1996)*. Madrid: Horas y horas.

LONZI, Carla (1975). *Escupamos sobre Hegel. Y otros escritos de Liberación femenina*. Buenos Aires: La Pleyade.

— (1978). "Mito della proposta culturale", en FONTE, Moderata y LONZI, Carla, *La presenza dell'uomo nel femminismo*. Milán: Scritti di Rivolta Femminile, n. 9, pp. 137-154.

— (1985). *Scacco ragionato. Poesie dal '58 al '63*. Milán: Scritti di Rivolta Femminile.

— (2010). *Taci, anzi parla. Diario di una femminista*, vol. I (1972-1973) y vol. II (1974-1977). Milán: Et al. Edizioni.

— (2011). *Vai pure. Dialogo con Pietro Consagra*. Milán: Et al. Edizioni.

LONZI, Marta y JAQUINTA, Anna (1985). "Biografia", en LONZI, Carla. *Scacco ragionato. Poesie dal '58 al '63*. Milán: Scritti di Rivolta Femminile, pp. 9-73.

LONZI, Marta, JAQUINTA, Anna, FONTE, Moderata y LONZI, Carla (1978). *La presenza dell'uomo nel femminismo*. Milán: Scritti di Rivolta Femminile.

LORDE, Audre (2003). *La hermana, la extranjera*. Madrid: Horas y horas.

MILLET, Kate (2010). *Política sexual*. Madrid: Cátedra.

MURARO, Luisa (2011). Non è da tutti. L'indicibile fortuna di nascere donna. Roma: Carocci.

RIVOLTA FEMMINILE (1978). "Il lesbismo non è un'alternativa politica", en LONZI, Marta, JAQUINTA, Anna, FONTE, Moderata y LONZI, Carla, *La presenza dell'uomo nel femminismo*. Milán: Scritti di Rivolta Femminile, n. 9, pp. 176-177.

SARACHILD, Kathie (1970): "A Program for Feminist 'Consciousness Raising'". *Notes (From the Second Year): Radical Feminism*, Nueva York. pp. 78-80.

EL GÉNERO MASCULINO EN «EL SEGUNDO SEXO»

Luis Cabrera López

Universidad de la Rioja

l.cabrera@ucm.es

Resumen:

En *El segundo sexo*, Simone de Beauvoir realiza un análisis antropológico, biológico e histórico del género, centrándose en el género femenino, pero también ofrece una determinada visión de la masculinidad. Revisaremos la concepción de la masculinidad en Beauvoir para enriquecer nuestra visión de los problemas tratados por las corrientes filosóficas feministas. Encontraremos las características fundamentales que Beauvoir asigna a lo masculino: el hombre es ser-para-sí y trascendencia, se caracteriza también por su capacidad para violentar y guerrear, finalmente, es sujeto capaz de cosificar a otros sujetos. Concluiremos con una crítica a esta caracterización.

Palabras clave:

Feminismo, género, masculinidad, trascendencia, violencia.

Abstract:

In The Second Sex, Simone de Beauvoir carries out an analysis of gender. Although her discourse focuses mainly on the feminine gender, she provides interesting tools to explore the features of masculinity. Our purpose is to reappraise this conception of masculinity in Beauvoir's thought, in order to improve our vision of the feminist claims. We will find the main characteristics that Beauvoir associates to masculinity: being a man is being-for-itself and trascendence, is characterised by his ability to use violence and make war, finally, he is able to objectify other subjects. We will conclude with a criticism of this charactertization.

Keywords:

Feminism, Gender, Masculinity, Transcendence, Violence.

Enviado: 02/04/2016

Aceptado: 09/05/2016

La manera habitual de proceder en cuestiones de temática feminista ha sido analizar el papel singular que ha ocupado la mujer en la historia y en las diversas culturas. Sin lugar a dudas, *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir ha sido la obra que con mayor potencia ha impactado en el pensamiento filosófico, precisamente, a través de un análisis minucioso de la feminidad. Sin embargo, escudriñar de manera analítica la feminidad siempre irá de la mano, ya sea de forma soterrada, ya sea de manera explícita, de un análisis de la masculinidad.[1] Nuestro propósito es analizar la particular visión del varón[2] que aparece en *El segundo sexo*, sacando a la luz lo que en ocasiones se nos manifiesta como opaco, velado, o necesitado de una profundización mayor. Se trata de una magnífica oportunidad para repasar nuestros conocimientos sobre el feminismo de Simone de Beauvoir, así como la perfecta ocasión para sacar a relucir lo que consideramos una tarea imperativa, inmediata y pendiente de las corrientes feministas en la actualidad; concretamente, nos referimos a la idea de que "indagar sobre la construcción social de la masculinidad es una prioridad ética y estratégica en la lucha a favor de la equidad entre los sexos" (Varela, 2008: 278).

Nuestro recorrido constará en primer lugar de una explicación básica de los géneros en *El segundo sexo.* Esta explicación, lógicamente, hará mayor hincapié en la figura del hombre que en la de la mujer. Para esta tarea no dudaremos en recurrir cuando sea necesario a otros intelectuales que subyacen como influencias en la obra de Beauvoir, destacando principalmente las figuras de Georg Wilhem Friedrich Hegel, Friedrich Engels y Claude Lèvi-Strauss. Nuestro objetivo será subrayar las características que Beauvoir indica como propias de la construcción del género masculino, que serán: primero, el hombre queda definido como ser-para-sí y trascendente; segundo, esta definición queda justificada por una necesidad de llegar a ser importante, por su capacidad para violentar o hacer la guerra, y, por último, por ser sujeto capaz de cosificar a otros sujetos. Junto al análisis de estas características se propondrá lo que consideramos una crítica necesaria a los planteamientos de género de Beauvoir. Para finalizar, elaboraremos una breve conclusión que irá por los derroteros de reivindicar la importancia del estudio académico de la masculinidad.

Masculino y Femenino en El segundo sexo:

En el segundo tomo de *El segundo sexo* Beauvoir lanza su hipótesis más osada: no se nace mujer, sino que se llega a serlo. En esta premisa esta contenida una idea totalmente aceptada en la actualidad, la de que el sexo no se identifica con el género, pues, mientras el primero nos remite al hecho biológico, el segundo nos refiere al constructo social. Por otra parte, ese "llegar a serlo" implica que todas las

[1] "La masculinidad solo existe en contraste con la feminidad" (Connell, 1997: 32).

[2] Hablo aquí empleando el término "varón" intencionalmente; ya Beauvoir nos advierte "que en el francés se dice 'los hombres' para designar a la totalidad de los seres humanos" (Beauvoir, 2005: 11). Lo mismo sucede en el castellano. En efecto, pueden suscitarse equivocaciones al no saberse si se habla del "hombre" como perteneciente al género masculino, o, como universal que prescinde de la distinción por sexo. Para evitar confusiones, aclaramos que en lo que sigue de texto siempre que emplee el término "hombre" lo haré como equivalente a "varón" y que, por esto mismo, nunca aparecerá la noción de "hombre" como universal.

presuposiciones sobre el género de nuestra cultura son convencionales, construidas o artificiosas. Asimismo, esta idea implica que la construcción de los géneros, así como las características que se le atribuyen a cada uno, no queda totalmente justificada por un componente natural o biológico.[3] Como decimos, se trata de una hipótesis atrevida, aún dada a una acalorada discusión que abarca las esferas científicas y las humanistas. Pensemos que la diferencia biológica, cuyo eje fundamental orbita en torno a la potencia física del cuerpo, es considerada un elemento de desintegración social, por ejemplo, en el acceso a determinadas profesiones en las que los requisitos de pruebas físicas son distintos en función del sexo, u, otro ejemplo, en la separación por sexos típica de las competiciones deportivas. En efecto, la cuestión es polémica porque la cuestión biológica es tratada de distintas maneras incluso entre las diferentes corrientes feministas. Cabe señalar que nuestra intención en este texto no es ahondar en la cuestión biológica; pensemos que es suficientemente amplia como para abarcar un artículo completo ella misma, incluso una obra o una sucesión. Daremos entonces las ideas de Beauvoir como válidas, dejando la profundización en esta temática para otro momento. Lo que nos interesa resaltar aquí de todo este asunto es que si el género femenino es un constructo, entonces, también debe de serlo el género masculino.[4] Efectivamente, esta es la idea sostenida por Beauvoir.

Además, hay una segunda idea importante que está remarcada en el propio título de la obra: la primacía del género masculino sobre el género femenino. Sin lugar a dudas, el dominio del hombre sobre la mujer es sobre lo que se fundamenta la totalidad del ensayo. Este domino de lo masculino es narrado a través de fases consecutivas, fases que acabarán por explicar los motivos fundamentales por los que la mujer se subordina al hombre basándose, principalmente, en las diferencias de género. La tesis primordial de *El segundo sexo* será la siguiente: el género del hombre se constituye como trascendencia y ser-para-sí, el de la mujer como inmanencia y ser-para-otro.[5] Con vistas a fundamentar esta tesis, Beauvoir hará un recorrido a través de momentos históricos sucesivos que acabarán por dar cuenta de cada uno de los géneros. Se trata de un análisis complejo pues integra ideas de la antropología, la biología, la mitología, la cultura, etcétera. Además, se incluyen herramientas teóricas de corrientes tan dispares como el materialismo histórico, la antropología estructuralista o el psicoanálisis. En aras de simplificar la explicación seguiremos algunos de los distintos fragmentos que integran el capítulo dedicado a la Historia, pertenecientes al primer volumen de *El segundo sexo.* Los nombres que daremos a

[3] Cabe destacar aquí que Beauvoir no niega las diferencias biológicas, reconoce que la mujer, "como media, es de menor estatura que el hombre, menos pesada, su esqueleto más fino" (Beauvoir, 2005: 93), o incluso que "la fuerza muscular es mucho menor en la mujer" (Beauvoir, 2005: 93). El punto de su filosofía es que en una sociedad tecnificada estas diferencias anatómicas no son suficientes para justificar la subordinación de la mujer al hombre, ya que "la técnica anula la diferencia muscular que separa al hombre de la mujer" (Beauvoir, 2005: 116).

[4] "La aceptación que realiza el feminismo de la igualdad sobre la tesis de Simone de Beauvoir: 'la mujer no nace, se hace', supone la aceptación de que tampoco el hombre nace, sino que se hace" (Medina-Vincent, 2015:2)

[5] En ocasiones, esta característica de ser-para-otro será denominada como "alteridad".

cada una de estas fases tienen como objetivo dar cohesión a la explicación, si bien señalamos aquí que estos nombres son nuestros y no dados por Simone de Beauvoir.

La primera fase la denominaremos la Fase de la Horda Primitiva. Se trata de un período que nos remite a la prehistoria y que será anterior al desarrollo de la agricultura. Adelantamos que se trata de la fase más importante, pues de ella sacaremos lo que consideramos la clave principal de nuestra crítica. Lo más destacable es que ya en este momento histórico tan remoto, Beauvoir considera que la tarea a la que se dedica cada género está muy demarcada: el hombre hace la guerra, la mujer se encarga de la reproducción. Esta cuestión de la división de las tareas es tremendamente importante, debemos pensar que estamos en todo momento partiendo de un enfoque existencialista,[6] una visión donde los sujetos se trascienden a sí mismos a través de lo que eligen hacer, de las acciones que deciden llevar a cabo. En esta fase ancestral, en la que el desarrollo tecnológico es escaso o inexistente, no hay un gran abanico de actividades a las que los sujetos puedan dedicarse, así que, consecuentemente, la diferencia biológica tendrá un papel preponderante a la hora de constituir los géneros. La mujer padecerá su destino biológico, pues "el embarazo, el parto, la menstruación, disminuían sus capacidades de trabajo y la condenaban a largos periodos de impotencia y, para defenderse de los enemigos, para asegurar su subsistencia y la de su progenitura, necesitaban la protección de los guerreros y el producto de la pesca y la caza a la que se dedicaban los varones" (Beauvoir, 2005: 126). Podemos observar que la corporalidad se muestra como decisiva a la hora de dividir la tareas. Subyacen en esta explicación dos influencias filosóficas de gran calado, las de Georg Wilhem Friedrich Hegel y Friedrich Engels.

En su obra *La Fenomenología del Espíritu*, Hegel nos narra el proceso de autoconciencia del Espíritu. Una de estas fases progresivas que se explican en la obra es la de la dinámica del amo y del esclavo. Este será el momento entendido como el descubrimiento de la alteridad. Cada consciencia "está bien cierta de sí misma, pero no de la otra, por lo que su propia certeza de sí no tiene ninguna verdad" (Hegel, 1981: 115). Hegel entiende que las consciencias necesitan comprobarse la una a la otra y, para ello, lucharán. Con la resolución del combate se establece que "una es la consciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, la otra la consciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el señor, la segunda el siervo" (Hegel, 1981: 117). Beauvoir, por su parte, considera que este relato es en gran medida identificable con los géneros masculino y femenino, correspondiendo al primero la categoría del Amo y al segundo la del Esclavo[7]. Se nos

[6] Para el lector novel, la clave del existencialismo es que frente al esencialismo se propone la libertad. Es "la libertad humana la que precede a la esencia del hombre y la hace posible" (Sartre, 1946: 30). Dicho simplemente, la óptica del existencialismo pone su énfasis en lo que se hace, frente a lo que se es. "La existencia precede a la esencia: lo que tu eres (tu esencia) es el resultado de tus elecciones (tu existencia) más que a la inversa. La esencia no es tu destino, tu eres lo que tú te haces ser" (Flynn, 2006: 8). Esta idea es totalmente compartida por Beauvoir, y conlleva que lo que han hecho los hombres y las mujeres a lo largo de la historia es lo más parecido a una esencia que podemos encontrar.

[7] "Algunos pasajes de la dialéctica con la que Hegel define la relación del amo con el esclavo se aplicarían mucho mejor a la relación del hombre y de la mujer" (Beauvoir, 2005: 129).

revela en la Fenomenología de Hegel lo que será la característica decisiva en Beauvoir a la hora de forjar la identidad de género masculina: la violencia. Nuestra filósofa francesa expresará esto afirmando que, el hombre, "en su lucha contra los animales salvajes corre riesgos. El guerrero para aumentar el prestigio de la horda, del clan al que pertenece, pone en juego su propia vida. Así demuestra brillantemente que para el hombre la vida no es el valor supremo, y que debe servir para fines más importantes que ella misma" (Beauvoir, 2005: 128). De esta manera la masculinidad queda asociada a la violencia, bien sea por la caza, bien sea por la guerra, bien porque ambas a la vez son las principales ocupaciones del hombre. Esta violencia, que parte del no tener miedo a arriesgar la propia vida, lleva consigo una identificación de lo masculino con la trascendencia; es una violencia capaz de sobrepasar el límite de uno mismo a través del riesgo. Beauvoir añade, de manera rotunda, que "la peor maldición que pesa sobre la mujer es estar excluida de estas expediciones guerreras" (Beauvoir, 2005: 128), porque por esta exclusión la mujer no podrá trascenderse arriesgando su propia vida, como el varón, sino que quedará confinada a la perpetuación de la especie.

Ideas casi correlativas a las explicadas hasta aquí aparecen también en *El origen de la familia, la propiedad y el Estado*. Para Engels, "la división del trabajo es totalmente espontánea: solo existe entre los dos sexos. El hombre caza y pesca, va a la guerra, procura los alimentos y produce los objetos necesarios para dicho propósito. La mujer cuida de la casa, prepara la comida y hace los vestidos" (Engels, 2006: 172). Se considera que esta división de las tareas era igualitaria porque "cada uno es el amo en su dominio: el hombre, en el bosque, la mujer, en la casa" (Engels, 2006: 172). Sin embargo, un acontecimiento conllevará la ruptura de este equilibrio natural: el desarrollo de la ganadería. Esta nueva técnica desencadenaría la desigualdad entre los sexos porque "todo el excedente que dejaba ahora la producción pertenecería al hombre. La mujer participaría de su consumo, pero no de su propiedad" (Engels, 2006: 175). Se reescribe así la vieja idea de Rousseau[8] de que la propiedad privada es la causa de las desigualdades. Así la mujer queda identificada con la inmanencia y con el ser-para-otro, pues su único fin sera desarrollar la crianza recluida en el hogar. Cabe destacar que Beauvoir se nutrirá de estas ideas de Engels solo parcialmente, pues, de otra parte, considera que Engels "ha tratado de reducir la oposición entre los sexos a un conflicto de clases" (Beauvoir, 2005: 119).

Con la anterior exposición de Engels hemos dado el salto del momento que denominamos como Fase de La Horda Primitiva, a la que llamaremos Fase de Desarrollo de la Agricultura y la Ganadería. En este momento la mujer se reviste de una cierta "dignidad mitológica", pues al basarse la vida principalmente en los productos agrícolas, y, teniendo el cuerpo de la mujer la capacidad de ser fecundada, se establecerán paralelismos entre las ideas de Naturaleza, Agricultura y Feminidad.

[8] "El primer hombre a quien, cercando un terreno, se le ocurrió decir esto es mío y halló gentes bastante simples para creerle fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Cuántos crímenes, guerras, asesinatos; cuántas miserias y horrores habría evitado al género humano aquel que hubiese gritado a sus semejantes, arrancando las estacas de la cerca o cubriendo el foso: '¡Guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y la tierra de nadie!'" (Rousseau, 1923: 63).

La mujer será exaltada, tal y como nos muestran las distintas diosas de la fertilidad y el cultivo de las antiguas civilizaciones.[9] A pesar de este retomar cierto prestigio de la figura femenina, nunca se dará un dominio de la mujer,[10] pues "la sociedad siempre ha sido masculina, el poder político siempre ha estado en manos de los hombres" (Beauvoir, 2005: 135). Ya en esta fase, Beauvoir nos habla de una práctica social relevantísima, el matrimonio, pero, para comprender con propiedad la importancia del mismo, debemos recapitular la influencia en Beauvoir del antropólogo estructuralista Claude Lévi-Strauss. En su obra *Las Estructuras Elementales del Parentesco,* Lévi-Strauss, considera el tabú del incesto como una norma universal común a todas las organizaciones sociales humanas. Además, esta prohibición representaría ella misma el paso del estado de naturaleza al estado social.[11] Lo verdaderamente interesante es que, siguiendo esta teoría, la prohibición del incesto[12]

[9] Podemos encontrar muchísimos ejemplos en la mitología de estas vinculaciones entre la Naturaleza, la Agricultura y lo Femenino. Por ejemplo, en la cosmogonía babilónica, cuyo mito de la creación del universo se da por dos principios cósmicos: Apsu y Tiamat. Apsu era el abismo primordial que representa lo masculino, Tiamat, "era la personificación del mar salado y amargo, fue el elemento primordial femenino […] fue la madre de la totalidad de los dioses" (Lara Peinado, 2008: 93). En el caso del Antiguo Egipto, baste con señalar a la diosa Isis, la cual "representa el asiento, el trono, y personifica la magia, la fidelidad conyugal y a la gran madre" (Castel, 2001: 103). Por último mencionamos el politeísmo griego, destacando las figuras de las diosas Gea, Deméter y Ceres. Gea es la diosa "Tierra que es Magna Mater y Alma Mater (alma viene de '*alo*', nutrir)" (Díaz, 1997: 347). Deméter, es la diosa de la agricultura y su nombre proviene de 'He meter', que significa literalmente: la madre, o Ceres que es "una diosa urbana pero productora de los cereales" (Díaz, 1997: 347).

[10] Abrimos aquí un pequeño paréntesis porque la cuestión de que pudiera haber existido un estadio primitivo en el que hubiera habido un dominio de la mujer es sumamente interesante. Esta idea fue expresada, e incluso llegó a considerarse como verdadera, por el antropólogo suizo Johann Jakob Bachofen, quien afirmaba que "el matriarcado se desarrolló en un periodo cultural más primitivo que el sistema patriarcal; con el victorioso ascenso de este último, su esplendor comienza a marchitarse" (Bachofen, 1987: 29). Resaltamos esta idea porque tuvo gran calado y resonancia en *El origen de la familia, la propiedad y el Estado* de Engels. En *El segundo sexo* ya Beauvoir la descarta como inválida, y, efectivamente, "los antropólogos modernos han refutado las evidencias etnográficas en las cuales Bachofen y Engels basaron sus argumentos. Esta evidencia, tal y como se presentaba pasó a ser una prueba no del matriarcado sino de una matrilocalidad y matrilinealidad" (Lerner, 1990: 54). "Diferentes sondeos de la prehistoria de las culturas mediterráneas […] no han revelado un solo caso indiscutible de matriarcado. Incluso la sociedad iroquesa, en un tiempo bastión de los matriarcalistas, ha resultado solo matrilineal, aunque constituye la representación más cercana al estado ginocrático ideal de Bachofen" (Bamberger, 1979: 66).

[11] "La prohibición del incesto no tiene un origen puramente cultural, ni puramente natural, y tampoco es un compuesto de elementos tomados en parte de la naturaleza, y en parte de la cultura. Constituye el movimiento fundamental gracias al cual y por el cual, pero sobre todo en el cual, se cumple el pasaje de la naturaleza a la cultura" (Lévi-Strauss, 1988: 58).

[12] No queremos olvidar destacar que hay una figura que está resonando con fuerza en toda esta temática que venimos tratando; no es otra que el padre del psicoanálisis: Sigmund Freud. La temática del psicoanálisis es importantísima, ya que esta corriente hace explícita por primera vez la cuestión del incesto al "proclamar como el complejo nuclear de las neurosis el vínculo con los padres, gobernado por apetencias incestuosas" (Freud, 1986: 134). Además,

obliga a los grupos humanos a intercambiar mujeres, bien sea de manera consentida, negociada, o bien aplicando métodos hostiles, como la violencia, el rapto o la guerra. De aquí se deriva que es la prohibición del incesto la que lleva a identificar a las mujeres como bienes preciados de la sociedad, lo que las identifica como una especie de artículo, como una cosa, y no a ser valoradas como miembros de la tribu o del clan por derecho propio[13]. Así pues, "el intercambio de mujeres es la primera forma de comercio mediante la cual se las convierte en mercancía y se las cosifica, es decir, se las considera cosas antes que humanos" (Lerner, 1990: 47). Con esta fase nos ha quedado una imagen de la mujer constituida como Cosa y del hombre como Cosificador; esto es lo que pretende expresar Beauvoir con su terminología de "inmanente" como correlativo a la mujer, pues queda relegada al ámbito de las cosas, y, de "trascendencia" encadenado al varón, pues él es el sujeto capaz de cosificar otros sujetos.

El análisis de Beauvoir es tan minucioso que nos quedarían unas cuantas fases más; una fase que nos remite al momento de las Antiguas Civilizaciones, Babilonia, Grecia, Egipto, Roma, etcétera, y las peculiares idiosincrasias de cada una de ellas. Otra más, marcada por el advenimiento del Cristianismo, con su peculiar cosmovisión que implica un infravalorar al cuerpo y a la mujer. Y otras muchas fases que llegan hasta la misma actualidad de Simone de Beauvoir, pero de las que vamos prescindir aquí por motivos de extensión.

Con lo que hemos explicado hasta aquí es más que suficiente para comprender el constructo de género que denuncia Beauvoir. Repasemos ahora lo dicho hasta el momento. El enfoque existencialista de Beauvoir le lleva a entender al hombre como ser-para-sí y a la mujer como ser-para-otro. Estas ideas quedan justificadas por diferentes motivos que pasamos a explicitar. El hombre se constituye como Trascendencia, pues en sus expediciones de caza o guerra, arriesga la propia vida en beneficio de la tribu. La mujer se constituye como Alteridad, pues queda relegada a sufrir pasivamente su destino biológico, esto es, a cargar con las labores de reproducción de la especie. Con el desarrollo de la agricultura, a la mujer se le reviste con un cierto halo de dignidad mitológica al ser identificada con la naturaleza; por su parte, el hombre, seguirá identificándose con el guerrero.[14] Ella da la vida, él la quita.

Freud, en *Tótem y Tabú* habla de un estadio ancestral donde "un padre violento, celoso, se reserva todas las hembras para sí y expulsa a sus hijos varones cuando crecen" (Freud, 1986: 143), lo que nos remite a varias ideas que han surgido durante este artículo, tales como, el patriarcado, la masculinidad como violencia o la cosificación de la mujer. La propia Beauvoir cita el psicoanálisis en muchísimas ocasiones a lo largo de *El segundo sexo*, de ahí la importancia de recordarlo al lector en este epígrafe.

[13] "En la mayoría de las sociedades primitivas […] el matrimonio presenta una importancia totalmente distinta, no erótica sino económica" (Lévi-Strauss, 1988: 75).

[14] Cabe mencionar aquí que nos encontramos con un tema recurrente en la filosofía alemana, la exaltación del guerrero. Sin duda, el filósofo que desarrolló con mayor profundidad la temática del guerrero fue Friedrich Nietzsche. En *La Genealogía de la Moral,* Nietzsche considera que el surgimiento de los valores morales está relacionado con un conflicto primigenio entre los guerreros y los sacerdotes. Es cuanto menos curioso que los valores que atribuye a los guerreros sean de índole activa, creativa y de afirmación del propio cuerpo:

Al hombre se le dedica al ámbito de la acción y la producción, la mujer quedará en el hogar, destinada a la reproducción. En palabras de Beauvoir esto es: "Él es el Sujeto, es el Absoluto: ella es lo Otro" (Beauvoir, 2005: 50). Es decir, no hay complementariedad entre los sexos, no hay equilibrio sino sometimiento de uno bajo el otro. El matrimonio es otra de esas instituciones que parece revestir de cierta dignidad a la mujer, pero, como hemos visto, no hace otra cosa que transformarla en una cosa más, un algo que es pertenencia de su marido.

Crítica a Beauvoir

Nuestra objetivo en esta sección va a ser probar que la visión que propone Beauvoir sobre la masculinidad es errónea en una doble vía. En primer lugar, porque consideramos que entender al género masculino como trascendencia es demasiado idealista, pues ¿de la totalidad de los hombres que han poblado la Tierra cuántos han logrado trascenderse en sus obras de manera efectiva? Pocos son los hombres que han consumado este ideal existencialista. Entonces, el mito de la masculinidad es harto repetido, pero escasamente realizado. En segundo lugar, porque entendemos que vincular el concepto de lo masculino a la guerra, la acción y la producción es extremadamente injusto, pues ofrece una visión exagerada, podría decirse que hipertrofiada, de la masculinidad; para que este vínculo fuese verdadero tendría que ser idéntico en todos los hombres de todas las sociedades de todos los tiempos. No obstante, vamos a comenzar nuestra crítica realzando la parte positiva de Beauvoir. Consideramos aquí que el análisis de Beauvoir es válido en buena medida. Incluso en la actualidad: un momento histórico en que la velocidad de intercomunicación de las ideas se ha disparado, una situación en la que muchos planteamientos feministas ha tenido efectos reales, tanto en las psiques humanas como en las instituciones políticas, una circunstancia en que más y más mujeres han tenido voces relevantes para la sociedad, y, también, dónde se ha dado una gran apertura y visibilidad a los hombres y mujeres del colectivo LGTB; aún con todo, incluso en esta actualidad tan flexible y dinámica como el constructo del género denunciado por Beauvoir sigue en gran medida vigente, ya que, en definitiva, forma parte de la historia del pensamiento occidental y, de alguna manera, sigue formando parte de nuestros cimientos culturales. Los paralelismos dados en este texto, así como en las citas a pie de página, entre Beauvoir y otros pensadores como: Hegel, Engels, Lévi-Strauss, Bachofen, Freud

"tienen como presupuesto una constitución física poderosa, una salud floreciente, rica, incluso desbordante" (Nietzsche, 2011: 51). Por otra parte, a los sacerdotes se les atribuye valores de índole pasiva, reactiva y de padecimiento del propio cuerpo, de renegar de su constitución. Teniendo en cuenta que hemos dicho que, en *El segundo sexo,* hay una fase en la que se reviste a la mujer de una dignidad mitológica, esto es, de una dignidad espiritual como la de un clérigo, pueden entreverse una gran paralelismo entre la dicotomía guerrero-sacerdote de Nietzsche y la del género hombre-mujer narrada por Beauvoir. ¿Puede que Nietzsche este hablando de un enfrentamiento primigenio entre la masculinidad y la feminidad bajo las figuras del guerrero y del sacerdote?

o Nietzsche, ha tenido como objetivo mostrar que de alguna manera esta división binaria[15] de la humanidad resuena de fondo por todas partes.

Posiblemente, hasta ahora, la argumentación se le está presentando al lector como ambigua y contradictoria. Ciertamente lo es en buena medida; no en vano Simone de Beauvoir afirmó que el existencialismo es una filosofía de la ambigüedad. Y es que el problema que estamos tratando podría entenderse como un problema de la consistencia ontológica de un relato. El problema abarcaría dos caras de una misma cuestión. La primera, ¿en qué medida es verdadero el relato del género? La segunda, ¿qué clase de influencias y efectos desprende este relato sobre la vida de las personas? Salta a la vista que el problema es harto complicado, principalmente porque no tenemos herramientas suficientes para responder con total certeza a la primera pregunta, pues carecemos de una máquina del tiempo que nos lleve a las primeras sociedades para analizar a hombres y mujeres y hallar así las similitudes o diferencias constitutivas; consecuentemente, la única forma que tenemos de proceder es tratar ambas preguntas de manera entremezclada: buscando en los efectos, las verdades, y viceversa. Entendemos que este mismo problema debió de ser enfrentado por Simone de Beauvoir cuando comenzó su investigación. Con esto en mente, tal vez ahora, estemos más capacitados para deshacer la ambigüedad y fundamentar mejor nuestra crítica. Recordemos, lo que hemos dicho es que el relato sigue vigente en buena medida en la sociedad actual, esto es, muchas personas siguen mostrándose proclives a tratarlo como verdadero, ya sea por una reflexión consciente, ya sea porque de alguna manera ha sido integrado por la cultura en su psiquismo. Se desprende de lo anterior que podemos considerar excelente el trabajo analítico de Beauvoir. Ahora bien, también hemos dicho que vemos una idealización del varón en Beauvoir, esto es, porque Beauvoir no es un ente aislado de la sociedad, entiéndase, aun con toda su inteligencia el relato del género también resuena en su cabeza. En su obra cuestiona con contundencia el papel de la mujer, pero vemos que se muestra demasiado proclive a aceptar que el varón es trascendencia, y, aunque realmente lo fuera o simplemente se le tratase como si efectivamente esta fuera su esencia, tampoco cuestiona si esta categorización es tan positiva como parece a primera vista. No es baladí que Beauvoir proponga que la mujer adopte el modelo masculino de la trascendencia y esto es así porque ella admira este modelo.

Vayamos concretando contenidos. Fundamentalmente, con lo que no podemos estar de acuerdo es con lo que Beauvoir propondrá hacer para superar la desigualdad entre los sexos, que, como ya hemos dicho, no es otra cosa que proponer que la mujer adopte el modelo de la trascendencia. Dicho de forma simple, propone una masculinización de la mujer. Esta misma idea es denunciada por algunas autoras feministas, al considerar que "en definitiva, de Beauvoir identifica lo humano más con

[15] Para una mayor profundización en esta división binaria de la humanidad recomendamos el capítulo primero de la obra *La dominación masculina*, del sociólogo Pierre Bourdieu, donde se nos señala que "la división de las cosas y de las actividades (sexuales o no) de acuerdo con la oposición entre lo masculino y lo femenino recibe su necesidad objetiva y subjetiva de su inserción en un sistema de oposiciones homólogas, alto/bajo, arriba/abajo, delante/detrás, derecha/izquierda, recto/curvo (oblicuo y pérfido), seco/húmedo, duro/blando, sazonado/soso, claro/oscuro, fuera (público)/dentro (privado), etc." (Bourdieu, 2000: 9).

lo masculino que con lo femenino y su feminismo cae en el error de reivindicar la masculinización de las mujeres" (De Miguel Álvarez, 2009: 129), o, como lo expresa otra autora,que considera que "lleva agua al molino de los de siempre", porque, "si uno no es un Sujeto a la manera del macho, uno no puede sino ser el otro" (Comensaña-Santalices, 1999: 17). Este error de Beauvoir viene por lo que consideramos en parte una idealización de lo que supone ser varón, y en lo que sigue, este artículo tratará de refutar esta concepción de la masculinidad. Los puntos fundamentales de esta refutación serán, primero, cuestionar el concepto en sí mismo de "trascendencia", segundo, cuestionar la vinculación de la masculinidad a la guerra y la hostilidad, y, tercero y último, cuestionar que el hombre cosifique a la mujer. Para el primer punto emplearemos reflexiones sobre lo que supone actualmente entender al varón como trascendente, será una reflexión desde la actualidad. Para los otros dos puntos, intentaremos remontarnos al pasado utilizando los testimonios de la antropología sobre la masculinidad en las sociedades primitivas.

Siguiendo nuestro esquema, lo primero sobre lo que hay que llamar la atención es la vinculación del género masculino con el concepto mismo de "transcendencia". Con este concepto lo principalmente señalado es que "el hombre olvida olímpicamente que su anatomía también incluye hormonas, testículos" (Beauvoir, 2005: 50). Es decir, la trascendencia se entiende aquí como un sobrepasar y desentenderse de los límites biológicos. El cuerpo, que es entendido en la mujer como un gran peso con el que hay que cargar por los senderos de la existencia, por el contrario, es en el hombre la máxima expresión de su potencia: "no hay más que ver la importancia que dan los jóvenes a sus músculos para comprender que un sujeto percibe su cuerpo como su expresión objetiva. Sus impulsos eróticos no hacen más que confirmar en el hombre el orgullo que nace de su cuerpo: descubre en ellos el signo de la transcendencia de su poder" (Beauvoir, 2005: 437). Ya aquí la argumentación de Beauvoir empieza a chirriar como una vieja puerta, puesto que ha sacado del género masculino figuras que fácilmente podemos evocar en nuestra mente, como el adolescente escuálido, el empollón desentendido de lo corporal, o el artista refinado. Parece que jamás hubieran existido hombres de nula virtud genético-corporal, y que si existieran, no forman totalmente parte del conjunto de individuos que integran lo masculino. Por otra parte, se trata de una manera muy extraña de emplear la categoría de trascendencia, normalmente vinculada en la tradición de la filosofía occidental a lo universal-objetivo, porque, en este caso es particularmente relativa: el cuerpo del hombre es trascendencia con respecto al de la mujer, pero, ¿acaso no puede también ser confirmación de la impotencia con respecto al de otros hombres? Esto mismo sucede con esa otra formulación que nos mostraba Beauvoir de la trascendencia, al afirmar que esta implicaba la capacidad de proyectarse en el obrar. ¿Cuántos hombres han logrado esto a lo largo de la historia? ¿Muchos, o más bien unos pocos que formaban parte de la élite de los poderosos o que gozaron de una suerte prodigiosa? ¿Puede el obrero explotado proyectar su trascendencia en la casa que le construye al burgués? Además, se nos decía que el hombre se trascendía ofreciendo la propia vida, mostraba así que la finalidad de la vida no era su preservación, sino atender a fines más elevados que la vida misma. ¿Cuántos hombres dieron su vida convencidos de esto, y cuántos lo hicieron sin convencimiento,

obligados y presionados por la autoridad? ¿Es que un hombre sin honor, o sin sentimiento de pertenencia a la patria, no es un hombre?

Lo cierto es que el concepto de "trascendencia" tiene cierta carga "poética-positiva"; es un término hermoso que nos suscita un sobrepasarse por encima de los límites de uno mismo; tal vez, fuera la belleza de este término lo que incita a Beauvoir a pretender que las mujeres se adscriban a la idea de trascendencia, pero, cabe la posibilidad de que no sea oro todo lo que reluce. La posibilidad de que el concepto de trascendencia pueda suponer también una carga es algo que pasa desapercibido para Beauvoir; esto es precisamente lo que vamos a defender aquí: el problema es que "comparado con los grandes personajes masculinos, el varón normal es muy poca cosa. La constatación de este hecho puede suponerle impugnarse contra sí mismo. Pese a ser hombre, no da la talla de ninguno de los grandes prototipos masculinos" (Marqués, 1997: 21). Ahora bien, es cierto es que tiene una gran ventaja sobre la mujer, puesto que hay una gran cantidad de figuras modelo masculinas en la historia, la ficción, la cultura. Por contrapartida, hay escasas figuras modelo femeninas. Entonces, el hombre tiene un mayor marco de fluctuación para forjar su identidad como masculina y quedar conforme consigo mismo.[16] Lo problemático es que el mismo concepto de trascendencia conlleva que el varón está siempre proyectado hacia fuera, podemos decir, buscando constantemente un "llegar a ser importante". Dentro del ideal de trascendencia late una contradicción, porque el varón ya es importante[17] (lo es con respecto a la mujer) y, al mismo tiempo, debe llegar a ser importante,[18] porque es lo que se espera de él como hombre. "De una u otra forma, como algo que ya se tiene, como algo que se debe alcanzar, ser varón remite antes que a la felicidad, a la armonía, el goce, la libertad o la seguridad, a la demostración y obtención de importancia. Dicho de otra manera: la construcción social del varón viene ligada a la noción de importancia. Lo que este no soporta es, pues, la ausencia de énfasis, trascendencia de sus acciones y aún de su propia persona" (Marqués, 1997: 24-25). La trascendencia es entonces una categoría que condena a la mayoría de los hombres a una angustia existencial.[19] Incluso aquel varón que adopte un ideal

[16] "Al haberles reservado el patriarcado la mayor cantidad de cualidades y ser éstas en buena parte contradictorias, al varón se le ofrecen muchas posibilidades de identificarse con el modelo. Puede ser que no se sienta fuerte, pero sí inteligente y esta es oficialmente masculina. Puede que no ser perciba inteligente pero sí audaz y la audacia es oficialmente masculina. Puede que no se sienta audaz, pero en cambio es responsable y el sentido de la responsabilidad es oficialmente masculino. Puede que no se sienta responsable, sino gozador y juerguista, y cierto tipo de desorden o de transgresión es oficialmente parte del indómito carácter masculino. Puede considerarse siempre o casi siempre masculino en cualquier caso" (Marqués, 1997: 21-22).

[17] "Ser varón es ya ser importante, de modo que quién es varón es ya importante por ese solo hecho" (Marqués, 1997: 22).

[18] "Ser varón obliga a ser importante, de modo que quien es varón solo si consigue ser importante llega a ser propia o plenamente varón" (Marqués, 1997: 23).

[19] "Pocos hombres realmente se adecúan al 'cianotipo'" o despliegan el tipo de rudeza e independencia actuada por Wayne, Bogart o Eastwood. ¿Qué es normativo en relación a una norma que difícilmente alguien cumple? ¿Vamos a decir que la mayoría de hombres es no-

masculino más relajado, por ejemplo, más dado al hedonismo, la juerga y la risa, necesitará en todo momento ser él, el más trascendente en lo que hace, esto es, el más importante, el más destacable, el mejor en su actividad. Como vemos, este tipo de categorización del género no está libre de contradicciones, a pesar de que la contradicción haya sido considerada frecuentemente como un atributo femenino.

Mucho más áspera es la cuestión de la vinculación del hombre con la guerra. Las consecuencias de este vínculo son fatales porque parece que nos lleva a un esencialismo de corte maniqueísta: la testosterona es el mal primigenio[20] y los estrógenos representarían la bondad y la inocencia. Se trata de una idea paradójica porque el existencialismo de Beauvoir le lleva a entender que "no hay naturaleza humana, por tanto, no hay esencia femenina, porque la existencia precede a la esencia" (Flynn, 2006: 100). Sin embargo, parece que Beauvoir se muestra demasiado proclive a aceptar esos tópicos. A su favor podemos decir que su objetivo es la denuncia. En su contra, que esta denuncia no es lo bastante contundente. Pero volviendo a lo fundamental, cabe destacar que "es cierto que muchas culturas hacen la guerra y ejercen la violencia como constante de su propia reproducción, pero no se dice que sean exclusivamente los varones los que se encargan de ello […] la guerra de bandas es una actividad practicada, fomentada y a menudo llevada a cabo en una estrecha colaboración entre los sexo (La Cecla, 2004: 52). También se nos narró que el hombre se dedicaba a la caza y a la pesca, y que esto puede entenderse como una dedicación a dar muerte, a ser violento y opresor. Lo cierto es que "la interpretación del hombre cazador ha sido rebatida gracias a las evidencias antropológicas de las sociedades cazadoras y recolectoras. En la mayoría de ellas, la caza de animales grandes es una actividad auxiliar, mientras que las principales aportaciones de alimento provienen de las actividades de recolección y caza menor, que llevan a cabo mujeres y niños […] En estas sociedades se cree que los sexos son complementarios, tienen papeles y estatus diferentes, pero son iguales" (Lerner, 1990: 36). Con estas

masculino? ¿Cómo calificamos la rudeza necesaria para resistir la norma de rudeza, o el heroísmo necesario para expresarse como gay?" (Connell, 1997: 34).

[20] Es importante señalar que no es estrictamente necesario recurrir a teorías biológicas para caer en el maniqueísmo que venimos denunciando, por ejemplo, John Stoltenberg en su obra *Refusing to be a man,* parte de la idea de que "la identidad sexual es una idea política" (Stoltenberg, 1989: 3). Siendo entonces los géneros meras ideas políticas, esto no le impide asociar lo masculino con una exacerbada violencia, llegando a afirmar que "la ética de la identidad sexual masculina es esencialmente violadora" (Stoltenberg, 1989, 12) o que "es una entidad política que florece solo a través de la fuerza y el terrorismo sexual" (Stoltenberg: 1989, 23) dónde "los verdaderos hombres usan su penes como armas en el sexo" (Stoltenberg, 1989: 27). Nosotros estamos en contra de semejantes conclusiones que, a pesar de autoafirmarse feministas llegan a conclusiones precipitadas. Pero también nos situamos en oposición a visiones legitimadoras de una masculinidad tradicional, como la de Steven Goldberg, que afirma que el patriarcado es inevitable, ya que la voluntad de la mujer siempre "está algo subordinada" (Goldberg, 1976: 33) a la del hombre, lo que conlleva que la educación pase por ir "mentalizando a los niños en este sentido, porque no les queda más remedio que hacerlo" (Goldberg, 1976: 34). "Con esta sentencia, y sin que resulte muy difícil de colegir, masculinidades distintas a la patriarcal, y por supuestos nuevas feminidades, no son posibles" (Menjívar Ochoa, 2010: 11).

ideas es suficiente para desbancar este relato que ha venido identificando al hombre exclusivamente como un "guerrero-cazador del tipo violento",[21] al menos, como parte constitutiva, biológica y esencial del hombre en un estadio ancestral. Cosa bien distinta es que, durante ciertas épocas en ciertas sociedades, se haya tenido este relato por verdadero. Que no pase desapercibido algo, sostener este relato de cualidades de género ancestrales, es particularmente machista, porque, "la asunción básica con la que debemos comenzar cualquier teorización del pasado es que hombres y mujeres construyeron conjuntamente la civilización" (Lerner, 1990: 65). De otro modo estamos presuponiendo que siempre y en todo caso, la mujer ha sido un ente inerte, una mera víctima[22] cuyas acciones reales no tuvieron ni el menor ápice de efecto, ni la más mínima posibilidad de generar respuestas o consecuencias; lo cual es bajo todas luces un total y completo absurdo. "Una vez abandonemos el concepto de mujeres como víctimas de la historia, dominadas por hombres violentos, fuerzas inexplicables e instituciones sociales, hay que encontrar una explicación al enigma principal: la participación de la mujer en el sistema que la subordina" (Lerner, 1990: 65).

Si bien ya hemos mostrado que vincular lo masculino con la guerra es un reduccionismo, lo cierto es que si hay que reconocer algo que tiende a asociarse en todas las sociedades con lo masculino. Lo definiremos como la adquisición de "modales bruscos". En efecto, la tesis de Beauvoir de "no se nace mujer sino que se llega a serlo" (Beauvoir, 2005: 371) queda confirmada por el antropólogo rumano Mircea Eliade en las sociedades primitivas; con la particularidad de que este "llegar a ser" se dará en su correlato masculino. Eliade destaca la existencia de "ritos de paso" de la adolescencia a la edad adulta en todas las sociedades tribales-primitivas. Se trata de unos rituales en que los individuos deben superar una serie de pruebas, y, "al final de las pruebas, goza el neófito de una vida totalmente diferente de la anterior a la iniciación […] gracias a estos ritos y a las revelaciones que llevan consigo, podrá ser reconocido como un miembro responsable de la sociedad" (Eliade, 1989: 10). Estos rituales suelen representar una muerte simbólica y, posteriormente, una resurrección. Lo verdaderamente sorprendente es que "para el pensamiento arcaico, el hombre es hecho: no se hace solo. Son los iniciados veteranos, los maestros espirituales, quienes le hacen" (Eliade, 1989, 15). Por si esto fuera poco, "para llegar a ser efectivamente un hombre es preciso asemejarse a un modelo mítico. El hombre se reconoce como tal en la medida en que deja de ser un hombre natural, en la medida en que es hecho por segunda vez, conforme a un canon ejemplar y transhumano" (Eliade, 1989: 15).

[21] El hombre no es esencialmente violento, "lo que sucede con frecuencia es que a los hombres se les asigna 'el espectáculo' de la violencia" (La Cecla, 2004: 53). "Lo que sí es cierto es que en las sociedades tradicionales, tanto en muchos países que se asoman al Mediterráneo como en muchos países de Oriente Próximo, hay una concepción de la 'actitud' masculina y de la 'dignidad masculina' que está relacionada con una idea casi guerrera del hombre" (La Cecla, 2004: 72).

[22] "La dominación y la violencia interna, la de los hombres con respecto a las mujeres, está atestiguada en muchísimos grupos humanos, pero eso no implica que sea 'universalmente verdadera'. Pensar que las mujeres son siempre víctimas favorece la hipótesis de que son en verdad inferiores 'biológicamente'" (La Cecla, 2004: 53).

Esta idea de que a través del rito de paso el hombre imita un modelo transhumano es obviamente la misma idea de "masculinidad = trascendencia" expresada en *El segundo sexo*. También importante, es que este rito de paso se basa principalmente en la separación de la madre: "se trata de una ruptura un tanto violenta algunas veces, con el mundo de la infancia, a la vez que del mundo maternal y femenino" (Eliade, 1989: 27). Otro antropólogo, La Cecla, versado erudito en el tema de la masculinidad, nos subraya este rito de paso como esencial a la hora de construir el género masculino: "A los varones adolescentes los espera un rito de paso particularmente difícil y doloroso. Deben eliminar de su propio cuerpo la influencia afeminante de la madre y de las mujeres del grupo, y deben adquirir en cambio modales bruscos" (La Cecla, 2004: 24). Remarcamos que este ejemplo del rito iniciático sirve para hacer notar lo acertado de Beauvoir al identificar la noción de género con la noción de "llegar a ser", que nos remite a la idea de entender el género como un constructo social. Esto no significa que los atributos señalados por Beauvoir (superarse, guerrear, cosificar) sean lo intrínsecamente masculino, porque "el género es una práctica, o sea, algo que se modela con la práctica. La masculinidad, lejos de ser una categoría rígida e inmóvil, es, por el contrario, una identidad que tiene fluctuaciones y variaciones" (La Cecla, 2004: 60).

Finalmente analizamos el fenómeno de la cosificación de la mujer por parte del hombre. Cuando explicamos los géneros masculino y femenino en *El segundo sexo* nos remontamos al estructuralismo de Lévi-Strauss, donde, por el tabú del incesto las sociedades primitivas se veían obligadas a intercambiar mujeres; esto conllevaba su cosificación. Como ya sabemos, esta idea es totalmente asimilida por Beauvoir, hasta el punto de que se captarán alusiones de esta cosificación primitiva en los atuendos que visten actualmente[23] las mujeres: "A menudo, las costumbres y las modas se han dedicado a cortar la trascendencia del cuerpo femenino: la china de pies vendados apenas puede caminar; las uñas barnizadas de las estrellas de Hollywood las privan de sus manos; los tacos altos, los corsé, los miriñaques y las crinolinas están menos destinados a acentuar el cuerpo femenino que a aumentar su impotencia" (Beauvoir, 2005: 201). Cabe subrayar con contundencia, que es falso que este tipo de cosificación se de en las sociedades primitivas, así nos lo recuerda Gerda Lerner en su obra *La creación del patriarcado,* quien a propósito del estructuralismo de Lévi-Strauss nos subraya: "lo que se cosifica no son las mujeres sino su capacidad reproductiva y, sin embargo, él y otros antropólogos estructuralistas continúan hablando de la cosificación de las mujeres" (Lerner, 1990: 85). Es decir, en las sociedades primitivas en ningún momento se pone en duda que la mujer sea un sujeto autónomo, lo que sí que tiene cierto valor, digamos "económico",[24] es la capacidad reproductiva de la mujer. Creemos que señalar esto aquí es importante, porque de otra forma nos dedicamos a emplear conceptos precipitadamente sin reparar en las dificultades que en sí mismos conllevan. Con respecto a la cosificación sexual de la

[23] Lógicamente, Beauvoir se refiere a la actualidad de cuando escribe su obra, que fue publicada en 1949. Sin embargo, consideramos que este argumento es extensible hasta nuestra propia actualidad.

[24] Permítasenos llamarlo así, siempre salvando las distancias con que es una sociedad primitiva sin un concepto de economía propiamente dicho.

mujer en la actualidad no la negamos, uno solo tiene que ver ciertas obras cinematográficas para captar una instrumentalización de los cuerpos femeninos, ahora bien, aun con todo, esto no es algo que pueda considerarse como un carácter constitutivo de lo masculino, "mientras los hombres estén en una posición social y económica dominante, es probable que sean ellos quienes objetiven la mayoría de las veces a las mujeres […] pero el egoísmo y la insensibilidad no son monopolio de nadie, y esto también puede ir en dirección contraria" (Blackburn, 2005: 124).

Quisiéramos añadir una última crítica a Beauvoir cuyo motivo fundamental va a ser una acusación de platonismo. Esta acusación se debe a que "inmanencia y trascendencia son conceptos filosóficos clásicos que Simone de Beauvoir trajo a la reflexión feminista desde su interpretación desde el existencialismo, haciéndonos remitir a los clásicos dualismo: materia y forma, o cuerpo y espíritu. Asociando el cuerpo con la inmanencia y el espíritu con la trascendencia, se produce la denuncia feminista de que solo se ha permitido a lo masculino el acceso al estatus de sujeto y de libertad" (López Jorge, 2010: 140). Como sabemos, el dualismo cuerpo/espíritu es profundamente platónico, la particularidad es que en Beauvoir cada concepto es asociado a un género determinado mediante los conceptos de inmanencia y trascendencia. Inmanencia es corporalidad. Trascendencia es espiritualidad. Siguiendo esta división platónica, "el alma es más valiosa que el cuerpo, siendo la que representa lo específicamente humano, y resultando ser así el eje valorativo que atraviesa todo el dualismo metafísico de Occidente. Así que mientras que las mujeres solo pueden concebir niños, cuerpo, carne, materia corruptible y perecedera, los varones, por su parte, pueden concebir ideas inmateriales, atemporales, eternas" (López Jorge, 2010: 140). Estamos entonces ante una división platónica de la humanidad en función de lo que cada uno es capaz de dar a luz.[25] Nótese que seguir este dualismo tan sesgado no solo conlleva infravalorar a la mujer, por no verla capaz de acceso a ideas intelectuales, justamente sobre esto nos llama la atención con su denuncia Beauvoir. De lo que se olvida es que esta visión también desprecia al varón, esto se haría implicando que "la maternidad es un hecho, en tanto que la paternidad es sólo una idea" (La Cecla, 2004: 117). Vemos aquí una infravaloración del compromiso del hombre con la paternidad fundamentándose exclusivamente en lo

[25] Podemos encontrar esta cuestiones en la obra platónica, en la que se le da una peculiar importancia. Pensemos en la importancia que da Platón al arte de la mayéutica, arte de dar a luz ideas a partir del cuestionamiento, aprendida de su maestro Sócrates. En *El Banquete,* Sócrates hace mención a Diotima, una sabia mujer de Mantinea, quien distinguía entre dos clases de hombres, los fecundos según el cuerpo y los fecundos según el alma, siendo estos últimos los más importantes: "En consecuencia, los que son fecundos según el cuerpo se dirigen preferentemente a las mujeres y de esta manera son amantes, procurándose mediante la procreación de hijos la inmortalidad, recuerdo y felicidad, según creen para todo tiempo futuro. En cambio los que son fecundos según el alma... pues hay, en efecto quienes conciben en las almas más aún que en los cuerpos lo que corresponde al alma concebir y dar a luz" (Platón, 1982a, III: 257) (208e-209a). Esta misma idea aparecerá en *El Teeteto*, dónde Sócrates tras explicarle a Teeteto la importante labor social de las parteras, aún así considera su labor como menor por no ocuparse de las ideas: "Tal es, ciertamente, la tarea de las parteras, y, sin embargo, es menor que la mía. Pues no es propio de las mujeres parir unas veces seres imaginarios y otras veces seres verdaderos" (Platón, 1982b, V: 183) (150a-150b).

biológico. Beauvoir idealiza la trascendencia como un modelo superior a seguir, pero no hay ninguna prueba real que fundamente que gestar ideas sea preferible a gestar y criar seres humanos.

Conclusión

Ya Poullain de la Barre, allá por el siglo XVI, nos advertía de las dificultades singulares de los varones a la hora de abordar la cuestión de las mujeres: "Nada más complicado hay que explicarse sobre el asunto de las mujeres. Cuando un hombre habla en beneficio de ellas, todos se imaginan en seguida que es por galantería o por amor" (De la barre, 2010: 5). En la actualidad, el problema es el mismo, aunque reformulado: el hombre que estudia cuestiones de género o es homosexual profundamente afeminado, o, de otra parte, tiene intenciones libidinosas con sus compañeras feministas. Este problema se debe en buena parte a que "los estudios sobre la identidad sexual se han consagrado […] solo a la condición femenina, hasta el punto de identificar prácticamente los women's studies con los gender studies" (La Cecla, 2010: 15). Sacar al varón de la ecuación es un error porque entonces la fórmula está incompleta. En realidad, esto que decimos no es ninguna novedad, ya la propia Beauvoir lo reconocía: "¿cómo plantear la cuestión? En primer lugar, ¿quiénes somos para plantearla? Los hombres son juez y parte, las mujeres también. ¿Dónde encontrar un ángel? En realidad, un ángel no estaría demasiado cualificado para hablar, pues ignoraría todas las circunstancias del problema" (Beauvoir, 2005: 61). Necesitamos entonces un ángel real, un ángel de carne y hueso. ¿Cómo creamos ese ángel? Ese ángel se crea desde el estudio crítico, realizado en colaboración por hombres y mujeres, en definitiva, por seres humanos, comprometidos a tratar las cuestiones con la mayor objetividad posible. Este estudio deberá entonces tener una visión holística, que incorpore tanto la masculinidad como la feminidad, sin caer en tópicos ni en maniqueísmos.

La razón fundamental de este texto ha sido señalar la necesidad de una mayor profundización en lo masculino. Ahora bien, entiéndase correctamente nuestra crítica, exigirle a Simone de Beauvoir que incorpora un análisis profundo de la masculinidad en su obra es un absurdo. *El segundo sexo* es una obra feminista que se dedica a ofrecer una determinada visión de la mujer, y, como tal, hay que entender esta obra aceptando tanto su cometido como su contexto, su situación. Más que criticarla tenemos que estarle agradecidos porque a partir de ella hemos podido poner de relieve nuestro reclamo; nos ha servido para reivindicar algo básico y de sentido común, la masculinidad es también un género y como tal debe ser estudiada. Tal vez ha llegado el momento de ir aceptando el desafío que lanza Beauvoir al principio de su obra, al afirmar que "a un hombre no se le ocurriría escribir un libro sobre la situación particular que ocupan los varones en la humanidad" (Beauvoir, 2005: 49).

Otra de las finalidades de nuestro texto, la cual seguramente no ha pasado desapercibida para el lector, es remarcar la importancia de adoptar un posición con respecto a ese debate propio del feminismo que se articula en torno a las nociones de igualdad y diferencia. Recordemos que el feminismo de la igualdad concibe que las diferencias de género son socialmente construidas; por su parte, el de la diferencia si que considera que hay diferencias esenciales-naturales entre los géneros. Como

hemos visto en este texto, el problema fundamental que se le atribuye al feminismo de la igualdad es que de alguna manera propone masculinizar a la mujer, dicho de otro modo, su fallo principal pasa por desprestigiar lo propiamente femenino. Desde una postura favorable al feminismo de la diferencia, la feminista italiana Rosi Braidotti, llega a afirmar que "resulta sumamente desconcertante el hecho de que tantas feministas hayan rechazado el énfasis en lo femenino bien tachándolo de obviedad, bien de determinista o bien de irrelevante. Esto me hace pensar que la 'feminofobia' sigue viva, incluso, entre las feministas" (Braidotti, 2005: 46). Esta misma autora nos señalan cuales son las principales críticas al feminismo de la diferencia, "basadas en tres puntos fundamentalmente: el esencialismo (pretendidamente la diferencia sexual es ahistórica y determinista y, por lo tanto, no deja espacio a la transformación social), el universalismo (realiza afirmaciones excesivamente generales y desatiende la cuestión de la diversidad cultural) y el heterosexismo (resta importancia a la capacidad creadora y subversiva del deseo lésbico y homosexual)" (Braidotti, 2005: 49). Con respecto a este tema, no estamos dispuestos a aceptar que por el azar de nacer varón se posea una esencia atemporal, y mucho menos si esa esencia le condena a uno indudablemente a ser un sujeto agresivo y cosificador; no en vano todo este ensayo ha tenido como eje vertebrador el negar esa afirmación. Ahora bien, aun con todo somos capaces de captar las bondades del feminismo de la diferencia, ya que el feminismo de la igualdad es, en ocasiones, sospechosamente homogeneizador. En definitiva, la cuestión a plantear es: "¿nuestra sociedad tiene todavía ganas y capacidad de producir diferencias o debe renovar la integración, la homogeneización y la anulación de todas las diferencias de la cultura?" (La Cecla, 2004: 99).

Bibliografía:

BACHOFEN, Johann Jakob (1987). *El matriarcado*. Madrid: Editorial Akal.

BAMBERGER, JOAN (1979). "El mito del matriarcado: ¿Por qué gobiernan los hombres en las sociedades primitivas?". En HARRIS, Olivia y YOUNG, Kate (coords.) *Antropología y Feminismo*. Madrid: Editorial Anagrama.

BLACKBURN, Simon (2005). *Lujuria*. Barcelona: Editorial Paidós.

BOURDIEU, Pierre (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Editorial Anagrama.

BRAIDOTTI, Rosi (2005). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid: Editorial Akal.

CASTEL, Elisa (2001). *Gran Diccionario de Mitología Egipcia*. Madrid: Editorial Aldebarán.

COMENSAÑA-SANTALICES, Gloria (1999). "*El segundo sexo*. Actualidad y pertinencia". *Utopía y Praxis Latinoamericana,* 4, nº 8, pp. 27-38.

CONNELL, Robert William (1997). "La organización social de la masculinidad", en VALDÉS, Teresa y OLAVARRIA, José (eds.). *Masculinidad/es Poder y Crisis*. Santiago de Chile: Isis Internacional.

DE BEUVOIR, Simone (2005). *El segundo sexo*. Madrid: Ediciones Cátedra.

DE LA BARRE, Poullain (2010). "De l'egalite des deux sexes, discours physique et moral". *Blog Miklos*. Consultado el 08 de Diciembre del 2015 en http://blog.le-miklos.eu/wp-content/Poullain-EgaliteDesDeuxSexes.pdf

DE MIGUEL ÁLVAREZ, Ana (2009). "El legado de Simone de Beauvoir en la genealogía feminista: la fuerza de los proyectos frente a 'la fuerza de las cosas'". *Investigaciones Feministas,* vol 0, pp. 121-136.

DÍAZ, Carlos (1997). *Manual de Historia de las Religiones*. Bilbao: Editorial Descleé de Brouwer.

ELIADE, Mircea (1989). *Iniciaciones místicas*. Madrid: Taurus.

ENGELS, Federico (2006). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Madrid: Fundación Federico Engels.

FLYNN, Thomas (2006). *Existentialism: a very short introduction*, New York: Oxford University Press.

FREUD, Sigmund (1986). *Tótem y Tabú* en *Obras Completas XIII*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

GOLDBERG, Steven (1976). *La inevitabilidad del patriarcado*. Madrid: Alianza Editorial.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1981). *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.

LA CECLA, Franco (2004). *Machos: Sin ánimo de ofender*. Madrid: Editorial Siglo XXI.

LARA PEINADO, Federico (2008). *Enuma Elish: poema babilónico de la creación*. Madrid: Editorial Trotta.

LERNER, Gerda (1990). *La creación del patriarcado*. Barcelona: Editorial Crítica.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1988). *Las estructuras elementales del* parentesco. Madrid: Ediciones Akal.

LÓPEZ JORGE, Mercedes (2010). "Variaciones feministas en torno a la inmanencia y la trascendencia. Simone de Beauvoir, Luce Irigaray y la 'política de lo simbólico'". *Feminismo/s,* 15, pp. 137-164.

MARQUÉS, Joseph-Vicent (1997). "Varón y patriarcado". En VALDÉS, Teresa y OLAVARRIA, José (eds.). *Masculinidad/es Poder y Crisis*. Santiago de Chile: Isis Internacional.

MEDINA-VICENT, María (2015). "Educación moral en la Ética de la Razón Cordial para la emergencia de nuevas masculinidades. Los Men's Studies en la agenda política feminista", *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política,* Num. 7, pp.224-239.

MENJÍVAR OCHOA, Mauricio (2010). *La masculinidad a debate*. Costa Rica: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

NIETZSCHE, Friedrich (2011). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.

PLATÓN (1982a). *El Banquete*. En *Diálogos III*. Madrid: Editorial Gredos.

— (1982b). *Teeteto*. En *Diálogos V*. Madrid: Editorial Gredos.

ROUSSEAU, Jean-Jaques (1923). *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Editorial Calpe.

SARTRE, Jean-Paul (1946). *El ser y la nada*, Buenos Aires: Editorial Iberoamericana.

STOLTENBERG, John (1989). *Refusing to be a man*. London: University College London Press.

VARELA, Nuria (2008). *Feminismo para principiantes*. Barcelona: Ediciones B.

GOBIERNO Y SUBJETIVIDAD EN EL LIBERALISMO Y EL NEOLIBERALISMO

Beatriz Dávilo

Universidad Nacional de Entre Ríos
Universidad Nacional de Rosario
beatrizdavilo@hotmail.com

Resumen:

En este artículo intentaremos analizar la genealogía que propone Michel Foucault sobre el problema de las vinculaciones entre gobierno, libertad y verdad, modulada como verdad de sí, en el marco de la racionalidad gubernamental del liberalismo y el neoliberalismo angloamericanos. A través de un recorrido por los debates teóricos y las prácticas políticas liberales y neoliberales, intentamos mostrar cómo se despliegan las tecnologías de subjetivación que producen un sujeto —el homo economicus— apto para ser gobernado según la lógica del mercado como mecanismo de veridicción y la competencia como práctica constitutiva de la coexistencia social en el capitalismo tardío.

Palabras clave:

Liberalismo, neoliberalismo, gobierno, subjetividad, *homo economicus*.

Abstract:

This article attempts to analyze the genealogy proposed by Michel Foucault about the problem of the links amongst government, freedom and truth, intended as the truth of the self, in the framework of Angloamerican liberal and neoliberal governmental rationality. Through the development of theoretical debates and political practices related to liberalism and neoliberalism, we try to show how the subjectivation technologies produce a subject fitting the governmental strategy forged according to the market logic acting as a mechanism of veridiction and to the competition as a practice inherent to social coexistence in late capitalism.

Keywords:

Liberalism, Neoliberalism, Government, Subjectivity, *Homo economicus*.

Recibido: 10/03/2016

Aceptado: 04/05/2016

Introducción

Michel Foucault, en los cursos de 1978 y 1979 dictados en el Collège de France —*Seguridad, territorio y población* y *Nacimiento de la biopolítica* respectivamente— recorta como objeto de análisis el problema de la 'gubernamentalidad'. Con este concepto, Foucault alude a tres cuestiones (2006: 136):

1) al conjunto de prácticas, instituciones, procedimientos, análisis y reflexiones, cálculos y tácticas que tienen como blanco la población, como forma de ejercicio las tecnologías de seguridad y como saber específico la economía política;

2) a la tendencia o línea de fuerza que en Occidente condujo al predominio de esa forma de poder que llamamos gobierno, sobre todas las demás;

3) al resultado de un proceso que conduce del Estado de justicia de la Edad Media, al Estado administrativo de los siglos XV y XVI, y finalmente al Estado gubernamentalizado.

¿Qué significa que el Estado se 'gubernamentaliza'? Que concentra la función de gobierno, es decir de conducción de conductas: en el escenario de los siglo XV y XVI, en el que la conducción de conductas no era monopolio de la política, sino que admitía una pluralidad de interlocutores provenientes de diversos campos, se instala la pregunta sobre la posibilidad, o incluso la necesidad, de 'lastrar' al poder soberano "con cierta cantidad de tareas que hasta el momento no se le reconocían y que son justamente las tareas de conducción" (Foucault, 2006: 268). Para Foucault, las 'insurrecciones de conducta' —entre las que cuenta el Cisma Protestante, la Guerra Civil Inglesa, e incluso la Revolución Francesa— inducen la articulación entre Estado y gobierno, impulsando la 'gubernamentalización' del primero. En este proceso, la racionalidad gubernamental del liberalismo, entendida como un principio de autolimitación interno a la práctica de gobierno, produce un punto de inflexión, proponiendo una lógica de 'gobierno frugal', de 'gobernar lo menos posible' (Foucault, 2007: 27-29).

Este planteo foucaultiano ofrece una perspectiva muy fértil para abordar el liberalismo y el neoliberalismo angloamericanos, puesto que permite incluir en el análisis no solo la teoría política ligada a ellos, sino también todo un conjunto de conflictos y discusiones, acuerdos y concesiones, espacios textuales que van de la literatura erudita a la prensa, y prácticas muy diversas de intervención en el espacio público, a partir de los cuales se van forjando las formas de racionalidad gubernamental que les son propias.

En ambos casos, la práctica gubernamental se articula a una específica matriz subjetiva que es presupuesta y/o suscitada: tanto en el liberalismo como en el neoliberalismo se concibe un determinado tipo de sujeto —que sin duda está ligado a algo que se percibe como dato de la realidad— pero al mismo tiempo se genera toda una serie de tecnologías que apuntan a producir efectos de subjetividad afines a la estrategia gubernamental, de manera de producir al individuo 'gobernable'.

¿Cuál es, según Foucault, la matriz subjetiva sobre la que opera el liberalismo? La del *homo economicus*, el individuo racional, egoísta y calculador, maximizador de beneficios y minimizador de costos. Para este autor, en el siglo XVIII, la filosofía

empirista inglesa produce una de las mutaciones teóricas más importantes de la historia de la subjetividad y la subjetivación en Occidente: define un sujeto de elecciones individuales motivadas por el interés como una forma de voluntad a la vez inmediata y autocentrada (Foucault, 2007: 311-313), de modo que, como diría Claude Laval, la relación de los individuos con los otros y con la sociedad toma la forma de satisfacción del sí-mismo (2007: 20).

Sin embargo, ese *homo economicus* no es dado de una vez y para siempre, y por lo tanto, es necesario analizar las condiciones políticas, económicas, intelectuales y sociales de la 'fabricación' histórica de ese tipo subjetivo propio del Occidente Moderno (Laval, 2007: 25), para hacer visibles los rasgos singulares de ese artefacto a la vez teórico y político, así como también los puntos de inflexión que marcan las diferencias entre el sujeto más afín a la gubernamentalidad liberal y el que se va modelando en el marco de la racionalidad gubernamental del neoliberalismo. En este sentido, se trata de pensar las modulaciones del individualismo moderno en su vínculo con la consolidación del mundo capitalista en el liberalismo clásico, y con las complejidades del capitalismo tardío en los experimentos neoliberales de fines del siglo XX y principios del XXI. En ambos casos, el abordaje intentará despejar de qué manera el individualismo ha funcionado no solo como opción metodológica sino también como régimen normativo.

El liberalismo clásico: el individuo con intereses y la libertad como tecnología gubernamental

Las raíces del hombre racional, egoísta y calculador se han asociado a tópicos muy diversos, pero han coincidido en el momento histórico: el siglo XVI. Es ciertamente allí donde puede situarse la mayoría de las cuestiones que se han vinculado a la génesis de ese tipo subjetivo: los inicios del proceso de disolución de las estructuras feudales y la transición al capitalismo, el cisma protestante, la irrupción de una concepción de la política desligada de la moral religiosa, en particular con la figura de Nicolás Maquiavelo (1469-1527).

Es indudable que con la disolución de las estructuras feudales se resquebrajan los lazos orgánicos propios de la comunidad tradicional y esto hace recaer en el individuo las motivaciones y los efectos de su acción. También es iluminador articular la emergencia del individualismo moderno a la concepción protestante, como hace Max Weber, y buscar sus raíces en la imagen calvinista del hombre arrojado al mundo, y en soledad ante Dios, al que debe rendirle cuentas de su paso por la vida terrenal (Weber, 2003 [1905]: 100). Y por supuesto, la mirada maquiaveliana es un punto de inflexión en la historia conceptual del 'individuo calculador', puesto que despoja a la política del lastre de los juicios moralizantes de la religión, ligándola a un principio que hace del interés propio y del de los demás la base del cálculo de la acción política del príncipe (Hirschmann, 1999 [1977]: 56-57).[1]

[1] Sin duda, estas referencias son incompletas si lo que se pretende es explorar el campo de reflexión en torno a la invención del individuo moderno. Solo para empezar, cabría desarrollar el análisis de Norbert Elías sobre el modo en que las transformaciones civilizatorias se producen sin un plan previo, pero se ligan al modo en que las coacciones externas se van

Sin embargo es en la Inglaterra del siglo XVIII donde el individuo racional, egoísta y calculador parece convertirse en la piedra angular capaz de sostener el edificio de la economía y la política. Esto puede relacionarse con algunos rasgos de la escena intelectual y política de la época. En primer lugar, cabría mencionar el itinerario que aproxima las pasiones a los intereses en la consideración de la conducta humana y su relación con el orden político —un itinerario que, en rigor, excede al mundo inglés, en el que aquí hacemos foco—. De acuerdo con Albert Hirschmann, puede plantearse una secuencia que va del siglo XVII, cuando se considera que las pasiones son siempre destructivas pero pueden manejarse con una lógica compensatoria, a principios del XVIII, cuando Bernard de Mandeville observa que la habilidad política puede convertir los vicios privados en virtudes públicas, y llega hasta mediados de ese siglo cuando se afianza la idea que el interés puede actuar como un elemento de eficacia calculada e incluso de prudencia. En relación a la idea de Mandeville sobre la habilidad política, Hirschmann señala que no opera de manera sistemática y minuciosa sino más bien a través de la prueba y el error (Hirschmann, 1999 [1977]: 40-42), lo que nos remite al abordaje foucaultiano de la racionalidad gubernamental liberal, a la que sitúa en la confluencia de la práctica de gobierno y la reflexión que ésta suscita.

Pero el gran salto conceptual se da en el siglo XVIII cuando la noción de interés se introduce como una cuña entre la pasión y la razón, consideradas hasta entonces las dos principales motivaciones de la acción humana. El interés parece funcionar como un filtro que racionaliza la pasión porque implica cálculo y prudencia para lograr lo que se ambiciona, y por tanto, el hombre movido por el interés se hace predecible (Hirschmann, 1999 [1977]: 71), y por eso mismo, gobernable.

Esta imagen de un hombre movido por el interés abona otro rasgo clave en la filosofía política inglesa de mediados del siglo XVIII: se acentúa una mirada escéptica frente a las posibilidades que ofrece el sistema político. Las raíces de esta tendencia deben buscarse, según Gordon Schochet, en el predominio de la filosofía empirista de David Hume, que muestra cierta inclinación por un individualismo escéptico en moral y política (1996: 333).

El sistema político, entonces, aparece como precario, tanto en lo que refiere a los principios en los que pretende asentarse, como en relación a las expectativas de compromiso cívico que pueden abrigarse respecto de los sujetos que lo integran. Hume, por ejemplo, reconoce la distancia que hay entre las verdades en sí, que de hecho se puede considerar que existen, y las premisas que funcionan como 'verdad'

convirtiendo en coacciones internas. Ver ELÍAS, Norbert (2011). *El proceso de la civilización*. México: Fondo de Cultura Económica. No obstante, a los efectos de nuestro análisis, creemos que esta suscinta presentación es suficiente para mostrar cómo se han hecho jugar las variables económicas, sociales, políticas e intelectuales para situar en el siglo XVI un clivaje importante en la historia de la subjetividad moderna. Y en particular nos sigue pareciendo fundamental el planteo weberiano porque muestra cómo un *ethos*, un modo de existencia caracterizado por la frugalidad, la disciplina cotidiana, el trabajo como profesión, se convierte en ética, es decir en principios axiológicos reguladores de la conducta individual y colectiva. Sobre esta cuestión, ver BORDIEU, Pierre (2007). *A economía das trocas simbolicas*. Sao Paulo: Perspetiva. Pp. 79-98.

en la política: cuando plantea que 'todo hombre es un pícaro', entiende que esta aseveración no implica una verdad de hecho, demostrable en su carácter universal, pero admite que 'una máxima falsa *de hecho*' puede ser '*verdadera* en política' (1965 [1742-3]: 77). Esta observación se acerca a la idea de 'fecundidad del mal', tal como lo plantea Pierre Manent: si la falsedad es mala pero produce efectos positivos en el campo político, entonces hay algo potencialmente fértil y beneficioso en eso que consideramos malo (1990: 47).

Hume advierte en los hombres un carácter, si no egoísta, al menos autocentrado: "[…]nuestro primer y más natural sentimiento de lo moral se funda en la naturaleza de nuestras pasiones y de la preferencia a nosotros mismos y a nuestros amigos antes que a los extraños" (Hume, 1965 [1742-1743]: 37). Pero como, en la lógica escéptica de su planteo, no se trata de cambiar al hombre, el desafío que enfrenta el gobierno es poner en marcha no una ingeniería moral, sino una ingeniería política (Phillipson 1993: 230). Y esa ingeniería política consistirá en adecuarse a las interacciones que se suscitan entre esos individuos autocentrados que buscan su propio interés.

Esta teorización acompaña las profundas transformaciones materiales y simbólicas de la sociedad inglesa del siglo XVIII: se hacen visibles las alternativas de enriquecimiento que ofrece el capitalismo en ascenso; se conforma una capa social cuya movilidad es el producto de la acumulación de dinero; entre los trabajadores se va forjando una nueva cultura del trabajo y se modifican las pautas de consumo; se consolida una esfera pública en la que la prensa y los espacios de sociabilidad para distintos sectores —desde los clubes hasta las tabernas, pasando por los ámbitos religiosos— van modelando una subjetividad en la que la percepción de sí se liga a la vinculación con los otros.

En la tematización del individuo calculador y adquisitivo producida por la filosofía inglesa del siglo XVIII se vislumbra como telón de fondo esa sociedad atravesada por una dinámica expansiva que parece ofrecer oportunidades inéditas a la producción de riqueza, pero también la necesidad de dar forma a un sujeto responsable, capaz de hacerse cargo de los efectos de sus actos. En este escenario, la estrategia liberal de gobernar lo menos posible, aceptando los límites que pone el mercado, encuentra en el individuo que orienta su conducta según una lógica adquisitiva al sujeto más apropiado para su racionalidad gubernamental. Si el liberalismo puede formular ese principio de autolimitación del gobierno del que habla Foucault es porque presupone ese tipo humano autogobernado por su propio interés y por lo tanto, como decíamos más arriba, predecible en su accionar. De esta manera, supone que logrará reducir la carga de intervenciones que pesa sobre las instituciones políticas, en el marco de una perspectiva que considera que el gobierno siempre corre el riesgo de gobernar demasiado (Foucault, 2007: 35).[2]

[2] Cabe insistir una vez más que este planteo tiene que ver con el liberalismo en tanto racionalidad gubernamental, lo que implica un recorte de objeto más amplio que la teoría, un recorte que la incluye pero la excede. Si ponemos el foco solo en la teoría, obviamente surgen planteos que contradicen la lógica del gobierno frugal que busca no intervenir demasiado. John Stuart Mill, por ejemplo, en el ensayo sobre Coleridge, percibe la paradoja que produce la idea que propone que el Estado debe hacerse sentir lo menos posible y la imposibilidad que

Para evitar ese riesgo, el liberalismo hace del mercado un indicador de verdad en relación a la intervención política: es el mercado el que señala cuánto gobernar, con qué objetivos y cuál es el límite al gobierno. Esto no implica que este no debe intervenir, sino que debe hacerlo acoplándose a la dinámica económica cuando esta lo requiera. En este sentido, uno de los aportes más significativos de la propuesta foucaultiana es, creemos, el haber conceptualizado al mercado como un mecanismo de veridicción (2007: 51). En la perspectiva liberal, el mercado expresa la configuración de un régimen de verdad, es decir, de un conjunto de reglas en relación a las cuales es posible caracterizar algo como verdadero o falso. El liberalismo y su perspectiva 'naturalista'[3] en relación a la dinámica económica —esto es, su afirmación de la existencia de una mecánica natural y espontánea que rige los intercambios entre los individuos según el principio de la libre competencia— definió, en un mismo movimiento, un criterio epistemológico y un principio político: esa mecánica natural y espontánea da cuenta de 'lo real' social y le impone a la política una regla de prudencia en relación a sus posibilidades de intervención. El mercado opera, entonces, como el punto de apoyo de una explicación teórica sobre la capacidad autorregulatoria del juego de la libre competencia y de una estrategia política que acepta la necesidad de gobernar lo menos posible según una lógica de adecuación a las tendencias concurrenciales.

La 'mano invisible' planteada por Smith —que en el texto original no es la del mercado sino la de un cierto juego de relaciones sociales de producción e intercambio—[4] funciona como una inteligencia a la vez omniabarcadora y ciega, que

---

las instituciones políticas funcionen si los hombres solamente atienden a sus intereses egoístas. Pero mientras en *Consideraciones sobre el gobierno representativo* señala que lo que está en el núcleo de la política es el problema de la voluntad, y es necesario hacer que los hombres deseen tener buenas instituciones y trabajen para ello, en *Sobre la libertad* afirma la importancia de la excentricidad como medio para preservar la individualidad frente a la tiranía de la opinión. Uno podría preguntarse qué quedaría de la excentricidad si la política lograra despertar en los hombres el deseo de buenas instituciones, o, dicho de otra manera, si el trabajo sobre la voluntad para despertar ese deseo no menguaría la excentricidad como resguardo de la individualidad. Pero más allá de las dificultades teóricas para resolver el problema de cuánto debe intervenir un gobierno, lo que interesa es cómo el gobierno logra acoplarse a la dinámica de la economía y la sociedad. Esto es visible en Inglaterra, por ejemplo, cuando el gobierno liberal de Lord Grenville decreta la abolición del tráfico de esclavos en 1807: podría decirse que esta medida está en sintonía con los requerimientos del mercado, que tras la revolución industrial necesita ampliar los márgenes del consumo, y los trabajadores esclavos no son consumidores que acuden al mercado para satisfacer sus necesidades, y también acompaña un movimiento humanitario que se iba afianzando en la sociedad inglesa y que condenaba moralmente la esclavitud.

[3] Foucault habla de un 'naturalismo gubernamental' que sería común al liberalismo y a la fisiocracia (2007: 81-82).

[4] El famoso pasaje de Adam Smith dice así: "En la medida en que todo individuo procura en lo posible invertir su capital en la actividad nacional y orientar esa actividad para que su producción alcance el máximo valor, todo individuo necesariamente trabaja para hacer que el ingreso anual de la sociedad sea el máximo posible. Es verdad que por regla general él ni intenta promover el interés general ni sabe en qué medida lo está promoviendo […] al orientar

por lo tanto, no hace diferencia entre los agentes y puede ser presentada como un juego democrático en la habilitación de oportunidades económicas. Frente a ella, el soberano político es impotente porque no puede tener sobre el mecanismo económico "[…] un punto de vista capaz de totalizar cada uno de los elementos y combinarlos de manera artificial o voluntaria" (Foucault, 2007: 323).

El límite que se le pone al gobierno no tiene que ver con el derecho, sino con la utilidad: el problema con el exceso en el gobierno no es que sea ilegítimo sino que es improductivo. Es por esto que los primeros efectos que surgen de la configuración de una práctica liberal de gobierno no apuntan a un régimen plenamente libre en el plano político y jurídico, sino a un orden que se acopla a la dinámica de las relaciones económicas.[5] Sin embargo, a partir de las libertades económicas se vuelve visible todo un rango de libertades posibles que son funcionales a la tecnología liberal del gobierno. El liberalismo, entonces, produce libertades, no porque las reconozca como dato *a priori* inherente al sujeto, sino porque las necesita para gobernar, porque a través de ellas puede volver previsibles las acciones de los individuos con intereses, y al mismo tiempo poner límites a cada uno de ellos a través de las libertades que reclaman todos los demás. Se desata, entonces,

> […] una especie de bocanada de aire para una enorme legislación, una enorme cantidad de intervenciones gubernamentales que serán la garantía de la producción de la libertad necesaria, precisamente, para gobernar […] El liberalismo no es lo que acepta la libertad, es lo que se propone fabricarla a cada momento, suscitarla y producirla con, desde luego, todo el conjunto de coacciones, [y] problemas de costo que plantea esta fabricación (Foucault, 2007: 85).[6]

---

esa actividad de manera de producir un valor máximo, él busca solo su propio beneficio, pero en este caso como en otros una mano invisible lo conduce a promover un objetivo que no entraba en sus propósitos" (Smith, 2011 [1776]: 554).

[5] A modo de ejemplo, para el caso inglés, podría citarse la manera en que se resuelve la guerra de independencia de los Estados Unidos y la posición que se adopta frente a la independencia hispanoamericana. En ambos casos, la presión de la burguesía inglesa, que teme perder mercados clave para sus productos, inclina la balanza a favor del reconocimiento, aun cuando esta no haya sido la posición originaria oficial del gobierno inglés.

[6] El planteo foucaultiano acerca de la producción de libertad en el marco de la racionalidad gubernamental del liberalismo puede relacionarse con lo que este autor caracteriza como la capacidad productiva del poder. Por oposición a la hipótesis represiva que supone que el poder se define por la prohibición, Foucault plantea la capacidad productiva del poder: produce discursos de verdad (Foucault, 2000: 34), hace sujetos individuales (Foucault, 2001: 245), y en el régimen liberal, produce libertades. Por otra parte, este enfoque es particularmente fértil en el marco de dos cursos —*Seguridad, territorio y población*, y *Nacimiento de la biopolítica*— en los que Foucault presta una inusitada atención al Estado en el marco del problema de la gubernamentalidad —dice, por ejemplo, que el Estado es una peripecia de la gubernamentalidad (Foucault, 2006: 291)— y se aboca al análisis de las prácticas de gobierno y la reflexión que ella suscita. No se trata de poner el acento en los discursos, sino, en todo caso en la relación entre prácticas discursivas y arte de gobernar: "lo que que traté de captar, y querría captar también este año, es la manera cómo, dentro y fuera

El tipo subjetivo implícito en lo que actualmente caracterizamos como *homo economicus*[7] es, en este sentido, la referencia modelizada del individuo gobernable: reúne las condiciones necesarias para gobernar recurriendo a la libertad como una tecnología que se apoya en interés individual. Siguiendo una vez más a Foucault,

> ¿El *homo economicus* es un átomo de libertad frente a todas las condiciones, todas las empresas, todas las legislaciones, todas las prohibiciones de un gobierno posible? ¿O no era ya cierto tipo de sujeto que justamente permitía al arte liberal de gobernar regularse según el principio de la economía, en los dos sentidos del término: economía como economía política, y economía en cuanto restricción, autolimitación, frugalidad del gobierno? (2007: 310).

Sin embargo, para quienes participan del gobierno y reflexionan a partir de, y en torno a, la práctica gubernamental del liberalismo queda claro que no todos los hombres actúan de manera racional, egoísta y calculadora. Y al mismo tiempo, para la filosofía política liberal es ostensible la dificultad de sostener el vínculo político si lo único que moviliza a los hombres es el interés individual.

Indudablemente, el *homo economicus* está lejos de ser una realidad histórica generalizable en los siglos XVIII y XIX, y por tanto, la racionalidad gubernamental liberal intentará suscitarlo. En esta clave podría leerse, por ejemplo, el surgimiento de las *building societies*, en Inglaterra, hacia la segunda mitad del XIX: se apuntaría, por esta vía, a difundir el hábito del ahorro entre la clase trabajadora, en vistas a la adquisición de una vivienda, estimulándose, mediante una planificación a largo plazo, un sujeto de interés, calculador, que orienta su conducta a partir de una meta futura. En las *building societies* vio Engels, además, un mecanismo para fijar al obrero al trabajo, poniéndole nuevas 'cadenas' (Engels, 1873).

De manera que si para gobernar con la libertad se requiere individuos con intereses, podríamos decir que la gubernamentalidad liberal, en los siglos XVIII y XIX, se enfrenta a un universo social bastante reducido, puesto que hay una gran parte de la sociedad que no actúa con la lógica del *homo economicus*. La racionalidad gubernamental del liberalismo funciona cuando el sujeto a gobernar es el burgués emprendedor, y las libertades que produce solo le sirven a él, pero no a las clases desposeídas.

---

del gobierno y, en todo caso, en la mayor contigüidad posible con la práctica gubernamental, se intentó conceptualizar esa práctica consistente en gobernar" (Foucault, 2007: 17).

[7] Si bien puede ser discutible en qué medida es válido remontar hasta Adam Smith la identificación de un tipo subjetivo con las características del *homo economicus*, es interesante cómo rastrea Sergio Caruso esta figura. Caruso afirma que la noción de un individuo racional, egoísta y calculador está presente en Adam Smith, Jeremy Bentham y John Stuart Mill, pero la primera vez que se utiliza el concepto de *homo economicus* para conceptualizar ese tipo subjetivo es en 1885, cuando Alfred Marshall da la lección inaugural de su curso de economía en la universidad de Cambridge. Luego aparece en el libro *Principii di Economia Pura*, de Maffeo Pantaleoni, en 1889, y en 1906, Vilfredo Pareto lo utiliza en el *Manuale di Economia Política*, tal vez la versión temprana más conocida (Caruso, 2012: 8-9).

Por otra parte, para la filosofía liberal el hombre que calcula no es simplemente el agente económico en el mercado. Para Adam Smith, por ejemplo, en las acciones humanas se puede ver una conducta calculada cuando el hombre busca la aprobación de los demás, y se preocupa por los sentimientos que despierta en los demás. Y esta conducta calculada no es manipulación, ni simulación, sino la necesidad que, a través del principio de la simpatía, opera en los individuos, moviéndolos a esforzarse por lograr la aceptación de sus pares (Smith, 1941 [1759]: 135).

Estos sentimientos, a través de la simpatía, nos permiten identificarnos con los otros, de manera que, según Smith, la simpatía no puede en modo alguno considerarse una pasión egoísta. Aunque se dice que la simpatía 'surge de una cambio imaginario de situaciones' con el otro, cuando me conduelo por el sufrimiento ajeno, mi aflicción no surge por lo que podría pasarme a mí sino por lo que le ocurre efectivamente al otro (Smith, 1941 [1759]: 142-3).

Por otra parte, la simpatía también permite que los individuos modelen sus conductas ante la mirada del otro: 'colocado frente al juicio y el comportamiento de aquellos con quienes vive' el hombre podrá medir la conveniencia o inconveniencia de sus pasiones (Smith, 1941 [1759]: 101). En este marco, los hombres advertirán, dice Smith, lo que los demás aprueban o repugnan, de manera que lo que se percibe como reglas generales de la moralidad no es sino el resultado de la experiencia social acumulada acerca de lo que se considera bueno o malo, justo o injusto. Una vez que estas reglas han cristalizado, apelamos a ellas como principios universales que proveen normas para evaluar las acciones individuales y colectivas (Smith, 1941 [1759]: 109-111); pero no hay que olvidar que son el producto de la reiteración de actos capaces de movilizar las 'pasiones benévolas'.

Algunos años más tarde, Jeremy Bentham afirma que el hombre actúa tratando de obtener placer y evitar el dolor, y reconoce entre los placeres aquellos que se originan en la aprobación moral de la comunidad o del grupo al que el hombre pertenece, e incluso los que los individuos creen que podrán gozar en la vida ultraterrena (1988 [1789]: 25). Y John Stuart Mill, en 1861, afirma que el gobierno se vuelve imposible cuando la gente sólo piensa en sus intereses egoístas y no se preocupa por el interés general:

> Siempre que la disposición general del pueblo sea de tal naturaleza que cada individuo considere nada más sus intereses personales, egoístas, y no se dedique ni se interese por participar en el interés general, es imposible, entonces, que haya un buen gobierno (Mill, 1991 [1861]: 41).

En síntesis, la filosofía liberal del siglo XIX piensa que es posible analizar las relaciones entre los hombres en términos de intercambios calculados, pero que estos no son siempre económicos ni egoístas, sino que en muchas ocasiones responden a la lógica de una moral contractual, que promueve el compromiso con la palabra empeñada (Mauss, 1971 [1923]: 4). Es decir que el *homo economicus* tal como se lo concibe actualmente no es un legado que nos haya llegado ya estructurado o cerrado desde el siglo XIX y de la mano del liberalismo clásico.

De modo que lo que habría que indagar es, en el plano teórico, en qué momento y bajo qué circunstancias la lógica de la economía comienza a devorarse toda forma

de intercambio, y en el de la práctica gubernamental, cuáles son las condiciones que hacen posible una estrategia de gobierno que propicie la asimilación de todas las relaciones interpersonales a la dinámica concurrencial propia del mercado.

El gobierno en el neoliberalismo: competencia y deseo

Para analizar la expansión teórica y política del mercado y del *homo economicus* que tiene lugar en el núcleo de la lógica gubernamental neoliberal, es necesario, en primer término, tomar en consideración el proceso por el cual esa gubernamentalidad liberal que produce libertades fundamentalmente económicas va debiendo incorporar a la agenda política nuevas cuestiones que emergen de la presión de las clases subalternas. La racionalidad gubernamental centrada en la libertad como tecnología y apoyada en el individuo con intereses comienza a ser puesta en jaque con la agitación social de mediados del siglo XIX, cuando las luchas por la participación política dejan en evidencia que la libertad y la igualdad que promete la democracia no incluyen las condiciones materiales de vida de los que menos tienen. En este punto cabe recordar lo que dice Foucault sobre el vínculo entre liberalismo y democracia: el encuentro entre ambos fue fortuito, puesto que ni la democracia se planteaba como esencialmente liberal, ni el liberalismo como esencialmente democrático. Sin embargo, en el marco de la racionalidad gubernamental del liberalismo, que hace de la libertad una pieza clave de su tecnología de gobierno, la democracia se vuelve gradualmente un mecanismo institucional que demuestra buena sintonía con la premisa liberal de 'gobernar lo menos posible'. En este sentido, la participación de los gobernados, aunque sea a través de sus representantes, en la elaboración de la ley por la que se van a regir vuelve menos oneroso el ejercicio del poder político, porque "constituye el modo más eficaz de economía gubernamental" (Foucault, 2007: 363).

No obstante, esta economía gubernamental tiene dificultades para hacerse cargo de las demandas sociales que buscan imponer un esquema diferente de distribución de la riqueza. Las luchas obreras del siglo XIX, el saldo brutal de la Primera Guerra Mundial y la crisis de 1929 jalonan el itinerario del régimen liberal clásico, empujándolo a límites críticos. En este contexto, el ascenso de los totalitarismos, por un lado, y el modelo keynesiano, por el otro, promueven al interior del liberalismo profundas revisiones a las que se les suele adosar el prefijo 'neo' para dar cuenta de los elementos novedosos de esos intentos de revitalización. En los años '30 'neoliberalismo' no refiere necesariamente a las características que hoy suelen asociarse a esa palabra (es decir un modelo ligado a la defensa a ultranza del mercado como mecanismo espontáneo de regulación de todas las relaciones sociales, estado mínimo o ultramínimo, exacerbación de la competencia), sino que alude a las múltiples estrategias tendientes a volver a instalar al liberalismo como la única alternativa política viable.

Como señala Serge Audier, el *crack* de la Bolsa de Nueva York, en el '29, significa para el liberalismo una crisis, a la vez, intelectual, doctrinal y programática. Se hace visible que el optimismo ingenuo de creer que el mercado repara todos los males no

puede proveer ni una clave analítica ni un principio de acción política.[8] Y lo nuevo que se sintetiza en el prefijo 'neo' incluye, en muchas de las propuestas, alguna forma de intervención del Estado. De hecho, Walter Lippman, que es citado por los neoliberales contemporáneos como una suerte de porta-estandarte y 'padre espiritual' de los experimentos políticos recientes llevados adelante bajo las banderas del neoliberalismo, no desdeñaba en absoluto la intervención del Estado en la economía, y reconocía su deuda con John Keynes en lo referente a su formación económica (Audier, 2012: 72). También en el Coloquio de Ostende de 1957 —uno de los tres hitos en la configuración de un campo de reflexión 'neoliberal', junto con el Coloquio Walter Lippmann de 1938 y la fundación de la Sociedad Mont-Pélérin en 1947— se planteó una fuerte crítica al 'absolutismo liberal' que mediante la doctrina del *laissez-faire*, convertida en *laissez-moi faire*, había desviado al liberalismo de sus 'contenidos humanos, refugio de la dignidad del hombre'. A este modelo clásico oponía un neoliberalismo que respaldaba las intervenciones del Estado compatibles con los mecanismos concurrenciales de fijación de precios. En este sentido, se criticaba el dirigismo, pero no el intervencionismo: mientras el primero tenía pretensiones totalizadoras, el segundo se proponía solamente intervenciones precisas y acotadas, cuando un estudio minucioso así lo sugería (Audier, 2012: 180-183).

En realidad, Audier propone hablar de 'neoliberalismos', puesto que su exhaustiva arqueología de la historia intelectual del pensamiento liberal del siglo XX da cuenta de una multiplicidad de propuestas, variadas, ricas y complejas, que resisten la simplificación y homogeneización que suele hacerse actualmente.

Es indudable que el medio siglo que va de la crisis del '29 a la puesta en marcha de los dos experimentos políticos más claramente ligados al neoliberalismo —el thatcherismo en Gran Bretaña, y el reaganismo en Norteamérica—,[9] está atravesado por un debate teórico en el que se expresa una multiplicidad de perspectivas diversas. Pero también es cierto que a partir de las últimas décadas del siglo XX, si analizamos la estrategia gubernamental de muchas administraciones identificadas con esa corriente, podemos encontrar una serie de rasgos comunes, ligados a la expansión teórica y política de la figura del *homo economicus*, la mercantilización de áreas de la vida humana antes ajenas a la lógica del mercado, la exacerbación del consumo como práctica significante constitutiva de la subjetividad, entre otros.

[8] Audier cita a Henri Noyelle, un autor de la década de 1930 que denuncia el 'liberalismo' automatista y su 'utopía' que afirma que el interés personal es generador de competencia y, consecuentemente, de equilibrio automático (2012: 63-64).

[9] Si bien el caso chileno es considerado un laboratorio de ensayo de las políticas neoliberales, no lo incluimos en la referencia porque se trata de una experiencia en la que el proyecto neoliberal entra a través de una dictadura sangrienta (1973-1990), que poco tiene que ver con el principio de autolimitación que propone la racionalidad gubernamental liberal y neoliberal. Sin duda, sería importante explorar en qué medida el neoliberalismo puede necesitar del aparato represivo del Estado para instalar modelos económicos con enormes costos sociales de pauperización y exclusión, pero en este trabajo intentamos dar cuenta del funcionamiento de esos modelos en el marco del sistema democrático.

Tras la crisis del '29, y más aún luego de finalizada la Segunda Guerra Mundial, el capitalismo vivió una etapa de crecimiento remarcable, a partir de la articulación entre el modelo de acumulación fordista, el Estado de Bienestar y la democracia de masas:

> La tecnología y la organización del trabajo podían mejorar la productividad de trabajadores sin calificación, llevando a una fabricación más barata de productos y un incremento de salarios que hacía posible a los trabajadores comprar más bienes […] El productor masivo y el consumidor de productos masivos llegaron juntos (Crouch, 2012: 33).

En el período de pos-guerra caracterizado como 'los gloriosos 30 años', se produce entonces una combinación bastante exitosa de democracia, agenda social y capitalismo a través del Estado de bienestar: si el problema con los primeros experimentos democráticos del siglo XIX era que no resolvían las necesidades materiales y simbólicas de las clases subalternas, cuando se encara 'lo social' como problema a través de las políticas welfaristas de pleno empleo y de estímulo al consumo, la democracia delegativa (O'Donnel, 1994) y el capitalismo, logran hacer buenas migas. Se generan, entonces, mecanismos apropiados para institucionalizar la tensión social —por ejemplo las negociaciones entre sectores patronales y sindicatos por rama de trabajo—, y se hace visible que los trabajadores y las capas medias "[…] lejos de ser una amenaza para el capitalismo, podían permitir una expansión de los mercados y las ganancias en una escala sin precedentes" (Crouch, 2012: 35).

En este escenario, las críticas a la política welfarista por los desajustes surgidos de los procesos inflacionarios que ella misma estimulaba, o por las restricciones impuestas por el Estado a unas fuerzas económicas expansivas a través de un modelo de capitalismo 'embridado' o 'encuadrado' —como diría David Harvey (2007: 26)— tuvieron un eco reducido. Pero con la llamada 'crisis del petróleo', de 1974, desde posiciones diversas se argumentó que el Estado de Bienestar tocaba su límite, porque las regulaciones políticas impuestas al mercado —para garantizar pleno empleo, o servicios básicos al conjunto de la población— producían desajustes que beneficiaban solo a los trabajadores más aventajados. En un informe del Banco Mundial de 1995 puede leerse:

> Por los obstáculos que pone en la creación de empleos, una reglamentación de seguridad del empleo muy rígida se arriesga a proteger solo a aquellos que tienen un empleo asalariado, a costa de los excluidos, los desempleados y los trabajadores del sector informal, así como del sector rural (en Toussaint, 2012: 53).

Esta estrategia consistente en "presentar a los oprimidos como si fueran opresores", como diría Eric Toussaint (2012: 52), tiene efectos políticos y teóricos clave en la configuración de una racionalidad gubernamental neoliberal: quebrar las solidaridades de grupo y restituir al *homo economicus* como paradigma del pensamiento y la acción humanos.

Frente a lo que caracteriza como ficcionales mecanismos igualadores promovidos desde el Estado, el neoliberalismo propone al mercado como el más eficaz distribuidor de recursos. El énfasis puesto en la crítica a las diversas formas de protección del trabajo, a las que se achaca el defecto de crear sectores privilegiados

entre los mismos grupos proveedores de fuerza laboral y arraigar una burocracia sindical anquilosada, se complementa con la exaltación de esa suerte de inteligencia espontánea de un mercado que, como la justicia, es ciego y por lo tanto reparte sin mirar a quién, de la manera más democrática, que consiste en premiar con la asignación de oportunidades a los que se muestran con más capacidades para competir.

Podría decirse, siguiendo a Foucault, que el neoliberalismo reactiva la concepción liberal que supone que el mercado es el lugar de formación de una verdad, a la vez económica y política, capaz de mostrar cuánto y cómo intervenir. Si con el auge del Estado de Bienestar, esta concepción, o al menos su potencialidad política, queda en suspenso y funciona como un artefacto teórico esotérico, a partir de la segunda mitad de la década de 1970 se convierte en un orientador político que señala las líneas de reconfiguración estatal.

Sin embargo, no se trata de tanto de reducir las dimensiones del aparato estatal frente a la supremacía de la empresa privada, sino de gestionar el Estado como si fuera una empresa (Laval y Dardot, 2012: 291-294). La gestión empresarial del Estado implica aplicarle a este los parámetros de racionalidad propios de una empresa, de manera que la 'forma-empresa' coloniza la 'forma-estado', y a la luz de esta lógica se definen las políticas de ajuste y de reducción de la planta de empleados públicos, por ejemplo.

No obstante, el neoliberalismo está muy lejos de proponer un Estado en retirada, fundamentalmente porque este es convocado para afianzar el mercado, o crearlo allí donde no lo haya. En este punto es interesante retomar el análisis sobre las alternativas propuestas por las distintas vertientes que, tras la crisis del '29, buscaron renovar el liberalismo y revisar su vínculo con el capitalismo. El neoliberalismo de fines del siglo XX cuenta con un acervo teórico que le permite resituar el vínculo entre Estado y mercado, no condenando al primero a la prescindencia sino asignándole el rol de reforzar al segundo. En este sentido pueden leerse las políticas de privatización de servicios públicos antes prestados por el Estado: se abre así al capital privado un mercado vigoroso que antes había sido atendido por empresas estatales (Crouch, 2012: 127-138).

Además, el modelo neoliberal hereda del Estado de Bienestar un amplio universo de consumidores gestado por las políticas welfaristas de subsidios directos e indirectos. Ante la crisis del Estado de Bienestar, la respuesta del neoliberalismo a los niveles habituales de consumo de amplias capas de la población de sectores medios y bajos es, como diría Crouch, un 'keynesianismo privatizado', es decir, una forma de satisfacción de las expectativas consumistas a través del endeudamiento estimulado por el sector financiero privado que domina el capitalismo contemporáneo:

> Las bases de la prosperidad viraron de la fórmula socialdemócrata de clases trabajadoras apoyadas por la intervención del Estado, a la neoliberal conservadora, de bancos, bolsas de valores y mercados financieros. Las personas desempeñan su papel no en tanto trabajadores que buscan mejorar su situación a través de los sindicatos y una legislación que proteja sus derechos laborales y regímenes de seguro social financiados con fondos públicos, sino como titulares de deuda, participantes en mercados

> de crédito. Este cambio político fundamental ha sido más profundo que cualquier cosa que pudiera producir la alternancia electoral en el gobierno de partidos nominalmente socialdemócratas, neoliberales y conservadores (Crouch, 2012: 194).

El cambio profundo del que habla Crouch es el que surge de una razón gubernamental que se asienta en mecanismos sociales y subjetivos con inestimable incidencia en el modo en que los individuos se conciben a sí mismos, y apunta a modificar el modo en que las clases subalternas se relacionan entre sí y con el Estado. En este contexto, el concepto de *homo economicus* adquiere otra dimensión: podría hablarse de un refinamiento interno de la categoría, puesto que en ella se condensa la pretensión no solo que la economía sea racional sino que la racionalidad de cualquier comportamiento sea económica (Caruso, 2012: 19).

En este sentido, las teorías neoliberales suponen en el *homo economicus*, más que un ideal-tipo para abordar metodológicamente las acciones humanas, un sustrato antropológico que define la naturaleza de hombres y mujeres. Se pasa, así, de plantear la autonomía de lo económico a definir el primado de lo económico, afirmándose que hay una cierta 'mentalidad económica' que se extiende más allá de la esfera pública, penetrando en el ámbito privado y, más aún, en el íntimo.

Bajo la etiqueta de *'homo economicus'* se define el perfil de un individuo fuertemente motivado a maximizar la realización a través de un cálculo utilitario; altamente competitivo, francamente agresivo y egoísta; con capacidad estratégica; y reticente a aceptar cualquier sistema de reglas impuesto desde un centro (Caruso, 2012: 11-13).

Indudablemente estos no son rasgos empíricamente hallables en todos los individuos de la sociedad contemporánea, pero lo que interesa aquí no es constatar su verdad o falsedad en términos de naturaleza antropológica, sino pensar el modo en que, para decirlo con las palabras de Max Weber, el sistema económico —en nuestro caso, el capitalismo según el modelo neoliberal— produce los individuos que requiere. Solo cabría una observación: Weber señala que lo hace a través de la 'selección económica', remedo de la selección natural de Darwin, que va dejando en el camino a los que no se adaptan, mientras que en esta fase del capitalismo tardío, pos-industrial, además de este mecanismo —que operaría por la vía negativa— hay toda una serie de tecnologías productivas, que tienden a suscitar una subjetividad que se acomode a los rasgos antes mencionados.

Como dicen Laval y Dardot, si la alianza entre el liberalismo y el capitalismo clásico descansa en el sujeto productivo, la que se forja entre el neoliberalismo y el capitalismo pos-industrial lo hace en el sujeto competitivo. Por esto, se gesta toda una serie de tecnologías destinadas al refuerzo del sí mismo para la competencia: "la racionalidad neoliberal empuja al yo a actuar sobre sí mismo para reforzarse y así sobrevivir en la competición" (2012: 335).

Las técnicas de gestión ligadas a la elaboración y evaluación de proyectos y a la elección de los procedimientos son trasladadas a la vida personal no laboral por diversas propuestas que apuntan al refuerzo del yo, tales como el 'coaching', la programación neurolingüística y el análisis transaccional. En todas ellas, si bien la

interpelación más inmediata a los individuos pasa por la optimización de la performance laboral, siempre hay un nexo con el modo en que aquellos encaran la totalidad de su vida.

El léxico de la empresa, según Dardot y Laval, unifica diversos 'regímenes de existencia', permitiendo articular en la matriz 'empresarial' todos los elementos de la vida social e individual. Así, el yo es incitado a concebirse como locus de acumulación de los más diversos tipos de capital: intelectual, profesional, afectivo, social, emocional, tal como proponen las teorías del capital humano que piensan un individuo que actúa como 'empresario de sí mismo' (Dardot y Laval, 2012: 336).

Pero si el sujeto está dispuesto a trabajar sobre sí mismo forjándose como *locus* de variadas formas de capital es porque lo mueve el deseo. Podría decirse que así como en el liberalismo clásico se supone, y se estimula, una matriz subjetiva en la que el motor de la acción es el interés, en el neoliberalismo se suma el deseo, un deseo que no tiene objeto porque está continuamente ampliando su horizonte. Sobre esta base, la gubernamentalidad neoliberal pone en juego tácticas de instrumentación cotidiana de estímulo del deseo y de la docilidad de los consumidores, y sobre esta base funciona la disciplina de la deuda, es decir, mecanismos de control de las acciones individuales y colectivas a través de un endeudamiento que financia el consumo de los objetos deseados, obligando a hombres y mujeres a una planificación cuidadosa de la vida privada y laboral.

De esta manera, se introduce un principio de racionalización del deseo: se puede gestionar la vida en función del deseo, pero a condición de dominarlo elaborando las estrategias adecuadas. Esta forma de gobierno de sí se conecta con el gobierno de la sociedad a través de una ética, un *ethos*, un modo de existencia centrada en la autoobservación y el trabajo sobre sí en función de la gestión de la propia vida (Laval y Dardot, 2012: 336).

Para cerrar, cabría preguntarse si esta racionalidad gubernamental orientada al individuo considerado como sujeto de deseo y de competencia puede gobernar lo social. Si conectamos lo social, en tanto espacio de lo común, con las demandas de aquellos grupos más ignorados por el sistema, ¿puede funcionar una estrategia que les propone a hombres y mujeres desposeídos de las más variadas formas de capital —simbólico, cultural, económico— convertirse en 'empresarios de sí mismos'?

En este marco aparece la cuestión del empoderamiento, entendido como la dotación de recursos para la gestión de la propia vida, individual y colectiva. Pero el empoderamiento implica, en ocasiones, aliviar las cargas del Estado en relación a las políticas redistributivas, impulsando la gestión comunitaria de las carencias. En este sentido, hay una diferencia abismal entre la encomiable tarea de habilitar a hombres y mujeres espacios de ejercicio de derechos sociales y políticos a través del empoderamiento, y el repliegue del Estado en relación a cuestiones que requieren necesariamente su intervención en auxilio de los más desaventajados. Asociada a un discurso que pondera el corrimiento del Estado como condición para potenciar las capacidades individuales, la racionalidad gubernamental neoliberal tiende siempre a empujar esa delgada línea en beneficio de la lógica del mercado.

A MODO DE CIERRE

Analizar el liberalismo y el neoliberalismo en clave de racionalidad gubernamental implica abordar cómo tienden estos a estructurar y organizar no solamente la acción de los gobiernos sino también la conducta de los gobernados. Si bien es cierto, como señala Audier, que en relación al neoliberalismo cualquier procedimiento de homogeneización teórica incurre en un exceso de simplificación, también es posible ver que en términos de estrategia gubernamental se perciben elementos constantes que probablemente resultan de la escala planetaria que ha alcanzado un modelo de acumulación combativo y aguerrido a través del cual se fue configurando el mundo global.

De cualquier manera, el neoliberalismo potencia elementos que ya estaban presentes en el liberalismo clásico. Ambos habilitan un régimen discursivo que implica una partición entre lo decible y lo no decible, en relación a la política, el gobierno, los hombres, la sociedad, y al mismo tiempo, todo un campo de prácticas asociadas a ese régimen. Siguiendo a Michel Foucault, podemos decir que el liberalismo clásico inaugura un régimen de veridicción que sitúa en el mercado el lugar de producción de la verdad en relación a la política y la economía, y que ese régimen, fácticamente puesto en suspenso durante los treinta años gloriosos del Estado de Bienestar, se reinstala con vigor a partir del último cuarto del siglo XX.

En relación al tipo subjetivo que se recorta como sujeto gobernable, el *homo economicus* presupuesto en el siglo XIX no tiene las características del que identifica el neoliberalismo. El sujeto del liberalismo clásico participa de una multiplicidad de intercambios calculados que no se agotan en la lógica de la economía, y en todo caso, en su cálculo, intervienen expectativas ligadas a la afectividad, al reconocimiento moral, a las creencias religiosas. Es con el neoliberalismo que la economía pretende colonizar todo el espectro de intercambios y el *homo economicus* exhibe esa exasperación naturalista del individualismo adquisitivo, como diría Caruso (2012: 17).

Esta conceptualización que subtiende la teoría tiene, a su vez, efectos políticos. Podría decirse que el neoliberalismo nos empuja a habitar el régimen de verdad del mercado, desplegando toda una serie de tecnologías que inducen a los hombres y mujeres a llegar a la verdad sobre sí mismos en su condición sujetos económicos. Este planteo abre un campo de interrogantes sumamente iluminadores para la política moderna: qué experiencia de sí se le habilita al sujeto en el marco de las reglas de veridicción del mercado, qué campo de subjetividad se liga a la idea de una convivencia social reglada por la mano invisible del mercado, qué efectos de subjetivación produce ese discurso que les dice a los individuos que son racionales, egoístas, adquisitivos, maximizadores de beneficios. Y el punto de apoyo de esas tecnologías de subjetivación es el deseo: el *homo economicus* es un sujeto de deseo, y la gestión racional de ese deseo aparece como el modo de construir un paisaje social poblado de 'empresarios de sí' que compiten, se endeudan para satisfacer su deseo, y actúan de manera previsible para la maquinaria gubernamental descentrada y capilar propia de esta fase del capitalismo tardío. Obviamente, estos mecanismos de producción de subjetividad van acompañados, como diría Foucault, por todo un conjunto de coacciones: el sujeto que compite está forzado a hacerlo por el aumento de la tasa de desempleo; el sujeto que se convierte en 'empresario de sí' está

presionado por una legislación que flexibiliza las condiciones de contratación laboral y por lo tanto desarticula el viejo modelo de empleo del Estado de Bienestar; el sujeto que se endeuda está obligado a insertarse en la lógica de bancarización del capitalismo financiero para acceder a las más diversas formas de consumo. Pero la cuestión, que dejamos abierta, es cómo se naturalizan estas prácticas y cuáles son las respuestas asumidas por mujeres y hombres cuyas vidas se ven sacudidas por los avatares del capitalismo global. De lo que se trata, en definitiva, es, como diría Foucault, de mostrar

> […] a la gente que son mucho más libres de lo que se sienten, que la gente acepta como verdad, como evidencia, algunos temas que han sido construidos durante cierto momento de la historia, y que esa pretendida evidencia puede ser criticada y destruida (Foucault, 1990: 143).

Bibliografía

AUDIER, Serge (2012). *Néo-liberalisme(s). Une archeologie intellectuelle*. Paris: Grasset.

BENTHAM, Jeremy (1988). *The principles of morals and legislation*. New York: Prometheus [1789].

CROUCH, Colin (2012). *La extraña no-muerte del neoliberalismo*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

ENGELS, Friedrich (1873). *Contribución al problema de la vivienda*. Disponible en: https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/vivienda

FOUCAULT, Michel (1990). "Verdad, individuo y poder". En *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós.

— (2000). Defender la sociedad, Buenos Aires: FCE.

— (2001). "El sujeto y el poder". En DREYFUS, Hubert y RABINOW, Paul. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión.

— (2006). *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires: FCE.

— (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: FCE.

HARVEY, David (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Akal.

HIRSCHMAN, Albert (1999). *Las pasiones y los intereses*. México: FCE [1977].

HUME, David (1965). "Sobre el origen de la justicia y de la propiedad". En *Ensayos políticos*. México: Herrero Hermanos [1742-3].

MAUSS, Marcel (1971). *Ensayo sobre los dones: razón y forma del cambio en las sociedades primitivas*. Madrid: Tecnos [1923].

MILL, John Stuart (1991). *Consideraciones sobre el gobierno representativo*. México: Gernika [1861].

— (1840). *Coleridge*. Disponible en http://oll.libertyfund.org/?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=241&chapter=21494&layout=html&Itemid=27

LAVAL, Claude (2007). *L'homme économique. Essais sur les racines du néoliberalisme*. Paris: Gallimard.

— y DARDOT, Pierre (2012). *La nueva razón del mundo*. Barcelona: Gedisa.

MANENT, Pierre (1990). *Historia del pensamiento liberal*. Buenos Aires: Emecé.

O'DONNELL, Guillermo (1994). "Democracia delegativa". *Journal of Democracy*. Vol. 5, N° 1, pp. 55-69.

PHILLIPSON, Nicholas (1993). "Politeness and politics in the reigns of Anne and the early Hanoverians". En POCOCK, J.G.A. *The varieties of British political thought, 1500-1800*. Great Britain: Cambridge University Press.

SMITH, Adam (1941). *Teoría de los sentimientos morales*. México: El Colegio de México/FCE [1759].

— (2011). *La riqueza de las naciones*. Madrid: Alianza [1776].

SCHOCHET, Gordon (1996). "Why should history matter? Political theory and the history of discourse". En POCOCK, J.G.A. *The varieties of British political thought, 1500-1800*. Great Britain: Cambridge University Press.

TOUSSAINT, Eric (2012). *Neoliberalismo. Breve historia del infierno*. Buenos Aires: Capital Cultural.

WEBER, Max (2004). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Buenos Aires: Prometeo, [1905].

DE OBJETOS Y EXTITUCIONES: NUEVOS OPERADORES DE LO SOCIAL

Francisco Tirado Serrano
Marco Maureira Velásquez

Universidad Autónoma de Barcelona

franciscojavier.tirado@uab.cat

maureira.marco@gmail.com

Resumen:

Superar el entendimiento tradicional de los "objetos" ha sido una preocupación central del pensamiento contemporáneo. Comprender las metamorfosis de nuestras sociedades e instituciones una suerte de imperativo entrelazado. Pero, ¿cómo? ¿por qué? Un elemento fundamental, sin lugar a dudas, es la irrupción de la idea de *multiplicidad*. En este sentido, la filosofía de Michel Serres se nos presenta como una potente herramienta para pensar la emergencia de nuevas figuras para lo social.

Palabras Clave:

Michel Serres, extitución, objeto, operadores, multiplicidad.

Abstract:

One of the most important debates in the Contemporary Critical Thinking has been to rethink our traditional way of conceptualizing objects. This debate has been carried out simultaneously with a reflection about the transformation of our current societies and institutions. The notion of multiplicity is present in both reconceptualizations and, in that sense, the philosophy of Michel Serres appears as an innovative tool in order to connect objects and institutions and to think of the emergency of new social forms.

Key Words:

Michel Serres, Extitution, Object, Operators, Multiplicity.

Enviado: 19/02/2016

Aceptado: 16/05/2016

Introducción

Proponemos un recorrido. Un trayecto. Una aventura a través del pensamiento de Michel Serres. Un proceso de análisis de dos importantes e irrenunciables cuestiones para el pensamiento social actual. Por una parte, una reconceptualización de la idea tradicional de "objeto". Por otra, un análisis de los procesos de transformación que experimentan actualmente las denominadas instituciones. En este sentido, hablaremos de las figuras de su superación en el advenimiento contemporáneo de la "extitución". Sin embargo, no se trata de derivas independientes. Antes bien, constituyen un tejido sin costuras, una urdimbre inacabable e inacabada a la que nos debemos enfrentar. Ambas dimensiones se constituyen en desafíos presentes; es decir, en nuevas formas para lo social. Nuevos "operadores". Estos, según Serres (1996;1977b), deben ser entendidos como elementos que producen diversidad en un sistema. Los operadores son los que hacen posible las traducciones y las substituciones creando variedad, declinaciones, introduciendo estados nuevos que, en definitiva, propician la emergencia del acontecimiento. Y que, en el ejercicio mismo del pensamiento, irrumpen en tanto que acontecimientos.

En esta línea, comenzaremos realizando una breve genealogía del objeto entendido como operador que codifica lo múltiple y hace emerger lo colectivo. Asimismo, problematizaremos la estrecha vinculación que ostentan los objeto con las ideas de multiplicidad y violencia. Para tal fin, transitaremos desde la idea tradicional de chivo expiatorio hasta acercarnos a la contemporaneidad de un balón de fútbol. Posteriormente, introduciremos los rasgos fundamentales que han definido históricamente a la institución, poniendo especial atención a las transformaciones que ponen en jaque las definiciones canónicas de este importante concepto. En ambos casos –objetos y extituciones– podremos apreciar que emerge una tensión que, en palabras de Serres, responde a una vieja pregunta que continúa vigente: ¿cómo es posible conjugar la multiplicidad y el orden? Instituciones y objetos, en su definición tradicional, cumplían el cometido de permitir pensar un dominio estable de duración y continuidad. Ahora, sin embargo, nuevas figuras del pensamiento nos desafían directamente desde la multiplicidad. Acudamos a su encuentro. Escuchemos esa llamada que no se puede aplazar.

De objetos y trayectorias

Para partir, un recuerdo de infancia. De otras tierras. Se evoca con una nueva luz. La calle está inundada de personas. Solas. En grupos. Mirando hacia arriba. Impacientes, nerviosas y sobre todo sudorosas. Rostros conocidos y desconocidos se mezclan. No logras localizar a tus familiares. Aparecen y se desvanecen en una masa de cuerpos. Solamente se escucha un enorme murmullo. Alrededor, una multitud caótica. Indistinta. Imposible circular entre ella. Y de repente un susurro. Todo el mundo mira en la misma dirección. Una voz ronca grita. La canción sale del pecho, del estómago, de los intestinos. Las saetas se sufren, no se cantan. La imagen ha doblado la esquina. Debajo: pies, piernas, moviéndose con un ritmo cansino y constante. A su alrededor la multitud se abre, se ordena. Cuando ha pasado, te colocas en fila, detrás, y caminas junto a los demás siguiendo el compás. Algunas manos portan cirios. A la primera voz le sucede una segunda. Igual de

áspera, sale del mismo sitio. Luego vendrá una tercera, más tarde otra, y una nueva… Y así, antes de su aparición física, la imagen ya alcanza todas las esquinas que jalonan su recorrido. Reconoces los rostros. Localizas a familiares y desconocidos. Caminas. Te mueves de un sitio a otro entre esas personas. Estás asustado. Te aterran los nazarenos. La multitud se ha ordenado. Es transitable. Se ha tornado colectiva. La estela que deja la imagen es el orden. Su paso arranca de la multitud una colección. Cada vez mayor. Y así llegas a la ermita. Desde entonces te fascinan y aterran las procesiones. En ellas ves un buen ejemplo de la operación mínima que necesita lo social para acaecer. Y esa no es otra que *un objeto en movimiento*.

En este sentido, Michel Serres (1997) ha retomado una tesis que se remonta cuando menos a Georges Bataille (1998) y arguye que *el objeto en tanto que posición* es responsable de lo específicamente humano.

> El acontecimiento más revolucionario de la historia de los hombres y, probablemente, de toda la evolución de los homínidos, no fue, en mi opinión, el acceso a la abstracción o a la generalidad en y por el lenguaje, sino más bien el sustraerse al conjunto de relaciones que mantenemos en la familia, en el grupo, etc., y que sólo conciernen a ellos y a nosotros, que dio como resultado un acuerdo, posiblemente confuso pero repentino y específico, a propósito de una cosa exterior a ese conjunto. Antes de ese acontecimiento no había más que la red de relaciones en la que nos hallábamos sumergidos irremediablemente. Y, de pronto, aparece una cosa, algo, fuera de la red. Los mensajes que circulan ya no dicen: yo, tú, él, nosotros, vosotros, etc., sino: esto, aquí está. *Ecce*. He aquí la cosa misma [...] La hominización consiste en este mensaje: he aquí el pan, no importa quién seas tú o quién sea yo. *hoc est*, esto es, en neutro (Serres, 1977: 156).

La relación con el objeto abre una dimensión que nos separará para siempre de las sociedades animales. No obstante, el objeto es responsable de mucho más. Los objetos detentan movimiento. A veces imperceptible, infinitamente lento. Otras, completamente evidente. Ese movimiento arranca colectivos de la mera multiplicidad. Entre otros, los humanos. Para Michel Serres la vieja pregunta de las ciencias sociales tiene todavía vigencia: ¿cómo es posible el orden? En toda su obra esa pregunta recoge un eco que viene de mucho más atrás, del interrogante de Leibniz: ¿por qué hay algo en lugar de nada? Multiplicidad y orden. Ahí tenemos la tensión genética de nuestra disciplina. La multiplicidad, el no-orden no es una excepción, constituye la norma. El orden, excepcional, proviene de una serie de transformaciones, siempre locales, del desorden. Esas transformaciones pueden encadenarse, combinarse, yuxtaponerse, unirse unas con otras y generar precarios estados de orden global. Espejismos que hacen creer en la primacía o privilegio del orden sobre el desorden.

El mecanismo de inteligibilidad propuesto por Michel Serres es completamente deudor de la obra de Rene Girard (1981; 1985; 1989). Recordemos, por ende, los rudimentos de su teoría del chivo expiatorio. Emile Durkheim (1982) propone que la fiesta vivifica y renueva el orden cultural. La fiesta es la repetición de una experiencia fundadora; es decir, reproduce un origen. A través de la celebración festiva la sociedad brota, renace. Rene Girard recoge este argumento pero

mostrando que toda teoría de la fiesta exige una teoría del sacrificio. En cualquier celebración se revive una crisis sacrificial, de un tipo u otro, que requiere esclarecimiento. La violencia ritual es creadora y protectora. ¿Qué crea? ¿De qué protege? Crea el lazo social. Establece el acto por excelencia que delimita los contornos del colectivo y protege contra el circulo vicioso del rencor y la venganza. Violencia recíproca que destruye la comunidad. Un agravio, un robo, una muerte, un insulto. Implica que los miembros de la familia-clan del afectado desplieguen un acto de venganza. Este a su vez exige venganza de los familiares del individuo ahora implicado y así sucesivamente, hasta destruir los lazos de todo el colectivo. Hasta impedir su reproducción. Contra esa violencia, ruido primigenio, el rito sacrificial supone cierta economía de la misma. El sacrificio impide que la violencia sea recíproca. En el rito sacrificial aparecen dos sustituciones. En primer lugar, la de los miembros de la comunidad por una única víctima, y, en segundo, la de la víctima sacrificable por una víctima propiciatoria o chivo expiatorio, habitualmente un animal, un icono o un símbolo. El animal se interpone entre padre e hijo, entre miembros de diversas familias, evita el contacto directo, evita que se precipite en violencia originaria. El icono reúne a su alrededor la diferencia de criterio. De hecho, acaba con la diferencia. Introduce lo indiferenciado. No se trata de transgredir las diferencias, o de borrarlas. Más bien hay que incorporarlas, recomponerlas de manera original. El icono no representa nada en absoluto. Sencillamente reconstituye. Une en la misma cofradía nuevas y viejas generaciones, familias ricas y pobres, vecinos y extranjeros, campesinos y guerreros. El rito sacrificial se orienta hacia la paz. El chivo expiatorio desentraña el acontecimiento fundador del colectivo. La fiesta revive, se asienta en ese rito sacrificial originario. El colectivo se refunda una o varias veces al año. En ese sacrificio, simbólico, está a salvo. El ritmo que puntúan esas refundaciones establece la temporalidad del grupo.

Pues bien, en la propuesta de Rene Girard tenemos que la masa gira sobre un único punto, mira en la misma dirección y gravita sobre un mismo foco. Lo múltiple se subordina a lo local. El chivo expiatorio, en particular, pero el rito y la fiesta en general, constituyen una mediación que recoge y canaliza los esfuerzos, las fuerzas, las actitudes, los pensamientos dispersos de la multitud sobre un punto exclusivo, sobre un espacio o elemento determinado. Ahí nace el lazo social. La masa puede entenderse y medirse con relación a ese punto, a esa palabra o acto sacrificial. Ahí es traducido, domado lo múltiple. Codificado. De repente la multitud puede mirarse y reconocerse. En ese acto. El ritual deviene una suerte de motor inmóvil, de punto arquimedeano en el que se apoya una identidad colectiva. El chivo expiatorio es un operador que codifica lo múltiple y arranca de él lo colectivo. ¿Por qué perdonan los victoriosos *aqueos* a Eneas, héroe troyano, mítico fundador de Roma? Su perdón –no olvidemos que se produce dentro de la ciudad, en los muros de Troya– es sacrificio de su sacrificio, permite que la turba enloquecida se ordene a su paso, que se detenga el pillaje desorganizado, que se reconstituya el ejercito griego como máquina ordenada cuando él dirige sus pasos hacia las puertas de la ciudad. Los aqueos lo miran, algunos lo despiden, se miran entre ellos, se calman, se encuentran como ejercito, se reordenan…

Pero la tesis del chivo expiatorio es restrictiva. En primer lugar está excesivamente centrada en el acto sacrificial, y en el sacrificio como acción a partir y

contra un ser vivo. Y en segundo, Rene Girard no escapa al círculo que define ineluctablemente las ciencias sociales: pensar el "nosotros" como colectivo de humanos constituido en y a partir de lo humano, del sujeto y de su problemática. Michel Serres, por el contrario, elude ese círculo reconociendo el importante papel que posee la descripción de operadores en nuestras teorías. El operador es el elemento que produce diversidad en un sistema, hace posible las traducciones y las substituciones, crea variedad, declinaciones, introduce estados nuevos en el sistema. Un operador es una persona, una idea… o un objeto. Y precisamente, Michel Serres encuentra en éste el principal operador del colectivo y no en el sujeto.

Nuestra cotidianidad tiene un rasgo distintivo evidente: lo múltiple. En palabras de Michel Serres, lo múltiple no hace referencia exclusiva a una masa de individuos o de relaciones entre estos. La multiplicidad es sencillamente un conjunto indefinido, sin elementos o límites que lo determinen. Localmente no está individualizado, globalmente no aparece sumado. No es un agregado, ni una suma. No es discreto. No tenemos idea alguna de lo que es. Lo sentimos, lo vemos, sufrimos algunas de sus conexiones aquí, algunas de sus relaciones más allá... Manejamos solo información fragmentaria de esa multiplicidad. Un pedazo ahora, una porción después. Nos enfrentamos a jirones. Normalmente disponemos de un poco de información sobre ella que es más experiencial que racional. Más epidérmica que cerebral. Ni manejamos información total ni nula. Si hablásemos de información total o nula, estaríamos ante alguna suerte de unidad: un concepto o una caja negra, una evidencia o simple ignorancia, razón o locura, preguntas o presupuestos. En cualquier caso estaríamos ante excepciones. El concepto o la nada constituyen anécdotas. Lo múltiple no es una cuestión epistemológica o metafísica. Es lo que circunscribe el conjunto ordinario de nuestras situaciones, nuestro objeto más común, lo más cercano en nuestro día a día. ¡Sentir lo múltiple, lo colectivo con sus bordes inasibles! Ahí tenemos el agua, el mar, las dunas, los bosques, los trabajos y los días, el poder, el diluvio, la vida, el fuego...[1]

[1] Como recuerda Gilles Deleuze (1987), la palabra "multiplicidad" se emplea como adjetivo o sustantivo. Bajo el primer uso decimos una multiplicidad de números, una multiplicidad de prácticas sociales, una multiplicidad de normas, etc. Con el adjetivo múltiple pensamos un predicado que ponemos en relación de oposición y complementariedad con el predicado "uno". Lo uno y lo múltiple, algo es uno o múltiple, y aún la multiplicidad aparece como única y múltiple. Sin embargo, cuando utilizamos el sustantivo nos alejamos de la tensión uno-múltiple y aparece la necesidad de distinguir entre tipos de multiplicidades: agua, dunas, fuego, etc. En otras palabras, la noción misma de multiplicidad implica un desplazamiento del modo de pensar: a la oposición dialéctica de lo uno y lo múltiple la sustituye una reflexión sobre las cualidades de la multiplicidad. Este es el ejercicio que realizó Henri Bergson (1991;1973). Diferenció entre una multiplicidad cuantitativa, que no cambia de naturaleza al dividirse, que no posee virtualidad y que es actual y discreta (la llamó objeto); y una que es cualitativa, que cambia de naturaleza al dividirse, posee virtualidad y se actualiza creando líneas de diferenciación que corresponden a sus diferencias de naturaleza (a la cual denominó sujeto). En este uso del sustantivo y en tal teoría de las multiplicidades tiene su punto de partida el pensamiento de Michel Serres. Con la salvedad de que elimina la diferenciación entre la cualidad cualitativa-cuantitativa y

De repente, algo pasa, pero "pasa" en sus dos principales acepciones: *algo acaece y algo se mueve*. No importa, ambos eventos son uno y el mismo. Un árbol recibe la furia de la tormenta, una gota de agua se desvía de su cauce, una oveja nace negra, una actividad en el trabajo cambia, llega una información... Un algo, un *aliquid*, pasa y se transforma lo múltiple en colectivo. Su movimiento lo codifica, es decir, genera individualidades, unidades. De repente, lo múltiple se observa en ese algo, se mide, en él se concentran posibilidades. Y esa desviación en lo múltiple, ese ángulo de diferencia, *clinamen*, no es ni necesariamente un sacrificio ni acaece exclusivamente en el reino de las relaciones humanas. Como se ha mencionado, es el paso fugaz de un *aliquid*, la estela de un transcurrir. En el caso de las multitudes humanas, su codificación más básica se da a partir del objeto, del "pasar de alguna cosa". Si algo soslaya Rene Girard es que en todo sacrificio o celebración ritual hay un objeto o varios, que circulan rápidamente por el colectivo o infinitamente pausados en los cuerpos de los festejantes. En cualquier caso ahí están, omni-presentes. La máscara conecta hombres y mujeres, humanos y dioses, yuxtapone animales y sujetos humanos. El tatuaje nos ubica en la tierra, el cordero conecta al padre con el hijo, el cetro me hace único, me individualiza. La violencia primigenia, la cadena que establece la venganza, no es alejada por la violencia secundaria del rito sacrificial; por el contrario, es rota literalmente en la conexión entre individuos que genera la circulación del objeto. Es cierto que la fiesta repite y recrea un acto más básico, más ancestral. Pero no es exactamente el del brotar sin más de esta o aquella sociedad. Recrea la circulación de objetos. Y esta, la codificación del colectivo humano gracias a la llegada del objeto como posición. La fiesta revive un origen más general: nuestra escisión de la animalidad o, en otras palabras, el inicio de la historia del sujeto.

> Existimos como hombres por la palabra... existimos como hombres desde el alba por otra cosa que la palabra, por la cosa justamente, irreductible al verbo. El sujeto nace del objeto. La estatua sucede a la piedra tal cual, ésta anciana, ésta otra reciente, porque el objeto comienza una historia que el sujeto, constituido por él, continuará... (Michel Serres, 1987: 207).

Resulta una obviedad para el pensamiento social actual afirmar que los colectivos están existencialmente determinados gracias a sus relaciones. Pero no lo es tanto añadir que gracias a las que genera el paso de un objeto. El "nosotros" nunca es la mera suma de yos, y en el corazón de todo colectivo hay siempre un objeto. Este es responsable de que el colectivo no sea una multitud y de que aparezcan sujetos. No obstante, las características definitorias de todo objeto como entidad sustantivas no están dadas *a priori*, se generan y se establecen de manera recíproca en esa circulación. Al mismo tiempo que emerge el colectivo aparece el objeto como tal. Así, *in strictu senso,* deberíamos hablar de un objeto que es una entidad ambigua, un cuasi-objeto. Su característica es que circula a través del colectivo. Marca al sujeto. El cuasi-objeto es múltiple en el espacio, móvil en el tiempo, inestable, fluctuante. Tiene que ver y genera prácticas específicas. Se convertirá en objeto circulando en la multiplicidad, a medida que emerge el colectivo. Emergencia de

discreta-continua. Toda multiplicidad es conceptualizada como lo que cambia de naturaleza al dividirse, incrementarse, ganar volumen, conexiones, relaciones, etc.

una tensión paralela, lo colectivo y el objeto. No hay antagonismo, oposición, entre humanidad y animalidad, entre humanidad y naturaleza. La distinción básica se produce entre el colectivo y el objeto. Ambos se miran cara a cara, son inter-dependientes, necesarios el uno para el otro.

> No hay objeto sin el colectivo. No hay colectivo humano sin el objeto. Las relaciones en el corazón del grupo constituyen su objeto. El objeto moviéndose en una multiplicidad constituye al grupo. Dos actividades complementarias: el cuasi-objeto se convierte en objeto, lo disperso en grupo (Serres, 1983: 70).

Hasta tal punto esto es así, que la pérdida del objeto devuelve al grupo al estado de multiplicidad, de violencia básica, al estado pre-humano. Por ejemplo, el animal político es literalmente un animal. Es el que subordina todo objeto a las relaciones entre los sujetos. Deviene otro mamífero entre los mamíferos, se convierte en un lobo entre lobos. Así, la intuición de Hobbes –el hombre es un lobo para el hombre– no es exactamente una metáfora, sino el índice exacto de la regresión a ese estado que precede a la emergencia del objeto. Estado en el que no hay exterioridad a las relaciones de la familia, el clan, el grupo de amigos, etc. El cuasi-objeto es el operador que explica cómo lo múltiple se traduce en un colectivo. Es un mediador entre dos estados. Análogo a la preposición, generadora de inflexión y declinación en los verbos y nombres, su actividad altera las condiciones de un estado e introduce novedad. Puede ser tan nimio e insignificante como pequeñas son estas. Se compromete en operaciones minúsculas. E igual que la propia preposición no tienen género, no tiene plural. Es invariable, pero lo cambia todo a su alrededor. Si la preposición, al declinarlo, adapta el lenguaje al mundo y conecta hechos, cosas y palabras, el cuasi-objeto extrae de la masa una realidad y conecta la globalidad absoluta del todo con el lugar, con el espacio de lo concreto, con la singularidad. Permite explicar por qué hay algo en lugar de nada. No obstante conviene aclarar una cuestión. El objeto no es una mera herramienta heurística o un simple dispositivo de inteligibilidad. El objeto puede conocer, genera conocimiento. Este no es un privilegio exclusivo del sujeto. Recordemos el mito de Sísifo que Camus (1999) ha estudiado a fondo. Nos fascina por su eterno retorno. Por la posibilidad de generalizarlo y convertirlo en metáfora de la condición cognoscente del ser humano. ¡Sísifo, condenado a cargar la piedra! ¡Una y otra vez! ¡Condenado a lanzarla, recogerla y volverla a cargar! Pero ¿en qué radica la condena del Titán? En la piedra misma. Sísifo resigue la estela, la trayectoria que deja la piedra. Una y otra vez. Su condena es conocer exclusivamente ese movimiento. El eterno retorno no está marcado por el esfuerzo del héroe. Todo lo contrario, aparece delimitado por la senda que deja la piedra. Cualquier desvío en la misma arrancaría al Titán de su pena. ¡Pobre Sísifo, condenado al saber que proporciona una única piedra, un único objeto! ¡El objeto conoce! El ejemplo favorito de Michel Serres es el fútbol. Permítasenos recordarlo.

En el fútbol hay dos elementos básicos: los jugadores y el balón. Ambos inmanentemente relacionados. Dependientes. Ambos se mueven. Pensamos que los primeros mueven, manejan al segundo. ¿Qué sería del balón sin los jugadores?, pensamos. Una pieza absurda, respondemos. Sin embargo, es posible mirar el terreno de juego desde otro ángulo: el balón mueve a los jugadores. Su posición

cambia con el pasar de este. Crea sus relaciones, sus distancias y posiciones. En su trayectoria el equipo queda definido en una posición concreta y actual. Es más, en esa trayectoria cada equipo se reconoce y se representa a sí mismo. Hace lo mismo con el adversario. El balón por sí mismo carece de sentido. No posee, no proporciona ni gana significado alguno. Ahora bien, en vuelo, pasando de pie en pie, de mano en mano, de cabeza en cabeza, teje un colectivo, define de hecho dos grupos, los detentadores de su posición y lo que carecen de ella. Además, organiza los cuerpos de los jugadores, que se mueven con relación a su camino, a una anticipación del mismo o como efecto retroactivo de su paso. El balón es una suerte de tierra ubicada en el centro del universo, con los cuerpos de los jugadores orbitando a su alrededor. Los miembros del colectivo lo son en la medida en que se convierten en alguna cosa con relación al vuelo y al movimiento del balón. Observamos el juego de los jugadores, observamos como sus cuerpos son actos participatorios ocasionados por el pasar de un objeto, dependientes de ese objeto. Es más, cada jugador obtiene su identidad porque el balón lo pone en relación con lo otros gracias a su posición respecto al balón o a la trayectoria que este marca. Así, cada jugador, su identidad, no es más que un modo de actividad que el balón abre o clausura. Es la chispa que trae al ser un posible juego de actividad.

> Uno es antes o después, pasando lejos o hacia el balón. El cuerpo del jugador es un lazo material entre dos fases del paso del balón, como una preposición en una sentencia. Ni sujeto ni objeto, solo el significado de un pasar. Un mediador (Serres, 1980b: 226).

Consideremos durante un instante un caso especial de relación con el balón. Su posesión. Si el jugador lo mueve a su alrededor, es torpe, un mal jugador, individualista, solo un "figurín". El balón no está en el campo para disfrute del cuerpo, para su posesión sin más. Más bien sería lo contrario: el cuerpo es el objeto del balón. El sujeto se mueve por y alrededor de ese sol. El jugador habilidoso, el que juega a fútbol, se reconoce en el individuo que lo sigue, lo acompaña y lo sirve. El balón es el sujeto del cuerpo, sujeto de cuerpos, y un sujeto de sujetos. Jugar a fútbol es convertirse el atributo del balón, ser su sustancia, devenir su trayectoria. El juego es colectivo, no necesita personas, solo grupos. Es sujeto de la circulación y los jugadores son solo estaciones. Tienen una disposición; y esta se mueve, cambia a medida que circula el balón. Este es un centro de referencia, alrededor de él, de su movimiento, las estaciones-jugadores se van ordenando y reordenando. Hay disposiciones estratégicas iniciales, esquemas previos –es cierto–, pero multitud de bifurcaciones aparecen cuando se mueve el esférico. Los delanteros se articulan en función de su desplazamiento, toda la defensa se organiza alrededor de la posición de este y su proximidad o lejanía de su área y de la contraria. Su circulación hace aparecer distribuciones de colectivos, así como individualidades, las cuales pueden ser objetos o sujetos. El que lleva el balón es la ofensiva, el atacante y, por añadidura, la víctima de la defensa, el objeto de su acción defensiva (violencia). Para su propio equipo, el portador del balón es el sujeto (sub-jectum), está sometido a la recepción del balón. Este marca como objeto o sujeto, según la ordenación, según el colectivo desde el que se mira al portador. Construye un "nosotros" y delimita un "yo".

Si preguntamos "¿qué es un balón?" la respuesta no tiene relación con un origen, génesis del juego; ni con un final, poseerlo para vencer. La solución está en la relevancia que tiene en nuestra vida el "entre", los espacios medios que nos circundan. El balón es un tercero, ni tú ni yo, ni aquí ni allí. Ni mío ni tuyo. Es el espacio que hay en medio, el espacio contra el que la relación es posible. El espacio que se abre con su pasar. Precede a los dos primeros, a los dos equipos, a los jugadores enfrentados en el campo, a las dos aficiones... No pertenece a la asamblea de las personas ni a la de los símbolos-significados-cultura, es extra-conversacional, pertenece a la de los objetos, pero contra ella como telón de fondo se definen las otras dos. El tercero excluido en nuestras ciencias sociales. El balón es el centro descentrado del sistema. Es el *vinculum* esencial. La presencia de este es el conocimiento del objeto, el saber producido por la cosa.

Volvamos a las líneas que abren este capítulo. La imagen sale de la iglesia, en el centro mismo del pueblo. Atraviesa la calle más rica y la más pobre. Se mueve por la periferia. Se detiene siempre en las mismas esquinas. Las que poseen imágenes similares incrustadas en las paredes. Finaliza su recorrido en la cima de una colina, en una ermita. Ha atravesado terrenos de ganado, huertas y olivos; el pueblo y varios cortijos. Su movimiento conecta el interior y el exterior, el centro y la periferia, riqueza y pobreza. Personas jóvenes y viejas le cantan. Personas emigradas hace años han venido a presenciar su paso. El vínculo conecta generaciones. Individuos huidos y residentes de toda la vida. Su trayectoria ofrece el hilo esencial para entender la historia del pueblo y de sus gentes. La historia de sus calles y de su crecimiento. Su ubicación original y su desarrollo. Las múltiples prácticas de su economía y el alcance de su influencia. En definitiva, los lazos sociales se objetivan.

> La única diferencia que podemos señalar entre las sociedades animales y las nuestras reside en el objeto. Nuestras relaciones, lazos sociales, serían etéreas como nubes fueron aquellos contratos firmados exclusivamente entre sujetos. De hecho, el objeto estabiliza nuestras relaciones. Para una inestable banda de mandriles, los cambios sociales estallan en cada minuto [...] El lazo social sería borroso e inestable si no fuese objetivizado (Serres, 1995a: 87).

El *vinculum* que traza la imagen es diferente al marcado por el balón de fútbol. Tal vez, radicalmente opuesto. Es más estable, repetitivo, con escaso margen de variación. Lleva cientos de años delimitando el mismo pasar. Estereotipado, prácticamente invariante. Siempre conectando los mismos puntos, idénticas estaciones, generando tras de sí una ordenación ancestral. Esa diferencia no es azarosa. Tenemos un objeto religioso y un objeto lúdico. Analizar su diferencia implica llevar a cabo una genealogía de los objetos. Efectivamente, los objetos poseen genealogía. Existe una relación casi lineal entre un cuasi-objeto, una práctica social concreta y un objeto. El primero siempre implica a la segunda. Hasta tal punto esto es así que Michel Serres se atreve a sostener que la historia de las relaciones humanas es la historia de la sofisticación de los mecanismos con los que progresivamente se oculta la relevancia que tienen los objetos en el interior del grupo o colectivo. Las prácticas sociales que pone en marcha el cuasi-objeto son soluciones al problema del orden social. Es decir, extraen de la multiplicidad un principio de orden que distinga un colectivo. Su reiteración hasta la saciedad

producirá en el corazón del grupo un objeto. Este estabilizará las relaciones sociales y las hará duraderas. Incluso opresivas. De nuevo la imagen. Su recorrido es la memoria ancestral del nacimiento del colectivo y de los distintos elementos, posiciones y ubicaciones geográficas que lo integran. Es cierto. Pero no es menos cierto que esa trayectoria reproduce y mantiene vivas ciertas relaciones diferenciales entre los miembros del grupo. Recuerda quién ha tenido fortuna y quién está atrapado por la pobreza. Rememora ordenaciones asimétricas y posiciones de sumisión.[2]

Pero, ¿cómo definir exactamente ese cuasi-objeto que deviene objeto al mismo tiempo que emerge el colectivo? Michel Serres habla de "objeto ambiguo", imperfecto, no acabado de hacer, en formación. Tal definición la hemos dado sin prestar demasiada atención al hecho de que todo cuasi-objeto está implicado necesariamente en una tensión. El otro polo de esta es invariablemente un "cuasi-nosotros". Sabemos que es el correlato de un cuasi-nosotros y que con la aparición del "nosotros" pierde su prefijo y se vuelve simplemente objeto. Para proporcionar una definición más precisa, atendamos ahora a ese otro extremo de la tensión. Ese "nosotros" que poco a poco emerge, muestra que el cuasi-objeto es más que una cosa o un fenómeno relacional. Es, de hecho, un contrato, más un lazo que un cuasi-*ego*, una cuerda, que ata, que liga. Los cuasi-objetos son contratos. ¿Para qué establecerlos? ¿En qué radica su sustancia? Son contratos que protegen de la espiral de la venganza individual, violencia primigenia.

En esta línea, Serres plantea que hay tres soluciones universales al problema de la violencia. Tres contratos originales sobre los que se edificarán todos los demás: la religión, el comercio y el ejército. Tales soluciones se convierten en universales sociales cuando en cada una su cuasi-objeto deviene objeto. En la primera tenemos que la circulación de fetiches permitirá que aparezcan objetos sagrados como iconos o imágenes. En la segunda, el movimiento de mercancías se estabilizará en el dinero y en los bienes. En la última, los desafíos, las apuestas que circulan se estabilizan en las armas.[3] Lo sagrado nos protege de la violencia global, el ejercito de la violencia externa e interna del grupo, y el intercambio permite que nuestras necesidades circulen por canales concretos que impiden la colisión constante de

[2] En un magnífico ensayo, Sánchez Ferlosio (1986) recuerda que *mientras no cambien los dioses nada ha cambiado*. Lo interesante del texto reside en que el cambio no solo se relaciona con aspectos simbólico-culturales, sino, también, con la coreografía de gestos y conductas físico-pragmáticas que componen los rituales con los que todavía hoy rendimos culto al dios de la guerra, al de la economía. Por nuestra parte, querríamos afirmar que mientras no varíe literalmente la trayectoria, el circuito de la imagen, nada habrá cambiado en cientos de años.

[3] Los tres contratos originales que menciona Michel Serres (religión, ejército y comercio) responden al esquema tripartito que Georges Dumézil estableció en su historia de las religiones. En esta, identificó tres tipos de funciones sociales: soberanía, guerra y producción. Su traducción en la mitología griega, por ejemplo, correspondería a Júpiter, Marte y Quirino. No obstante, bajo diversos nombres y en diversos lugares la tríada sería constante en las religiones, relatos, y filosofías de las comunidades y pueblos de origen Indo-Europeo.

intereses. "Lo que he denominado *universales sociales* es la solución al problema de la violencia primitiva", escribe Serres (1995a: 87). Si bien sobre estas soluciones aparecen otras más recientes (por ejemplo, el contrato social, el derecho y la ciencia), destaquemos la importancia que para Serres ostenta la antigua Roma. A diferencia de Foucault (1976; 1991; 1994) que documentan la emergencia del "sujeto" en ciertas prácticas localizadas de la antigua Grecia, Serres localiza la emergencia del "objeto" en la sociedad romana. Es decir: Roma construye el objeto como posición.

> Atenas, con su luz, introduce la geometría en la senda de lo universal. Jerusalén, a través de la interpretación, introduce la historia en la universalidad del tiempo. Pero será en Roma, dos mil años más tarde, donde se adjudicará la física. El objeto finalmente libera su significado (Serres, 1991: 61).

En este sentido, el culto de Vesta y sus danzarinas, las vestales, no es casual. El fuego contemplado por las vestales está en el centro de un círculo, más tarde será un templo. El fuego ilumina. Pero al contrario de lo que ocurre con la metáfora de la luz en Grecia, escapando de la caverna, buscando el origen del *logos* y del *nomos*, el fuego de las vestales no atraviesa el círculo, el templo. Es un secreto, una luz velada. Si el fuego sale fuera, debe volver al centro a través de espejos cóncavos. Las danzarinas se mueven en círculo para evitar que esa luz salga fuera o para devolverla al centro. Crean ese foco, ese punto con sus movimientos. Los rayos de luz y el fuego no se desbordan hacia el exterior, eso lo hará su secreto. Por el contrario son concentrados. Escondidos en el centro del círculo. El culto de Vesta es un culto de lo cerrado, de lo oculto en lo invisible, de un universo que se cierra sobre sí mismo, que condensa en su centro las condiciones de su inteligibilidad. Es un culto del velo. La vestal es virgen, conserva intacto el himen. En el centro del círculo está el secreto, lo arrojado ante nosotros, un *ob-ject*. El objeto está ahí, lanzado. Es negro, silencioso, pero al mismo tiempo pleno de luz, atañe a un observador. Es, de hecho, una posición. Autocontenido, sí, pero esencialmente colocado ante nuestra mirada. Espera que se desvele su contenido. Esa búsqueda marcará el significado de la palabra "conocimiento". Igual que se buscará poseer la vestal, arrancarle su condición virginal, se buscará poseer el secreto. Descubrir la luz de esa posición oscura. Por esa razón, y a partir de ese momento, nuestra relación con los objetos quedará glosada tristemente por la guerra y la propiedad.

De aperturas y extituciones

Un nuevo recuerdo. Te abres paso por los pasillos de un recinto universitario. Te fascinan ciertas palabras. Todas ellas vienen de las clases de pensamiento social. He aquí algunas de ellas: sistema, estructura, racionalidad instrumental, relaciones de poder (entre las más antiguas); biopolítica, gubernamentalidad, actor-red (entre las más recientes). Su sonoridad es fascinante. Pronunciarlas es como poseer y desvelar un misterio. Su mera enunciación abre la puerta oculta del significado de *una vida cotidiana*. Y entre todas ellas destaca una, con cierto aire imperecedero: "institución". ¿Existe una palabra más poderosa en las ciencias sociales? Evocarla es recordar el nervio mismo que articula nuestros órdenes sociales, su peso, su fuerza y capacidad definitoria. Empresa, escuela, cuartel, hospital, parlamento, sistema esco-

lar, sistema parlamentario, ejército... constituyen formaciones denominadas habitualmente como "instituciones". En ellas el vocablo "institución" no detenta un contenido similar. No obstante, en todas se presenta una característica común: algo dura y continúa, algo es estable.

Los avatares del vocablo son múltiples. Georges Lapassade (1985), por ejemplo, menciona tres momentos históricos en la comprensión del mismo. El siglo XIX, en el que la institución tendría que ver directamente con el sistema jurídico, la ley y el derecho. El siglo XX, momento en que el concepto recibe tal generalización que autores como Durkheim llegan a identificarlo con el mismísimo hecho social. Y nuestra inmediata actualidad, etapa en la que el vocablo se relaciona con prácticas que se implementan en establecimientos especializados y relacionados directamente con dispositivos de saber como la pedagogía, la psiquiatría, las ciencias sociales o la criminología. Desde el terreno más sociológico, por su parte, cobra fuerza una tesis según la cual la institución es un proceso completamente anclado en la cotidianidad. Así, la noción se define como tipificación recíproca de acciones. Tipificación que dará lugar a la institucionalización siempre y cuando la primera devenga en hábitos de las relaciones de determinados (Berger y Luckmann, 1988). Desde la antropología, por citar otro ejemplo, la "institución" suele designar agrupaciones sociales legitimadas a través de algún dispositivo concreto (Douglas, 1998).

Para el pensamiento social las instituciones son responsables de que este o aquel tipo de acción sea desempeñada por un actor concreto. Además, las instituciones se asocian a dispositivos de control y temporalidad. Por ejemplo, las tipificaciones recíprocas de acciones se construyen en el transcurso de una historia compartida, y las instituciones suelen manifestarse en colectividades formadas por multitud de personas. La institucionalización, planteado el proceso en toda su generalidad, se pone en marcha en el momento que una situación social cualquiera retiene cierta continuidad en el tiempo. Este proceso detenta el poder de enajenarse de la acción humana. Así, la institución proporciona al ámbito de lo social la cualidad sustantiva de la objetividad. Las instituciones, sea cual sea su definición, se acaban experimentando como entidades que existen por encima de los individuos concretos y más allá de sus vidas. Curiosamente, se engarcen o no en la actividad cotidiana, se revisten de un estatuto ontológico independiente de la significación humana. La institución, así, es la solución permanente a un problema permanente; y este, en última instancia, es el significado de la primera. Desde otra perspectiva, se ha relacionado la institución con el procesamiento de la información y la memoria. Verbigracia, Andrew Schotter (1981) conceptualiza las instituciones como máquinas pensantes gracias a que establecen rutinas que canalizan maneras de proceder elementales y cotidianas. El orden institucional engloba la totalidad de la vida social y aparece como liturgia permanente, compleja y sobre todo terriblemente estabilizada. También, se ha considerado que la institución es en última instancia un modelo de inteligencia conectada. Se asienta en el poder de lo rutinario, requiere una jerarquía estable, no opera a tiempo real sino puntuando su propia temporalidad y determina un acceso limitado a la discusión de los contenidos que animan sus procederes. Dos aspectos de las instituciones se soslayan sistemáticamente en las anteriores conceptualizaciones.

El primero lo señala Cornelius Castoriadis (1983) al afirmar que lo que mantiene unida una sociedad es evidentemente su institución. Ese plano básico es el orden de lo instituido, pero no debe olvidarse el sentido de instauración y creación que también posee la palabra. Esta, además de su implicación funcional y ordenadora, muestra una dimensión instituyente y fundacional. Efectivamente, la institución es lo real mismo en el plano social, lo duradero y continuo, pero, del mismo modo, la acción misma de fundamentar. Su acto, atrapado en un concepto. El segundo aspecto aparece en la literatura. Recordemos la utopía crítica que describe François Rabelais (2011) en *Gargantúa*. Esta tiene un nombre: Thélème. Y una forma particular: es una abadía. Su objeto es instituir un dispositivo educativo en el sentido que el humanismo del Renacimiento confiere a la palabra "educación". Por tanto, Thélème solo puede ser una contrainstitución. Tal es su utopía. Repasemos, por tanto, su axiomática. El primero de los grandes principios de este mito acentúa el rechazo de los muros. Pero materialmente. No debe haber muros edificados en una contrainstitución. El problema para François Rabelais no reside en la comunicación, el poder o la dimensión simbólica, sino en el muro mismo edificado, puesto que implementa una lógica de adentros y afueras. De este principio se infiere que la institución es un espacio singular. Es un lugar clausurado, marcado, un espacio acotado. Rabelais señala establecimientos perfectamente delimitados geográficamente dentro del espacio social. Junto a normas, símbolos, funciones o doctrinas, los muros son parte importante de la morfología de las instituciones. Instituciones "totalitarias" o "totales", dirá Erwin Goffman (1968), porque encontrándose separadas de las normas sociales exteriores, y además fuertemente reglamentadas, encierran una clara analogía con los sistemas políticos totalitarios. Sí, de acuerdo. Pero, también "totalitarias" o "totales" porque representan el proyecto de condensar en un espacio geométrico, delimitado por unos muros, arquitectónico, el concepto de totalidad que constituye siempre la obsesiva aspiración de la racionalidad occidental. O sea, la institución atrapa geométricamente el colectivo. "Nosotros" constituye, en esencia, un problema de edificio. Esencia y edificación, los vectores de la institución. Sobre el primero vale la pena recordar que el vocablo *institución* es un viejo término cuya etimología describe un equilibrio estable en o sobre una plaza. Espacios construidos de acuerdo con un plano arquitectónico, cerrado, en él, un grupo tiene la potestad o el deber de reunirse.

> Religiosa, política, judicial, científica... pero también militar, financiera, comercial, industrial, deportiva... la institución tiene su sede en un edificio: templo, catedral, ayuntamiento o capitolio, escuela, palacio de justicia, cuartel... (Serres, 1995b: 182).

Instituir y edificar. Instituir un colectivo a partir de una edificación. Edificar para instituir, instituir en la edificación. Las dos caras de una misma moneda. Retengamos esa relación. Creemos que este es el sentido (no necesariamente el significado) de la institución. El edificio coordina una multiplicidad de elementos y series. Personas, valores, normativas, ideología, objetos... se encuentran entre sus paredes. Y en ellas se funda algo. Nace, renace un *aliquid*. El plano arquitectónico, el diseño geométrico. Operadores materiales. Idéntico espacio, idénticas dimensiones para todo el colectivo. Idéntico colectivo. Cualquier persona que quede atrapada en esta

tela de araña es definida como parte del colectivo. Los análisis y analistas no cesarán de extender este modelo a la totalidad de la sociedad. O, mejor dicho, construirán a partir de ese modelo una determinada idea de totalidad que será la representación de algo llamado "sociedad". Un importante ejemplo: la genealogía de nuestro presente que propone Michel Foucault.

Sobre el segundo vector, se puede afirmar que a todos los efectos la noción de institución es análoga a la de esencia. Efectivamente, esta primera es un mecanismo que congela y vigila la reiteración del acontecer. Le da realidad y lo mantiene. Los trabajos de Goffman y Foucault así lo atestiguan. Pero un repaso histórico al uso que ha recibido el concepto muestra exactamente lo mismo. En Rousseau, por ejemplo, alude a estructuras constitutivas de todo sistema social. Toda institución humana cambia, pero en ese fluir hay un núcleo estable que es fundamento de la ideología misma de la estabilidad. Esa idea rige los postulados de los tradicionalistas del derecho (Maistre, Bonald, Rivarot, Mallet du Pan, Sénancourt). Como defenderá Louis de Bonald, existe una revelación perpetua en la sociedad, y esta anida en la institución. En Hegel, por su parte, aparece una doble articulación presidiendo la institución de las relaciones sociales: la materialidad de la realidad finita y el espíritu real infinito. La institución es la instancia fundadora de la sociedad. "Universalidad objetiva: la potencia de la razón en la necesidad, en una palabra, la institución" (Hegel, en Lourau 1988: 56).

La operación mediante la que se fundan las instituciones es el proceso permanente que hace surgir lo constituido en la historia, eso es: la razón, el saber, la idea realizada. En Rene Hauriou (1925), la institución representa directamente la categoría de la duración, la continuidad y lo real. La acción de fundarlas es el fundamento jurídico de la sociedad y el Estado. La permanencia en la sucesión del tiempo, la unidad del ser en la diversidad de los órganos. Y, finalmente, en Émile Durkheim (1983; 1990) se asimila al hecho social. Como ya hemos indicado, este posee dos propiedades: es coercitivo y exterior al individuo. La institución es una regulación exterior a los individuos y que por tanto es intemporal y está protegida de cualquier cambio abrupto. Como ha señalado Mary Douglas (1998), toda institución se legitima en última instancia apelando a una fundamentación específica en la naturaleza o en la razón. Posteriormente facilita a sus miembros un conjunto de analogías con que explorar el mundo y justifica la índole esencial y razonable de las normas instituidas. Así alcanza su forma de identificabilidad en el espacio y en el tiempo, y, además, su aspecto perdurable. La institución siempre se define frente a lo que acontece. Las instituciones están presentes en las arqueologías, genealogías, historias... y siempre con un papel central.

Pues bien, hoy en día aparecen otro tipo de entidades. Evocan las viejas instituciones –de hecho, a veces, tienen el mismo nombre– pero exigen nociones diferentes para su conceptualización. Se distancian del edificio, del plano arquitectónico y de la geometría. No son algo cerrado, sino abierto; por ellas se ronda y ya no se enfrenta el acontecimiento. "Para una casa [institución], habitar, para un bosque, frecuentar, rondar: dos estados diferentes para un uso vital similar", escribe Serres (1995a:70). A esas entidades, que se asemejan a un bosque en cuanto

a las condiciones vitales, las denominaremos *extituciones*.[4] El prefijo "in" se transforma en "ex". La intención no es otra que la de connotar un "afuera" o "más allá", antes que un "adentro" o "hacia dentro". Ilustraremos las características de la extitución recurriendo a un par de ejemplos. El primero es el de la "Universitat Oberta de Catalunya" (UOC). En este caso, lo más relevante es su naturaleza virtual. La UOC es una universidad creada gracias a un "campus virtual" que podemos encontrar en el ciberespacio. Este es concebido específicamente como "un conjunto de funcionalidades que hace posible la interacción entre los colectivos que componen la universidad (estudiantes, profesores, equipo directivo, mantenimiento...) sin la necesidad de encontrarse en el tiempo o el espacio" (Peire, 1999:114). El ciberespacio pliega el tiempo y el espacio de tal manera que no hay necesidad de encontrarse en el espacio o el tiempo para interactuar y formar una comunidad. El campus virtual permite a cada miembro permanecer en y preservar su propio espacio-tiempo.

Todos los tiempos y espacios imaginables se encuentran. Se teje un nudo de bloques espaciotemporales. Por tanto, máxima individualización y mínima globalidad y localidad. Desde sus casas, los estudiantes pueden estudiar sin un calendario rígido o muy delimitado. En cualquier momento, día o noche, los estudiantes, profesores, tutores, consultores, etc., se encuentra en el campus. Pueden acceder al bar, consultar la prensa, participar en discusiones, leer libros... Tienen, por supuesto, la oportunidad de entrar en contacto con la comunidad científica y cultural de otros muchos países. El mundo en la UOC es accesible. Si el sistema informático "cae", falla, la UOC (toda la universidad) se desvanece en un suspiro. Comparemos la UOC con una escuela o universidad clásica; es decir, con una institución. En la primera encontramos variación frente a estabilidad; dispersión frente a concentración; topología frente a topografía (puesto que el colectivo o colectivos que se generan en esta universidad extituida se describen mejor a partir de posiciones, interacciones y relaciones, más que mediante medidas de tipo métrico tradicional). La UOC no necesita viejos arquitectos, solo diseñadores de circuitos, de pequeñas y grandes redes de comunicación, de protecciones del sistema que hacen y deshacen las asociaciones. Computadoras, redes telemáticas y flujos de información constituyen la naturaleza del parásito que está presente en las relaciones que se despliegan en esta universidad.

Brevemente, un segundo ejemplo. Pensemos en el "Proyecto Genoma Humano" (PGH). En el futuro, probablemente, será para la extitución lo mismo que el panóptico fue para la sociedad disciplinaria. Pero de la multitud de aspectos que se podrían analizar en este proyecto gigantesco destacaremos solo uno: la relación individuo-vida. El gen es una ausencia-presencia que ha transformado profundamente nuestra relación con *lo vivo*. Su movimiento ha generado un colectivo en el cual todo lo orgánico ha quedado definitivamente emparentado. El PGH carece

[4] El neologismo aparece en Serres (1995a). Como es habitual en este autor, se limita a crear el vocablo, pero lo deja prácticament sin tematizar o dotar con contenido. Para trabajos posteriores referidos a este concpeto se puede consultar Spicer (2010), Tirado y Mora (2004), Collet-Sabé (2013).

de centro concreto de acción y ubicación; posee, no obstante, una multiplicidad de implementaciones que son al mismo tiempo periféricas y centrales, ora estrechamente conectadas, ora gravemente enfrentadas. El proyecto se desarrolla en una multitud inusitada de espacios. Laboratorios de todo tipo en que confluyen pluralidad de disciplinas (matemáticas, química, genética, informática, biología). Distribuidos como una red por todo el mundo. Y, junto a los laboratorios, diferentes instituciones: empresas, gobiernos, agencias espaciales. Todas ellas operando en ámbitos estrictamente locales, bajo normas y leyes muy concretas, financiados a través de formas muy dispares, sometidos a las presiones de los detractores del proyecto, a los problemas éticos, etc. Y, sin embargo, de todas esas acciones localizadas, de vez en cuando, emergen unas ordenaciones globales que reciben el nombre de PGH. Emerge en la forma de un congreso internacional, de un epígrafe en un artículo científico, como metafísica que justifica investigaciones locales. Además, desde el punto de vista de la genética, el genoma emparenta todo lo vivo. Escribe una historia total de los seres vivos. Animales, vegetales y seres humanos adquieren un origen común, recogido en un *codex* del que todavía quedan vestigios. La vida se torna un flujo continuo con la forma que este delimita. Deja de ser algo unitario para convertirse en una composición de microacontecimientos; una suerte de conjunción de microvidas. Como dice Cavalli-Sforza (1992) se trata de "un proyecto tan ambicioso que roza la locura […] y la utopía está a punto de convertirse en realidad". Ya que, el gen es un potente sendero para ir desde lo local a lo global. Así lo muestran algunas distopías cinematográficas como *Código 46* de Michael Winterbotton.

Pero, ¿qué muestran tales ejemplos? Ejemplifican cómo, actuando localmente, afectando a cada individuo, y trazando varios caminos (directos, inversos, de lo local a lo global), esas configuraciones o entramados tienden a sustituir las viejas instituciones que antaño eran las responsables únicas de lo global. Como recuerda Jean-Paul Sartre (1966) solo tenemos totalizaciones en curso. Y necesitamos conceptos para pensarlas en su mismo acontecer, sin convertirlas en estatuas que no tienen nada que ver con el devenir que nos envuelve. La extitución expresa el ajuste de varias multiplicidades. Se abre como acontecimiento preñado de aconteceres –sobrepliegue– en tanto que un objeto *se evade, circula y unifica*. No importa que el sujeto del objeto sea un ente inanimado, un ser vivo o una idea. Lo relevante es que se mantiene la ante-posición que lo define.

Contrastemos, por tanto, directamente las características de la institución con las de la extitución. La primera se asienta en una suerte de materialidad dura. Hemos visto que la piedra ocupa la posición de Dios y permite la realización de juicios. La segunda, por el contrario se establece en lo que podríamos denominar una materialidad blanda y mezclada. Aparece el edificio, pero también el movimiento; se requiere que el primero sea poroso y que la información conecte a los distintos actores heterogéneos. En definitiva, su materialidad es difusa. Ora dura, ora volátil o flexible. La institución se define a través del plano (es decir: está planificada). La extitución, por su lado, solapa planos y disposiciones geométricas en una trama topológica. La materialidad dura permite que la institución instaure relaciones espesas, repetitivas y bien definidas. Las instauradas en la extitución serán variables y flotantes. La primera, de este modo, crea rutinas que conducen a una socialidad

perdurable, mantenible y constante. La segunda, por el contrario, crea movimiento. Cada vez más movimiento y, también, aceleración. De esta forma, genera una especie de socialidad fluctuante. Si la institución detenta una memoria para su vínculo social, en la extitución tenemos prioritariamente el despliegue de una performatividad puntual. La institución genera, de una u otra forma, algún tipo de encierro (ya sea físico o simbólico). La extitución, sin embargo, es como un gran aparato de captura que incorpora y conecta, que pone en circulación y movimiento. La primera se asienta en una realidad local (como se aprecia en la propuesta de Foucault, el problema de la institución es alcanzar lo global). La segunda presenta alguna definición, aunque sea imprecisa, de lo global (la cual se hace siempre evidente). En suma, la institución es una multiplicidad actual; está ahí, presente, manifiesta, insoslayable y continua. El ajuste permanente en un continuum de toda su heterogeneidad es condición necesaria para su acción. Además, las operaciones de su reproducción son la semejanza y la limitación. Requiere la repetición de hábitos y rutinas, congelar el acontecimiento. Por el contrario, la extitución es una multiplicidad discontinua y virtual. Sus componentes son variadas y jamás pierden esa heterogeneidad en sus actos y más que una actualización constituye una potencia, una tendencia que en determinados momentos se actualiza. Las operaciones de la extitución son la divergencia y la creación. Cada una de esas actualizaciones difiere de las anteriores. En esa diferencia o diferenciación siempre aparece el acontecer y la novedad. Se instaura el acto creativo como norma de ejecución.

Conclusión: nuevos operadores de lo social

Para finalizar, una pregunta simple: ¿qué es el objeto? A lo largo de estas páginas hemos esbozado varias respuestas. En primer lugar, se ha afirmado que el objeto es el detonante de nuestra condición antropológica. Él nos aleja de las sociedades animales. Establece una diferencia que está más allá y más acá de las diferenciaciones al uso en las ciencias sociales y humanas que acentúan el aspecto comunicacional y el simbólico. En segundo lugar, se ha mostrado que el objeto es un estabilizador. Condensa nuestras relaciones, permite ralentizar su tiempo y protege contra el cambio. Es un núcleo que organiza y ordena, una fuerza de atracción. Los geólogos podrían hablar de creodas, de rutas de cambio estabilizadas. El objeto es también mera trayectoria. Un simple pasar (pero que genera efectos). Así, podemos afirmar que es más un contrato que un sólido inerte. Contrato, en latín, significa *cuerda*. Por tanto, el movimiento de un objeto es como un vínculo, una cuerda que nos ata o conecta. De todas formas, se podrá objetar (con justa razón), que no se ha respondido a la pregunta. Se podrá fijar la vista en una silla o en un automóvil, en un lápiz o en un trozo de papel y decir: ¿qué estamos observando? ¿Algo como lo descrito en nuestro recuerdo de infancia? ¿Algo como lo ocurrido con un gen o con el movimiento de la información en internet? Se podrá decir que no, que hay innumerables diferencias; que no percibís, en este caso, el destello y movimiento. Pues bien, estos objetos que nos rodean son también objetos en movimiento, pero con un *tempus* diferente al de los anteriores. Son una trayectoria congelada, un movimiento infinitamente lento, una relación pausada que escapa a nuestros sentidos.

Los objetos tienen movimiento. Esto es casi una obviedad. Pero su movimiento se debe entender como una coreografía expandida que arranca colectivos de la multitud, que conecta localidades y entidades y que produce globalidades. Y es más: tal vez podríamos hablar de una coreografía expandida total, que va más allá de lo global, porque, no olvidemos que, como plantea Michel Serres, existen objetos-mundo. Artefactos en los que al menos una de las dimensiones, tiempo, velocidad, energía... alcanzan y desbordan la escala del globo. Hay objetos-mundo militares, económicos, técnicos y cercanos a nosotros. Pensemos durante un instante en la lata de un refresco o en el plástico que envuelve nuestra pasta dentífrica. Arrojados en una playa podrían sobrevivir al planeta. Su tiempo desborda al de la Tierra. El análisis del objeto estático (es decir, la piedra) nos permitió definir lo social como institución. Si ahora, por el contrario, lo examinamos en su trayectoria y en las nuevas formas que adquiere (objeto-virtual, objeto-mundo, bases de datos, etc.,) lo social aparece con otro aspecto. Nuestra realidad se inunda con otras formas, extitucionales muchas de ellas. Con tal mirada, atendiendo a ese operador, las tristes figuras de la empresa, la escuela, el hospital o el parlamento, simplemente se desbordan. No desaparecen, pero adquieren otro rostro (como los viejos parámetros de análisis que transmutan y se pierden). Y crece, por tanto, la necesidad de un pensamiento diferente.

Referencias

BATAILLE, Georges (1998). *Teoría de la religión*. Madrid: Taurus.

BERGER, Peter y Thomas Luckmann (1988). *La construcció social de la realitat*. Barcelona: Herder.

BERGSON, Henri (1991). *Assaig sobre les dades immedietes de la conciencia*. Barcelona: Edicions 62.

— (1973). *La evolución creadora I y II*. Madrid: Espasa-Calpe.

CAMUS, Albert (1999). *El mito de Sísifo.* Madrid: Alianza.

CASTORIADIS, Cornelius (1983). *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Tusquets.

CAVALLI-SFORZA, Luigi Luca (1992). Genes, pueblos y lenguas. *Investigación y Ciencia*, 184: 4-11.

COLLET-SABÉ, Jordi (2013). "From total institution to extitution? Discussions on the future of monastic life in the Benedictine women's monasteries of Catalonia (Spain)". *Revista Internacional de Sociología* (RIS), 71 (2), p. 335-356.

DELEUZE, Gilles (1987). *El Bergsonismo*. Madrid: Cátedra.

DOUGLAS, Mary (1998). *Cómo piensan las instituciones*. Madrid: Alianza Editorial.

DURKHEIM, Emile (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.

— (1983). *La división del trabajo social*. Madrid: Akal.

— (1990). *Las reglas del método sociológico*. Madrid: Morata.

FOUCAULT, Michel (1976). *Vigilar y Castigar*. Madrid: Siglo XXI.

— (1991). *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós.

— (1994). *Hermenéutica del sujeto.* Madrid: La Piqueta.

GIRARD, Rene (1981). *El chivo expiatorio*. Barcelona: Anagrama.

— (1985). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.

— (1989). *La ruta antigua de los hombres perversos*. Barcelona: Anagrama.

GOFFMAN, Erving (1968). *Internados.* Buenos Aires: Amorrortu.

HAURIOU, Maurice (1925). *La théorie de l'institution et de la fondation*. París: Bloud et Gay.

LAPASSADE, Georges (1985). *Grupos, organizaciones e instituciones.* Barcelona: Gedisa.

LOURAU, Rene (1988) *El análisis institucional.* Buenos Aires: Amorrortu.

PEIRE, Juan (1999). "Campus Virtual de la UNED: Un Ejemplo de Aplicación de Nuevas Tecnologías en la Educación a Distancia". *RIED. Revista Iboeroamericana de Educación a Distancia,* 2 (2), p.113-124.

RABELAIS, François (2011). *Gargantúa y Pantagruel*. Barcelona: Acantilado

SÁNCHEZ FERLOSIO, Rafael (1986). *Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado.* Madrid: Alianza.

SARTRE, Jean Paul (1966). Jean Paul Sarte répond. *L'Ard* 30: 87-88.

SHOTTER, Andrew (1981). *The Economic Theory of Social Institutions*. Cambridge: Cambridge University Press.

SERRES, Michel (1977). *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio. Caudales y turbulencias.* Valencia: Pre-Textos, 1994.

— (1977b). *Hermès IV. La distribution*. Paris: Editions de Minuit.

— (1980). *The Parasite.* London: Johns Hopkins University Press.

— (1987). *Statues. Second livre des foundations*. Paris: François Bourin.

— (1991). *Rome: The Book of Foundations*. Stanford: Stanford University Press.

— (1995a). *Genesis*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

— (1995b). *Atlas*. Madrid: Cátedra.

— (1996). *La comunicación. Hermes I*. Barcelona: Anthropos.

SPICER, André (2010). "Extitutions: The other side of institutions". *Ephemera,* 10 (1), p. 25-39.

TIRADO, Francisco y Martín Mora (2004). *Cyborgs y extituciones: nuevas formas para lo social.* Mexico: Universidad de Guadalajara.

HISTORIA Y TRAUMA COLECTIVO: LÍMITES, USOS Y ABUSOS

Rafael Pérez Baquero

Universidad de Murcia

rafaelperbaq@gmail.com

Resumen:

En las siguientes páginas realizaré un análisis sobre las condiciones de la aplicación del concepto de trauma a la evolución de los grupos humanos. Emprenderé una lectura crítica de las teorías contemporáneas del trauma colectivo de Cathy Caruth, Frank Ankersmitt, Wulf Kansteiner y Dominick Lacrapa para dar cuenta de los límites del trasvase de esta categoría del ámbito clínico al social. Surgirán, consecuentemente, tanto problemas epistémicos como ético-políticos. Estos últimos serán especialmente reseñados en la medida en que su estudio crítico nos permite explicar y deslegitimar los usos y abusos políticos del contenido simbólico derivado de las experiencias traumáticas.

Palabras clave:

Trauma colectivo, compulsión a la repetición, retorno de lo reprimido, víctimas, Holocausto.

Abstract:

In the next pages I will design an analysis regarding the implications that the notion of trauma may have in relation to the evolution of the development of societies. I will offer a critical review of the contemporary theories regarding collective trauma from Cathy Caruth, Frank Ankersmitt, Wulf Kansteiner and Dominick Lacapra, in order to give an account of the limits of the transference of this category from the clinical to the social field. Consequently, I will refer to both epistemological and ethic-political issues. The last ones are especially relevant since by studying them it will be possible to explain and discredit the political use and abuse of the symbolic content that comes from traumatic experiences.

Keywords:

Collective trauma, Acting out, The return of the repressed, Victims, Holocaust.

Recibido: 16/02/2016

Aceptado: 04/05/2016

INTRODUCCIÓN

El concepto de trauma ha constituido la matriz teórica de una serie de metodologías clínicas que intentaban explicar la manifestación y reaparición de imágenes y vivencias del pasado en la evolución mental del individuo. No obstante, ni la puesta en práctica de este concepto ha carecido de dificultades ni se ha limitado al ámbito psíquico. Al contrario, la referencia al retorno de lo reprimido como forma de leer la historia del siglo pasado no resulta novedosa. La interpretación de ciertos eventos sociales y culturales como *revivals* o repeticiones, ha llamado la atención sobre la posibilidad de analizarlos a la luz de conceptos psicoanalíticos.

Partamos, en primer lugar, de la definición de trauma que aparece en el *Diccionario de psicoanálisis* de Laplanche y Pontalis: "Acontecimiento de la vida de un sujeto caracterizado por su intensidad, la incapacidad del sujeto de responder adecuadamente y los afectos patógenos duraderos que provoca en la organización psíquica"(Laplanche y Pontalis, 2004: 447). Así, análogamente, el concepto de *trauma colectivo* refiere al efecto que, para los mecanismos tradicionales de recepción histórica y de representación de la identidad de un grupo humano, tienen ciertos eventos del siglo pasado. La historia del pasado siglo está plagada de experiencias traumáticas –tanto para los individuos como para los colectivos– que han desbordado los mecanismos tradicionales de recepción. Nos referimos a eventos como el *apartheid*, las bombas atómicas de Hiroshima y Nagashaki, el genocidio armenio… que han supuesto un desafío a las técnicas de representación de la literatura, el arte y la historiografía. El acontecimiento paradigmático respecto a la crisis de representación es el Holocausto nazi, que constituirá una referencia obligada en las siguientes páginas. Al fin y al cabo, allí se ponen de manifiesto las implicaciones que caracterizan a la memoria colectiva de la época –la memoria de la postguerra– cuando la definimos como una memoria *traumatizada* o bajo el efecto de la *herida traumática*. Estas implicaciones se circunscriben a dos ámbitos. En primer lugar a la historiografía. La contraposición entre el silencio durante los años cincuenta y la obsesión por los crímenes nazis a partir de los setenta dan buena cuenta de ello. En segundo lugar, al plano ético-político. El holocausto es un fenómeno especialmente polémico debido a la recurrente utilización de su memoria como legitimación de diversas políticas del estado de Israel.[1] Tanto en el discurso

[1] Ejemplos de discursos que incluyan este tipo de conexiones históricas hay muchos. Voy a limitarme a citar brevemente uno de los más representativos por pertenecer al ámbito fílmico ampliamente explotado: el polémico final de la obra de Spielberg *La lista de Schindler* y el mensaje que el mismo ofrece. Una vez que los judíos que trabajaban en la empresa de Schindler se han salvado definitivamente y llegan las tropas aliadas, se revela la compleja situación del pueblo judío en la postguerra. No tienen lugar ni hogar posible en una Europa destrozada por el conflicto bélico. A continuación, empiezan a intercalarse tomas en las que los supervivientes aparecen caminando de la mano por una colina mientras suena de fondo "Jerusalén de oro". Finalmente, se nos presenta una escena en la que los actores que han encarnado a los supervivientes depositan una piedra sobre la tumba de Schindler en Israel. La conexión que proyecta la película es evidente: la destrucción que ha provocado el Holocausto tiene su cierre narrativo en una renovación redentora que solo puede tener lugar en el naciente estado judío.

político como en la representación histórica o artística, el recuerdo de aquel trauma ha aparecido vinculado a la defensa del sionismo.De esta forma, la reflexión sobre los límites y condiciones del concepto *trauma colectivo* es tarea obligada para aquel que quiera comprender el papel que juegan las imágenes y recuerdos de los eventos del pasado en la política, la historia y la cultura contemporánea.

Las fases de la neurosis traumática

El trauma es un suceso que se deposita en la memoria colectiva de un grupo, desgarrando su identidad y frustrando sus necesidades de coherencia interna. El concepto de trauma tiene su génesis en el contexto psicoanalítico y buena parte de su desarrollo en la obra de Sigmund Freud. El establecimiento de analogías entre el campo de la psicología y el de la recepción histórica es especialmente complejo, pues parece que nos situamos en dos ámbitos epistémicos con principios radicalmente diferentes. En primer lugar, si usamos esta noción de *neurosis traumática* para explicar los silencios en la sociedad alemana de la postguerra respecto al Holocausto, se plantea el problema de ¿Quién es el sujeto de ese trauma? Si respondiéramos que el sujeto es la sociedad alemana en su conjunto o incluso la *memoria histórica* de la época, debemos plantear cuáles serían los mecanismos a través de los cuales se produce la inhibición en la memoria de cada uno de los individuos. Pero no parece justificada la extensión de esta condición que aplique las consecuencias patológicas de la neurosis a todos los miembros de una colectividad.

Estas dificultades nos conducen a plantear dos *desiderata* fundamentales. Cuestionaremos las teorías sobre el trauma colectivo que iremos desarrollando en función del cumplimiento o incumplimiento de los mismos. El fin de este análisis no tiene entre sus pretensiones elaborar una teoría propia sobre el trauma que satisfaga todas estas condiciones, sino simplemente establecer ciertas *líneas rojas*, así comollevar a cabo una lectura personal de las mismas.Nuestros *desiderata* son los siguientes:

En las teorías clínicas del trauma se produce una relación entre dos eventos: la experiencia traumática y las imágenes oníricas o*flashback*, que constituyen el retorno de aquella. Entre ambas vivencias existe un parentesco, una similitud que es la que permite conceptualizar a la segunda como una repetición compulsiva de la primera. Ahora bien, los mecanismos de transmisión de tales vivencias son intrapsíquicos, condición que cambia radicalmente cuando nos situamos en el plano de la memoria colectiva. Así, surge la cuestión acerca de cómo se transmite el trauma y qué efectos provoca su transmisión en los contenidos mnémicos. Cuando hablamos de traumas históricos partimos siempre del hecho de que aquella generación que experimenta esa serie de acontecimientos ha desaparecido con el paso del tiempo, dejando alguna huella de esa herida traumática para las generaciones venideras. El acontecimiento que desencadena esa patología solo existe a través de sus trazas y de su presencia en una memoria colectiva desgarrada. Ahora bien, de qué forma los relatos, los medios de comunicación… lo transmiten diacrónicamente y cómo los propios contenidos mnémicos se modulan y modifican, debe ser un elemento imprescindible para cualquier teoría cultural sobre el trauma.

De la misma forma, no podemos evitar abordar las cuestiones normativas derivadas de los problemas del trauma. Todo trauma colectivo viene siempre desencadenado por eventos históricos particulares. Siempre es posible abordar sus causas y consecuencias y siempre podremos hablar de víctimas y de verdugos. La injusticia consumada por el evento que da lugar al trauma es contrarrestada por la exigencia de reparación que convierte ese evento en el capital simbólico que exige justicia y del que es posible agenciarse a través de diferentes métodos. En este sentido, aunque las víctimas hayan fallecido no ocurre lo mismo con esas exigencias de justicia. Son susceptibles de quedar depositadas en la memoria colectiva de sus herederos. Cómo se transmite ese legado, cómo se hereda la condición de victimario y, sobre todo, cómo establecer criterios para delimitar quiénes son las víctimas y quiénes los verdugos, es un problema que cualquier teoría que lidie con estas cuestiones no puede soslayar.

Desarrollemos ahora las diversas caracterizaciones del trauma. El trauma es un tipo de enfermedad psíquica que opera a través de la *acción diferida*. El ejemplo paradigmático de la *neurosis traumática* lo ofrece Sigmund Freud en *Más allá del principio de placer* (1974b) a través de la historia del accidente del tren. Un hombre se ve envuelto en un accidente ferroviario del que sale totalmente ileso. Ahora bien, después de un período de tiempo de varios días, empieza a tener una serie de sueños que se repiten una y otra vez, de forma que las imágenes oníricas que se le representan en aquel estado aparecen claramente ligadas a aquel accidente. El evento que ha iniciado el proceso traumático quedó en la retina de su psique y solo a través de un determinado período de tiempo llega a manifestarse de forma incontrolada y patológica. En este sentido, podemos entender que el trauma no es un evento en sí mismo, sino más bien una dialéctica entre dos eventos que rebasa los procesos psíquicos de defensa del sujeto. Lo característico del acontecimiento que desencadena el trauma es, por su carácter sorpresivo o inesperado, el desbordamiento de estos mecanismos, que desencadena un conflicto entre las diferentes partes del individuo.

En cierto sentido, la *repetición compulsiva* del evento traumático trae consigo una rearticulación de los estratos temporales del individuo. Revisemos su esquema causal en relación a la tríada pasado, presente y futuro. Lo característico del trauma es la imposibilidad de ser adaptado a la escala de recuerdos pretéritos del sujeto, es decir, a su participación en la teleología que implica la memoria biográfica del individuo en cuestión. La *neurosis traumática* tiene su origen en un hecho del pasado que niega su integración como un mero hecho pasado, quedando su recuerdo depositado fuera del ámbito de lo consciente y controlable por el sujeto. Ahora bien, cuando se desencadena la neurosis, la vivencia del recuerdo del pasado se impone con tal intensidad que se presenta con la inmediatez y actualidad del propio presente. Se revive y actúa sin mediación alguna de los procesos de defensa. Por ello, la inhibición de la respuesta y de la superación de la repetición compulsiva del pasado implica una limitación de las expectativas de futuro del sujeto. El trauma supone, consecuentemente, la oclusión del presente y el futuro en el pasado. Una identificación de todos los estratos temporales en un punto concreto del pretérito, ya que este niega su condición de pretérito al no integrarse en la cadena mnémica del sujeto y reproducirse una y otra vez. La condición paradójica del trauma se revela

cuando abordamos esta cuestión: se trata de un evento que no dejamos de recordar porque no podemos recordarlo. El evento traumático sería –realizando una analogía con las formulaciones que da Ernst Nolte(1993) acerca del peso del Holocausto en su época– *ese pasado que nunca pasa porque no deja de pasar*. No obstante la aplicación de esta noción al ámbito colectivo es muy compleja.

La propuesta de aplicar el esquema de la *neurosis traumática* a la historia de los colectivos humanos aparece en el propio marco del psicoanálisis, concretamente en la obra *Moisés y el monoteísmo* (Freud, 1974a). A lo largo de este ensayo, el padre del psicoanálisis trata de aplicar este esquema a la historia del pueblo judío. Su objetivo es explicar el carácter históricamente fundacional de la religión en las sociedades humanas.

La historia que Freud intenta narrar se puede sintetizar de la siguiente manera. Moisés fue un egipcio que se convirtió en líder y guía del pueblo judío en su liberación y peregrinación errante por el desierto, en busca de la tierra prometida. A lo largo de este proceso, los judíos asesinarían a Moisés, convirtiéndose este hecho en un recuerdo traumático que, tras un período de tiempo, daría lugar a la conversión del pueblo judío al monoteísmo. El recuerdo y el sentimiento de culpa ante la muerte del padre se convierten en un hecho fundacional de la civilización y religión hebrea. El fenómeno religioso adquiere la forma del *retorno de lo reprimido*. No obstante, esta presentación deja una serie de problemas sin respuestas y resulta insuficiente para nuestro propósito.

En primer lugar, toda la construcción de Freud parte de una hipótesis que ni él ni la historiografía de su época es capaz de confirmar: que Moisés fuera judío. Su texto es una tentativa de mostrar la posibilidad de aplicar algunos principios del psicoanálisis a la evolución cultural, social y política de algunos colectivos humanos. Ahora bien, si todainterpretación histórica susceptible de convertirse en una narración que pivote en torno a tres elementos básicos –"trauma precoz", "periodo de latencia" y "desencadenamiento de la neurosis"– tiene su apoyo sobre un hecho meramente hipotético cuya verificación está fuera de nuestro alcance, la defensa de la aplicabilidad de estas nociones pierde fuerza. Solo sería un ejemplo de la plasticidad de estos conceptos. No obstante, lo que consideramos más denunciable de su texto es que la base de nuestro problema –la fundamentación de la aplicación del concepto de trauma al ámbito de los colectivos humanos– se presenta para Freud como una premisa. Así queda reflejado en esta cita:

> aceptando que en la vida de la especie humana acaeció algo similar a los sucesos de la existencia individual, es decir, que también en aquella ocurrieron conflictos de contenido sexual agresivo que dejaron efectos permanentes, pero que en su mayor parte fueron rechazados, olvidados, llegando a actuar sólo más tarde, después de una prolongada latencia, y produciendo entonces fenómenos análogos a los síntomas por su tendencia y su estructura (Freud, 1974 a: 113).

Esta premisa tendría su fundamentación en las analogías entre el individuo y los colectivos humanos, tal y como las desarrolla en *Totem y tabú* (Freud, 2011). La ambivalente relación con el padre que tiene el infante tendría su correspondencia con el estado inicial en que se encuentra la horda respecto al líder. El trauma infantil

no sería sino el crimen originario. Sus repeticiones compulsivas tras un período de latencia se asemejan a los fenómenos religiosos ligados a la fundación de la sociedad y de la exogamia como principal ley moral. En definitiva, su justificación del paralelismo entre la respuesta ante el trauma de la estructura psíquica del individuo y de la estructura vital del pueblo judío, no deja de basarse en una descripción de un proceso que intenta adecuarlo a un esquema preconcebido, procedente de otra área. La aparente semejanza entre el desarrollo psicológico del individuo y la evolución de la horda no es suficiente para justificar un uso de la categoría de trauma que no sea simplemente metafórico. Algo que contrasta con la idea freudiana según la cual la vivencia del evento traumático –del crimen primigenio– se repite de forma literal en cada uno de los miembros de la colectividad. Reconocemos que estas críticas no son especialmente innovadoras ni pueden afectar al estado actual de la cuestión. No obstante, debemos tenerlas en consideración, pues nos ofrecerán perspectivas para evaluar algunas propuestas que son herederas de aquella que presenta Freud.

Otra cuestión que se debe abordar cuando se trata el carácter colectivo del trauma es el problema de su transmisión entre individuos y generaciones. Esta transmisión de la memoria del trauma constituye para Freud un legado de tipo filogenético. En el desarrollo diacrónico de los colectivos humanos se mantiene una imagen del pasado en las trazas inconscientes de la memoria compartida. Estas trazas se transmiten a través de la herencia filogenética cuya manifestación externa se concreta en los rituales totémicosy se reproduce en la psique de todos los miembros del grupo.Como vemos, la postulación de un mecanismo de transmisión diacrónico se sostiene sobre las tesis lamarckianas. Presuposición que, en vista del actual estatuto científico de dicha teoría, invalida las ideas freudianas.Como indica Ruth Leys "Este es el famoso momento en *Moisés y el Monoteísmo* en el que Freud se asoció con las ideas de Lamarck, a pesar de su reconocimiento de que la moderna biología había rechazado tales teorías"[2] (Leys, 2000: 286).

Cathy Caruth: Trauma literal como partida y retorno

Pese a las críticas anteriormente citadas, *Moisés y el monoteísmo* se ha convertido en una obra clásica en el campo de la aplicación de los conceptos del psicoanálisis a los fenómenos de recepción historiográfica. En este contexto, su relevancia se justifica por el hecho de que la propia escritura de la historia hebrea en una de estas etapas cumple una función de distorsión del recuerdo traumático –como mecanismo colectivo de defensa– que pertenece al período de incubación o latencia, dentro del esquema general de la *neurosis traumática* propuesto por Freud. De esta manera, resulta muy significativa la obra *Unclaimed experiences* de Cathy Caruth (1996). En ella se realiza una revisión y reinterpretación de este texto de Freud, al que le concede un valor ejemplar a la hora de resituar la historia en nuestro entendimiento a la luz de la noción de trauma.

[2] Tanto la traducción de este texto como la del resto de párrafos citados de obras en inglés son mías.

En primer lugar, consideremos cómo interpreta la escritora esta categoría. Ella misma hace referencia al uso ilustrativo y ejemplar que la leyenda de Tancredo tiene en relación a estas cuestiones. Según la leyenda, Tancredo asesina involuntariamente a su amada Clorinda en un duelo cuando ella portaba la armadura de un guerrero enemigo. Tras el funeral de aquella, Tancredo se adentra en un bosque mágico y oscuro que aterrorizaba a los cruzados y clava su espada en un árbol. Posteriormente oye la voz dolorida de su amada y descubre que su alma había estado aprisionada al mismo. Es decir, había cometido el mismo asesinato nuevamente y otra vez de forma involuntaria. Detrás de esta metáfora se encuentra un debate exegético. El propio Freud hace uso de esta historia en la tercera parte de *Más allá del principio de placer* (1974b). Desde la óptica de Caruth, Freud intentaba con aquello dar cuenta de los mecanismos a través de los cuales opera el trauma. Sin embargo, defendemos con Ruth Leys (2000: 293) que aquello que trata de ejemplificar Freud aludiendo a esta leyenda, no es el trauma en sí mismo sino la compulsión a la repetición que este podría desencadenar. La compulsión a la repetición, defenderemos, es una consecuencia posible, pero no necesaria, del trauma. Este tipo de interpretación de Caruth resulta sintomática, pues nos permite conceptualizar cómo, desde su óptica, se produce una identificación entre los mecanismos de producción de la compulsión a la repetición y la neurosis traumática, por lo que niega la posibilidad de cualquier elaboración legítima y operativa de ese peso hiperbólico del pasado. Es decir, las consecuencias del trauma se agotarían en un proceso cíclico en el que la vivencia se presenta a la psique de forma recurrente.

Por otro lado, desde el punto de vista de Caruth, existe una similitud insoslayable entre la experiencia histórica del pueblo hebreo y la del superviviente de un acontecimiento particular. Ambos se ven sometidos al impacto de una experiencia inconmensurable desde sus esquemas de asimilación, cuya intensidad positiva tiene su contraparte en la negatividad de la ausencia que la experiencia traumática implica. En este sentido, Caruth define la historia del pueblo judío como traumática, pues bascula entre la cautividad y el regreso, lo que la convierte en una confrontación sin fin con la violencia retornadora del pasado. Debido a la incapacidad a la hora de superar la herida traumática a través de los procesos de elaboración,la condición traumática estará detrás de toda la historia cíclica del pueblo judío.

> El cautiverio y el regreso, en el inicio de la historia de los judíos, está su disposición solo a través de la experiencia del trauma […] Centrando su historia en la naturaleza de la partida y el retorno, constituida por el trauma, Freud resitúa la posibilidad de la historia en la naturaleza de la partida traumática (Caruth, 1996: 15).

Por otro lado, una de las características básicas del trauma para Caruth es la literalidad con la que se vive. En el trauma no hay mediación, consiste en una experiencia que sufre un sujeto que no es totalmente suya. El trauma no es tematizable ni criticable, pues ambos requieren de cierta distancia, precisamente aquello de lo que se carece ante la presencia del mismo. De ahí su resistencia a la hora de ser reintegrado en una narrativa redentora que distorsione e implique una disminución de su fuerza. Ahora bien, estas características dan lugar a un legado de

incomprensibilidad de la experiencia traumática que se reproduce literalmente en la mente de sus individuos, por lo que deberemos tratar sus mecanismos de transmisión a lo largo del espacio del tiempo.

Según Caruth, el mecanismo de herencia de esa experiencia reside en la naturaleza performativa de los textos que dan cuenta de la misma. Aquí es preciso hacer una aclaración ante la aparente contradicción que surge entre dos tesis de Caruth. Por un lado, defiende que lo característico del trauma es su desbordamiento de los mecanismos del sujeto y su presentación carente de mediación alguna.No obstante, también llega a afirmar que el trauma se transmite a través del carácter performativo de aquellos textos que se circunscriben en un contexto condicionado por el peso del trauma. ¿Cómo puede aludir al carácter trasmisor de los textos cuando ha rechazado la posibilidad de mediación alguna ante la realidad traumática? La única forma de salvar dicha contradicción es afirmar que estos textos se limiten a significar la incomprensibilidad de la realidad traumática, a ser pruebas de la presencia de una realidad que se caracteriza a través de su indecibilidad,a ser testimonios de una realidad intestimoniable. Resulta significativo que podamos hallar un ejemplo de este tipo de textos en la famosa obra *Shoah* de Claude Lanzmann, tal y como aparece caracterizada por Shoshana Felman (1991).

Lo más significativo del análisis de Caruth en relación a nuestro estudio del trauma, continuando aquí algunos de los errores de Freud, es su defensa de la literalidad del peso del recuerdo traumático y su universalización de los efectos del mismo en la historia. Podemos localizar en Caruth, y como ya vimos en el propio Freud, un tratamiento generalizado del trauma que se extiende desmesuradamente a la totalidad de un grupo humano, tesis que consideramos susceptible de crítica.

Fran Ankersmit: El trauma como motor de la historización en Occidente

Una primera limitación de esta universalización de la condición traumática en la historia la encontramos en las tesis de Frank Ankersmit. Principalmente, en sus reflexiones acerca de las peculiaridades de la historiografía occidental frente al resto. Lo que nos ofrecen los estudios de Frank Ankersmit es tanto una caracterización del efecto traumático en la conciencia colectiva como una justificación de la limitación espacio-temporal del mismo, al situarlo en el marco de la conciencia histórica occidental. El tratamiento de Ankersmit es especialmente abstracto, condición que no deja de suponer un problema en relación al cumplimiento de nuestra principal exigencia.

En primera instancia, el elemento definitorio de la realidad traumática es la producción de una separación entre el sujeto histórico y su experiencia de la realidad. La definición del trauma nos lleva a una caracterización específica acerca de la relación entre la ontología y la experiencia traumática. El trauma constituiría nuestra única forma de acceso –pasivo– a la realidad, en la medida en que la experiencia cotidiana, histórica del pasado, estaría condicionada y distorsionada por las formas receptivas del sujeto. Serían domesticadas a través de las mediaciones que, adquiriendo la función de a priori kantiano, permiten que estas experiencias se hagan nuestras y formen parte de nuestra identidad. Como indica en "Trauma and suffering":

> La realidad de la experiencia no-traumática es una realidad que ya ha sido procesada por nosotros de la misma manera en que las categorías kantianas del entendimiento "procesan" los datos brutos de la experiencia en lo que Kant definió como realidad "fenoménica". Aquí la realidad ha sido apropiada por nosotros, es familiar a nosotros y se le ha despojado de todas las connotaciones amenazantes de lo traumático (Ankersmit, 2002: 129).

Por lo tanto, el trauma implica la disociación entre el sujeto con lo real. La relación de incompatibilidad a la que hemos aludido en diferentes ocasiones, entre las narrativas históricas y la realidad traumática, se pueden explicar desde estas categorías. La ordenación que implica la narración elimina la intensidad hiperbólica y el carácter disruptivo de este tipo de experiencias, pues precisamente lo que hace es instituir la reconciliación de lo subjetivo –las capacidades perceptivas– con lo objetivo. De hecho, desde la óptica de Ankersmit, es precisamente el hiato que surge entre el sujeto y su pasado lo que permite que el sujeto pueda llegar a verse a sí mismo desde el exterior, cuestionar su identidad y, a través de la historización, reconstruirla. El problema de la discontinuidad y la identidad da pie a una ausencia que conforma la función práctica de los procesos de historización.Las experiencias traumáticas constituyen los móviles que motivan el surgimiento de la conciencia histórica, generada a partir de la discrepancia entre la perspectiva del pasado y la del presente. Sin experiencias traumáticas no habría historia. No habría desacoplamiento entre pasado y presente y, consecuentemente, necesidad de volver a reconciliarlos. En este sentido, el propio Ankersmit no deja de citar la máxima hegeliana según la cual "los días felices de la humanidad son *eo ipso* las páginas en blanco de los libros de historia" (2005: 332).

No obstante, lo peculiar de esta caracterización del trauma y su relación con la relectura del pasado es su restricción a la historiografía occidental. Más allá de este ámbito no pueden darse este tipo de experiencias. Esta tesis no deja de resultar especialmente polémica. Analizaremos su justificación.

Como vimos, nos encontramos con varias paradojas cuando abordamos la cuestión del trauma. Por un lado, una vez que hemos establecido que la escritura de la historia implica siempre un doble proceso a la hora de recordar unos eventos y olvidar otros, el trauma es aquello que olvidamos y recordamos al mismo tiempo. O, en otros términos, es aquello que no podemos recodar porque no dejamos compulsivamente de recordarlo. Por otro lado, si bien es cierto que el trauma se nos presenta como nuestro acceso a lo otro, a la realidad al margen del sujeto, no se constituye como tal en sí mismo. Es una experiencia y solo surge a través de sus relaciones con las facultades receptivas del sujeto. Es decir, gracias a su desbordamiento de las mismas. Lo real del trauma se define en base a su relación negativa con aquello que habitualmente lo domestica y lo niega. Esta caracterización, según la cual el trauma no es un evento en sí mismo, sino que se conforma dentro de la dinámica *evento-mecanismos de recepción*, es condición del mantenimiento de su exclusividad respecto a la cultura occidental. Así lo plantea:

> Aunque la historia no-occidental había tenido ya más que suficiente guerra, asesinato y devastación; aunque 1494 y 1789 pueden ser considerados meran ondas en la superficie de la historia si las

> comparamos con la suerte de los aztecas, los indios o los horrores que el dominio mongol infringió en Asia Central, parece que solo el hombre occidental es el único capaz de tener experiencias traumáticas de la historia. Curiosamente, parece no existir proporción entre la cantidad de sufrimiento que ha tenido que atravesar una civilización y su propensión a la experiencia traumática de estos horrores. Por lo que parece, la experiencia también tiene sus variedades, al igual que la interpretación (Ankersmit, 2002: 143).

¿De dónde deriva esta diferencia? Del surgimiento de una preocupación específicamente occidental por la presencia de estas heridas en la memoria y por las consecuencias que pueden tener. Actitud que está a la base de la configuración de la historiografía como esfuerzo por curar estas heridas y alcanzar una reconciliación sujeto-experiencia. La característica de Occidente –el sujeto de la experiencia traumática– no es la presencia de eventos trágicos, sino de la preocupación histórica específica ante los mismos.

En resumen, la propuesta de Ankersmit desarrolla las profundas imbricaciones entre los efectos del trauma en la memoria colectiva occidental y la historiografía. Y en este sentido, prefigura la definición de la escritura de la historia como proceso de duelo que defenderemos posteriormente. No obstante, como desarrollaremos,su definición de la experiencia traumática con implicaciones ontológicas, aunque limitada al contexto occidental, es susceptible de crítica.

Wulf Kansteiner: Sobrevalorización y estetización del trauma

En las aproximaciones al problema histórico del trauma que hemos abordado existen algunas tendencias que es preciso analizar. En los textos a los que aludimos se produce una propensión a la generalización y universalización del potencial hiriente del desgarramiento traumáticoen el que dicha categoría tiende a convertirse en el punto desde el cual pivota la evolución histórica de cualquier colectivo. Dentro de la terminología que estamos tratando, deberíamos hablar de modelos que consideran que la condición traumática constituye un elemento inherente a la memoria, ya sea individual o colectiva, por lo que termina adquiriendoel carácter de una categoría metanarrativa. Ahora bien, sobre sus consecuencias epistémicas y ético-políticas es preciso ponernos sobreaviso. Podemos rastrear algunas de estas críticas en la obra de Wulf Kansteiner.

Es precisamente la aplicación ilegítima de categorías del ámbito individual al colectivo la que está en la base del recurso desmesurado a conceptos psicoanalíticos que trata de denunciar Kansteiner (2002: 180). La aplicación exagerada de los categorías psicoanalíticas a las colectividades históricas se traduce en la utilización de la noción del trauma como condición ontológica o antropológica básica, que da lugar a un *shock* fundacional de la propia subjetividad y que explica el nacimiento de la escritura de la historia como respuesta ante la inconmensurabilidad de aquella. Toda filosofía de la historia estaría orientada bajo el esfuerzo de olvidar la negatividad inherente del trauma. Estas teorías, que sitúan al trauma en el corazón de Occidente, tienden a la estetización y sobrevaloración de este tipo de experiencias.

Aunque son varios autores los que defienden planteamientos que podemos enmarcar bajo el epíteto *ontología postestructuralista del trauma*, vamos a centrarnos en las tesis que critican las ideas concretas de los autores tratados. El análisis de Cathy Caruth o Frank Ankersmitter convierte al trauma en una metanarrativa en la medida en que aquella experiencia fundacional afecta a toda la civilización sin atender a las diferentes formas en las que esta vivencia podría modularse. La especulación ontológica que rodea a esta noción nos lleva a perder la distinción entre los cambios psicológicos que puedan ocurrir a través de los procesos de maduración de cualquier individuo y los que ocurren en casos concretos de enfrentamiento con situaciones extremas por parte de víctimas.

Este tratamiento nos conduce inevitablemente a dejar de considerar la experiencia empírica del mismo e imposibilita el establecimiento de distinciones básicas y necesarias a la hora de lidiar con aquellos. Dicha tendencia a la especulación a la hora de abordar este tema denota también una falta de interdisciplinariedad en sus investigaciones, pues no aplican a este marco los nuevos resultados del tratamiento de la neurosis compulsiva en el ámbito de la psicología aplicada. Por ejemplo, algunos de estos teóricos defienden que, mientras el trauma es una especie de revelación que nos permite contemplar cuales son los límites de las posibilidades de nuestra cultura y, en general, de nuestra propia subjetividad, las narrativas históricas tienen el objetivo de disolver esta *herida ontológica*. Se les atribuye, en cierto sentido, un carácter negativo en la medida en que falsean o desarticulan la *autenticidad* de este tipo de experiencias. Ahora bien, las últimas investigaciones en este ámbito han demostrado la fertilidad de la narración a la hora de paliar los efectos negativos de este tipo de neurosis repetitivas. Es decir, su valor como instrumento para llevar a cabo una cura psicoanalítica.

De la misma manera, también existe un problema a la hora de determinar cómo se transmite la experiencia originaria del trauma y cuál es el carácter de la misma. Cathy Caruth, recordemos, considera que los síntomas son representaciones literales del evento destructivo originario. Ahora bien, ¿cómo se transmite intergeneracionalmente esta vivencia literal del trauma? En Freud aludíamos a la filogénesis, mientras que en Caruth esta función la cumplía el carácter performativo de los textos, que tendrían su paralelismo en el potencial transmisor de los actuales medios de comunicación. Ahora bien, el desinterés por la investigación histórica empírica en el ámbito de las causas y consecuencias concretas de los eventos traumáticos, tiene su contraparte en la falta de rigurosidad y exactitud a la hora de determinar cómo los medios de masas contribuyen a esa transmisión. Efectivamente, en la obra de Caruth no hay referencias más concretas que den cuenta de los mecanismos a través de los cuales se lleva a cabo dicho proceso. Como denuncia Kansteiner:

> Los defensores del paradigma del deconstructivismo traumático afirman que los traumas culturales se producen y reproducen a través de los medios de comunicación pero no han aprovechado la vasta literatura científica sobre los efectos de los medios, que contradice sus suposiciones simplistas (Kansteiner y Welnböck, 2008: 206).

Como observamos, el estudio del trauma como categoría ontológica y antropológica se desarrolla en detrimento del análisis de sus consecuencias en el plano del conocimiento y de la ética. Frente a la generalización hiperbólica derivada de la constatación de fenómenos que dificultan la conmensurabilidad entre la realidad y la representación, debe imponerse un riguroso análisis empírico que establezca criterios para discernir tanto entre grados de afección de la experiencia traumática como entre víctimas y verdugos. Para abordar este último punto serán muy relevantes las aportaciones de Dominick LaCapra.

DOMINICK LACAPRA: TRAUMA ESTRUCTURAL Y TRAUMA HISTÓRICO

Respecto a las tendencias especulativas que subyacen a la denominada *ontología postestructuralista del trauma*, vamos a traer a colación dos distinciones que desarrolla el historiador Dominick LaCapra y que permiten dar cuenta de las consecuencias prácticas que subyacen a los diferentes marcos teóricos tratados. Esta propuesta no deja de tener de fondo una preocupación de tipo ético-político. LaCapra intenta abordar la siguiente contradicción aparente. Resulta complejo dar cuenta de cómo un evento traumático que, por definición, constituye una discontinuidad en la memoria colectiva y por tanto, problematizará la identidad social, puede convertirse –como ha ocurrido en el caso de la *Shoah* en relación al pueblo judío– en la fuente de la identidad colectiva. Es decir, en el sustrato que acumula el contenido semántico a partir del cual los miembros de una comunidad se definen a sí mismos. Este tipo de situaciones, aparezcan en la inmediatez de la conciencia colectiva o se presenten como legitimadas en un contexto teórico, derivan, desde el punto de vista de LaCapra, de la confusión entre dos formas de lidiar con el trauma: la ausencia y la pérdida.

La ausencia está ligada a un elemento ahistórico. Es decir, remite a una carencia antropológica u ontológica básica que tiene lugar tras un acontecimiento de grandes proporciones cuyo origen no somos capaces de situar retrospectivamente en el plano histórico. Es el elemento que se sitúa en la raíz de las narrativas como el mito de la caída o el edípico. Existe, por tanto, una tendencia a la universalización de las consecuencias que dicha ausencia implica y que afecta a la propia condición ontológica faltante del sujeto humano. Esta categoría está ligada a la del *trauma estructural*, en la medida en que se hace de esta experiencia un lugar central en la evolución histórica, que se releerá, a partir de ese momento, en función de las posibles formas a la hora de lidiar con aquella falta esencial. Consideramos que es posible encasillar a algunas de las teorías anteriormente expuestas como instancias de este modelo. Desde la óptica de Caruth, el trauma de partida y retorno está en la base de la subjetividad, en la medida en que conforma la herida a través de la cual es posible contemplar los límites de nuestra civilización y cultura. La definición del mismo como nuestro único acceso a lo real, que socava y reordena los mecanismos de recepción subjetiva,también contiene los atributos inherentes a esta caracterización del trauma estructural.

Ahora bien, los traumas que afectan a las memorias colectivas y que problematizan la escritura de la historia no son traumas estructurales. El Holocausto nazi, las dos guerras mundiales, el *aparheid*… son experiencias traumáticas

concretas que no aluden ni desembocan en una condición ontológica faltante. Por este motivo LaCapra propone y defiende la noción de pérdida. La pérdida alude a una experiencia concreta cuyas causas podemos situar en el contexto histórico y con cuyas consecuencias es posible lidiar. Una vez que llevamos a cabo una contextualización del fenómeno, seremos capaces de delimitar el conjunto de sujetos sobre los que recae la culpa y los derechos a exigir reparación y a hacer uso del capital simbólico derivado de esos eventos. Mientras que la intensidad de la pérdida es gradable, la de la ausencia es absoluta. Ahora bien, al quedar el sujeto que historiza aquel pretérito bajo la influencia de los elementos emocionales y afectivos derivados de su pertenencia al colectivo afectado por la transgresión moral acaecida, se pierde la conciencia de los límites de sus consecuencias. Las características del fenómeno en cuestión se convierten en *sublimes* y se produce la confusión entre ausencia y pérdida. Así expone LaCapra esta situación:

> Cuando se confunden la ausencia y la pérdida, puede sobrevenir una parálisis melancólica o una agitación maniática, y la importancia o la fuerza de determinadas pérdidas históricas puede volverse ininteligible y generalizarse apresuradamente. Se encuentra uno así frente a ideas dudosas, como la de que todos son víctimas (incluso los perpetradores o los colaboradores), la de que toda la historia es traumática o la de que todos padecemos una esfera pública patológica o una "cultura de la herida". Más aún, la confusión de ausencia y pérdida podría facilitar la apropiación de traumas particulares por parte de quienes no los padecieron, especialmente en los movimientos de formación de identidad que hacen un uso censurable e ideológico de los acontecimientos traumáticos con objetivos fundacionales o como capital simbólico (LaCapra, 2005: 93).

Es decir, cuando desaparece la distinción entre la ausencia y la pérdida y se aplican los atributos propios de la primera a una experiencia traumática concreta, se producen muchas de las distorsiones y malinterpretaciones que hemos tratado de denunciar. En primera instancia, se produce cierta descontextualización del fenómeno, que se traduce en su sacralización y en la obstaculización de la investigación histórica acerca de todas sus características. Solo así es posible explicar cómo pudo rodearse el Holocausto de una cantidad tan grande de tabús, hasta el punto de existir cierta inmoralidad a la hora de representarlo. A partir de ahí podemos derivar consecuencias ético-políticas que vulneran nuestro segundo objetivo. Al fin y al cabo, las víctimas de la ausencia se extienden a todos los sujetos, pues comparten esa carencia ontológica básica. Incluiríamos en este grupo también a los verdugos, que forman parte de aquella "cultura de la herida". Y, dado que la intensidad de la ausencia es absoluta y no gradable, resulta imposible distinguir entre su carga moral y la de las víctimas. Por tanto, se produce una confusión entre víctimas y verdugos que no es solo sincrónica, también es diacrónica. La sacralización del Holocausto ha impedido el ejercicio de una crítica a los mecanismos de herencia de la condición de víctima. De ahí que puedan apropiarse del capital simbólico del trauma aquellos que no son herederos del mismo, justificando medidas de supuesta reparación ilegítimas. Ahora bien, como consecuencia de estas acciones, se ha terminado llevando a cabo una repetición de políticas similares a aquellas que dieron lugar a las deudas con el pasado que se

intentan reparar. El elemento común entre aquellas se hace evidente: la producción de más víctimas.

Estas confusiones teóricas y prácticas, desde la óptica de LaCapra, se pueden categorizar como instancias de un mismo esquema de respuesta ante el trauma: la *compulsión a la repetición*. No obstante, es preciso matizar las características que poseen los conceptos psicoanalíticos que LaCapra aplica al ámbito colectivo:

> No estoy planteando –si es que alguien puede hacerlo– demostrar que exista o no un retorno de lo reprimido en la historia. Sólo sugiero que a veces las cosas parecen ocurrir como si lo reprimido retornara bajo una forma disimulada y distorsionada, y que esa construcción hipotética puede correlacionarse con diferentes visiones de la temporalidad o del propio movimiento de la historia (LaCapra, 2008: 193).

Lo revelador de la postura de LaCapra es que, como investigador de los procesos de cura psicoanalítica, considera que las formas de dar respuesta al trauma no se agotan en la compulsión a la repetición. Un defecto –a nuestro juicio– que sí podemos rastrear en la obra de Cathy Caruth. Tanto en su utilización errónea de la metáfora de Tancredo, como en su valoración negativa de la función de la narrativa histórica como método defalseamientode la herida constitutiva del trauma. La narrativa histórica, al contrario, adquiere un carácter terapéutico respecto al peso de ese pasado y al carácter acrítico frente a él. Esta valoración positiva del relato histórico en LaCapra deriva de su caracterización de la otra forma posible de respuesta al trauma por parte de la historiografía: *la elaboración*. Veamos el siguiente párrafo en el que se especifica la peculiaridad de la dinámica de relaciones con el pasado que este método pone en marcha:

> En el *acting out*, los tiempos hacen implosión, como si uno estuviera de nuevo en el pasado viviendo otra vez la escena traumática. Cualquier dualidad (o doble inscripción) del tiempo (pasado y presente, o futuro) se derrumba en la experiencia o solo produce aporías y dobles vínculos. […] La elaboración es un quehacer articulatorio: en la medida en que elaboramos el trauma (así como las relaciones transferenciales en general), nos es posible distinguir entre pasado y presente, y recordar que algo que nos ocurrió (o le ocurrió a nuestra gente) en aquel entonces, dándonos cuenta empero de que vivimos aquí y ahora, y hay puertas hacia el futuro (LaCapra, 2005: 46).

La elaboración parte, en primera instancia, del reconocimiento por parte del historiador de su dependencia afectiva y emotiva con su objeto de estudio, con el fin de llevar a cabo una reconstrucción genealógica de los factores que han conducido a la *catectización* o *sublimación* del mismo. Así, se hace posible una crítica de las relaciones con la realidad traumática, que adquiere la función terapéutica del duelo, como forma de asimilación de la pérdida. Solo el *duelo civil* que hace posible el historiador permite llevar a cabo una reducción de las consecuencias políticas, sociales… de ese retorno de lo reprimido. La historiografía crítica y autocrítica nos permite establecer qué usos del capital simbólico son legítimos, quién es el receptor de esas deudas con el pasado y, finalmente, cómo distinguir entre víctimas y verdugos. Solo el duelo permite detener la repetición compulsiva del pasado y proyectar diferentes salidas hacia el futuro.

Conclusiones: La historiografía como duelo

El seguimiento de las tesis de la LaCapra, en diálogo con nuestra propuesta que se sintetiza en los dos *desiderata* a los que aludimos, nos conduce a la siguiente conclusión. En un contexto en el que la memoria colectiva se enfrenta a recuerdos investidos de fantasías devastadoras, la historia adquiere la tarea de llevar a cabo un duelo respecto a aquella pérdida. Profundicemos en esta caracterización de la historia como duelo.

Al título del famoso ensayo de Ersnt Nolte (1993) –*El pasado que no pasa*– en el que realiza una crítica a las tendencias historiográficas de la época, subyace esta problemática. Lo que ha impedido, a su juicio, la historización distanciada del pasado nazi alemán es precisamente la presencia de ese pasado en el presente, su vivacidad en la memoria de la conciencia pública alemana de la época. Si lo propio de la compulsión a la repetición es la subordinación del presente y del futuro a la imagen del pasado, la tarea del historiador es definida como la labor de separación de estos estratos temporales. De esta manera, podemos establecer una comparación entre el proceso de escritura de la historia y un ritual conmemorativo. Victoria Fareld nos da la clave para entender esta analogía:

> Incluso sin referirnos a experiencias traumáticas o utilizar un lenguaje psicoanalítico, es habitual ver la escritura de la historia como análoga al proceso de duelo en un nivel más general, puesto que la historización y el duelo son ambos intentos de afrontar la pérdida; en el trabajo del duelo, recordamos a la persona fallecida traduciendo la pérdida en palabras, rellenando la ausencia con presencia, el silencio con habla (Fareld, 2011: 238).

La historización de los fenómenos nos permite contemplar el pasado como algo percibido, que se nos presenta bajo la forma de la presencia de lo ausente, cuya objetivación crea una distancia que nos permite lidiar con él de diferentes formas. Esta caracterización de la labor del historiador como duelo civil permite enfatizar la función cultural y política de la historiografía en su contexto. Al fin y al cabo, ligamos su actividad epistémica al intento de purgar el peso abrumador del pasado sobre el presente, para dilatar el horizonte de acción en el futuro. Por lo que se requiere de la vinculación del historiador con el problema de la definición de la identidad de aquel colectivo al que pertenece. Estas dimensiones del escrito histórico, que se explicitan cuando surge la necesidad de *hacer pasar* un acontecimiento traumático, nos lleva a desdibujar algunas de las distinciones subyacentes a la historiografía. La distinción entre norma y hecho, entre valores morales y datos empíricos. Y especialmente entre la memoria viva de la cultura de un colectivo y la distanciada y objetiva narración histórica. Es decir, entre el sufrimiento humano y la historiografía. Como refleja Jorn Rusen:

> Es necesaria una nueva concienciade la importancia fundamental del sufrimiento humano en la comprensión histórica. Tiene que combinarse con la práctica cultural del duelo y del perdón, así como con los nuevos y fundamentales elementos de ambivalencia y ambigüedad en los conceptos de identidad histórica. Todos estos elementos tienen el potencial de conducirnos a una nueva forma de cultura histórica en

> general y a un nuevo discurso académico en particular (Rusen, 2011: 18).

Son consecuencias que afectan al nivel estructural de la escritura de la historia, pero que solo aparecen cuando hay experiencias del pasado que destruyen la posibilidad de otorgarles significado, en tanto que producen una discontinuidad en la memoria colectiva.Como podemos observar, el rol que juega la experiencia traumática en el interior del binomio memoria-historia genera una dinámica de relaciones entre aquellas. Por un lado, las heridas de la memoria viva en la que se encuentra inmerso el historiador configuran los móviles prácticos y demarcan los límites de su labor. Por otro lado, la narrativa histórica, en base al valor simbólico que se le concede en el ámbito social, adquiere una función terapéutica para paliar las heridas de la memoria y disminuir las consecuencias prácticas que de aquellas podrían derivarse.Además, algunas tesis desarrolladas nos ponen sobre aviso respecto a una cuestión: las experiencias traumáticas son fenómenos históricos concretos y, como tales, es necesario fechas sus causas, agentes, consecuencias… Se pueden y deben delimitar a través de la investigación empírica. La especulación filosófica, así como el discurso social y político, que *sublimiza* estas experiencias históricas pierde la visibilidad de los límites epistémicos y ético-políticos que se deben trazar. Imposibilitan, de esta manera, una reapropiación crítica de estas cuestiones que nos permitan entender cuáles son las características de la experiencia del trauma, cómo opera el mismo y cuáles son los fundamentos normativos que nos permiten responder ante él.

Bibliografía

ANKERSMIT, Frank (2002). "Trauma and Suffering: A Forgotten Source of Western Historical Consciousness", en RÜSEN, Jörn (ed)*Western Historical Thinking. An Intercultural Debate*. New York: Berghahn Books.

—(2005). *Sublime historical experience*. Stanford: Stanford University Press. 2005.

CARUTH, Cathy (1996). *Unclaimed experiences*. Baltimore: Johns Hopkin University Press.

FARELD, Victoria (2011). "History and mourning". *Rethinking Time*: Essays on Historical Counciousness, Memory, and Representation, Söderton University, pp. 237-247.

FELMAN, Shoshana (1991). "In an Era of Testimony: Claude Lanzmann´s Shoah", *Yale French Studies,* No. 79, Literature and the Ethical Question, pp. 39-81

FREUD, Sigmund (1974 a). "Moisés y el monoteísmo" en *Escritos sobre judaísmo y antisemitismo*. Madrid: Alianza.

—(1974 b). *Más allá del principio de placer*. Madrid: Alianza.

— (2011). *Totem y tabú*. Madrid: Alianza.

KANSTEINER, Wulf (2004). "Genealogy of a Category Mistake: A Critical Intellectual History of the Cultural Trauma Metaphor", *Rethinking History*, Vol. 8, No. 2, June, pp. 193-221.

—(2002). "Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies" *History and Theory*, Vol. 41, No. 2, Mayo, pp., 179-197

KANSTEINER, Wulf y WELNBÖCK, Harald (2008). "Against the Concept of Cultural Trauma" en Erll Artrid y NÜNNING, Ansgar (eds.). *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin: De Gruyter.

LACAPRA, Dominick (2005). *Escribir la historia, escribir el trauma*. Buenos Aires: Nueva Visión.

—(2006). *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

—(2008). *Representar el Holocausto. Historia, teoría, trauma*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

—(2000). *Historia y memoria después de Auschwitz*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean Bertrand (2004). *Diccionario de psicoanálisis*, Buenos Aries: Paidos.

LEYS, Ruth (2000). *Trauma. A genealogy*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

NOLTE, Ernst (1993). "The past that will not pass: A speech that could be written but not delivered", Knowlton, James and Cates, Truett, eds. *Forever in the shadow of Hitler?* New Jersey: Humanities Press, pp. 18-23

RICOEUR, Paul (2003). *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta.

RÜSEN, Jörn (2011). "Using History: The Struggle over Traumatic Experiences of the Past in Historical Culture" en *Historien*, Vol 11. Kulturwissenschaftliches Institut Essen: University of Witten, pp. 14-18.

¿RURALIDAD O BARBARIE?

Adrián Almazán Gómez

Universidad Autónoma de Madrid

adrian.almazan@uam.es

Resumen:

Tradicionalmente los campesinos han sido considerados bárbaros en el seno de la civilización. En lo que sigue estudiaré cómo diferentes reflexiones, además de la realidad material concreta contemporánea, nos permiten concluir que nuestra civilización se caracteriza más bien por una cierta forma de progreso regresivo que nos sitúa a las puertas de una barbarie generalizada. Siendo así, el conocimiento concreto de la realidad del mundo campesino, cuestión que se aborda en el artículo, puede ser nuestra mejor oportunidad para la construcción de una salida civilizada y emancipatoria para la vida humana en el planeta.

Palabras clave:

Barbarie, campesinado, civilización, modernidad, emancipación, progreso regresivo, ruralidad.

Abstract:

Peasants have traditionally been considered barbarians within civilization. In what follows, I will study how different considerations, besides the study of contemporary specific material reality, allow us to conclude that our civilization is rather characterized by some form of regressive progress that puts us at the gates of a generalized barbarism. As such, the specific knowledge of the peasants' reality, as addressed in the article, may be our best chance to build a civilized and emancipatory way out for human life on the planet.

Keywords:

Barbarism, Peasantry, Civilization, Modernity, Emancipation, Regressive progress, Rurality.

Recibido: 03/04/2016

Aceptado: 25/04/2016

En Vidas a la intemperie (Badal, 2014), Marc Badal recopila una serie de adjetivos que:

> encajan con la imagen del campesinado que, en buena medida, nosotros mismos reproducimos.
>
> Incultos, ignorantes, limitados, espesos, zoquetes, toscos, estrechos, anticuados, atrasados, incoherentes, informales, inmorales, desobedientes, ladrones, mentirosos, falsos, ruines, hipócritas, herejes, degenerados, supersticiosos, tardos, grotescos, horteras, feos, insensibles, rencorosos, sórdidos, tozudos, cotillas, egoístas, avariciosos, insolidarios, individualistas, interesados, malhumorados y a menudo violentos.
>
> En resumidas cuentas: paleto, cateto, grullo, borono, palurdo, garrulo (Badal, 2014: 93).

Si comparamos estos apelativos con aquellos que Francisco Fernández Buey recoge en su artículo *Tres notas sobre civilización y barbarie* (2005) como caracterización convencional de los bárbaros, las similitudes saltan a la vista: "la irracionalidad, la desmesura, el desorden, el despotismo, la sumisión, la crueldad, la ferocidad, el bestialismo, la falta de autocontrol y la inhumanidad" (Fernández, 2005: 3). Es más, cuando este habla de las acepciones que el término bárbaro adquirió en el contexto del nacimiento de la cultura humanista europea del Renacimiento, una de ellas es precisamente la de "rústicos de la propia cultura (por zafios y bestiales)" (Fernández, 2005: 4). Sin embargo, ¿es lícito mantener a día de hoy una asociación tal entre el campesino y el bárbaro?

Vayamos más despacio. En su artículo, en verdad una suerte de corolario sintético a su obra *La barbarie de ellos y de los nuestros* (Fernández, 1995), Fernández Buey se dedica a estudiar y problematizar la dicotomía que a lo largo de la historia de la cultura euro-norteamericana ha constituido la pareja civilización y barbarie. Según esta, frente a los bárbaros se encontrarían los civilizados caracterizados por: "la racionalidad, la mesura, el orden, la instrucción, la educación, la policía (en el amplio sentido original de la palabra, que incluye la higiene), la sociabilidad, la civilidad, la humanidad en suma" (Fernández, 2005: 3). En su relato, los periodos greco-romano y cristiano corresponderían a un particular hermetismo en el uso de estos términos, siendo habitual que el apelativo bárbaro se aplicara de forma homogeneizadora a todos aquellos *otros* culturales más allá de las barreras geográficas propias. Existieron excepciones a ese tipo de utilización ya desde el s. V a.C., aunque no sería hasta el s. XV cuando las fronteras entre ambos términos comenzaron a desdibujarse. Por un lado, reflexiones como la de Bartolomé de las Casas (1992-1998) ponían sobre la mesa algo así como que *no todo es bárbaro entre los bárbaros*. Por otro, los *Ensayos* de Montaigne (2004) supondrían el pistoletazo de salida a un relativismo cultural que abriría brecha en las filas de civilización ampliando la conclusión anterior para afirmar que *también hay bárbaros entre nosotros*. Para Fernández Buey estas dos constataciones son la realidad fundacional de una escisión del alma europea que moldearía la conciencia histórica de ésta en los siglos por venir. En sus palabras:

> de un lado, autosatisfacción por las conquistas civilizatorias (incluyendo en esas conquistas la ciencia moderna y sus aplicaciones tecnológicas); de otro lado, conciencia desventurada o desgraciada por los males que han

> conllevado las conquistas civilizatorias, a saber: genocidios y etnocidios vinculados a la colonización de los otros, de las otras culturas (de las que se duda ya que fueran tan bárbaras como se había dicho o de las que se piensan que no eran bárbaras en sentido propio) (Fernández, 2005: 5).

Esta concepción escindida de nuestra civilización se hizo particularmente importante en la filosofía del s. XX, que trató de desentrañar hasta qué punto ambas almas eran o no separables y si la idea de *progreso* que había marcado las esperanzas emancipadoras de los s. XVIII y XIX, y para la cual el mundo campesino era un obstáculo que superar, no tomaría en verdad más bien la forma de un cierto *progreso regresivo*. Quizá el análisis paradigmático en este sentido es el realizado por Horkheimer y Adorno (2009) en *Dialéctica de la Ilustración*, donde se explicita que la relación entre las parejas civilización/barbarie, razón/sinrazón o ilustración/mito es radicalmente dialéctica. Sin embargo, otros muchos autores como Benjamin (*no hay documento de civilización que no sea al mismo tiempo documento de la barbarie),* Ellul, Anders, Arendt o Primo Levi constataron que, a diferencia de lo que se creía, un avance de realidades tradicionalmente consideradas civilizatorias –la abundancia material, el desarrollo tecnológico, el Estado, etc.– no traía indefectiblemente unido un progreso moral de la sociedad. Es más, en muchos casos podría conllevar más bien un retroceso, como decíamos, podría ser una forma de *progreso regresivo*.

Una de las formas más alarmantes de esta componente regresiva del progreso, o si queremos, del avance de nuestra civilización, es precisamente el carácter dual de unas fuerzas productivas que se alzan a la vez como fuerzas destructivas. Desde mediados de los años 60 existe la certeza de que el avance de las sociedades industriales en el planeta está poniendo en peligro las mismas condiciones de habitabilidad y reproducción de la vida humana en el mismo. Algunos autores hablan de nuestra época como el Antropoceno haciendo referencia a que la segunda mitad del s. XX ha inaugurado una novedad histórica: la de un ser humano capaz de realizar modificaciones a gran escala, es decir comparable a la de los grandes procesos geológicos, en el planeta Tierra. En concreto, son tres los fenómenos críticos a los que no podemos dejar de prestar atención y que, por desgracia, no han hecho más que empeorar desde que fueran señalados y denunciados hace ya más de cinco décadas. En primer lugar, la desaparición masiva de especies al hilo de la destrucción de los ecosistemas que les dan cobijo y de las modificaciones climáticas a gran escala. Es tal la magnitud que ha alcanzado dicho proceso de extinción que algunos autores hablan ya de una sexta gran extinción, comparable a las grandes extinciones de los registros geológicos. En segundo lugar, la sobrecarga de los sumideros biológicos, que tiene como caso paradigmático el aumento de la concentración de gases de efecto invernadero en la atmósfera y el consecuente aumento de la temperatura global. De seguir las tendencias actuales de aumento, el horizonte para las próximas décadas podría ser el de desestabilizaciones a gran escala de la producción de alimentos o de los procesos climáticos. Por último, y para nada menos importante, se vislumbra ya un horizonte de agotamiento de recursos minerales entre los que se incluirían los minerales fósiles. Estos, utilizados en los últimos siglos como combustibles no renovables, han moldeado hasta tal punto nuestras sociedades que una escasez o desaparición de los mismos obligaría a reformular prácticamente todo: desde el transporte a la producción, pasando por la vivienda, la alimentación y por supuesto la producción de energía. Es

precisamente la confluencia de estas tres crisis en los inicios de este s. XXI lo que apunta a que, con una enorme probabilidad, tendremos que enfrentarnos a grandes discontinuidades históricas que podrían tomar la forma de una barbarie como el mundo nunca ha conocido. Como suele decir Jorge Riechmann (2013), podríamos tener que enfrentarnos a un ecocidio, aquel descrito por los fenómenos anteriores fuera de control, que tendría como consecuencia un genocidio, es decir, la muerte de millones de seres humanos por los efectos negativos de todo lo anterior. Vemos pues que, sin haber resuelto todavía hasta qué punto es justa la asociación entre campesinos y bárbaros, desde luego que es posible afirmar que el mundo "civilizado" que se ha constituido progresivamente durante los últimos tres siglos puede merecidamente obtener el calificativo de reino de la barbarie, una barbarie que ha llegado hasta el punto de poner entredicho la continuidad de la vida humana en la Tierra.

¿Y qué hay de los campesinos? ¿Qué papel han jugado ellos en todo este proceso? Si miramos al momento actual podríamos decir que, dejando a un lado a las sociedades no occidentales y el impacto de la modernización sobre ellas, sin duda alguna los campesinos occidentales han sido la víctima colateral más importante del devenir del mundo en los últimos siglos. Y es así porque se puede defender que la historia de la modernización, la materialización de este progreso regresivo del que venimos hablando, es la historia de la lucha permanente contra la especificidad y la materialidad de un mundo campesino que finalmente terminó por sufrir un etnocidio casi total. Es una historia larga, que se remonta al menos hasta el s. XVII. Sería complejo desgranar aquí los diferentes análisis que han tratado de dar cuenta tanto de la naturaleza más íntima de la modernidad como de su desarrollo material concreto. De entre todos estos relatos me interesan especialmente aquellos que piensan este proceso en relación con la difusión a gran escala de máquinas y, más importante, de una racionalidad técnica, instrumental o impersonal en el seno de las sociedades. Y me interesan porque estos análisis incorporan en su dinámica una progresiva erosión del mundo campesino preindustrial y de sus valores. Sin embargo, soy consciente de que otras claves interpretativas, tales como la del nacimiento y extensión del capitalismo, son complementos inexcusables a la hora de reflexionar sobre esta cuestión.

Uno de estos relatos es el elaborado en los últimos años por Aurélien Berlan. Para este, las formas modernas de dominación se pueden caracterizar como *impersonales o sistémicas*, por oposición a las formas tradicionales de dominación que algunos individuos ejercían a título personal. Esta idea es relativamente clásica y se encuentra también en Marx, en sus reflexiones sobre el fetichismo de la mercancía –que hace que las relaciones sociales tomen la forma de relaciones entre cosas– y sobre la alienación –en el sentido de que los humanos son dominados por las fuerzas impersonales resultado de la coagulación de su propia actividad–. También se encuentra en Max Weber, para el que la forma típicamente moderna de dominación, la dominación burocrática, se define como impersonal en el sentido de que se ejerce *sin tener en cuenta a la persona*. De hecho, esta idea atraviesa todos los análisis en torno a la reificación, desde Lukács a Marcuse pasando por Adorno.

En su obra *La fabrique des derniers hommes. Retour sur le présent avec Weber, Simmel et Tönnies*, Berlan (2012) retoma los diagnósticos de los primeros sociólogos alemanes que caracterizaron el impacto del proceso industrializador actualizándolos.

En concreto lo relativo a la instauración de las formas burocráticas (Weber), la monetarización y mercantilización de la vida social y económica (Simmel) y la disolución de las comunidades naturales (Tönnies). La conclusión de su análisis es, pues, que conceptos como dominación impersonal, fetichismo, reificación o alienación permiten pensar las formas de dominación que caracterizan la edad moderna que se manifiestan bajo la forma de restricciones sistémicas –la competencia en el mercado– y organizativas –empresas privadas, administraciones públicas, instituciones internacionales– en las que tanto los individuos como los pueblos están atrapados. Y de hecho es precisamente en el progresivo proceso de *impersonalización* en el que Berlan identifica la disolución de los elementos característicos del mundo campesino, ejemplo paradigmático de relaciones en las que la persona ocupa un lugar central. Las comunidades naturales –familia, pueblo, región– que vertebran la organización social campesina, los intercambios no monetarizados y las formas directas de organización y relación desaparecen a la par que se profundiza en el proceso de industrialización.

El análisis de Jacques Ellul (2003; 2012a; 2012b) tiene también muchas similitudes con el anterior. Para este se puede hacer una suerte de paralelismo entre modernización y progresiva extensión y articulación en forma de sistema de una cierta racionalidad técnica. Esta habría aparecido como reacción a la extensión de la máquina en las sociedades inglesa y francesa del s.XVIII. En su dinámica, la técnica funcionaría extendiendo la lógica basada en la eficiencia de lo maquínico a diferentes ámbitos como lo económico, lo político, lo social e incluso lo humano en un sentido más amplio. De hecho, para Ellul el movimiento de la técnica adquiere una cierta autonomía entendida como un dinamismo en principio impersonal y fundamentalmente no dependiente de la voluntad humana –aunque sí de su mediación–, que se articularía en la forma de un Sistema Técnico tejido con una superposición no separable de diferentes estratos y procedimientos técnicos. Es decir, ya que la aparición de una nueva realidad técnica en la sociedad tiene consecuencias positivas y negativas y la solución técnica se convierte en la única posible por su mayor eficacia, se construyen cadenas de procedimientos técnicos entrelazadas, de tal modo, que ningún eslabón es separable del grueso del sistema sin que este se desplome por completo.

Además, desde la perspectiva de Ellul, la técnica se opondría precisamente a lo natural y lo espontáneo, características del mundo rural preindustrial. Donde los campesinos tenían una relación directa con el mundo natural, nosotros tenemos una interacción con un ambiente artificializado y una mediación técnica imprescindible con el mismo. Mientras que el mundo rural tenía como base las relaciones espontáneas de tipo familiar o comunitario, nosotros tenemos una Estado Técnico burocrático que se alza como instancia mediadora que racionaliza la dinámica social, además de una serie de técnicas humanas como la propaganda o la comunicación medida por lo digital. Y donde antes aparecía una cierta economía de subsistencia basada fundamentalmente en la producción agrícola, el pequeño artesanado y los bienes comunitarios no mercantilizados, el mundo industrial coloca una agricultura mecanizada, una división y racionalización del trabajo, la propiedad privada y un gran mercado financiarizado que controla el destino de las economías mundiales.

No me detendré demasiado en el análisis de Marx, me limito a señalar las notables similitudes entre este y los anteriores pensadores en aspectos como la disolución de

los bienes comunales en el proceso de acumulación primitiva, la disolución de las comunidades naturales campesinas que pasan a engrosar las filas del naciente proletariado industrial de las ciudades decimonónicas o la invasión de cada vez más ámbitos de la sociedad por la dinámica fetichista de la mercancía.

En resumen, si atendemos a estos y otros análisis similares, se podría llegar a la conclusión de que, en su desarrollo, la modernidad –ya sea entendida como capitalismo, como Sistema Técnico, como Ilustración o como extensión de las dinámicas impersonales sin sujeto– ha necesitado parasitar el cuerpo social del mundo rural para poder construir su propia maquinaria de muerte. Es decir, que los campesinos habrían sido las víctimas sacrificiales del nacimiento y la extensión de la barbarie contemporánea.

Además, a diferencia de como se tiende a presentarlo desde ciertos relatos históricos marcados por el mito del progreso, desde mi punto de vista, este proceso de expropiación y desarticulación no fue ni natural ni espontáneo. Frente a aquellos que pretendían acabar con sus formas de vida, las comunidades campesinas desde España a Rusia y de Italia a Inglaterra fueron protagonistas de levantamientos, revueltas y motines: la revuelta de los *Segadors* en Cataluña (1640), el levantamiento de los cosacos liderados por Stenka Razin (1661-1671), los motines en contra de la ley general de cercamientos en Inglaterra (1760), las revueltas campesinas en Francia durante la Revolución y los años posteriores (1792-1793), la revuelta campesina del *Capitán Swing* en el sureste de Inglaterra (1830), las revueltas de la Mano Negra en Cádiz (1881-1882) o las colectivizaciones agrarias durante la Guerra Civil Española (1936-1939), son sólo unos pocos ejemplos de una larga lista que salpica los siglos XVII, XVIII, XIX y XX (Badal, 2014: 72-74). Sin duda, parte de estos movimientos tuvieron también como objeto aquellas partes de la realidad campesina que se sentían como opresivas y que por tanto se pretendían superar: ciertas formas de servidumbre, un nivel no desdeñable de miseria material, desigualdades en el acceso a la riqueza y en las propiedades en el seno de las comunidades, etc. Es decir, no es mi intención afirmar que el mundo campesino en bloque, realidad históricamente poco sostenible si atendemos a las enormes y muy significativas diferencias que existían en dichas comunidades, tuviera una conciencia de sí mismo y de sus antagonistas y de forma consciente articulara una defensa. Más bien, pretendo sostener que los procesos que culminarían en los años 60 en la desaparición definitiva del campesinado en los países europeos periféricos –y que a día de hoy atacan al mundo rural de los países no occidentales–, no fueron ni espontáneos ni bien recibidos –al menos en su momento inicial, más adelante hablaré de un cierto espacio ambiguo en la actualidad–, sino que llevaron aparejada una dosis de resistencia nada desdeñable. También en el ámbito intelectual y literario la sensibilidad antimoderna se alzó como una suerte de resistencia e impregnó las obras de poetas –por ejemplo los poetas románticos ingleses como Byron o Shelley–, literatos –Thoreau y Emerson en la EEUU de mediados del s. XIX–, revolucionarios –William Morris, Kropotkin o Landauer–, diseñadores y artistas –los prerrafaelitas– o historiadores –Lewis Mumford–.

Pero no todas las luchas tuvieron un carácter defensivo. En un gran número de casos, lo que se pretendía era reforzar y defender un modo de vida propio frente a lo

que se percibían como abusos exteriores o desigualdades en el interior. Esa especificidad era tal en todos los ámbitos. Por ejemplo, en lo económico, Aleksandr Vasílievich Chayánov, uno de los protagonistas de la revolución soviética del 17, defendió que el modo campesino de producción tiene sus propias leyes económicas, y que era una tarea todavía no realizada por la teoría marxista descubrirlas y formularlas. Frente a una posición mayoritaria que entendía que el único camino posible hacia el socialismo era la desaparición del mundo preindustrial en toda geografía, Chayánov construyó un sistema teórico que se conocería como *Agronomía socia*l (1985) en el que, en línea con las reflexiones del Marx tardío y su aceptación de la posibilidad de socialismos que no siguieran el proceso histórico del caso inglés, tomó a la comuna aldeana como base de una organización social constituida por cooperativas modernas, pequeñas asociaciones de campesinos que se convertirían en núcleos de una democracia de base. Un posicionamiento por otro lado no muy alejado de propuestas como la de Kropotkin, Landauer o, ya en el s. XX, Bookchin. Sin embargo, su reflexión no se agotó en este punto y defendió que al campesinado venía asociado un modo de producción específico y diferenciado del resto (Chayánov, 1985). El núcleo de este no sería la búsqueda de beneficio o la expansión competitiva, sino más bien, la consecución de la supervivencia, la reproducción social. Es decir, el trabajo en el modo de producción campesino no vendría mediado por un salario o una intención de lucro, sino que se articularía en torno a unidades familiares en las cuales el cobro se realizaría en especie y se determinaría tomando como referencia el grado de satisfacción de las necesidades. La esfera productiva y la reproductiva aparecen, pues, totalmente imbricadas, dando lugar a la búsqueda de un equilibrio entre la satisfacción de las necesidades y la fatiga y la dureza del trabajo.

De igual modo, la existencia y el mantenimiento de bienes comunitarios o bienes comunes eran centrales en el mundo preindustrial. No me detendré mucho en esta cuestión porque gracias a los trabajos de Ostrom (2011) y a la recuperación de esta figura en algunas propuestas políticas contemporáneas, esta es hoy bien conocida en nuestro contexto intelectual. Tan solo señalaré que, en línea con las características que Chayánov atribuyó al modo de producción campesino, por su especial importancia para la reproducción social de los grupos familiares –pensemos que dentro de esta categoría se solía incluir leña para calentarse, agua, pastos, etc.– los bienes comunes funcionaban como recursos de propiedad colectiva y acceso libre regulados por las normativas comunitarias. De este modo, la reproducción social del grueso de la comunidad quedaba salvaguardada y gran parte de las necesidades básicas podían cubrirse al margen de cualquier intercambio o proceso productivo. Además, las regulaciones del derecho de costumbre aseguraban en la mayoría de los casos una sostenibilidad ecológica de dichos bienes a lo largo de las generaciones.

Esta autonomía material encarnada en la figura de los bienes comunes era en realidad central en el mundo rural preindustrial. Leemos en el artículo *Bienes comunales y conflictos por los recursos en las sociedades rurales, siglos XIX y XX* que

> efectivamente, las comunidades locales poseían, en tanto que núcleos básicos de la organización de la sociedad rural, amplias competencias sobre todos los factores productivos. Poseían grandes cantidades del factor deci-

> sivo, la tierra, en propiedad o administración (propios y comunales) y regulaban el funcionamiento de muchos otros aspectos de la producción (González y Ortega, 2000: 102).

Es más, a su trabajo sobre la tierra se unía una extensión mayoritaria de un artesanado que se encargaba de, a pequeña escala, producir algunos de los elementos fundamentales para la vida: ropa, zapatos, muebles, pequeñas herramientas, etc. Son numerosas las crónicas en las que los campesinos, identificados con esta forma de trabajo, no dudaban en tachar al trabajo asalariado de *bestialidad cercana a la esclavitud*, lo que en gran medida da cuenta de cuán tremenda tuvo que ser la desarticulación de su mundo social para que grandes masas de campesinos acabaran desplazándose a los pujantes centros fabriles en el primer periodo del proceso industrializador. Una referencia interesante para ilustrar la brutalidad de los procesos históricos a los que hago referencia y conectarlos con el nacimiento del Capitalismo transatlántico es el trabajo de Linebaugh y Rediker (2005).

La otra cara de esta autonomía material era el profundo conocimiento que a lo largo de siglos los campesinos fueron acumulando sobre su entorno. Los largos procesos de coevolución entre ecosistemas agrarios y culturas campesinas hicieron a estas salvaguarda de un acervo de saberes que, atendiendo a las clasificaciones contemporáneas, abarcarían la astronomía, la meteorología, la geología, la ecología, la botánica, la agronomía, la fisiología, la geografía o la medicina entre otras. La particularidad de este saber era que se encontraba limitado a los márgenes del territorio propio, del lugar donde quedaba enclavada la comunidad. Y gracias a este conocimiento, los campesinos se embarcaron en un modo de producción que, a diferencia de lo que sucede hoy con la agricultura industrial, era capaz de asegurar su reproducción sin poner en entredicho la sostenibilidad del entorno en el que se situaba. Podríamos, pues, hablar de una apropiación de la naturaleza capaz de mantenerse en el tiempo. Pero la relación de los campesinos con el territorio no era pasiva, desde su conocimiento se convirtieron en activos demiurgos de ecosistemas que no solo aprovecharon la diversidad biológica, sino que la impulsaron para generar procesos agrícolas más flexibles, variados y eficientes al adaptarse a las condiciones ambientales.

En lo social-organizativo, sin duda, la realidad hegemónica del mundo rural fue, y es todavía en otras latitudes, un estricto orden comunitario. Allí la comunidad se daba como un a priori:

> la comunidad no era fruto de un consenso. [...] La comunidad era todo lo contrario. Era un entendimiento tácito que precedía a todos los acuerdos y desacuerdos. No era un logro sino un punto de partida. Un sentimiento recíproco vinculante que mantenía a sus miembros esencialmente unidos a pesar de todos los factores de separación (Badal, 2014: 176).

Como decíamos, casi cualquier ámbito de la vida tenía que pasar por las regulaciones, habitualmente consuetudinarias, de la comunidad. Algunos ejemplos de ello eran el concejo abierto como lugar de toma de decisiones, las figuras de trabajo colectivo arraigadas en la idea del apoyo mutuo –*auzolan*, hacenderas, *a tornallom*–; pero también aspectos simbólicos como las fiestas, el reparto de justicia o los rituales religiosos.

El mundo rural era además un mundo eminentemente oral, realidad que lo atravesaba y configuraba de manera muy particular. A día de hoy existen estudios que han trazado una caracterización muy completa de las culturas orales como radicalmente heterogéneas a aquellas en las que la escritura se alza como mediadora social, por ejemplo el de Ong (2002). Aunque sería demasiado extenso entrar en detalles, sí que merece la pena señalar algunas de estas características en conexión con la naturaleza del mundo campesino. Por ejemplo, en las sociedades orales, la memoria como vehículo privilegiado del saber juega un papel crucial. Saber en este contexto es sinónimo de poder conocer de memoria, de ahí que el aprendizaje sea más bien práctico y orientado a la memorización e interiorización del conocimiento necesario para la supervivencia. Un ejemplo notable serían las fórmulas convencionales como refranes o dichos que constituyen herramientas clave de transmisión del conocimiento entre generaciones. También, una cierta noción de geografía bautizada que asociaba nombres específicos a todos los elementos del entorno como una forma de controlarlo y poder utilizarlo en la tarea de reproducción social.

Es también característico de las sociedades orales un conocimiento concreto, casi físico, de la realidad. Lejos de los sistemas abstractos o las grandes generalizaciones, en los saberes campesinos, el cuerpo y sus dimensiones actuaban como elementos mediadores. Se podría decir que de alguna manera el conocimiento se sentía y no solo se sabía. Por ejemplo, medidas como la pulgada, el pie o la brazada son representaciones de esta referencialidad al cuerpo como patrón y mediador. De lo anterior también se desprendía un profundo carácter localista en los saberes. Circunscrito al territorio propio y limitado por la experiencia individual del que conocía –apoyada, claro, en la memoria comunitaria–, el conocimiento campesino no tenía ninguna pretensión sistematizadora. Se sabía limitado y encarnado, y como mucho, se compartía formando una constelación de verdades personales que confluían pero no se confundían en determinado territorio.

Por tanto, a la vista de lo anterior, se podría concluir que frente a la visión hegemónica que ha asimilado campesino a bárbaro, lo cierto es que este fue el arquitecto de una forma de civilización propia. Así lo expresa Marc Badal en una cita algo extensa que me permito el lujo de reproducir:

> Los campesinos han morado la tierra civilizándola. Vivimos en el mundo que crearon. No podemos dar un solo paso sin pisar el resultado de su trabajo. Tampoco abrir los ojos sin ver el trazo de su huella. Una obra que es todo lo que nos rodea. Todo aquello que pensamos que es tan nuestro por el hecho de estar ahí. De toda la vida. Los bosques de castaños y las praderas. Los senderos y los puentes. Pero no es solo el desconocimiento el que nos hace ser tan ingratos. A los campesinos se les pasó por alto un pequeño detalle. Olvidaron reivindicar su autoría.
>
> A diferencia de los canteros que tallaron las piedras de las grandes iglesias, los campesinos no firmaban sus trabajos. La suya es una creación que nos llega de forma anónima. Lo cual no significa que lo fuera en el momento de su materialización.
>
> Tal vez no creyeron necesario explicarle a la posteridad quién había levantado aquel muro de piedra seca. Quién había roturado el bosque para que pastaran las ovejas. Probablemente ni se lo plantearon. Todos los que

> vivían en ese momento sabían perfectamente quién había realizado el trabajo. Habían visto como lo hacía y además llevaba grabada su impronta. La memoria se encargaría del resto. Las siguientes generaciones evocarían el recuerdo del bisabuelo cada vez que pasaran por aquel camino empedrado o cuando en otoño recogieran las nueves del gran nogal de casa.
>
> La memoria se ha roto. Ha perdido el mundo que la engendró. El mundo al que ella daba coherencia. Los nietos de los campesinos viven en la ciudad y no recuerdan nada. O viven todavía en el pueblo y lo han olvidado casi todo.
>
> Miramos alrededor y no reconocemos la mano de nuestros bisabuelos. (Badal, 2014: 143-144).

Es más, en un momento como en el actual en el que nuestros modos de vida son cada vez más claramente la antesala de una barbarie generalizada, el modo de vida que caracterizó a los campesinos se perfila más bien como la alternativa posible, la salida civilizada a las nubes negras que se alzan frente a nosotros. Sin embargo, nuestra memoria se ha roto porque, pese a su prolongada y enconada resistencia, el mundo campesino finalmente sucumbió ante el insistente envite de una modernidad que no estaba dispuesta a tolerar por más tiempo a su particular enemigo interior.

Muchos han sido los análisis que han dado cuenta de lo sucedido a mediados del pasado siglo, pero casi todos coinciden en señalar que el nacimiento y la extensión de la sociedades del bienestar o las sociedades de masa tuvieron como resultado que finalmente el campesinado se integrara en la corriente de la civilización, cerrando la brecha interna que había caracterizado al grueso de las sociedades europeas hasta ese momento. Y aquí resulta interesante no ser ingenuos y no interpretar este fenómeno exclusivamente como una imposición forzada. Desde luego, que grandes cambios estructurales como la extensión de los medios de comunicación de masas, el crecimiento de las ciudades o la aparición y generalización de un entramado asistencial estatal, fueron elementos centrales en la vigorosidad y rapidez de este proceso. Podemos por ejemplo repasar el desgarrador testimonio del Pasolini (2009, 2010) corsario y luterano que, bajo la fórmula de *la desaparición de las luciérnagas,* se embarcó en una crítica constante de la aterradora homogeneización de las formas de vida y de las expresiones culturales como el lenguaje en los entornos rurales y en el mismo interior de las ciudades –que anteriormente presentaban divisiones muy fuertes entre los barrios céntricos y periféricos–. Para Pasolini esta *gran transformación antropológica* arrastró consigo siglos de una ética propia de los desposeídos, en su opinión estoico-epicúrea, para producir un consenso generalizado con los valores, deseos y formas de vida de las clases dominantes. Es verdad que resulta dificultoso localizar en su análisis una respuesta a la pregunta sobre el porqué, sobre el origen de este gran movimiento. Sin embargo como testimonio y descripción del cómo, las páginas de Pasolini son insustituibles.

Como decía, en cualquier caso sería un error pensar que no hubo una gran dosis de voluntariedad, incluso entusiasmo, en esta aculturación o etnocidio del campesinado. Por mucho que al día de hoy podamos denunciar nuestro mundo industrial como alienado y alienante, vacío e irracional, lo cierto es que nuestros abuelos y padres abandonaron sus pueblos o transformaron sus barrios para construirlo. Y aquí

es prioritario atender a lo que había de opresivo en las comunidades rurales. Por ejemplo otro italiano, Ignazio Silone, nos habla en su obra *Salida de urgencia* (Silone, 1969) de cómo muchas personas acudieron a las ciudades atraídas por la posibilidad de un anonimato casi imposible en las tupidas redes de la comunidad aldeana o simplemente por mor de un aumento del nivel de vida material. Es más, pese a que reconoce la importancia de las críticas a lo alienante, burocrático y pasivo que hay en las sociedades del bienestar, advierte de que sería peligroso subestimar el grado de penuria que existía en un mundo sin leyes asistenciales o seguridad social. En sus palabras, "no conviene dejarse engañar por cierta retórica sobre la pobreza que es una de las formas más odiosas de la mentira social" (Silone, 1969: 296). O de forma más directa: "Ninguna acusación contra los inconvenientes del bienestar podrá nunca hacer añorar la miseria a quien tenga de ella alguna experiencia y alguna noción" (Silone, 1969: 294). Aunque no me extenderé más en este punto, si que querría compartir mi sospecha de que quizá no deberíamos perder de vista que gran parte de esta miseria y desprotección de la que Silone habla es resultado de una desestructuración previa de comunidades campesinas que en el pasado podrían haber sido garante del tipo de coberturas delegadas hoy en las estructuras burocrático estatales y, cada vez más, en el mercado.

Más allá de la naturaleza concreta del proceso, lo que podemos afirmar sin miedo a equivocarnos es que el etnocidio del campesinado tomó la forma de un *cierre modernizador* que consolidó un modo de vida urbano, artificial, motorizado, y consumista, al tiempo que deshacía las parcelas de autonomía material y simbólica: se pasaba a delegar en el Estado y en el Mercado la obtención de los bienes básicos que necesita cualquier ser humano –cobijo, alimento, cuidado, salud, educación, cultura, ocio–, transformados, bien en mercancías a las que únicamente se puede acceder a través del trabajo asalariado y del dinero, bien en servicios y asistencias suministrados por la maquinaria administrativa del Estado. Es decir, que fue la antesala de una barbarie vigorosa que desde entonces no ha dejado de extenderse sin nada que sea capaz de frenarla. La satisfacción de nuestras necesidades más elementales pasó a requerir por completo la mediación tecnológica y burocrática. Usando una incisiva imagen de Ellul, lo que en un momento dado había constituido un *caparazón* para las comunidades humanas, terminó por transformarse en un *esqueleto* que vertebraba todo el cuerpo social.

Y es precisamente este punto el que nos obliga a reflexionar sobre cuáles son las implicaciones del análisis precedente para una reflexión contemporánea en torno a la emancipación humana, en qué sentido podríamos materializar esa idea del modo de vida campesino como alternativa civilizada a nuestro mundo. Y es que si mantenemos posturas clásicas como el comunismo o el anarquismo sin pensar en la enorme transformación que ha sufrido nuestra cultura material, corremos el riesgo de pasar por alto lo más importante. Y esto es así porque en el momento en que estos movimientos se formularon y extendieron, el foco de atención se puso en una autonomía frente a organismos como el Estado o las opresivas leyes económicas, partiendo del supuesto de que una desaparición de los mismos traería aparejada la posibilidad de una vida libre. Sin embargo, en esta limitación de los objetivos jugaba un papel fundamental el hecho de que la autonomía material de estos grupos humanos era ya un hecho, un dato inicial en la ecuación. Ahora, cuando varios siglos de una concepción dominante

de la libertad que ha identificado esta con una liberación progresiva de casi todo –las comunidades naturales, las imposiciones de la naturaleza, etc. –nos ha situado en un escenario en que casi todos los aspectos de nuestras vidas han sido expropiados por instancias impersonales, es prioritario que trabajemos por una libertad que más bien se reivindique como autonomía. Y para esto resulta prioritario comenzar precisamente por recuperar la autonomía material perdida, aquella que fue característica de todas las comunidades rurales, como condición de posibilidad de casi cualquier otra transformación. Es en ese sentido, en el que podemos mirar al campesinado atendiendo al consejo que nos lanzaban Los Amigos de Ludd en su boletín nº4:

> Desde nuestra perspectiva actual no tendría sentido que lamentásemos la destrucción de una época anterior cuya recreación exacta, de todas formas, no es ni posible ni deseable. Pero empezamos a pensar que el primer paso hacia la *reapropiación* del control sobre nuestras vidas tiene que ver con la comprensión libre de prejuicios de las formas históricas que nos precedieron. En ese sentido sí podemos decir que la *reapropiación* "saca su poesía del pasado", o al menos de su reconocimiento sensible (Amigos de Ludd, 2004: 2).

Por tanto, si dejamos atrás la mitología del progreso y renunciamos a toda teoría de la historia que presente la emancipación humana como un producto inevitable del avance de nuestra civilización, estaremos en la posición de articular una acción política en torno a dos conceptos clave: la resistencia y la deserción. Por un lado, resistencia concreta a los avances de nuestro mundo, a la invasión de cada vez más ámbitos y territorios por su dinámica ciega. Una resistencia a la *barbarie civilizada* contemporánea. Una resistencia tanto exterior –en la forma de sabotajes o defensas concretas del territorio– como interior –tratando de mantener una libertad de conciencia frente a la invasión de una mercantilización que ya se extiende a los deseos, el consumo, el futuro–. Y por otro lado, y de aquí la importancia de un conocimiento certero de qué fue el mundo campesino, una deserción entendida más bien como escenario de una reconstitución concreta de nuestra autonomía material y política. Es decir, la construcción de una nueva civilización a partir de los modos de vida de aquellos que la historia condenó a ser bárbaros, aquél enemigo interior finalmente doblegado. Esta reconstrucción por supuesto se sabe conflictiva –por acosada por el grueso de las dinámicas exteriores– y a priori limitada sin un contagio que la generalice –ya que su mera existencia no puede ser garante de la desactivación de las dinámicas sistémicas que producen hoy el grueso de nuestros problemas–. En conclusión, frente al augurio de una barbarie generalizada el mandato debería ser el de recuperar lo que hubo de civilizado en el mundo campesino para poder finalmente materializar nuestra aspiración a una emancipación humana en nuestro planeta. El éxito no está asegurado pero, ¿acaso lo ha estado alguna vez?

Bibliografía

BADAL, Marc (2014). *Vidas a la intemperie. Notas preliminares sobre el campesinado.* Madrid: Ediciones Campo Adentro.

BERLAN, Aurélien (2012). *La fabrique des derniers hommes. Retour sur le présent avec Weber, Simmel et Tönnies*. Paris: La Découverte.

CHAYÁNOV, Alexander V. (1985). *La organización de la unidad económica campesina*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

DE LAS CASAS, Bartolomé (1992-1998). *Obras completas. 14 volúmenes*. Madrid: Alianza.

DE MONTAIGNE, Michel (2004). *Ensayos completos*. Madrid: Cátedra.

ELLUL, Jacques (2003). *La edad de la Técnica*. Barcelona: Octaedro.

— (2012a). *Le système technicien*. París: Le Cherche midi.

— (2012b). *Le bluff technologique*. París: Hachette.

FERNÁNDEZ, Francisco (1995). *La barbarie de ellos y de los nuestros*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

— (2005). "Tres notas sobre civilización y barbarie". *La insignia*. Consultado el 15 de marzo de 2016 en http://www.upf.edu/materials/po-lietica/_img/int5.pdf

GONZÁLEZ, Manuel y ORTEGA, Antonio (2000). "Bienes comunes y conflictos por los recursos en las sociedades rurales, siglos XIX y XX". Historial social, 38, pp. 95-116.

HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W. (2009). *Dialéctica de la Ilustración: Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.

LINEBAUGH, Peter y REDIKER, Marcus. (2005). *La hidra de la revolución*. Barcelona: Crítica.

ONG, Walter. (2002). *Oralidad y escritura*. México: Fondo de Cultura Económica.

LOS AMIGOS DE LUDD. (2004). *Los amigos de Ludd, boletín nº4*. Madrid: Autoedición.

OSTROM, Elinor. (2011). *El siglo gobierno de los Bienes Comunes*. México: Fondo de Cultura Económica.

PASOLINI, Pier Paolo. (2009). *Escritos corsarios*. Madrid: Oriente y Mediterráneo.

— (2010). *Cartas luteranas*. Madrid: Trotta.

RIECHMANN, Jorge. (2013). *El siglo de la Gran Prueba*. Tenerife: Baile del Sol.

SILONE, Ignazio. (1969). *Salida de urgencia*. Madrid: Revista de Occidente.

LA AMBIGÜEDAD DISCURSIVA DE "LA RAÍZ HUMANA DE LA CRISIS ECOLÓGICA" EN LA CARTA ENCÍCLICA *LAUDATO SI'* DEL PAPA FRANCISCO

Marx José Gómez Liendo

Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas

mjgomez@ivic.gob.ve

Resumen:

En este trabajo, siguiendo aportes de Van Dijk (1994), Fairclough y Wodak (1997) y Pardo (2012), se realiza un análisis crítico del discurso del tercer capítulo de la encíclica papal referido a la ciencia, la tecnología, el poder, la globalización del paradigma tecnocrático y las consecuencias del antropocentrismo. La ambigüedad de valorar críticamente la ciencia y la tecnología, sin asumir a ambas como partes constitutivas de la crisis ecológica, manteniendo una idea de naturaleza a ser dominada y transformada, permitiría potencialmente que este discurso sea usado por distintos actores y grupos sociales para reivindicar sus respectivas ideologías y agendas políticas.

Palabras clave:

Análisis crítico del discurso, encíclica papal, crisis ecológica, ciencia y tecnología, poder

Abstract:

In this paper, following contributions from Van Dijk (1994), Fairclough and Wodak (1997) and Pardo (2012), we have a critical discourse analysis of the Papal Encyclical's third chapter referred to science, technology, power, globalization of the technocratic paradigm and the consequences of anthropocentrism. The ambiguity in a critical evaluation of science and technology, not considering them as constituent parts of the ecological crisis and also keeping a sense of nature to be dominated and transformed, could potentially be used by different actors and social groups to claim their respective ideologies and political agendas.

Key words:

Critical discourse analysis, Papal encyclical, Ecological crisis, Science and Technology, Power.

Enviado: 03/04/2016

Aceptado: 17/05/2016

Introducción

A mediados de noviembre de 2013, Jorge Mario Bergoglio –nombre secular del papa Francisco– sostuvo una reunión con el director de cine y senador argentino Fernando Solanas, donde el sumo pontífice reveló estar trabajando en una gran encíclica sobre temas ambientales.[1]

La Carta Encíclica *Laudato Signore* (Alabado seas, Señor) toma su nombre del *Cántico de las criaturas* compuesto por San Francisco de Asís entre 1224 y 1225.[2] Firmada el 24 de mayo del 2015, en su elaboración participaron más de doscientas personas de todo el mundo.[3] La presentación pública del documento se llevó a cabo el 18 de junio del 2015,[4] meses antes de la COP21 que se realizó en París, como una contribución de la Iglesia a las discusiones sobre Cambio Climático.

El texto, editado por la Tipografía Vaticana, tiene seis capítulos. El primero de ellos aborda lo que le está pasando a nuestra casa común; el segundo explica el evangelio de la creación; el tercero explora las raíces humanas de la crisis ecológica; el cuarto desarrolla la propuesta de una ecología integral; el quinto traza algunas líneas de acción y el último reflexiona sobre la educación y la espiritualidad ecológica.

En el presente trabajo, se realizará un análisis crítico del discurso del papa en el tercer capítulo de la encíclica, donde expone sus ideas sobre la ciencia, la tecnología, el poder, la globalización del paradigma tecnocrático y las consecuencias del antropocentrismo. El principio de sospecha que nos moviliza es que si bien se reconocen las raíces humanas de la crisis ecológica, y en ese proceso hay una valoración crítica de la ciencia y la

[1] "El Papa Francisco está preocupado por la Argentina". *La Nación*. 12-11-2013. Disponible en: http://www.lanacion.com.ar/1637562-el-papa-francisco-esta-preocupado-por-la-argentina-afirmo-fernando-pino-solanas [Consultado el 26-01-2016].

[2] A diferencia de otros cánticos religiosos de la época, aquí se agradece al Creador por el agua, el fuego, la tierra y las demás criaturas del mundo, enfatizando el hecho de que todo lo creado era una obra divina en su conjunto, y por tanto todas y todos los seres debían tratarse como "hermanas" y "hermanos".

[3] Historia secreta: cómo se gestó la encíclica ambiental del Papa. *El clarín*. 20-06-2015. Disponible en: http://www.clarin.com/sociedad/cambio_climatico-enciclica-Francisco_0_137-9862051.html [Consultado el 28-01-2016].

[4] Aciprensa. 18-06-2015. Disponbile en: https://www.aciprensa.com/noticias/texto-completo-la-enciclica-laudato-si-del-papa-francisco-en-pdf-y-version-web-64718/ [Consultado el 26-07-2016].

tecnología, no se asume a ambas como partes constitutivas de la crisis y, en ese sentido, no hay un llamado a reflexionar profundamente sobre cómo transitar a formas otras de conocimiento que no reincidan en una lógica de control y transformación de lo que entendemos por Naturaleza.

Para tal propósito, esta introducción cumple con caracterizar el texto a analizar. Seguidamente, se establecerán algunas consideraciones teóricas sobre el Análisis Crítico del Discurso (en adelante ACD) para proceder al ejercicio que aquí se realizará y llegar a unas conclusiones.

Algunas consideraciones teóricas sobre el ACD

Para Van Dijk, el núcleo central del ACD está en saber "cómo el discurso contribuye a la reproducción de la desigualdad y la injusticia social, determinando quienes tienen acceso a estructuras discursivas y de comunicación aceptables y legitimadas por la sociedad" (1994: 5-6). Esta definición sitúa al ACD en una perspectiva de disentimiento, de contrapoder, como ideología de resistencia y solidaridad.

En ese sentido, los *actos de habla* (Austin, 1962 en Levinson, 1989: 218) son vistos como *actos discursivos*. El objetivo de identificar cómo estos actos reproducen la dominación, permite afirmar al autor que "hablar de poder es hablar de control" (1994: 11). Y en la modernidad el poder tiene como objetivo el control mental a través de la persuasión generada por los actos de una determinada élite social que despliega estrategias para establecer los términos de los eventos comunicativos: el lugar, los participantes, las audiencias, el tiempo, los temas, el género, los estilos, la entonación, la sintaxis, las formas retóricas, la semántica, etcétera (1994: 14-20).

Por otra parte, para Fairclough y Wodak el ACD interpreta el discurso, oral y escrito, como una práctica social. Definirlo en esos términos establece una relación bidireccional entre el acto discursivo y las situaciones sociales que lo enmarcan: "lo social moldea al discurso pero […] este, a su vez, *constituye* lo social: constituye las situaciones, los objetos de conocimiento, la identidad social de las personas y las relaciones de estas y de los grupos entre sí" (2005: 367).

Dentro de los distintos enfoques que Fairclough y Wodak comentan en su texto, aquí se seguirá el que relaciona el cambio sociocultural con los cambios en el discurso. Si bien el análisis que se realizará del tercer capítulo de la encíclica papal no evidencia rasgos de "coloquialización" del discurso, muchos de los argumentos que allí se exponen dan cuenta de un intento por "reestructurar las relaciones entre distintas prácticas discursivas en el seno de las instituciones y también entre distintas instituciones, y en términos del desplazamiento de las fronteras dentro y entre los 'órdenes del discurso'" (2005: 376).

De su propuesta teórica se desprenden, al menos, ocho acciones fundamentales: 1) el ACD se ocupa de los problemas sociales; 2) subraya el carácter lingüístico y discursivo de las relaciones de poder; 3) reconoce que el discurso constituye a la sociedad y a la cultura, 4) reconociendo igualmente la labor ideológica del mismo; 5) comprende el

contexto y el carácter histórico del discurso; 6) establece vínculos entre estructuras y procesos sociales y culturales, por un lado, y con las propiedades del texto por el otro; 7) asume el carácter situado de la interpretación y explicación del discurso, según quién lo escuche y según la cantidad de información contextual incluida; 8) y expresa explícitamente sus intereses, asumiéndose como una forma de acción social (2005: 387-399).

Por último, Pardo explica que el carácter crítico de los Estudios del Discurso responde al reconocimiento de la alteridad como elemento fundamental del análisis (2012: 44). Su formulación de ejes epistémicos diferenciadores de la posición teórica adoptada en lo que ella llama Estudios Críticos del Discurso (ECD), reconoce el enfoque socio-cognitivo, el político, el sociológico, el histórico y el semiótico o multimodal.

Para el análisis a realizar, interesa resaltar el enfoque sociológico en tanto aborda el discurso como un escenario de poder y lucha social. La relación entre lenguaje, ideología y poder es clave para dilucidar el cambio social y cultural constitutivo de, y constituido por, el discurso, permitiendo reconstruir "las facetas de la vida cotidiana en una comunidad, en tanto da cuenta de las formas de interconexión entre las diferentes redes de prácticas sociales" (2012: 50). Como diría Escobar, "el poder habita en el sentido y el sentido es fuente de poder" (2005: 130).

Los significados-usos de palabras en disputa dentro de un espacio discursivo abren posibilidades para que las mismas tengan un valor diferente al convencional. El ACD al proponerse develar la reproducción discursiva de la colonialidad del poder (Quijano *dixit*), aborda lo que una persona, grupo, sector o clase social quiso decir a partir de lo que realmente dijo, poniendo de manifiesto diferentes representaciones mentales o conocimientos interpretativos sobre el mundo.

La problemática de la alteridad,[5] y la pregunta sobre quién establece los términos de la comunicación y el entendimiento, nos remite a las interrogantes sobre quién inicia y termina una conversación, y quién controla los aspectos procedimentales de la misma. Sea que se analice un texto oral o un texto escrito, el ACD tiene siempre presente que ambos textos evocan, en todo momento, un cuerpo comunicante y un lugar de enunciación, así como el carácter situado de quien aborda críticamente los mismos.

Análisis crítico del discurso en acción

Se procederá de la siguiente manera: cada uno de los fragmentos seleccionados para este ejercicio estará integrado a su respectivo análisis, respetando la numeración del párrafo que tiene en el texto original y será antecedido de un subtítulo que servirá como código analítico a desarrollar en la discusión.

[5] "¿Cómo podemos aceptar al otro, que es distinto a nosotros, como igual y como diferente? ¿Cómo podemos aceptar la igualdad en la diferencia y la diferencia en la igualdad?" (Todorov, 1984 en Escobar, 2005: 94).

Control y transformación de la naturaleza

102. La modificación de la naturaleza con fines útiles es una característica de la humanidad desde sus inicios.

Abordar las raíces humanas de la crisis ecológica afirmando, de entrada, que la modificación de la naturaleza con fines útiles (sin especificar a qué fines se refiere) es una característica de la humanidad desde sus inicios, puede resultar problemático. Ciertamente, toda acción *sobre* la naturaleza transforma su estructura biofísica y bioquímica (la minería a cielo abierto es un ejemplo nefasto de eso), pero asumir con ello que toda actividad humana *en* la naturaleza modifica, cambia, controla y domina, genera un proceso de homologación de todas las culturas y todas las historias a una visión de mundo donde sociedad y naturaleza aparecen escindidas.

Un planteamiento que pone en tensión esa idea de un dualismo ontológico es el concepto de ecología política como campo interdisciplinario que estudia las múltiples articulaciones, mediadas culturalmente, de la historia y la biología, trazando y caracterizando dichos procesos para sugerir articulaciones potenciales que permitan encontrar "nuevas formas de entretejer lo ecológico (biofísico), lo cultural y lo tecnoeconómico para la producción de otros tipos de naturaleza social" (Escobar, 1999: 280-281). En ese marco, hablar de naturaleza social implica identificar cómo distintos actores, en constante interacción, ponen en tensión sus representaciones mentales sobre la naturaleza. Un ejemplo de ello son los actuales debates en torno al Vivir Bien en Bolivia y Ecuador, donde existen, al menos, tres actores clave: las comunidades indígenas con su pensamiento cosmocéntrico; las y los académicos; y las y los diseñadores de proyectos y planificadores de políticas públicas del Estado (Prada, 2011; Simbaña, 2011; Vega, 2011).

Idea del desarrollo

102. ¿Y cómo no reconocer todos los esfuerzos de muchos científicos y técnicos, que han aportado alternativas para un desarrollo sostenible?

Acompañar una visión estandarizada del mundo con presentes textuales implícitos sobre la *idea del desarrollo*, asume que hay un marco de cognición común a todas y todos, desconociendo las diferencias culturales y las disputas por el sentido de esa palabra o las propuestas teórico-prácticas para su superación como, por ejemplo, la crítica del posdesarrollo.

A finales de los ochenta se cristalizó una postura que entiende al desarrollo como una forma de pensar y sentir, un orden de discurso institucionalizado y profesionalizado. Desde esa perspectiva, es necesario precisar quién habla en nombre del desarrollo, desde qué enfoque lo hace, con qué peso argumentativo y a través de qué sistema de clasificaciones. Este debate ha abierto un amplio abanico de cuestiones que van desde las metas del desarrollo y los programas de ayuda, hasta el papel de los expertos y la exclusión de otros saberes (Gudynas, 2011: 49-50). Enfatizar únicamente el esfuerzo, y los aportes, que hacen científicos y técnicos deja por fuera, como productores de

conocimiento, a otros actores relevantes como las comunidades locales y los movimientos sociales, por nombrar algunos.

Recientemente, en el caso de América Latina, los estudios críticos del desarrollo se circunscriben a cinco campos: el pensamiento decolonial o la crítica al desarrollo como crítica a la modernidad, las alternativas al desarrollo y ya no tanto los desarrollos alternativos, las transiciones al postextractivismo, la crisis y cambio de modelo civilizatorio y las perspectivas centradas en la relacionalidad y la comunalidad (Escobar, 2014: 17). Llama poderosamente la atención que estos debates no aparecen reflejados en el discurso del Papa Francisco, así como tampoco las discusiones que en los llamados países industrializados se está dando en torno al decrecimiento, el gran giro, la gran iniciativa para la transición o la gran obra hacia una era ecozoica, entre otros (Escobar, 2014: 45).

Tecnociencia bien orientada y diseño ontológico

103. La tecnociencia bien orientada no solo puede producir cosas realmente valiosas para mejorar la calidad de vida del ser humano [...] También es capaz de producir lo bello y de hacer saltar al ser humano inmerso en el mundo material al ámbito de la belleza. ¿Se puede negar la belleza de un avión, o de algunos rascacielos?

Las discusiones sobre una *tecnociencia bien orientada* no son nuevas (Jonas, 1984 en Lander, 1992; 2005; Beck, 2006), más allá del revuelo mediático que ha causado esta encíclica. Lo relevante, en la actualidad, es cómo la tradición racionalista que subyace en la ciencia y en la tecnología *diseña un mundo*, con una estética particular, un horizonte de deseo, una forma de conocimiento, una subjetividad y una voluntad de dominio y control sobre el entorno. Preguntarse quién puede negar la belleza de un avión o de un rascacielos, impone una idea de lo bello muy concreta. En este sentido, la discusión sobre mundos sustentables y diseños ecológicos como *diseños ontológicos* (Winograd y Flores, 1987 en Escobar, 2014: 61) está ausente en las reflexiones del papa Francisco.

Todo artefacto técnico encarna formas específicas de poder y autoridad, además de estar anclada a sistemas sociales o económicos particulares: en otras palabras, todo artefacto técnico tiene cualidades políticas. Langdon Winner (1983) nos ofrece el ejemplo de los pasos elevados extraordinariamente bajos sobre las avenidas de Long Island, en Nueva York, para observar el efecto social de un deliberado diseño ingenieril. Robert Moses, el arquitecto responsable de dicha obra pública, reflejaba en el diseño técnico su sesgo clasista: los blancos de las clases medias y altas, propietarios de automóviles, podrían utilizar los parques y playas de esa localidad estadounidense, mientras que los menos favorecidos, usuarios frecuentes del transporte público, se mantendrían marginados porque los buses de doce pies de altura no podrían transitar por los pasos elevados de apenas nueve pies de alto.

Pero, ¡¿quién podría negar la belleza de un tejido de vías que hace posible la conexión de lugares remotos?! El problema está en ver los detalles de forma como algo inocuo o

suprimir estas discusiones en consideraciones estéticas, como si éstas no hicieran parte de una específica forma de orden social.

No se menciona al capitalismo

128. la orientación de la economía ha propiciado un tipo de avance tecnológico para reducir costos de producción en razón de la disminución de los puestos de trabajo, que se reemplazan por máquinas. Es un modo más como la acción del ser humano puede volverse en contra de él mismo.

Las raíces humanas de la crisis al no ser contextualizadas históricamente, y encarnadas en personas, grupos, sectores o clases sociales concretas, sirven de justificativo ideológico para afirmar que el problema es de la humanidad como especie y no de un determinado modo de producción, distribución y consumo. *Negar la existencia del capitalismo* o sublimarlo al hablar de la orientación actual de la economía mundial, constituye un vacío textual extremadamente notorio, que refuerza, además, la idea del sistema-mundo en su conjunto, a pesar de los llamados a revoluciones culturales profundas o a generar cambios drásticos.

Cosificación

106. La intervención humana en la naturaleza siempre ha acontecido, pero durante mucho tiempo tuvo la característica de acompañar, de plegarse a las posibilidades que ofrecen las cosas mismas […] ahora lo que interesa es extraer todo lo posible de las cosas por la imposición de la mano humana, que tiende a ignorar u olvidar la realidad misma de lo que tiene delante […] el ser humano y las cosas han dejado de tenderse amigablemente la mano para pasar a estar enfrentados.

Equiparar constantemente a la naturaleza con *las cosas*, entendiéndolas como algo inanimado, va en contra del sentido implícito y explícito del *Cántico de las criaturas* de San Francisco de Asís, que inspira esta encíclica papal. Nótese aquí la siguiente contradicción: si bien se hace mención al hecho de que la mano amiga ha dejado de tenderse entre el ser humano y la naturaleza (entendida como cosa, cabe resaltar), haber afirmado con anterioridad que la modificación de la naturaleza con fines útiles es una característica de la humanidad desde sus inicios, contraviene el sentido de esa preocupación. ¿Cuándo se dio esa ruptura si desde sus inicios la humanidad aparece escindida de *las cosas*?

Antropocentrismo moderno

115. El antropocentrismo moderno, paradójicamente, ha terminado colocando la razón técnica sobre la realidad.

Esta idea cosificada de la naturaleza está en la base del *antropocentrismo moderno* que denuncia Bergoglio. Sin embargo, cabe preguntarse si hay un antropocentrismo que no sea moderno: si el hecho teológico que funda lo que conoceremos luego como modernidad es que Dios se hizo hombre, por tanto ser humano (Hinkelammert, 2008:

11) –nótese aquí la equiparación sexista–, ¿para qué redundar adjetivando como moderno al antropocentrismo?

Idea de naturaleza y su administración responsable

115. 'No solo la tierra ha sido dada por Dios al hombre, el cual debe usarla respetando la intención originaria de que es un bien, según el cual le ha sido dada; incluso el hombre es para sí mismo un don de Dios y, por tanto, debe respetar la estructura natural y moral de la que ha sido dotado'.

116. la forma correcta de interpretar el concepto de ser humano como 'señor' del universo consiste en entenderlo como administrador responsable.

La idea del hombre como centro es cónsona con la *idea de naturaleza* como estructura natural de la que ha sido dotado y como un bien que le ha sido dado por Dios. Ejercer su señorío –nótese que la mujer queda por fuera como objeto de dominio- sobre estas *cosas* le demanda una *administración responsable* de los *recursos* para proveerse de otros bienes y de servicios –agregaríamos hoy, según los discursos dominantes– ecosistémicos.

Pero esta idea de naturaleza no es la única. Los pueblos aymara, quechua y guaraní, en un intento infructuoso por tratar de traducir el término desarrollo a sus lenguas, encontraron una aproximación en las expresiones *suma qamaña*, *sumak kawsay* y *ñandereco*, respectivamente. En estas distintas voces indígenas se constata una similitud de sentidos, un ideal de vida que no escinde al hombre/mujer de la naturaleza, pues ambos son parte de un espacio de vida más amplio como lo es la Madre Tierra, entendida a su vez como ser sagrado: solo puede tomarse de ella lo necesario para vivir. La naturaleza tiene vida y goza de voluntad para retirar el sustento requerido si es tratada inadecuada e irrespetuosamente (Prada, 2011: 236).

Antropocentrismo desviado

118. Un antropocentrismo desviado no necesariamente debe dar paso a un 'biocentrismo' porque eso implicaría incorporar un nuevo desajuste que no solo no resolverá los problemas sino que añadirá otros.

La idea de *biocentrismo*, otro presente textual implícito en el discurso del papa, parece ser la contraparte, igualmente desviada, del antropocentrismo. Sin embargo, no se detalla qué se entiende por ese término y, en todo caso, de asumirse literalmente su composición sintáctica (poner en el centro la vida) ¿por qué sería desviada una postura que va a la raíz de lo que la crisis ecológica amenaza? Por otra parte, así como es redundante hablar de un antropocentrismo moderno, ¿no lo sería también para el caso de un antropocentrismo desviado?

Interlocutores ausentes

102. Es justo alegrarse ante estos avances, y entusiasmarse frente a las amplias posibilidades que nos abren estas constantes novedades […] No podemos dejar de valorar

y de agradecer el progreso técnico, especialmente en la medicina, la ingeniería y las comunicaciones.

119. La crítica al antropocentrismo desviado tampoco debería colocar en un segundo plano el valor de las relaciones entre personas.

124. En cualquier planteo sobre una ecología integral, que no excluya al ser humano, es indispensable incorporar el valor del trabajo…

136. Es preocupante que cuando algunos movimientos ecologistas defienden la integridad del ambiente, y con razón reclaman ciertos límites a la investigación científica, a veces no aplican estos mismos principios a la vida humana. Se suele justificar que se traspasen todos los límites cuando se experimenta con embriones humanos vivos.

Aquí se puede apreciar una serie de interpelaciones a *interlocutores ausentes*: hay vacíos textuales implícitos, es decir, ausencias sobreentendidas, por lo que no parece ser necesario indicar de qué o quiénes se está hablando. Hay un reproche a quienes no parecen alegrarse por los avances y novedades que brinda la ciencia y la tecnología, así como a quienes no muestran agradecimiento por el progreso técnico. De igual manera, hay una crítica a quienes parecen colocar el valor de las relaciones personales en un segundo plano, como a quienes piensan excluir al ser humano y al valor de su trabajo de una ecología integral. Aquí la crítica se dirige a algunos movimientos ecologistas que no son identificados en el texto y por tanto hace difusa la idea que se quiere transmitir.

Lo no humano como otredad

119. Cuando el pensamiento cristiano reclama un valor peculiar para el ser humano por encima de las demás criaturas, da lugar a la valoración de cada persona humana, y así provoca el reconocimiento del otro.

Retomando la discusión sobre el antropocentrismo, el cristianismo, al reclamar un valor peculiar para el ser humano por encima de las demás criaturas –nótese que el hecho teológico fundante de la modernidad es que Dios se hizo hombre, no otra *cosa*–, ¿dónde deja la alteridad de lo no humano? ¿Qué pasa con la hermana agua, el hermano fuego y la hermana tierra a quienes San Francisco de Asís canta, alabando a Dios por su creación? Reconocer la diferencia entre especies pero negar la igualdad entre ellas genera relaciones de dominación, y a su vez, reconocer la igualdad negando sus diferencias fomenta procesos de asimilación/conversión. Cada idea de naturaleza, de comunidad de vida, emerge de una complejidad antropológica situada cultural y territorialmente y, por tanto, no puede ser subsumida en un algún universal abstracto.

Seres débiles

120. Dado que todo está relacionado, tampoco es compatible la defensa de la naturaleza con la justificación del aborto. No parece factible un camino educativo para acoger a los seres débiles que nos rodean, que a veces son molestos o inoportunos, si no se protege a un embrión humano aunque su llegada sea causa de molestias y dificultades.

A primera vista pudiera pensarse que la reflexión gira en torno al aborto, pero no es así. Su planteamiento responde a su uso como figura retórica: el símil.

Como todo está conectado, la defensa de la naturaleza no puede ser compatible con la justificación del aborto. Esto parece ser un argumento que pone en el centro la vida, un argumento biocéntrico. Tal acción no parece ser un camino educativo factible para acoger a los *seres débiles* que nos rodean, por muy molestos o inoportunos que puedan ser. Si no se protege un embrión humano ¿qué pudiera esperarse para con nuestra casa común? Aquí el símil es usado para asociar la debilidad del embrión humano con la debilidad de la naturaleza, por tanto, su defensa es en tanto ser débil que necesita ser acogido. También podemos interpretar este símil como una construcción ideológica sexista al evidenciar como la debilidad del embrión humano es asimilada a la debilidad de la naturaleza en tanto mujer que requiere la acogida del hombre como señor del universo y administrador responsable de sus recursos.

Espacio discursivo capitalista

129. Para que siga siendo posible dar empleo, es imperioso promover una economía que favorezca la diversidad productiva y la creatividad empresarial […] Para que haya una libertad económica de la que todos efectivamente se beneficien, a veces puede ser necesario poner límites a quienes tienen mayores recursos y poder financiero […] La actividad empresarial, que es una noble vocación orientada a producir riqueza y a mejorar el mundo para todos, puede ser una manera muy fecunda de promover la región donde instala sus emprendimientos, sobre todo si entiende que la creación de puestos de trabajo es parte ineludible de su servicio al bien común.

El vacío textual extremadamente notorio que constituye el no nombrar al capitalismo es, al mismo tiempo, un presente textual implícito: en distintos pasajes del tercer capítulo, Bergoglio se desplaza a lo interno de *espacios discursivos capitalistas*. El énfasis en la creatividad empresarial, ergo, en la figura del empresario como agente innovador clave (Schumpeter *dixit*), así como la apología a la actividad empresarial y la reivindicación del derecho a la libertad económica, suponen aspectos fundamentales de la fisionomía de la sociedad capitalista. Sin embargo, podría argumentarse que las posibles restricciones a quienes tienen mayores recursos y poder financiero constituirían un argumento contrario a lo anterior, pero eso no necesariamente es así. Sin ahondar en el tema, pues no es el objetivo de este trabajo, las políticas antimonopolio pueden ser perfectamente compatibles con un programa económico keynesiano donde el Estado interviene para, precisamente, garantizar las libertades económicas de todas y todos los agentes.

Si la superación de las raíces humanas de la crisis ecológica pasa por una oda a elementos cruciales del actual modo de producción, ¿no estaríamos ante otra propuesta *ecocapitalista*, esta vez vía Iglesia católica, como lo fue en su momento el informe de *los límites del crecimiento*, de los empresarios del Club de Roma? ¿Se tratará nuevamente de *una crítica capitalista al capitalismo* (De la Cruz, 1987: 85).

Hoy se habla del traspaso de los límites biofísicos del planeta (Rockström *et al*, 2009)[6] pero se sigue insistiendo en la idea de un desarrollo sostenible. Si el desarrollo emergió en la historia como un dispositivo de poder polarizante y excluyente, sustentado sobre la base de intercambios desiguales, ¿una perspectiva ambiental del mismo disminuirá, por no decir anulará, lo anterior? ¿Es tan siquiera compatible la perspectiva ambiental con el desarrollo antropocentrado? ¿Un giro biocéntrico, *una conciencia de especie* (Toledo, 2009), no implicarían ir más allá de la idea del desarrollo? Y si el desarrollo requiere ser planificado, ¿cómo materializamos ese ir más allá del mismo? ¿La deconstrucción del desarrollo no es, al mismo tiempo, una deconstrucción de su planificación?

Seguir pensando e insistiendo en el fomento de la creatividad empresarial, considerando dicha actividad como una noble vocación generadora de riqueza y empleo, deja por fuera la necesidad de analizar en detalle experiencias de economías solidarias, locales, que articuladas en una red de redes tejan otros horizontes de sociedad, diversa y plural, más allá de la mercantilización de nuestras relaciones.

Organismos genéticamente modificados

133. Es difícil emitir un juicio general sobre el desarrollo de organismos genéticamente modificados (OGM), vegetales o animales, médicos o agropecuarios, ya que pueden ser muy diversos entre sí y requerir distintas consideraciones.

134. Si bien no hay comprobación contundente acerca del daño que podrían causar los cereales transgénicos a los seres humanos, y en algunas regiones su utilización ha provocado crecimiento económico que ayudó a resolver problemas, hay dificultades importantes que no deben ser relativizadas.

Hay una serie de preguntas que parecen no estar presentes en los procesos actuales de I+D y que la encíclica no aborda al hablar de los OGM: ¿qué impacto tendría una determinada tecnología en las culturas y comunidades donde se inserta? ¿Su escalamiento industrial incrementaría o limitaría la soberanía alimentaria? ¿Impactará positivamente en los niveles de desigualdad en el mundo? ¿Contribuirá a la protección o reducción de la biodiversidad? ¿Qué otros impactos ambientales pueden esperarse? ¿Permitirá una gestión democrática de los procesos productivos socializando a su vez los conocimientos objetivados en ellos, o profundizará los procesos de fragmentación y alienación de los trabajadores? (Lander, 2014: 280).

Este tema permite evidenciar las tensiones en un documento que se supone crítico de nuestra responsabilidad en la crisis ecológica. La dificultad de emitir un juicio sobre esta importantísima y preocupante cuestión, es la dificultad de la Iglesia como institución

[6] Véase también el trabajo de Will Steffen *et al* (2015). "Planetary boundaries: guiding human development on a changing planet. *Sciencexpress*, enero. Disponible en: www.sciencemag.org-/cgi/content/full/science.1259855/DC1 [Consultado el: 15-02-21015].

social para posicionarse al respecto. Ya de por sí, la Iglesia avala los aportes de la biología molecular y la biotecnología, no sin algunas reticencias, además de alegrarse y agradecer estos progresos técnicos. Suavizar la polémica que existe en el planeta sobre los impactos de los OGM en la salud humana, como de otras especies,[7] puede estar encubriendo algunos intereses no explícitos en la encíclica papal.[8]

Conclusión

Los aspectos aquí analizados no niegan aportes y reflexiones críticas e interesantes, presentes en el texto, sobre la necesidad de establecer límites éticos a los desarrollos científicos y tecnológicos, la preocupación por el riesgo y la vulnerabilidad en las sociedades tecnológicas, así como el papel de la técnica para la dominación o la emancipación. Sin embargo, nuestro interés fue resaltar la *ambigüedad discursiva* del capítulo de la encíclica papal seleccionado para el análisis.

Denunciar el impacto de la actividad humana sobre los ecosistemas, y cómo en ello la ciencia y la tecnología han tenido parte, contribuye a desbordar los imaginarios sociales establecidos; pero, al mismo tiempo, mantener una idea de naturaleza como bien, como recurso, como estructura natural de la cual fue dotada la humanidad y como entidad inanimada y por tanto débil, contiene la crítica en el escenario de poder y lucha social que significa este discurso concreto. Por esta razón, no es de extrañar que la encíclica papal sea usada por distintos actores y grupos sociales (organismos multilaterales, empresas, partidos, organizaciones no gubernamentales, gobiernos, movimientos sociales, académicos, comunidades locales, entre otros) para reivindicar sus respectivas ideologías y agendas políticas.

Un dato curioso para finalizar: el actual secretario de las Naciones Unidas le solicitó al papa Francisco que retrasara la presentación de la encíclica para la segunda semana de junio de 2015 y así poder garantizar un efecto mediático en cadena.[9] ¿Para qué? Nos parece que para tratar de oxigenar las descreditadas conferencias sobre cambio climático de las Naciones Unidas, que ya nos tienen acostumbrados a un amargo sabor de boca luego de sus clausuras.

Bibliografía

[7] Hay, al menos, tres organizaciones reconocidas internacionalmente y con largas trayectorias en investigaciones sobre el tema: La Vía Campesina (http://viacampesina.org/es/), el Grupo ETC (http://www.etcgroup.org/es) y GRAIN (https://www.grain.org/es).

[8] La Iglesia defiende el uso de transgénicos para luchar contra la inseguridad alimentaria. *Fundación Antama*. 13-04-2013. Disponible en: http://fundacion-antama.org/iglesia-defiende-uso-transgenicos-para-luchar-contra-inseguridad-alimentaria/ [Consultado el 28-03-2016].

[9] Ver nota 3, *supra*.

ADORNO, Theodor (1984). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.

BECK, Ulrich (2006). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.

BERGOGLIO, Jorge Mario (2015). *Carta Encíclica Laudato Si' del Santo Padre Francisco sobre el cuidado de la casa común*. Santa Sede: Tipografía Vaticana.

DE LA CRUZ, Rafael (1987). "El ecologismo: ¿reforma o revolución?" *Nueva sociedad N°87. Lo político y lo social de lo ecológico*, pp. 85-94.

ESCOBAR, Arturo (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA.

— (2005). *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y Diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

— (1999). *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

FAIRCLOUGH, Norman (1995). *Critical discourse analysis. The critical study of language*. Londres y Nueva York: Longmann. Traducción y adaptación de Federico Navarro.

FAIRCLOUGH, Norman y WODAK, Ruth (1997). "Análisis crítico del discurso". En: VAN DIJK, Teun (compilador) (2005). *El discurso como interacción social*. Barcelona: Gedisa.

GUDYNAS, Eduardo (2011). "Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: una breve guía heterodoxa". En: Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo. *Más allá del Desarrollo*. Caracas: Fundación Rosa Luxemburgo, Fundación CELARG.

HINKELAMMERT, Franz (2008). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*. Caracas: Fundación editorial el perro y la rana.

LANDER, Edgardo (2014). "Un planeta en crisis. El papel de las formas hegemónicas de la producción de conocimiento". En: Carosio, Alba; Banko, Catalina y Prigorian, Nelly (coordinadoras). *América Latina y el Caribe: un continente, múltiples miradas*. Caracas: CLACSO – Fundación CELARG.

— (2005). "La ciencia neoliberal". En: Ana Esther Ceceña (compiladora) (2006). *Los desafíos de la emancipación en un contexto militarizado*. Buenos Aires: CLACSO.

— (1992). *La ciencia y la tecnología como asuntos políticos. Límites de la democracia en la sociedad tecnológica***.** Caracas: Editorial Nueva Sociedad.

LEVINSON, Stephen (1989). *Pragmática*. Barcelona: Teide

PARDO ABRIL, Neyla Graciela (2012). "Análisis crítico del discurso: conceptualización y desarrollo". *Cuadernos de Lingüística Hispánica*. Nº 19. Enero-Junio, pp. 41-62.

PRADA, Raúl (2011). "El vivir bien como alternativa civilizatoria: modelo de Estado y modelo económico". En: Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo. *Más allá del Desarrollo*. Caracas: Fundación Rosa Luxemburgo, Fundación CELARG.

QUIJANO, Aníbal (2000). "La colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En: Lander, Edgardo (compilador). *La colonialidad del saber***.** Carcas: Fundación editorial el perro y la rana. (Primera edición, en 2000, Buenos Aires: CLACSO.)

ROCKSTRÖM, Johan *et al* (2009). "A safe operating space for humanity". *Nature*, Vol. 461|24, Septiembre.

SCHUMPETER, Joseph (1952). *Capitalismo, socialismo y democracia*. Buenos Aires: Aguilar Ediciones.

SIMBAÑA, Floresmilo (2011). "El sumak kawsay como proyecto político". En: Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo. *Más allá del Desarrollo*. Caracas: Fundación Rosa Luxemburgo, Fundación CELARG.

TOLEDO, Víctor (2009). "¿Contra nosotros? La conciencia de especie y el surgimiento de una nueva filosofía política". *Polis*, Vol. 8|22.

VAN DIJK, Teun (1994). "Análisis crítico del discurso". *Cuadernos. Maestría en Lingüística. Discurso, Poder y Cognición Social*. Nº 2, Año 2, pp. 3-21.

VEGA, Elisa (2011). "Descolonizar y despatriarcalizar para vivir bien". En: En: Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo. *Más allá del Desarrollo*. Caracas: Fundación Rosa Luxemburgo, Fundación CELARG.

WINNER, Langdon (1983). "Do artifacts have politics?" En: MacKenzie, D. *et al* (editores). *The social shapping of Technology*. Philadelphia: Open University Press (versión castellana de Mario Francisco Villa).

LA EMOCIÓN COMO PUNTO DE PARTIDA DE LA JUSTIFICACIÓN ÉTICA

Alba Montes Sánchez

Center for Subjectivity Research
University of Copenhagen
alba.montes.sanchez@hum.ku.dk

Reseña de: CABEZAS, Mar (2014). *Ética y emoción: El papel de las emociones en la justificación de nuestros juicios morales*. Prólogo de Fernando Broncano. Madrid: Plaza y Valdés. 394 páginas.

En su reciente libro *Ética y emoción* (Plaza y Valdés), Mar Cabezas se plantea una pregunta central de la metaética: cómo justificar nuestros juicios morales. Todos estamos familiarizados con situaciones de desacuerdo o conflicto entre las valoraciones morales de un hecho: ejemplos típicos de ello podrían ser las corridas de toros, el aborto, la valoración moral de la homosexualidad, o el estatus moral de mujeres y niños en diversas culturas. La preocupación por cuestiones como estas (en especial por el estatus moral de la infancia) lleva a la autora a buscar un criterio que permita solucionar el problema de la justificación, porque las situaciones de desacuerdo moral o de diferencia cultural tienden a enquistarse fácilmente en conflictos aparentemente irresolubles mientras no exista un criterio común sobre el que empezar a discutir. La autora, por tanto, no pregunta por el origen de los valores, ni por las normas que deben o deberían guiar la acción moral, sino que busca un criterio que nos permita justificar frente a los otros por qué juzgamos que algo es bueno o malo moralmente, un criterio que nos permita iniciar la conversación y buscar normas que guíen nuestras prácticas. Mar Cabezas defiende que, si tal criterio ha de ser verdaderamente universal y funcionar como base para la traducción entre distintos lenguajes morales, por fuerza tiene que tener en cuenta las emociones. Son las emociones, según la autora, las que nos permiten captar la relevancia del daño moral y (hasta cierto punto) nos hacen susceptibles de recibirlo. Sin ellas no seríamos seres morales, y como bien resume Fernando Broncano en el prólogo del libro, la falta o atenuación de la sensibilidad a ellas implicaría una constitución moral defectuosa. Esta es la tesis central que defiende Mar Cabezas.

El libro está dividido en ocho capítulos. En los dos primeros se explican los planteamientos generales y las distinciones terminológicas. Los capítulos 3 y 4 se dedican, respectivamente, a revisar las teorías éticas racionalistas y anti racionalistas, sus aportaciones y los problemas que plantean en cuanto a la justificación de los juicios morales. A continuación, en el capítulo 5, se expone y justifica la

teoría por la que se decanta la autora, el *emocionismo débil*. El sexto capítulo examina el daño y la relevancia moral como núcleos de justificación de los juicios morales. Finalmente, los dos últimos capítulos trazan las conexiones entre daño, relevancia moral y emociones y ofrecen un panorama detallado del papel de las emociones básicas en la justificación de los juicios morales, que culmina en dos apartados de corolarios y conclusiones. En lo sucesivo me centraré en comentar la propuesta positiva de la autora. Baste señalar aquí que la parte crítica, expuesta con gran rigor, claridad y espíritu constructivo, deja claro que ni una teoría racionalista pura ni una teoría emotivista pura permiten encontrar el criterio de justificación que se busca. Las propuestas racionalistas ofrecen criterios exclusivamente formales, que en última instancia dejan la puerta abierta a justificar una cosa y la contraria siempre que el razonamiento sea formalmente correcto. Por su parte, la propuesta emotivista dota de contenido a los juicios morales a costa de dejar abierta la posibilidad del solipsismo moral o el relativismo, por lo que tampoco permitiría la traducción entre lenguajes morales. Estas objeciones clásicas, que no han sido resueltas satisfactoriamente por ninguno de los dos bandos, llevan a la autora a adherirse a las tesis del *emocionismo débil*, es decir, la teoría según la cual las emociones y los sentimientos son necesarios, aunque no suficientes, para emitir juicios morales y para el desarrollo de la conciencia moral. El elemento racional, según esta teoría, es también necesario, pero no suficiente. Es decir, la dicotomía que se plantea es falsa: tanto razón como emoción son ingredientes indispensables. La combinación de ambas es lo que hace de nosotros sujetos morales.

Dada la preponderancia que históricamente han tenido y siguen teniendo las teorías racionalistas en la filosofía moral occidental, el propósito de Mar Cabezas es subrayar al máximo la importancia de nuestro sistema emocional y las enormes ventajas de adoptar una teoría que lo tenga en cuenta. No sólo porque pueda suplir las deficiencias de las teorías racionalistas allí donde éstas se quedan cortas, sino también porque la investigación de los últimos años en ciencia cognitiva está poniendo de manifiesto la enorme contribución de los procesos afectivos a la racionalidad y la cognición[1]. Razón y emoción no serían, por tanto, dos sistemas antagónicos, sino todo lo contrario. ¿Qué aportan las emociones? Principalmente dos cosas: valores y motivación. En nuestra forma cotidiana de estar en el mundo, no percibimos el entorno y los objetos de forma neutra, sino cargados de valor más o menos intenso: lo percibimos como agradable o desagradable, interesante o aburrido, amenazador o acogedor, y así hasta un sinfín de matices, todos dados por el sistema emocional. Por otra parte, es nuestro sistema emocional el que nos hace dar importancia a las cosas, preocuparnos por algo, y en esta medida es indispensable para motivarnos a actuar.

Por lo que se refiere en concreto a la justificación de los juicios morales, Mar Cabezas defiende que las emociones intervienen en los dos principales núcleos de justificación de los juicios morales: el daño y la relevancia moral de los sujetos y las acciones. Para que algo sea considerado un daño moral, nos dice Cabezas (pp. 237-

[1] Uno de los ejemplos más citados es Damasio, A. (2008). *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*. Londres: Random House.

248), tiene que ser una acción intencionada de un sujeto moral que podría haberse evitado, que cause sufrimiento a una víctima moralmente relevante y que no esté destinada a aumentar el bienestar de esta a más largo plazo. Así, un ejemplo de daño es el maltrato machista a las mujeres, pero no una operación quirúrgica, aunque pueda causar ansiedad y miedo al paciente. El papel crucial de las emociones en este campo tiene que ver con la *identificación* de daños y de sujetos moralmente relevantes. Las emociones, como decíamos, implican valoraciones del mundo y el entorno. Un ser capaz de sentir emociones —y no simplemente de sentir placer o dolor— realiza valoraciones complejas del mundo. Incluso las emociones más simples, como la ira, el miedo o la tristeza, implican una valoración de la realidad mucho más sofisticada que una respuesta de dolor: implican que el sujeto es capaz de valorar lo que le pasa como un daño, como una experiencia desagradable, infligida por otro sujeto y que podría haberse evitado. La autora argumenta, pues, (caps. 7 y 8, esp. pp. 329-339) que todos los seres capaces de sentir emociones deben ser considerados moralmente relevantes, pues son capaces no solo de sentir dolor, sino también de percibir algo como un daño, lo cual añade una dimensión moral al sufrimiento. La ventaja de este criterio, afirma la autora, es que nos lleva a considerar moralmente relevantes a seres vulnerables que no son sujetos morales por carecer de las capacidades racionales y cognitivas necesarias, como niños pequeños y mamíferos superiores, pero sin ampliar el conjunto a todos los seres sentientes ni a todos los seres vivos (pp. 333-334).

Por otro lado, Mar Cabezas suscribe la teoría de las emociones básicas que se deriva del trabajo de Darwin[2] y, posteriormente, de Ekman y Friesen,[3] según la cual existe un grupo de emociones, las llamadas básicas, que serían mecanismos biológicos producidos por la evolución, compartidos por toda la especie, y cuya expresión sería reconocible universalmente. Para Cabezas (cap. 7), esta universalidad es una clara ventaja, ya que nos permitiría identificar daños con independencia de si nuestra cultura reconoce o no un estatus moral a la víctima: la presencia de una emoción básica negativa, como el miedo, la tristeza o la ira, sería un indicio claro de que quien la siente percibe lo que le pasa como un daño. Dado que las emociones básicas, según esta teoría, son universales y van acompañadas de expresiones universalmente reconocibles, cualquier otro ser humano sería, en principio, capaz de detectarlas y darse cuenta de que se está produciendo un daño. Por tanto, la presencia de tales emociones debería proporcionar un criterio universalizable de identificación de daños: un criterio que se haría cargo de la perspectiva de la víctima, al margen de lo que una u otra cultura o persona quieran calificar como sujeto moral o sujeto moralmente relevante. Detectar el daño de este modo no es suficiente para emitir un juicio moral, pero constituiría una base para iniciar la reflexión y el debate. Por último, Cabezas puntualiza (caps. 8 y 9) que su

[2] Darwin, C. (2009). *The Expression of the Emotions in Man and Animals: Definitive Edition*, ed. Paul Ekman, 200th Anniversary edition. Londres: Harper Perennial.

[3] Ekman, P. y Friesen, W. V. (1978). *Facial Action Coding System: A Technique for the Measurement of Facial Movement*. Palo Alto: Consulting Psychologists Press. Ekman, P. y Friesen, W. V. (2003). *Unmasking the Face: A Guide to Recognizing Emotions from Facial Clues*. Los Altos, CA: ISHK.

propuesta es "fría": que no implica compadecerse de la víctima ni empatizar con ella (donde "empatizar" significa algo así como identificarse con la emoción de la víctima o sentir casi lo mismo que ella). No implica disposiciones benévolas hacia la víctima ni simulación de sus emociones. Todo lo que requiere es ser capaz de entender que está sintiendo una emoción negativa, lo cual es simplemente cuestión de identificar una expresión universal. Así tendríamos un sistema por el que cualquier miembro de la especie podría identificar daños desde la perspectiva de la víctima, lo cual debería permitir al menos un acuerdo inicial sobre qué casos merecen consideración y examen. Como la propia autora subraya, obviamente sus propuestas no pueden resolver todos los conflictos morales, pero no es eso lo que ella se propone. Sus propuestas van encaminadas a encontrar unos criterios mínimos desde los que afrontar las disputas en este terreno, unos criterios que nos permitan ponernos de acuerdo al menos sobre los sujetos y las situaciones que deberían someterse a examen moral. La identificación de daños a través de las emociones básicas constituiría este mínimo punto de partida, esta base para justificar por qué determinados sujetos son dignos de consideración moral y por qué determinadas situaciones son merecedoras de un juicio en uno u otro sentido.

Mar Cabezas escribe con una claridad, un rigor y una sensibilidad encomiables. No escatima esfuerzos por cubrir todas las facetas del problema y responder a todas las objeciones. Su tesis central es potente, necesaria, y a mi modo de ver, correcta en líneas generales, aunque hay dos aspectos relacionados en los que un cambio de enfoque podría incluso reforzarla. Un primer problema es que asume sin discusión el dualismo y la separación entre mente y comportamiento, experiencia y expresión. El segundo es que no lleva suficientemente lejos la perspectiva en segunda persona ni el análisis de la relación intersubjetiva en la que se basa la identificación (y el reconocimiento) del daño del otro. Por lo que respecta al primero, entender la mente y los estados mentales, incluidas las emociones, como estados "internos" e invisibles, y la expresión y el comportamiento como signos externos visibles, pero diferentes, de ellos, crea una barrera difícilmente salvable entre el yo y el otro. En la fenomenología contemporánea y el enactivismo existen potentes recursos para pensar las emociones más allá de esta dicotomía, conforme a un modelo interactivo que reforzaría incluso la idea de que podemos percibir directamente las emociones de los otros, no (solo) porque puedan ir ligadas a procesos fisiológicos básicos compartidos por toda la especie y otras especies cercanas, sino porque son modos de interacción con los otros que nos invitan a responder, que abren posibilidades de respuesta, lo que en inglés se ha denominado *affordances*.[4] La expresión entonces no sería un signo o un indicio (como el humo es indicio de fuego), sino una interpelación. Esta consideración me lleva a mi segunda nota crítica: que Cabezas no

[4] Véanse, por ejemplo, Zahavi, D. (2014). *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford: Oxford University Press; Gallagher, S. (2012). *Phenomenology*. Houndmills, Basingstoke, Inglaterra y Nueva York: Palgrave Macmillan; De Jaegher, H., Di Paolo, E., y Gallagher, S. (2010). "Can Social Interaction Constitute Social Cognition?", *Trends in Cognitive Sciences* 14, nº. 10, pp. 441–47, doi:10.1016/j.tics.2010.06.009; De Jaegher, H. (2009). "Social Understanding through Direct Perception? Yes, by Interacting", *Consciousness and Cognition* 18, nº. 2, pp. 535–42, doi:10.1016/j.concog.2008.10.007.

lleva suficientemente lejos su propuesta de tomarse en serio la perspectiva de la víctima, de abordar el problema desde la segunda persona. La segunda persona no consiste simplemente en dar peso a lo que el otro dice o siente, consiste en hacer-carnos a ello desde el punto de vista de la interacción, como algo que nos invita a responder y que reclama una respuesta, como personas que se sienten interpeladas (y que por tanto pueden decidir o no responder, e incluso prestar oídos o no a la interpelación). Entendemos la emoción del otro (y por ende, su daño), entre otras cosas, a través de las posibilidades de interacción (*affordances*) que nos ofrece. En este sentido, no sería necesario suscribir enteramente la teoría de las emociones básicas (que es más controvertida de lo que Cabezas reconoce) para entender las emociones negativas como indicadores de daños, aunque en muchos casos pueda resultar útil estratégicamente. Ni que decir tiene que estas cuestiones son enormemente complejas y debatibles, y no es éste el lugar de detenerme en ellas. Creo no obstante que merece la pena apuntarlas, porque el libro de Cabezas invita a pensarlas con más profundidad y, como he dicho, considero que su tesis saldría reforzada de ello.

Al margen de estas puntualizaciones, *Ética y emoción* es un libro riguroso, bien argumentado, que maneja con soltura y precisión una cantidad enorme de fuentes relevantes y las analiza y discute sin perder de vista ni un instante la pregunta central de estudio ni la tesis a la que se encamina. Resultará de enorme interés y utilidad a quien quiera estudiar estas cuestiones o pensar en profundidad sobre ellas, aunque para quien ya esté versado en el debate, la parte más interesante serán probablemente los tres últimos capítulos, donde Cabezas expone y defiende con detenimiento su propuesta original. No son muchas las obras que articulan de forma tan pormenorizada y productiva los aspectos racionales y emocionales de nuestra vida moral.

QUERER VIVIR, ANOMALÍA Y LA NOCHE DEL NIHILISMO

Cristopher Morales Bonilla
Universidad de Barcelona
cmoralbon@gmail.com

Reseña de: LÓPEZ PETIT, Santiago (2014). *Los hijos de la noche*. Barcelona: Bellaterra. 224 págs.

La filosofía suele ser una forma de relacionarnos con el mundo a través del conocimiento. Más en concreto, esta forma de conocimiento normalmente se queda en los más o menos estrechos límites de la racionalidad, de la lógica. Esta forma de entendimiento de lo real, que tiene siglos y siglos de historia, ha intentado imponerse como la única forma de conocimiento posible. Así, el presupuesto que se esconde tras ella es que la propia realidad tiene una cierta legalidad, o legalidades, que se pueden, y se deben, descubrir para poder manejarnos mejor en el mundo.

Sin embargo, desde el mismo momento del nacimiento de la filosofía como *logos*, surgió también el modo de producir un pensamiento a través de la experiencia íntima de la subjetividad. La realidad no era ya una objetividad universal sino la dimensión subjetiva e intransferible en el que el sujeto se relaciona y desenvuelve en unas condiciones históricas determinadas. Muchas veces se ha querido llamar a esto de formas diferentes pero no filosofía para, con ello, dejar claros los límites entre lo racional y lo irracional. Por suerte, estos límites hace tiempo que se están rompiendo, aunque no con la velocidad y la fuerza necesarias.

Los hijos de la noche es la descripción de un pensamiento de un sujeto concreto en una situación dada. Y, por ello, no carece de interés. Más bien, todo lo contrario. Pocas veces un pensamiento acaba por revelarse tan veraz, tan auténtico, pero no en el sentido de remitir a un cierto origen primero como podría ser el caso de Heidegger, sino en el sentido de proceder de las tripas. Lo que aquí se cuenta es algo profundamente subjetivo pero, sin embargo, absolutamente universal. No se trata de un mero relato en primera persona, que podría acabar siendo una forma de literatura. Lo que aquí se cuenta no es más que el proceso por el que un sujeto intenta lidiar con su vida en unas condiciones de extrema dificultad.

El contexto principal del pensamiento es, aquí, la *enfermedad*. Las primeras páginas son desnudas, sin artificios, sin retórica. No hace falta. El proceso descrito no podría ser más propio, su misma verdad, el relato de cómo su enfermedad determina toda su vida, el modo en el que vive, los modos en los que muere, los modos en los

que ama, los modos en los que no puede amar, etc. ¿Cómo una situación así no habría de determinar la forma en la que un individuo se piensa a sí mismo y al mundo, a *su* mundo? No tendría sentido producir un pensamiento en el que se hiciera caso omiso de esta situación. Sería, de entrada, una forma de pensar tramposa, artificial, metafísica en cuanto alejada de lo que es, se quiera o no, su suelo. Muchas doctrinas filosóficas han obliterado su propio suelo material. Aquí la enfermedad se presenta en toda su crudeza. Pocas veces podremos leer tanta sinceridad en un libro dedicado al pensar. A partir de aquí, la enfermedad lo determina todo. No podría ser de otra forma (pp. 13-37).

La enfermedad propia se entiende como una condición que no es absolutamente personal. Es, más bien, fruto de una forma de vida cotidiana que, en parte, ha producido la enfermedad. Esta no es una especie de desgracia divina. Es la realidad la que produce la enfermedad. Por eso, es tan importante entender la relación entre vida cotidiana y normalidad. El concepto de "vida cotidiana" se pone aquí en relación al modo en el que Henri Lefebvre entendía este concepto.[1] Solo aquí se puede entender la enfermedad en un sentido realmente social, es decir, político: la vida cotidiana está siempre relacionada con una cierta *producción* de normalidad. Hay *una* vida cotidiana en la que todos tenemos que encajar para que *la* sociedad en general funcione perfectamente.

En el conjunto de gestos que conforman esa vida cotidiana, es la *repetición* lo que conforma su verdadero núcleo. La vida cotidiana es el conjunto de repeticiones de los mismos gestos en los mismos módulos de tiempo. Se convierte en una repetición infinita de lo mismo, en la que no pueden encajar otro conjuntos de gestos ni otros modos de tiempo. La supervivencia de la vida cotidiana, en general, lo presupone. ¿No significa esto que la realidad, nuestra realidad íntima y cotidiana, aparece como guiada por una fuerza ciega, como una fuerza ante la que no podemos hacer nada, como lo *inexorable*? Parece que no podemos hacer nada para evitar que ocurra lo que tiene que ocurrir. Lo inexorable es la eterna repetición de lo mismo. La vida cotidiana en cuanto conjunto de los mismos gestos, repetidos una y otra vez, producen una realidad abocada a igualarse a sí misma eternamente. *La realidad no cambia. No puede cambiar* (pp. 49-57).

La inexorabilidad de la realidad, la eterna repetición de lo mismo de la vida cotidiana, produce una realidad *enferma*. Aquí se conecta el momento en el que la experiencia personal es la experiencia de la producción de la realidad del capitalismo. La enfermedad se convierte en la forma de entender una producción de lo real absolutamente asfixiante en la que nada cambia.

La enfermedad ha tenido un cierto recorrido en la historia de la filosofía, pero casi siempre como el cajón de sastre en el que meter todo aquello que no podía ser identificado con lo racional (pp. 59-68). Sin embargo, en nuestra forma de vivir con la realidad, la enfermedad se relaciona no con la excepcionalidad, sino con la normalidad. Frente al modo en el que los románticos entendían la enfermedad como algo digno por ser excepcional, hoy la enfermedad se ha convertido en algo banal.

[1] Cf. LEFEBVRE, Henri (1961). *Critique de la vie quotidienne*. Paris: L'Arche.

Enfermedades como la fatiga crónica o la fibromialgia están absolutamente despojadas de épica. Si la locura romántica era una forma de vida más pasional y salvaje que la vida burguesa, las nuevas enfermedades impiden vivir. El sujeto quiere vivir y no puede. No es que construya un mundo pasional alternativo; por el contrario, queda reducido a un *querer vivir* impotente (pp. 69-75).

La realidad es, obviamente, la realidad del capitalismo. Estas enfermedades de la normalidad son, por lo tanto, productos directos de una organización social histórica y determinada. Otra diferencia con la noche de los románticos: esta parecía una mera creación del sujeto que, en su imaginación, era capaz de saltar por encima de la cotidianidad burguesa, igual que harán los surrealistas décadas después. Por el contrario, las nuevas enfermedades de la normalidad son una *anomalía*. Esta idea, que es básica en todo el libro, hace referencia a que el enfermo es visto como algo averiado, como una máquina que ya no sirve para aquello que fue diseñada. Por eso, la enfermedad, entendida como anomalía, es la anomalía como verdad. La verdad del enfermo es, en última instancia, ser la verdad de lo real, pero sólo como anomalía, como una especie de verdad negativa (pp. 77-84).

La realidad del capitalismo, en relación a la cual el enfermo es anomalía, es la de la igualación entre capitalismo y realidad.[2] Ya no existe exterioridad. ¿Cómo tener una vida no capitalista? Esta pregunta, que ha sido la base de numerosos movimientos emancipatorios en las últimas décadas, parece exponer un problema que no tiene solución. Situarse en los márgenes ya no tendría sentido porque no hay margen. Ciertas categorías de la metafísica acaban por revelarse aquí como categorías políticas: la totalidad, el Absoluto, son formas de entender formalmente la relación de un modo de organización de la vida que ha acabado por despojarse de su condición de modo de producción histórico. El Absoluto se convierte en una categoría que dice la verdad de la realidad como una tautología. Con una producción de realidad semejante, ¿cómo puede extrañar la aparición de las enfermedades de la normalidad? (pp. 85-100).

Sin embargo, pese a la enfermedad, pese a la realidad asfixiante y tautológica, existe el *querer vivir*. Hay un impulso a que la misma enfermedad no ocupe todo. Pese a ella, existe el deseo de tener una vida, pero no en el sentido capitalista e ideológico de tener un cierto capital que gestionar en la forma de una subjetividad entendida como marca. Aquí el querer vivir quiere convertirse en desafío.

Aparece de este modo una articulación entre el dolor y la nada, dos categorías que podrían parecer abstractas y metafísicas pero que, otra vez, aparecen absolutamente concretizadas y materializadas. El querer vivir se enfrenta a una realidad. Ese querer vivir, lastrado por la enfermedad, produce al sujeto el dolor de un querer vivir que choca una y otra vez con la realidad tautológica. Si este querer vivir se muestra como impotente, ¿qué le queda? La nada, la fuerza de la negatividad, el deseo y la potencia de negar la tautología de lo Absoluto, de la realidad hecha una con el capital. El dolor

[2] Esta idea ya ha sido desarrollada en el último libro del autor. Véase: LÓPEZ PETIT, Santiago (2009). *La movilización global: breve tratado para atacar la realidad*. Madrid: Traficantes de sueños.

de la imposibilidad del querer vivir acaba por desembocar en la nada. Igual que ocurre dentro del método dialéctico, el querer vivir acaba por presentarse como una fuerza negativa frente a la realidad. Tal vez la realidad no se pueda transformar, ni siquiera en sus aspectos más mínimos, pero sí que es posible convertirse uno mismo en una fuente de negatividad, en un desafío, en una amenaza, en una pieza que no encaja, en una pura fuerza negativa.

A diferencia del modo en el que el Romanticismo entendió el dolor y la negatividad frente al mundo (pp. 115-140), de lo que se trataría ahora, a partir del querer vivir como desafío, es convertir la nada en una potencia, no en una forma de lamento, de melancolía infinita que acaba casi siempre en el nihilismo. Ahora, el dolor que surge del querer vivir se tiene que transformar en una *posición*. El desafío que supone la anomalía, el querer vivir que no hace otra cosa que chocar una y otra vez contra la realidad tautológica, se tiene que convertir en la creación de un espacio de resistencia, en una instancia desde la que decir no, una forma de superar el nihilismo al que la potencia de la nada puede desembocar.

Hay que deshacerse del nihilismo, es decir, *atravesar la noche*. Esto significa pasar de la noche del malestar a la noche de la resistencia. El nihilismo es solo un punto de partida, pero nunca un punto de llegada. El desafío aquí es deshacernos del nihilismo pero salvando la potencia de la nada. Pero, ¿cómo hacer esto desde el dolor que produce el choque entre el querer vivir y la realidad tautológica? A lo largo de la historia ha habido varias formas de enfrentarse a esto: indiferencia ecuánime del budismo, por la que toda la realidad queda suspendida; la invención del yo trágico, propia de los románticos, y que exime de relacionarse con lo concreto; la creación de un horizonte emancipatorio por parte del marxismo; indiferencia creadora por parte del dadaísmo... Frente a estas respuestas, aquí se establece la necesidad de evitar la clausura mediante la posición de un *cuerpo*. Esto significa estar dispuesto a llevar adelante una lucha, una resistencia, sabiendo que la victoria es imposible. A diferencia de otras formas de estrategia, aquí la resistencia es el fin, no el medio (pp. 141-160).

Si la realidad aparece como tautológica, poco más se puede hacer que convertirse uno mismo en anomalía, en un vector de resistencia, en una forma de amenaza que, sin embargo, y de forma trágica, sabe que su gesto es eso, solo un gesto, porque la realidad es lo más parecido a una roca inamovible. El desafío es, ahora, desplegar la potencia de la nada, pero sin caer en el nihilismo, es decir, en la igualación en la que toda la realidad queda desvalorizada.

Aquí ya no podemos hablar de sujeto y objeto. Estas categorías filosóficas parecen estar demasiado muertas con respecto a lo que aquí se habla, a lo que aquí está en juego. El desafío que se plantea no es meramente teórico ni epistemológico, aunque, en parte, lo es. Es un desafío de una vida que quiere vivir y que se enfrenta con una realidad asfixiante, que no puede ser transformada. Sin embargo, eso no significa la rendición. Significa hacer lo que una vida tiene que hacer, enfrentarse, y estrellarse, una y otra vez, contra lo real, contra esa tautología y ese Absoluto que se pone delante de la vida que quiere vivir como el límite último y absoluto.

Por eso, el libro de Petit es creíble. La construcción conceptual no tiene como base una mera relación de conceptos que luego, de forma más o menos misteriosa, tiene que tener algún tipo de relación con la forma en que cada cual vive. Aquí la base de todo es el dolor, la enfermedad, lo más propio e íntimo. Aquí ya no hay intelectuales. Hay cuerpos que sufren, que viven y que necesitan gritar por estar ahogándose. La mera reproducción de lo teórico aquí ya no tiene sentido. Es una vida que piensa y que no le queda otra que querer vivir, seguir viviendo para una tarea imposible: destruir la tautología de la realidad.

PRECARIEDAD, VULNERABILIDAD Y CUERPOS EN LA CALLE

Clara Navarro Ruiz
Universidad Complutense de Madrid
claranavarroruiz@gmail.com

Reseña de: BUTLER, Judith (2015). *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Cambrige, Londres: Harvard University Press. 248 páginas.

Pocas presentaciones necesita la figura de Judith Butler, cuyo pensamiento ha posibilitado infinidad de fructíferas reflexiones en el campo de los estudios de género a lo largo de algo más de veinte años. La última de sus publicaciones, Notes Toward a Performative Theory of Assembly, ahonda en lo que parece (pero no es exactamente) una nueva etapa en su pensamiento, que parecería haber virado de la reflexión acerca del género a la de los fundamentos de la política. De este modo, textos que podrían considerarse referentes de dicho supuesto viraje, como *Marcos de Guerra* o *Vida precaria*,[1] se encuentran en perfecta línea de continuidad con lo aquí explicado; y muestra de ello es que conceptos ya centro de discusión en dichos textos ("precariedad", "vida digna de duelo" [grievable life]), son los elementos en torno a los que giran los seis escritos que componen este libro. Esta intervención teórica, además, se apoya tanto en la discusión teórica de carácter académico —con Hannah Arendt y Emmanuel Levinas como principales interlocutores— como en la propia reflexión sobre el propio presente —y así, son habituales los comentarios y ejemplificaciones en torno a los acontecimientos ocurridos en el movimiento Occupy, la plaza Tahrir, o la madrileña Puerta del Sol—.

Precisamente, es la reflexión acerca del presente la que ha parecido llevar a la autora a la propia concepción de este texto. Para Butler, la serie de movilizaciones que vivimos de manera especialmente intensa en diversos lugares del globo hace algunos años no son exclusivamente un fenómeno que haya de explicarse por un contexto de crisis económico-política y el sufrimiento que sus consecuencias están causando en la población mundial, sino que su propia forma, la de la constitución de la asamblea popular, merece ser atendida teóricamente. Así, "la tesis específica de este libro es que

[1] BUTLER, Judith (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós; BUTLER, Judith (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Barcelona: Paidós Ibérica.

actuar concertadamente puede ser una forma incorporada [*embodied*] de cuestionar dimensiones rudimentarias y poderosas de nociones reinantes de lo político" (pp. 9-10). Cuerpo, precariedad, performatividad y política conforman un tetranomio que en opinión de Butler puede servirnos de punto de partida para considerar nociones fundamentales de nuestra concepción ético-política, dado que "cuando los cuerpos se reúnen en la calle, o en otra forma de espacio público [...] están ejerciendo un derecho a aparecer plural y performativo, uno que reivindica y coloca el cuerpo en medio del campo político, y el que, en su función expresiva y significante, da lugar a una exigencia corporal de un conjunto de condiciones económicas, sociales y políticas más vivibles que no estén ya aquejadas por formas inducidas de precariedad" (p. 11). El espacio en que tengan lugar estas reuniones, aclara nuestra autora, puede ser tanto de carácter físico como virtual, y está limitado por el poder del Estado, que a través de los instrumentos de la policía y el encarcelamiento busca delimitar la expresión de las manifestaciones populares —lo que no excluye el desarrollo de otro tipo de protestas a pesar de estas limitaciones, tal y como muestra reiteradamente con, entre otros, el ejemplo de la huelga de hambre—.

> Esta preocupación teórica general se materializa en el primero de los textos que componen este libro, analizando la relación entre lo que parece, como coméntabamos al comienzo de estas líneas, dos etapas diferenciadas de su pensamiento. Pero, y también lo hemos dicho: no se trata exactamente de un viraje. Antes bien, para la autora se trata de seguir pensando la condición política partiendo de una ética que tenga en cuenta lo corporal y su pluralidad, teniendo en cuenta que esta última no denota necesariamente una relación armoniosa. En este conjunto de factores el término "precariedad" es central, lo que se fundamenta en una característica de su teoría que ha permanecido intacta en su recorrido filosófico. Como ella misma explica, un punto político ha permanecido más o menos igual [...] y este es que la política de la identidad falla en ofrecer una concepción más amplia de lo que significa, políticamente, vivir juntos, a través de las diferencias [...]. [L]a libertad es más frecuentemente que otra cosa ejercicio con otro, no necesariamente de manera unificada o conformista. No supone o produce exactamente una identidad colectiva, sino un conjunto de relaciones dinámicas y posibilitadoras que incluyen apoyo, disputa[...]. Propongo investigar los ámbitos de la teoría abreviados por los términos "performatividad" y "precariedad" para después sugerir cómo podríamos considerar el derecho a aparecer como una infraestructura de coalición, una que relaciona minorías sexuales y de género con poblaciones precarias más en general (pp. 27-28).

Un término que aparece en esta misma cita es el que nos lleva a otro de los asuntos que se tratan con gran atención en este texto: el del derecho a *aparecer* en la escena política, esto es, de hacerse visible como actor creador en el espacio de la *acción* —entendido este término, por tanto, desde la filosofía de Hannah Arendt—. La filósofa alemana es, de hecho, quien va a jugar el papel determinante para la argumentación en los subsiguientes textos. A juicio de la autora de *Gender Trouble*, el problema principal

de Arendt es que, con su concepción del espacio público, invisibiliza fácticamente las condiciones de acceso al mismo, condiciones que no obstante son para Butler también de carácter político y por tanto, han de ser consideradas en este espacio. De hecho, en la argumentación de la filósofa estadounidense, el espacio que conforma la aparición de los cuerpos reunidos en público en la forma de asambleas juega un papel disruptor en la diferenciación entre espacio público y privado. Y es que con ellas

> la política no se define como tomando lugar exclusivamente en la esfera pública, distinta de la privada, sino que cruza esas líneas una y otra vez [...] cuando pensamos acerca de lo que significa moverse a través del espacio público de una manera que impugna la distinción entre público y privado, vemos algunas formas en que los cuerpos en su pluralidad reclaman lo público, encuentran y producen lo público aprovechando y reconfigurando la cuestión de los entornos materiales, al mismo tiempo, estos entornos materiales son parte de la acción, y ellos mismos actúan cuando se convierten en apoyo para la acción (p. 71).

Por el contrario, en la concepción arendtiana la esfera de lo *social* —aquella que engloba las actividades de carácter necesario que los seres humanos han de realizar para el mantenimiento de la sola supervivencia y reproducción corporal, actividades que también realizan el resto de seres vivos— no es la esfera propiamente política, la cual se caracteriza por ser espacio de la acción plural (acción que ha de entenderse discursivamente) y la libertad. Así,

> para Arendt, parecería, aquellos que actúan desde la necesidad actúan desde el cuerpo, pero la necesidad no puede ser nunca una forma de libertad [...] y la libertad sólo puede ser alcanzada por aquellos que están, en fin, no hambientos. ¿Pero qué decir acerca de la posibilidad de que uno esté hambriento, enfadado, sea libre y tenga capacidad de raciocinio y que un movimiento político para superar la desigualdad en la distribución de alimentos es un movimiento político legítimo y justo? (p. 47).

Si bien ha de decirse que, en términos generales la crítica butleriana de la concepción del espacio público de Hannah Arendt no es particularmente original —Seyla Benhabib, por ejemplo, ya había puesto sobre la mesa críticas de carácter analógo, remarcando el carácter poroso que el espacio público adquiere a partir de la Modernidad—[2] esta puede resultar de interés en tanto con ella se especifica la noción butleriana de corporalidad y su carácter vulnerable, concepto este último profundamente ligado con la noción de precariedad.[3] En la concepción arendtiana este rasgo se oblitera al completo, puesto que una de las consecuencias de su pensamiento es que

[2] BENHABIB, Seyla (1992). "Models of public space". En CALHOUN, C. (ed.) *Habermas and the public sphere*. Cambridge: The MIT Press, pp. 73-98.

[3] Para una discusión más amplia del término "precariedad" desde una perspectiva butleriana, puede consultarse LOREY, I. (2015). *State of insecurity. Government of the precarious*. Londres: Verso Books, que incluye una presentación de la propia Judith Butler.

> el cuerpo involucrado únicamente con los problemas de la supervivencia, con la reproducción de las condiciones materiales y la satisfacción de las necesidades básicas, no es todavía el cuerpo 'político'[...]. Esa esfera privada se convierte en el verdadero transfondo de la acción pública, ¿pero debería por esa razón ser designado como prepolítico? [...] La negación de la dependencia se convierte en la precondición del pensamiento autónomo y el sujeto político actuante, lo que de inmediato eleva la cuestión acerca de qué tipo de pensamiento y acción 'autónomo' sería este. Y si aceptamos la distinción entre privado y público que Arendt presenta, aceptamos esa negación de la dependencia como precondición de lo político en lugar de tomar esos mecanismos de negación como los objetos de nuestro propio análisis crítico. Ciertamente, es la crítica de esa dependencia no reconocida lo que establece el punto de partida para una nueva política del cuerpo, una que comienza con la comprensión de la dependencia humana y la interdependencia, una que, en otras palabras, pueda dar cuenta de la relación entre precariedad y performatividad (pp. 205-206).

Con esta cita llegamos al núcleo de la concepción política de Butler. El espacio de la política no puede partir de la exclusión de la inter y ecodependencia, de la precariedad de la vida humana, porque esta constituye un rasgo inherente a nuestra propia existencia que, conviene remarcarlo, siempre se encuentra políticamente contextualizada y situada. Una nota importante tiene que ser realizada en este punto: que estemos hablando en términos de "precariedad" y "vulnerabilidad" no nos remite al ámbito del daño o el perjuicio físico o psíquico. Antes bien, "la vulnerabilidad puede ser una función de apertura", "de estar abierto a un mundo que no se conoce ni se puede predecir completamente" (p. 149), se trata de "un modo de relación" (p. 130). Esto quiere decir que nuestros cuerpos no son entidades cerradas en sí mismas, sino que están siempre de alguna manera fuera de sí, explorando su entorno, extendidos al mismo e incluso desposeídos de sí mismos a través de los sentidos.

Sea como fuere, lo importante para Butler es que la propia persistencia de lo corporal en las manifestaciones y asambleas públicas puede, por sí sola, tener ciertos efectos políticos. Si bien no se entra en estos textos en detalles muy concretos, puede decirse que la aparición corporal es capaz de mostrar los límites de lo político e intervenir en la "organización espacial del poder" (p. 86), pues permite dar voz a aquellas demandas y sujetos invisibilizados por el poder político —por lo que respecta a esto último, los escritos reunidos se refieren en repetidas ocasiones a las manifestaciones de los "sin documentos" que han tenido lugar en Estados Unidos en los últimos años— lo que ulteriormente, permite cuestionar la legitimidad del mismo. Una acción política que no se duda en calificar como "momento anarquista" de cualquier configuración política, pero que sin duda es el que precisamente puede causar su transformación.

Si bien podríamos acusar a nuestra autora de no pasar del plano de la mera sugerencia por lo que respecta al campo político (una discusión más detallada debería discutir, en nuestra opinión, políticas actuales más concretas y su análisis por parte de

distintos autores), no podemos, en cualquier caso, decir que la concepción butleriana de la vida humana se encuentre encerrada en una conceptualización humanista u ontologicista. Tal y como ella misma aclara, su objetivo no es "rehabilitar el humanismo, sino antes bien luchar por una concepción de la obligación ética que se fundamente en la precariedad" (p. 119). Además, y como ya hemos mencionado, en tanto dicha condición precaria está también involucrada con el resto de seres vivos con que compartimos el mundo y nuestro propio entorno vital, el enfoque butleriano implica una serie de imperativos *éticos* que no pueden ser referidos exclusivamente a la desigualdad existente en la especie humana. No es otro que en el campo de la ética, precisamente, donde creemos el análisis que se presenta en *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* puede ofrecer unos rendimientos más fructíferos. En primera instancia, como una alternativa de importancia a las concepciones liberales del concepto de individuo provenientes de la tradición contractualista. Como de algún modo adelantábamos líneas arriba, Butler dedica uno de los capítulos de este texto a discutir tanto las teorías éticas de Levinas (centrándose en sus conceptos de "otredad" y "persecución") como de Arendt (en la que desglosa, de nuevo, su concepción de lo público y privado en relación al cuerpo) para contraponerlas con su propia concepción de precariedad y vulnerabilidad. De Arendt critica, como ya hemos visto, su negación de los aspectos corporales y la relegación de los mismos al plano de lo prepolítico; mientras que Levinas adolecería de un vínculo explícito entre una posible política del cuerpo y la noción de vulnerabilidad, noción esta última cuyos rudimentos sí podrían rastrearse en su argumentación. La reelaboración crítica de ambos, no obstante, permite a la filósofa estadounidense presentar una concepción ética propia: aquella que partiendo del carácter no elegido de nuestro mundo social (que se encuentra, además, ya conectado a nivel global) se ve no obstante obligada a luchar para afirmar su valor último, "una lucha que se da a conocer y se siente precisamente cuando ejercemos la libertad de una manera que está necesariamente comprometida con el igual valor de las vidas" (p. 122).

Por último, el libro cierra con un capítulo dedicado a ahondar más específicamente en un tema íntimamente relacionado con esta lucha que acabamos de mencionar. Se trata de una consideración acerca de la célebre frase de Th. W. Adorno: "no cabe la vida justa en la vida falsa".[4] Analizando las distintas formulaciones que el filósofo alemán ofrece de este motivo de su pensamiento, Butler señala cómo lo que en realidad este estaría analizando son las complejas relaciones entre la condición ética de cada uno de los individuos y las condiciones socio-políticas de las que nos dotamos en tanto vivimos unos con otros —que, podríamos decir, conforman una segunda naturaleza igualmente determinante para nuestro proceso de inviduación—. Si bien quizá hoy en día sea difícil determinar cuál sea la mejor manera de resistir activamente en contra de los aspectos de esa segunda naturaleza que imposibilitan la conducción de una vida

[4] ADORNO, Th. W. (2001). *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Madrid: Taurus, p. 37.

ética, una cosa es clara para la filósofa de Berkeley: "si la resistencia ha de promulgar los mismos principios de la democracia por los que lucha, entonces la resistencia tiene que ser *plural* y tiene que estar *incorporada*" (p. 217). Una concepción que, por lo que respecta a la labor del teórico en torno a la misma (para quien, entre otras cosas, es imperativo analizarla en sus distintas formas y tomar éstas como elemento sustancial de su reflexión), no se encontraría tan lejos de la del filósofo de Frankfurt cuando afirma que "lo único que quizá se pueda decir, es que la vida justa [*richtiges Leben*] hoy consisitiría en la forma de la resistencia contra las formas de una vida falsa, entrevistas y diseccionadas críticamente por las mentes más progresistas".[5] Una tarea, a la que sin duda, Judith Butler se ha puesto manos a la obra desde el comienzo de su producción teórica. Sea entonces para polemizar, o sea para alimentar las raíces de nuestras propias aproximaciones, sus intervenciones tendrán que seguir siendo tomadas muy en cuenta.

[5] ADORNO, Theodor. W. (1996). *Probleme der Moralphilosophie.* Frankfurt: Suhrkamp, pp. 167-168. Citado en el libro reseñado, p. 215.